

bc  
AÑO XV

MARZO - ABRIL DE 1921

NÚM. 57



FEDERACIÓN UNIVERSITARIA



# VERBUM

REVISTA DEL  
CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA Y LETRAS



HOMENAJE

A

F. CAPELLO

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

VIAMONTE 430

1921

# CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFIA Y LETRAS

ADHERIDO A LA FEDERACIÓN UNIVERSITARIA

## COMISION DIRECTIVA

Periodo 1920 -- 1921

Presidente	Carlos Bogliolo		
Vice presidente	Ana Roncoroni		
Secretario de Notas	José Piñero (hijo)		
» » Actas	Juan M. Cassinelli		
Tesorero	Orestes Confalonieri		
Protesorero	Clementina Erazzo		
Ddos por 4º. año {	Maria E. Figueredo	Ddos por 2º. año {	Hortensia Peyrano
	Maria J. Zavalia		Eneas Ravicini
Ddos por 3º. año {	Clara L. Acosta	Ddos por 1er. año {	Raquel Ferdkin
	Juan Chaneles		Antonio Scarano

Director de « Verbum »: A. Crivelli

Administrador: Andrés Imaz

Director de la Biblioteca del Centro: Francisco Villafior.

Bibliotecarios: María E. Figueredo y Emilio del V. Carranza Oviedo

Delegados a la F. U. Carlos Bogliolo, José Piñero, Juan Chaneles y Eneas Ravicini

## SUMARIO:

	Pág.
ADVERTENCIA .....	5

### F. Capello:

La creencia en Dios .....	6
La obra literaria .....	33
La belleza y el placer .....	40
Pinus Mendociae .....	66
Boileau .....	70
Descartes y el criterio de la verdad .....	79
Poetas griegos anteriores a Homero .....	84
La filosofía de los sanos .....	101
La sofística moderna .....	107
El amor a la verdad .....	111
¿Monismo o dualismo? .....	120
La deducción en filosofía .....	129

**VERBVM**

REVISTA DEL CENTRO DE ESTU-  
DIANTES DE FILOSOFIA Y LETRAS

FEDERACION UNIVERSITARIA



# VERBUM

REVISTA DEL  
CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFIA Y LETRAS

AÑO XV

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACION  
VIAMONTE 430  
BUENOS AIRES

=====  
DIRECTOR: A. CRIVELLI  
ADMINISTRADOR: A. IMAZ  
=====

# VERBUM

REVISTA DEL CENTRO DE ESTUDIANTES  
DE FILOSOFIA Y LETRAS

---

## HOMENAJE A F. CAPELLO

---

### ADVERTENCIA

*Al publicar en un número de VERBUM estos originalísimos trabajos del doctor Francisco Capello, entiéndese ofrecer a los alumnos de la Facultad, especialmente, nueva <sup>1</sup> ocasión de comprobar el mérito que a tantos cuesta reconocer en el anciano maestro. Puesto a enseñar rudimentos de griego, Capello se pierde casi para la especulación filosófica de que es extraordinariamente capaz: los escritos reunidos aquí, sin mayor elección, constituyen leve desahogo.*

*Que nuestra admiración y nuestro afecto atemúen su soledad.*

A. C.

---

(1) Véase VERBUM, N.º 27, p. 77, "La música y el sentimiento en las poesías de Safo"; N.º 28, p. 5, "Ad Antonium Porchietti (elegía latina)"; N.º 43-44, p. 13, y N.º 45, p. 31, "Teognis"; N.º 54, p. 169, "Principios vitales de la enseñanza clásica"; N.º 55, p. 278, "Rafael".

## LA CREENCIA EN DIOS

### I

Querido amigo:

¡Ah, conque Menéndez y Pelayo dice que los antiguos no tuvieron en cuenta lo que el sujeto pone en el conocimiento! Menéndez repite lo que todos afirmaban en su tiempo, y poco consideradamente. Lo que en el conocimiento no pertenece al objeto no es conocimiento. Sólo a Kant, profundo burlón, se le pudo antojar la idea que manifiesta en el prefacio de la "Crítica de la razón pura". Hasta ahora, dice, el conocimiento se ha considerado como una adaptación de la mente a las cosas, y por ello se dió en callejones sin salida, en antinomias insolubles. Pues yo he pensado ser el Copérnico de la filosofía; invertir el punto de vista, y considerar el conocimiento como una adaptación de las cosas a la mente.

Kant pesaba sus palabras como el oro; en apariencia se dirige a todos, pero en realidad habla a quien quiere entenderlo. Sería, pues, ridículo censurar su programa, como si él no viera la contradicción que envuelve: Kant lo veía todo, y quería, precisamente, decir lo que se le reprocha.

Y si no, ¿cómo suponer que pueda darse el conocimiento de una cosa, si la mente no entiende más que a sí misma? Si la cosa se adapta, ¿cómo se dará cuenta la mente? ¿No se necesitará otra mente para juzgar cuándo aquella mente se adapta y cuándo no? El resultado es el mismo en apariencia: una adaptación; mas el conocimiento no es un par de zapatos, que se adaptan o porque están hechos de medida, o porque el pie se les conforma.

El conocimiento implica que la mente sea determinada enteramente por la cosa, y es conocimiento en cuanto ésta la determina. No se ve, como en el caso de los zapatos, por una parte, el calzado y, por otra, el pie; no se ve sino algo presente en la conciencia, y si no es la cosa, aunque sea por supuesto a ella conforme, no será conocimiento.

Kant llama *fenómeno* a lo que aparece en la conciencia. No niega que tras del fenómeno haya un *noúmeno*, esto es, algo real; niega que el *fenómeno* sea la manifestación del *noúmeno*, y sostiene que éste es un muro que esconde al fenómeno. Todo lo cual es muy claro como imagen; pero, aplicado al conocimiento, es su negación, pues si el *fenómeno* no es la expresión del *noúmeno*, — según la conciencia lo atestigua, — ¿qué puede ser? —: una ficción de la mente misma, un sueño a ojos abiertos.

No hay más comunicación con las cosas que por su manifestación; mas si ésta es mentira, una creación nuestra, la cosa quedará separada de nosotros y nos hallaremos sumidos en una ilusión sin salida. La mente conoce el objeto, y éste en la mente no puede estar del mismo modo que en la materia: está mentalmente; su sostén no es la materia, sino la mente, y en ello estriba el conocer. En el espejo el objeto está por su imagen, ¿y negaremos, pues, el espejo, o diremos que no es el objeto el que se refleja en el espejo? ¿O no será más razonable decir que el objeto tiene dos modos de ser: uno material y otro mental? ¿que el objeto determina la materia y determina la mente?

No conocemos la esencia íntima del sujeto, es verdad, pero esto prueba que no es creación nuestra, y nada más. ¿No tenemos, acaso, conocimiento de objetos creados por nosotros? Tales son todos los teoremas matemáticos, y de éstos conocemos antes la esencia que las propiedades que implican; pero comunicamos con ellos mediante los sentidos; se nos manifiestan; nos revelan calidades y propiedades, subrayando las esenciales. Remontarnos de su manifestación a su esencia no es cosa fácil, pero tal vez no sea imposible.

La *esencia* es la ley de estructura de un objeto; la *esencia* del triángulo son tres líneas unidas entre sí por los puntos extremos. Pero un objeto de la naturaleza se nos presenta hecho ya, y una cosa es verlo, percibirlo, otra entender cómo está hecho. Para descubrirlo están las ciencias, que cada día se acercan más a su meta, pero aun están muy lejos de alcanzarla.

Mas si se supone que fuera de nosotros no hay sino algo indeterminado, y que somos nosotros quienes lo determinamos por medio de los sentidos, no habrá sino mentira e ilusión. Antes de todo, iremos entonces contra el testimonio de la conciencia y luego nos meteremos en un laberinto de contradicciones y absurdos sin fin.

No será sólo ilusión el mundo exterior, sino nuestro mismo cuerpo, con sus sentidos, a los cuales achacamos el subjetivismo: creyendo interpretar la naturaleza, describiremos una pesadilla.

Y todo esto no tendrá más fundamento que el capricho, porque, repudiando el testimonio de la conciencia, repudiada la evidencia, y considerando como una ilusión a la naturaleza, ¿qué nos queda, sino el capricho? Esta realidad que pretendemos substituir a la verdadera, ¿qué títulos puede presentar?

Ya en su tiempo Aristóteles observaba que *es imposible* hallar razones para confutar o persuadir al que rehusa el testimonio de los sentidos. ¿Cómo persuadir a uno que hay sol, si no admite el testimonio de la vista?

Los solistas y los escépticos antiguos negaban por in-experiencia; la negación moderna es voluntaria, deliberada y no exagera Nietzsche diciendo que la *filosofía* alemana es *misosofía*, es el odio del saber, es un esfuerzo para substraerse a la razón, a la evidencia

¡Acusan al pragmatismo de subordinar la verdad a lo útil! Ante todo, lo que pretende demostrar el pragmatismo, es que así se hace. Ya desde hace dos siglos se anda diciendo que cada edad debe formarse un sistema de filosofía de

acuerdo con sus aspiraciones; ¿y qué significa esto sino la negación de la filosofía?

Miente quien dice que los escolásticos hicieron a la filosofía sierva de la teología; los escolásticos tenían su fe y buscaban en la filosofía una ayuda para volverla racional. Como eran sinceros consigo mismos y no querían engañarse, lo primero que exigían a la filosofía era que fuese tal, de veras.

¿Es posible imaginar que un verdadero creyente falsee la filosofía para apoyar en ella su fe? ¿Cómo puede ser sincera una fe que necesita de la mentira para sostenerse?

Aristóteles era su filósofo, — por lo menos para los maestros más ilustres, — y nunca fué estudiado con mayor empeño, discutido con sutileza mayor y más profundamente penetrado. Donde no armoniza con el dogma, lo indican, disculpándolo, porque no tuvo la ayuda de la revelación. Ni una sola opinión de Aristóteles fué falseada para corroborar la fe con su autoridad. El “motor inmóvil” de Aristóteles no es el de la *Summa* de Tomás de Aquino, pero si éste toma del primero la idea de motor inmóvil y la adapta al dogma, no por eso atribuye a Aristóteles la adaptación.

Eran gentes sinceras, que no deseaban engañarse, ni engañar; tenían como axioma que la verdad no puede contradecirse, que no puede haber contraste entre la fe y la razón, y que un dogma dejaría de ser tal si contradijera realmente a un principio de razón.

La de Kant es una filosofía fabricada enteramente en servicio del protestantismo, del genuino — entendámonos, — que no admite intermediario entre Dios y la conciencia.

Todo el esfuerzo de la *Critica de la razón pura* tiene por objeto demostrar que la existencia de Dios no puede ser probada por la razón, con lo cual se pone al abrigo de la autoridad civil la libertad de conciencia. La *Critica de la razón práctica*, en cambio, parte del postulado de la revelación de Dios a la conciencia, que es la fórmula filosófica de la inspiración individual del protestantismo.

Y son estas consecuencias, cómodas para los protestantes no menos que para otras clases de personas a quienes no entendía sin duda favorecer, las que hicieron la popularidad de su filosofía.

Los métodos de que se valió resultan contraproducentes a ojos de toda persona sensata. Si para demostrar que con la razón no se puede probar la existencia de Dios se niega el valor absoluto de la razón, ello atestigua que con la razón se demuestra la existencia de Dios. ¿Y qué más prueba de esta existencia si para negarla se ha de negar la razón y el conocimiento?

Desde entonces la filosofía, por miedo de Dios, ha aceptado el relativismo de la razón, el ilusionismo del conocimiento, o ha hecho dios la materia o la vida; en todo caso, un dios inconsciente, aturdido, que no se despierta sino en la mente de los filósofos alemanes.

He aquí a ¿dónde va a parar lo de la *parte del sujeto en el conocimiento*. ¡Parte del sujeto! El conocimiento es todo del sujeto. Aunque se trate de un ser inteligente, el conocimiento que de él tengo es mío, y no suyo. Mas si sólo el sujeto conoce, el objeto es lo conocido. El conocimiento es el acto común del sujeto y el objeto; aquél se vuelve conocedor, éste conocido; no hay en él sino el objeto, pero en el sujeto. Si fuera del conocer hubiera en el conocimiento algo del sujeto, ya no sería conocimiento. El ojo es el que ve, pero no ve nada sino del objeto; si advirtiera algo de sí, entonces no sería ver.

En una palabra: el objeto existe en la materia como determinación de ella, y por los sentidos determina la mente. Este proceso es su manifestación.

La distinción entre razón práctica y razón teórica o pura, se remonta a los escolásticos y es a *parte rei*, pero la razón es una sola. Lo que para la razón práctica es el sonido *imperativo categórico* o *voz de la conciencia*, para la teórica es la *evidencia*; lo que es el *deber* para la primera, para la segunda es la *necesidad*. En el primer caso la razón dice que no podemos no hacer; en el segundo, que no podemos

no creer. *Negar la evidencia* es un acto tan inmoral como negar el deber, y, aun más, los teólogos ven en el primero el pecado contra el Espíritu Santo de que habla el Evangelio y para el cual no cabe perdón.

A la evidencia sigue la certidumbre en la conciencia, y una certidumbre es también la voz del deber. En el primer caso se nos impone creer o negar; en el segundo, hacer o dejar de hacer. El *debe* aparece aquí y allá: la perversidad de corazón que hace sordos al deber, hace ciegos a la evidencia.

La razón es una *participatio legis æternæ*. Si nos sentimos obligados a obedecer al deber, nos sentimos también necesitados de creer en la evidencia, y si un imperativo no se explica sin Dios, tampoco se explicará el otro.

Rebelarse al deber o a la evidencia, lo mismo da: siempre es negar la razón, negar a Dios. No hay libertad de pensar sin consecuencias terribles para quien se la toma, y la perversión de la mente, así como tantos delirios para substraerse a la evidencia, han acarreado el derrumbamiento actual.

El mundo no está hecho por nosotros, y todos los sistemas derivados de Kant no se esfuerzan sino en hacernos creadores de la naturaleza. *Hermoso es ser dioses*, dice Heine, *si no costara tanto al bolsillo y a la salud*.

## II

A propósito de la existencia de Dios: la tesis de los teólogos no tenía necesidad de Kant para ser combatida. Kant fué, como todos los alemanes, un cerebro grueso, sin sutileza; de vista unilateral. Como ciertos animales, esos filósofos son exagerados y violentos.

Kant conocía la escolástica. Su distinción de las dos "razones", de los juicios, de lo *a priori* y *a posteriori* se deben a los escolásticos, por más que disfracen su origen con alguna alteración.

Empieza por acusar a la razón de contradecirse. Sus antinomias son exageradas e imaginarias. Una es la tan zaran-deada de la materia y su divisibilidad a lo infinito, que hace, en apariencia, imposible la extensión; pero que es antinomia sólo para una razón bien torpe o que tiene interés en fingirse tal. Si con la sola materia no se explica la naturaleza, habrá que acudir a otro principio más, como hizo Aristóteles, como hizo Platón.

¿Y la unidad? Nadie tiene derecho a imponer solución a un problema. Cada uno de ellos lleva sus datos en sí y una solución sola, y el monismo es una obligación que la gente estólida se crea para resistir a la razón. ¿Quién puede imponer leyes a esta última? Indica la necesidad de dos principios, y se la acusa de contradicción porque debe indicar tan sólo uno.

La antinomia de la libertad es un dechado de paralogismos pesados, una confusión perpetua entre "libre" y "espontáneo", entre la "cohibición" y la "razón suficiente". ¿No soy perfectamente libre de mis movimientos? Lo soy, y, sin embargo, no los creo yo. He aquí el organismo, un sistema ingenioso de palancas que almacena el movimiento bajo la forma de calor o de tensión, y cuya dirección le quita de modo que pueda recibirla de la voluntad. Fuerza, tensión, son movimientos que marcan el paso y luego se lanzan hacia donde lo exige la voluntad.

La libertad moral no puede ser otra cosa; no es un determinarse inmotivado, sin razón suficiente (lo cual sería estupidez, no libertad), sino el poder contrarrestar un motivo con otro, virtud al fin que no se adquiere más que por el ejercicio y la educación. *A priori* puede negársele al hombre la posibilidad de volar, porque no tiene alas; sin embargo, careciendo de ellas vuela ya. Quienes se persuaden tan fácilmente, vivo interés tendrán.

Dígame lo mismo de lo misterioso que se vuelve en Kant el principio de causalidad. Transforma a una mosca en monstruo para jactarse de haberlo derribado.

“Causa” es un término relativo como “mitad”, como “padre”; no hay mitad que no lo sea de un entero, ni padre sin hijo. Si algo es un efecto, tendrá una causa; mas la proposición inversa no es verdadera, porque no siempre lo que puede producir un efecto lo produce: todos son capaces de matar y muy pocos matan; todos pueden robar, y pocos roban. No todos los hombres son padres, aunque tengan capacidad de serlo; pero si alguien tiene un hijo, es necesariamente padre.

En la naturaleza bruta causa y fuerza se equivalen; la fuerza es una causa dispuesta para producir un efecto, determinación que llaman ley. Pero un efecto puede nacer de varias causas, y por eso no todos los que mueren han sido asesinados por los médicos.

Así están las cosas, y no veo para qué sirve exagerarlas, si se las ha de negar después.

Si el mundo es un efecto, ha tenido su causa; si no lo es, no la ha tenido. ¡Allí — dice Kant — la razón no vale! ¡En cuanto a los orígenes de las cosas su dictamen es nulo; dejemos, pues, estas investigaciones!

Mas sólo la razón es criterio de sí misma, sólo ella fija sus límites y nadie ha concedido a Kant el derecho del “veto”. Si se demuestra que el mundo es un efecto, tendrá su causa, pese o no pese a Kant; si la demostración es falsa, se refutará.

Si, pues, se dejan tales pesquisas, no será porque así lo exige la razón, sino por voluntad deliberada. Se rechaza un argumento si es falso, y nunca por el objeto a que se refiere.

Que se haya de abandonar ciertos asuntos es, por tanto, una imposición de personas sin autoridad, ni con más competencia que su arrogancia. Todos tienen derecho a ser juzgados según los argumentos que allegan y no *a priori*. Tal es la ley en filosofía, donde lo que importa es sólo la verdad.

Kant se arrogó la autoridad de fijar límites a la curiosidad humana, y dueño es el que quiera de aceptarla, sustituyendo así por aquélla a la razón. En cuanto a su refutación

de las llamadas "pruebas teológicas", su menor defecto es la falta de toda sinceridad.

La tesis de los teólogos es la siguiente: debe poderse demostrar, mediante la razón, que Dios existe; y sólo después de probada su existencia, será posible admitir la *revelación*.

En Dios no se ha de creer por fe, pues entonces se cae en el sofisma de la *petitio principii*: debemos llegar, primeramente, a admitir Dios, y luego, si él nos dice algo, creer en sus palabras.

¿Es exacta esta tesis? ¿está bien planteada la cuestión? — No me parece.

La prueba mejor de la existencia de un ser es que se nos muestre. Pero es indudable que la razón por sí sola llega a creer en la existencia de Dios, y después únicamente falta que él se manifieste. La existencia de Dios no es una *idea innata*, dice santo Tomás, y lo demuestra; no es tampoco una verdad de evidencia inmediata, y no puede demostrarse *a priori* lo que se dice del célebre argumento ontológico. Si es posible un ser necesario, existe; si es posible que haya un ser que no pueda no existir, existe. Puesto en esta forma el argumento impresiona como muchos otros; pero sin buscar contestación, es mejor considerar ineficaces todos estos medios de demostrar a Dios, puesto que tales ya los juzgan los teólogos. En realidad. ¿que se dice? Si *Dios es necesario existe*; mas queda por demostrar la *prótesis*.

Si, pues, no se demuestra Dios *a priori*, como un teorema de geometría, no queda más demostración que *a posteriori*. Así opinan todos los doctores. Pero entonces la prueba cae bajo la ley de la inducción. Para que una inducción sea legítima requiérese, ante todo, que se establezca bien el hecho; después que aparezca la intuición explicativa. Y no basta todavía: mediante la experiencia debe mostrarse que la intuición es acertada.

Sin embargo, para una certidumbre científica no siempre se exige el experimento; a veces la hipótesis resulta evidente por mil coincidencias. La atracción universal no puede de-

mostrarse experimentalmente, a pesar de lo cual es una hipótesis que tiene hoy la fuerza de una evidencia inmediata.

Lo mismo dígase del sistema de Copérnico, que es hoy por cierto, una verdad científica; aunque no precisamente por el solo experimento de Foucault, como sostiene el astrónomo jesuíta Müller. Tal experimento podrá quizás acallar a un sistemático, mas nada añade a la certidumbre del hombre interesado en descubrir la verdad: éste no le pide siempre su pasaporte a la verdad.

¿Hay hechos en la naturaleza que sugieren la idea de Dios? Toda la historia anterior a Cristo lo demuestra. Los pueblos todos llegaron a la creencia en Dios, tanto, que ella es parte del conocimiento espontáneo. La razón humana llega, pues, espontáneamente a tal idea; pero el conocimiento espontáneo no es ciencia. El conocimiento reflejo filosófico, en su más grande representante antiguo, aceptó el del sentido común.

Se puede decir que los pueblos han creído en Dios por ignorancia, por imposibilidad de explicar los fenómenos en cuyo medio vivían. Mas esto no reza con Platón: causa de su creencia fué el orden y la armonía que a él, como a Pitágoras también le sucedió, parecíale ver en el cosmos, a lo que se agregaba la imposibilidad de no reconocer en aquéllos la inteligencia. Aristóteles, — por más que la afirmación parezca extravagante — no admitía a Dios sino como un ideal, que atrae a la naturaleza. El motor inmóvil, el bien sumo, es la aspiración de la materia, causa del movimiento y la naturaleza; pero no está dicho que exista fuera de tal aspiración.

La inteligencia, para Aristóteles, no es algo diverso de la materia, sino el *acto* de la forma u organización del cuerpo humano, como el cortar es el acto del cuchillo; y a cada instante la mente no existe, en acto, sino en lo que piensa.

El argumento, pues, del motor inmóvil de los teólogos, no tiene de Aristóteles más que tal designación: "motor inmóvil". Está sacado del concepto del movimiento que deriva del sentido común. Dígase lo mismo del Dios "causa pri-

mera", y del Dios "acto puro", argumentos todos sugeridos por Aristóteles, pero no aplicados a Dios por él, directamente.

A lo sumo, dice Kant, el concepto de movimiento lleva a un primer motor; el de causa, a una primera causa. Y la causa primera y el autor primero del movimiento en todo el universo, ¿qué otro nombre merecería? No se trata, pues, de un error de inteligencia, sino de una voluntad resuelta a la negación.

¿Y qué se nos importa, qué se nos da de su *no* o su *sí*? No se guía un ser razonable por la autoridad de un hombre. *Maledictus homo qui credit in homine.*

La historia demuestra que todos los pueblos llegaron por sí solos a la idea de Dios; y de hecho queda, por tanto, probada la tesis de los teólogos: todos llegaron a la creencia y a una forma de religión. Y antes de los teólogos, Cicerón, observando este mismo hecho y lo universal de la creencia en Dios, concluía que una creencia común a todos los pueblos y a todas las edades, no puede nacer sino de la razón. ¿Y qué otra cosa sostiene el teólogo?

Buscando después el camino que pudo haber seguido la razón, se enumeran varios. ¿Bastan para determinar la creencia de un hombre de buena voluntad? Veamos.

El nombre de *Cosmos* dado al universo por Pitágoras y que los latinos tradujeron por *Mundus*, se opone al de *Caos*. Este último basta y sobra para demostrar que todos en el universo reconocieron *orden, armonía, belleza*. Cuando, pues, Anaxágoras, primero, enumeró entre los principios del mundo *la inteligencia*, pareció, dice Aristóteles, un hombre sobrio que hablara entre borrachos. La inteligencia brilla, soberana, en el todo y en cada parte. El hecho de que exista la ciencia, lo demuestra también. Si se entiende el mundo, si la naturaleza se explica, si tiene un sentido, es obra de la inteligencia. No se requiere gran agudeza para comprenderlo. Es inconcebible una ciencia del caos. Si una sucesión de palabras dan un sentido, revelarán una inteligencia; carece de sentido lo que ésta no dispone.

Un fin bien entendido y una sabia disposición de medios se manifiestan en cada cosa, y la ciencia lo demuestra, pues es por el fin que entiende la cosa. Así, se comprende el ojo, por la vista, que es su función. ¿Qué hace el fisiólogo sino buscar el fin de cada órgano, de cada célula, de cada fibra? ¿Comprendería la estructura del oído si no supiera que sirve para oír? *Hay órganos inútiles.* ¿Y por qué? Porque no se alcanza su fin, su oficio; pues se admite el fin para lo demás. Y si se admite, si la ciencia lo busca, si su explicación no consiste sino en descubrirlo, ¿por qué se niega? Mas quien no tiene interés alguno en oponerse a la evidencia, lo acepta. No le toca a él probar que está en lo cierto, sino a los que niegan demostrar su error.

Estamos persuadidos de que existe la inteligencia, pues en ella consiste nuestro ser, y si existe, y si es la sola, entre las causas conocidas, que puede dar razón del mundo, ¿por qué ir en busca de otras causas? Nos engañamos; está bien. Se nos explique el mundo sin inteligencia, y aceptaremos la explicación. Mientras toda otra resulta absurda, ¿por qué rechazar ésta, cerrar los ojos? No tengo interés en no ver: no soy filósofo, pero tampoco *misoflósofo*.

Para dar apariencia de sabiduría a una miserable obcecación, se atormenta la inteligencia obligándola a forjar hipótesis, abandonadas no bien se formulan. Quien abusa de la razón y le hace violencia, resulta luego su primera víctima. Hay algunos que acaban de persuadirse de sus paralogismos.

Hoy, con Wundt, se niega *la causa final* y no se admite sino *la eficiente*. La finalidad, dícese, es una ilusión que nos presenta las cosas al revés y muestra la causa eficiente como final. ¿Cómo si no hubieran sido bastante discutidos y analizados estos conceptos! Los ejemplos que con este motivo se citan remontan todos a los antiguos, pero omítese mencionar su conclusión. Si se tratara de un solo caso, el argumento tendría algún valor; pero no se trata de una sola causa, sino de infinitas, y su acuerdo y conspiración no se explica sólo con la eficiencia. Si oímos una sola nota de piano, ni siquiera se nos ocurre pensar que sea intencional; mas si, en cambio, oímos muchas simultáneas formando acorde y muchos acordes sucesivos

formando una melodía, entonces el fin y la intención son evidentes. En la infinita complejidad de eficiencias que se cruzan ocurren choques, como en la música disonancias, pero también, al igual que en ella, todos los contrastes se resuelven en la armonía total.

Algo hay que parece inútil, como ciertos órganos, cuyo significado se nos revelará algún día, pues también es cierto que nos hallamos a mil millas de saberlo todo. Es que precisamente en lo que parece innecesario se revela otro fin en la naturaleza: el de la formación de la ciencia, opinión sostenida ya por Aristóteles. ¡Qué de ideas no sugiere a los naturalistas aquellas presuntas partes inútiles! Lo que no sirve para explicar la vida individual, vale para marcar el camino y la evolución de la especie. Los arcaísmos, las formas que parecen equivocadas, los mismos errores en las inscripciones han ayudado más a conocer la historia de las lenguas clásicas que las formas correctas.

Si hay faltas en la naturaleza, ténganse por aparentes. ¡Qué de progreso científico originaron las enfermedades! Sin ellas no conoceríamos ni el organismo humano ni las propiedades de un sinnúmero de cuerpos.

¡Cítase como argumento decisivo el mal! Ante todo, el mal se limita a la especie humana; en segundo lugar, demuestra la libertad, y, por fin, es como la contraprueba de la necesidad del bien. El mal acarrea el mal; la guerra a la evidencia y a la razón, la apostasía de la filosofía han provocado el derrumbamiento social y de la civilización. Es un mal, sí, pero por otra parte es un bien, pues comporta la prueba de que existe la sanción de la ley moral, alma de la tragedia antigua.

No hay justicia en la historia, dice Mommsen: toda la historia antigua es un mentís a la blasfemia del inflado historiador, y lo es aún más todavía la moderna. En cuanto a mí, dice A. Graf, juro que no he cometido la más ligera falta que no haya sido castigada; esto me consuela y hace esperar que también las buenas acciones me serán tenidas en cuenta. Si la inteligencia resplandece en el mundo, la más rigurosa e inexorable justicia resplandece en la historia. Buscar la culpa que pudo causar la desgracia; no reconocer la desgracia, sino

sólo castigo, es el modo de interpretar la historia de los trágicos griegos y los historiadores indios. ¡Maspero lo considera pueril! Así es; como se ha convenido en no ver en el mundo la inteligencia, se decidió no reconocer en la historia la justicia, vendarse los ojos y no mirar el abismo en que se cae.

Para quien tiene interés en no engañarse, la inteligencia luce en todo lo creado, en el sistema solar lo mismo que en una molécula. Creo haber examinado todo cuanto se ha dicho en contra de eso, y, sin embargo, no he podido hallar ni el ingenio que, por lo menos, se revela en una tesis paradójal de un sofista griego. He dado, sí, con grandes palabras sin sentido exacto, como de quien quiere aturdirse.

Lo principal en una discusión seria es que se admita los hechos cuales son: pues digo que estas consideraciones son más que suficientes para determinar en un ser razonable la creencia en Dios. Pero hay otras.

Cuando Kant habla de tiempo infinito, no dice cosa que pueda pensar; y lo mismo entiéndase de Aristóteles. "Sólo Platón — afirma — hace principiar el tiempo."

El tiempo es una serie que corre hacia el futuro; una serie que se desarrolla en un solo sentido, tiene necesariamente un principio, como lo demuestran los matemáticos. Si el tiempo fuese eterno, el instante presente habría pasado ya desde toda la eternidad. Una cadena que no tiene el primer eslabón, no puede tener el segundo. Puede el tiempo no terminar; más, es imposible imaginar que termine, pero debió tener un principio. Cierto es que si se imagina ir a remolque contra el curso del tiempo, parece que no se llegaría jamás a un principio, pero la ilusión nace de no reparar en que se ha invertido el curso de la serie, y se ha dado al tiempo, por principio, el momento actual. El tiempo es como la serie numérica, que, o no se pone, o hay que empezar por uno. Si se llega, contando, a un número, hay que haber empezado a contar; si el tiempo ha llegado pasando hasta hoy, debe haber empezado.

Ahora bien, qué se nos da si avanza un Kant cualquiera y, en tono de protección, nos dice *que no hay tiempo*. ¿Puede él pensar lo que dice? No.

“La peste o é sustanza o accidente”, dice Don Ferrante; y así razonan esos pretendidos filósofos. Como se resuelven hoy las cuestiones por mayoría, y la mayoría es o de necios o de burlones o de indiferentes, la paradoja produce gracia y se repite, pero sólo el filósofo es tan bobo que la expresa seriamente.

Por más que pese a Kant, el tiempo ha empezado; si no, resultaría un absurdo la noción de *serie matemática*; y hubo de haber empezado también cuanto existe en el tiempo, todo lo que es movimiento, sucesión.

¿En qué consiste el tiempo? En nada de lo que se dijo o dice, pues no satisface ninguna definición. Que sin movimiento no haya tiempo, es absurdo. Sin movimiento no habrá modo de medir el tiempo, ni conciencia de éste: he aquí lo único que se puede pensar y decir. El tiempo existe, pues estamos en él y en un punto dado de la serie; por tanto, hubo de haber empezado.

Me extraña la inconsciencia de esos presuntos sabios cuando, mirándose recíprocamente, se preguntan: “¿Pero no podría ser el tiempo esto, no podría ser esto otro?” Si lo pudiese, no lo preguntarían.

Se ha intentado llegar a una noción nueva del tiempo que permitiría la reversibilidad de los fenómenos y telegrafiar a los pasados. Todos estos esfuerzos responden al deseo de desterrar la razón, de emanciparnos de la necesidad y la evidencia con que nos sujeta. Certificase así el vaticinio de San Pablo contra los filósofos: “Porque no quisieron ver a Dios en sus obras, Dios los cegó (*invertit sensum eorum*), y ellos se perdieron en sus cavilaciones (*evanuerunt in cogitationibus suis*).

Nada le importa a la luz que uno se saque los ojos; a quienes les ha de importar tenerlos es a nosotros. El sano juicio y la razón son una misma cosa.

—“Pero si el tiempo empezó, no sé ni qué es, ni cómo pudo empezar”. Tampoco es exacto, pues del tiempo no hablaríamos siquiera si no tuviéramos noción de él.

—“Pero no sabemos qué es en sí”. — Aristóteles demuestra lo absurdo de la *existencia en sí*: *existir es estar fuera de sí* (*ex y sto*), es *manifestarse, exteriorizarse*, pues; y el tiem-

po *existe* precisamente porque *no está en sí*, sino en toda la naturaleza: aquí, en esta naturaleza, se nos manifiesta y lo sentimos.

—“¡En sí no es nada, declaran, pues no existe!” — ¡Qué absurdo para filósofos! *En sí* no es nada, pues es algo *fuera de sí* y, por tanto, *existe*.

Mas si el movimiento está en el tiempo; si no hay transformación sino en el tiempo; si la materia no se transforma sino en el tiempo, *la materia, empero, no está en el tiempo*. Esto nos lo dice la conciencia bien claramente. También ella obedece a la ley de la *exteriorización*, en cuanto *no está en sí*, sino en *su forma*, y *su forma está en el espacio*; pero nada nos impide suponer que *una materia, con su forma, permanezca inmóvil*, lo cual significa que no está en el tiempo. *Estar en el tiempo* quiere decir *exteriorizarse en el tiempo, manifestarse sucesivamente*. La transformación está en el tiempo, y en éste se cumple; *la duración está fuera del tiempo*. Si no hubiese tiempo, no habría duración; está bien; mas el tiempo sólo sirve a mostrarla, *en cuanto duración no corre con el tiempo*.

El movimiento demuestra lo inmóvil, como el tiempo hace entender la duración; pero lo que está en el tiempo pasa, momento por momento, con el tiempo: el hablar, p. e., está en el tiempo, y cada sílaba desaparece con el tiempo, en cuanto se la pronuncia. Todo lo que es *hecho*, pues, o *proceso* que pasa mientras se está en el tiempo, tiene en él su existencia. En cuanto se transforma, la materia está en el tiempo, pero en cuanto existe, no. La existencia o exteriorización de la materia es el espacio: y podemos imaginar una materia inmóvil absolutamente fuera del tiempo.

El espacio, en cambio, se nos presenta como infinito en todo sentido; no, como el tiempo, en un sentido solo; e ignoro a qué viene el esforzarse en demostrar que es finito. Se cree haberlo todo resuelto diciendo que la infinidad del espacio depende de nuestra facultad de poder imaginar siempre un espacio “más allá”. Nada más fútil, porque de infinitos que nacen de nuestra aptitud “aditiva” tenemos perfecta conciencia, como, v. gr., de la serie numérica; mientras que el espacio se nos presenta como un infinito real y simultáneo.

¡Qué estupidez la de reducir una cosa a otra que se presenta con diverso carácter! Hume, p. e., reduce al hábito la *necesidad* lógica, como si de la necesidad de costumbre no tuviéramos experiencia y no sintiéramos que es cosa enteramente distinta!

Volviendo al grano, todo lo que *está* en el tiempo (transformación, sucesión) ha empezado; y, si empezó, tuvo una causa. ¿A esta causa cómo se la puede llamar sino Dios? Podemos no llamarla así, en efecto, y poner una interrogación. Mas como todo lo que está en el tiempo se sucede según cierto orden y ciertas leyes, aquella causa hubo de ser inteligente y omnipotente. Detente... dice Kant. ¿Y quién lo mete a él en esto? Yo me pararé donde honradamente he de pararme.

A propósito del espacio: ¿por qué esforzarme en explicar su infinidad como una ilusión, mientras se me presenta como cierta? Infinito es atributo divino, lo sé, y por eso Newton pensó que el espacio es el *sensorium* divino. Pero hablar de divino cuando tratamos de Dios, es ridículo.

Como todo devenir está en el movimiento y la transformación, — y éstos a su vez, en el tiempo, — admitiremos, pues, un principio: el del tiempo. En cuanto a la materia, veamos si indica una causa.

La materia es aquello en lo cual se exteriorizan, para existir, todos los seres naturales, y si materia y espacio fueran una cosa misma, — como se esforzaron en imaginar Descartes y Spinoza, — no tendríamos nada que decir y no repugnaría imaginarla eterna. Pero no es así, y, de ser permitido cambiar las nociones de las cosas, demasiado fácil sería fijar sistemas.

Se llama a la inteligencia el *loco* de las formas, como a la circunferencia el *loco* de los puntos equidistantes del centro. La materia cual la concibe Aristóteles es algo que *puede* ser todas las cosas naturales; que puede ser oro, hierro, bronce, etc., y que contiene, en potencia, pues, *todas las formas*. Por eso a Dinant no le pareció distinta de la inteligencia.

Mas hay una diferencia, a saber, que el hombre de la inteligencia es uno y en la materia infinito en número, y que aquél se aplica a todos éstos. Además, porque la inteligencia no tiene cierta realidad del hecho sino en cuanto se piensa y, cuando se

piensa, para quien lo hace. Agréguese todavía que para la inteligencia el hombre, por lo menos, no es sino una sombra de los hombres, porque ignoramos lo que sea: el hombre en nuestra inteligencia se compone de algo que nos basta para distinguirlo y no confundirlo con un caballo; y lo que se dice del hombre entiéndase válido para todos los seres naturales.

Pero tenemos conciencia de otras entidades. El círculo, p. e., ¿qué es en la inteligencia? Una ley de construcción, como bien dijo Kant; podemos hacer miles sobre el papel: todos serán reales, diversos todos entre sí y todos, al mismo tiempo, círculos, por estar contruidos de igual modo. Aunque no se construya el círculo, sabemos que de su estructura derivará el que todos los puntos de la circunferencia disten igualmente del centro.

Ciertamente, el hombre hubo de ver en la naturaleza algo que se pareciese a un círculo, p. e., un tronco de árbol cortado horizontalmente: en él están dibujados unos como círculos concéntricos, con su casi-centro visible; y así fué puesto en camino de que descubriera la ley de construcción referida.

Pero, en fin, esta ley la descubrió. Pues a esta ley se la llama *esencia*: idea en cuanto se vislumbra de cierto modo la cosa hecha; esencia en cuanto se comprende cómo está hecha. De los objetos materiales tenemos ideas por medio de los sentidos, y no conocemos la esencia, como del círculo. Su idea, esa visión mental del círculo resulta de puntos que, sólo merced a la velocidad de la mente, tienen cierta simultaneidad, que desaparece en tanto se forma, mientras que dibujada en el papel permanece, y podemos así contemplarla y analizarla.

La inteligencia es algo que está en el tiempo y de cierto modo, por la imaginación, en el espacio, cuya duración reside en la memoria, que no deja desvanecer lo que se deshace. Pero la materia, en cambio (como se ve en la tinta con que trazamos el círculo), no se parece a un punto que corre, guardando su recorrido en la memoria, sino que, al contrario, señala con diversa sustancia cada posición de la punta de la pluma y transforma el hecho de la pluma que corre en una cosa; lo sustrae al tiempo como la memoria, pero de un modo real.

Pues todos los seres naturales tienen su ley de construcción; son hechos ( πράγματα, según la idea de Aristóteles) vueltos cosas por la materia, y como tales están sustraídos al tiempo hasta cierto punto.

La inteligencia pura percibe la esencia; la inteligencia en cuanto, por la organización, por los sentidos y por la imaginación, participa de la materia, percibe la manifestación de la cosa que, por la memoria, hace aparecer a su arbitrio en el campo de la imaginación.

He notado esto para que se alcance la diferencia entre materia e inteligencia: la materia realiza la esencia, y tantas veces cuantas se repite en ella la construcción, sin repetirse ella misma; de este modo sustrae al hecho del tiempo y lo vuelve permanente. La conclusión es que todos los seres de la naturaleza mineral están ya hechos, son hechos consumados y tornados permanentes, hasta cierto punto, por la materia. Luego buscaremos, volviendo sobre esto, en qué difieren de los seres orgánicos; más sea como quiera, en cuanto las cosas son hechos, o cumplidos ya o que se cumplen en la materia, han tenido que suceder o suceden y están en el tiempo.

Si tomamos una línea, vemos que en la mente es un punto que corre y su realidad está en una sombra que el recorrido deja en la memoria, al paso que en la materia es una sucesión de puntos diversos que marcan fijamente la trayectoria.

Inteligencia y materia son distintas, pues, y no importa ahora buscar cómo en el hombre están identificadas, hasta cierto punto, en todo lo llamado sensible, donde se reciben las formas. Además, la inteligencia aparece como el receptáculo de las fórmulas de construcción, o esencias, y bajo este aspecto, precisamente, se demuestra su superioridad.

Lo que, por el momento, importa, es que en la obra de arte la materia (mármol, bronce), existe sola, y la forma (Napoleón p. e.), se apoya en ella, es algo accidental; mientras que en la obra de la naturaleza se trata de que la materia no exista sino como Napoleón. Hay, pues, entre una y otra la misma diferencia que entre Napoleón y su retrato.

## I I I

*Primero, pues, se admitió a Dios, dicen a consecuencia de los efectos cuyas causas se ignoraban, y está bien; pero esto, en primer término, demuestra la creencia en la realidad exterior y, además, prueba que esta creencia nace de tener nosotros conciencia de que tales efectos no están en nuestro poder. Si se equivocaban llamando Dios al trueno, no erraban, en cambio, al creer que no eran ellos, los cíclopes, quienes lo habían fabricado.*

Importa mucho esto, porque el solo admitir una realidad exterior a la conciencia, implica Dios. La conexión entre ambas cosas es tan clara, que precisamente por no confesar algo parecido a Dios, se niega la real existencia de todos los seres. No basta negar la finalidad; no basta negar el orden; no basta negar, con el mecanismo, toda diferencia entre los seres: si se admite la existencia real, se acepta a Dios.

La negación de la realidad demuestra el nexo de ésta con la idea de un ser supremo cualquiera. El mismo esfuerzo que se hace para negar a Dios, demuestra que la *razón* tiene necesidad de él, con lo cual resulta probada la tesis de los teólogos. Estos sostienen, no ya que para otra razón diversa de la nuestra sea imposible negar a Dios, sino que para la razón, si se dejan los hechos cuales son, admitir algo superior a la naturaleza es una necesidad.

Pero si se niega la existencia del mundo real, y no sólo su orden y finalidad manifiesta, no se dejan las cosas como están; si no hay nada, no es posible, ciertamente, con la nada demostrar algo.

Finalidad quiere decir que no hay ser no hecho para producir, en virtud de su substancia, algún efecto subordinado; que el ojo tiene por oficio ver; el oxígeno, su combinación con determinados cuerpos, y esto porque es oxígeno; que el *ázoe*, por su misma naturaleza — para nosotros desconocida, — tiene el de almacenar energía, que se manifiesta en las explosiones. No que el *ázoe* esté hecho para estallar, sino que es tal, esto es, condensador de energía.

Que los efectos de la naturaleza varia de los cuerpos, orgánicos o no, sean intencionales, no se puede afirmar; se declara sólo que de su naturaleza distinta nacen propiedades diversas también y siempre las mismas; y nadie puede negarlo.

La finalidad se demuestra en la armonía del conjunto, en resultar de tantas infinitas causalidades desemejantes, un conjunto único y ordenado que se llama mundo.

No se puede negar que cada palabra tiene un significado propio; se puede o podrá negar que esto sea intencional, demostrando que el acaso ha dado un sentido peculiar a cada una; pero cuando de la unión de muchas de estas palabras nace un sentido claro, no ha de negarse que se demuestre una inteligencia y que ellas estén dispuestas para un fin intencional.

El significado del período no reside en cada palabra; resulta de su relación, y ésta es obra de la inteligencia. Mas si niego que no sólo el significado de cada palabra, sino que haya palabras; si, cuando me hablan, rehúso oír, entonces es fácil negar la inteligencia.

Negando en una cuestión el hecho, se niega la conclusión; pero no se demuestra que la conclusión no exista, sino solamente que nos incomoda.

Una discusión conducida de este modo implica mala fe, la cual — según dice Aristóteles — no se rinde con razones. Si para negar la vista me tapo los ojos, pruebo que se ve con los ojos.

La tesis teológica quedará, pues, demostrada, mientras para refutarla no haya más remedio que negar los hechos. Tales son el que toda la antigüedad llegó a la idea de Dios naturalmente, y el que la razón postula a Dios, si se admite que las cosas son como son y cuales se nos revelan en la conciencia. Mas si ni las cosas existen, ni la razón tiene valor, la única consecuencia razonable será callar.

Demostrado, pues, que el orden y la armonía del mundo y su unidad revelan una inteligencia, y que sólo ésta puede explicarlo, porque es la única fuerza de que tengamos conocimiento capaz de tales efectos; demostrado que cuanto existe en el tiempo (el devenir) eso puede no tener principio; que ninguna cosa natural *es pura existencia*, sino que es una cosa que

*existe*, y que, por tanto, ha de haber una razón de su existencia, porque sólo lo que no es más que existencia (= ser existente) existirá sin causa, queda para la razón demostrado Dios, como causa del existir. Cuando se dice que sin relojero no existen relojes, se quiere decir que una cosa es el reloj y otra el estar hecho. Cada ser de la naturaleza es algo que existe, y no pura existencia; que exista la pura existencia por sí sola, no repugna.

Nadie se pregunta cómo puede ser cálido el calor; mas si encontramos algo que no es calor, — como un hierro, p. e., — y que es, sin embargo, cálido, tenemos derecho de creer que ha sido calentado.

Resulta que, como en la naturaleza no hay sino objetos que existen, y que al objeto corresponde una idea y a la existencia otra, la razón tiene derecho de concluir que han recibido la existencia.

Es evidente que los seres orgánicos reciben la existencia; en todos los cuerpos compuestos es evidente también que recibieron la existencia en el acto de su composición; que nació el agua cuando el oxígeno y el hidrógeno se juntaron, y que esta unión se produjo por algún agente exterior, ya sea la electricidad, ya el calor.

Pero también los simples están en el mismo caso: el átomo del oxígeno, en cuanto es materia, es divisible al infinito, y sólo existe, pues, en cuanto hay algo que detiene la división de la materia. Lo propio se ha de decir si se admite una materia única, homogénea, pues para que las partículas en que empezará a existir sean indivisibles, se necesitará una fuerza o algo extraño a la materia. Como todo esto es evidente, resulta que basta admitir el mundo exterior, para que la razón busque una causa de su existencia.

Como el calor es causa de que haya cuerpos cálidos, lo mismo el existir es causa de que haya cosas existentes.

Hubo, pues, que suponer un ser que sea el existir mismo: al existir no se le pregunta por qué existe, como no se le inquiera al calor por qué es cálido.

Estúpidamente sostiene Kant que este es el argumento ontológico de Descartes, ya refutado por Santo Tomás. Es, en cambio, un simple argumento *a posteriori*, porque parte de la exis-

tencia real de los seres naturales. ¿Y por qué una piedra no tendrá en sí su razón de ser? — Porque “piedra” no significa “existencia”.

Como el calor es causa de todo lo cálido, lo mismo habrá una existencia que es causa de existir a todas las cosas, que son seres, pero no existentes.

Ahora bien: hasta este punto se procede según la razón natural; que la razón llegue hasta allí, es un hecho, puesto que ha llegado. Sólo con la razón se ha de demostrar que se ha llegado sin razón; y primero hay que dejar los hechos tales como son y cuales son aceptados hoy por la ciencia. Si no se aceptan los hechos, no será la razón la que no llega, sino la voluntad que se lo prohíbe.

Existimos, pues, porque se nos comunica la existencia; y existimos de la existencia que recibimos. Un poco de consideración y reflexión sobre sí mismo basta para demostrarlo; pero esto llevaría muy lejos.

\* \* \*

Queda, por ende, demostrado que si, como dijo Kant, no se niega ni la razón ni la naturaleza, en el actual estado de nuestros conocimientos, la existencia de Dios es cierta. Pero por más que los conocimientos científicos progresen, y cambie, en consecuencia, el concepto de materia, los datos generales seguirán siendo los mismos.

Ahora bien: llegados a este punto, tenemos dos de las partes que forman la inducción legítima: 1ª los hechos; 2ª la hipótesis, o mejor, la intuición sugerida por aquéllos, no a un individuo solamente, sino a todo el género humano, mientras no se dejó guiar por presunciones, hipótesis que la razón refleja de los filósofos no desmintió después, antes bien, confirmó en sus más profundas observaciones; 3ª y última parte de la inducción legítima, el experimento falta: y he aquí la revelación.

Dios mismo se ha revelado, y así sabemos que la razón nos guiaba bien.

Aquí tenemos la segunda parte de la tesis. ¿Qué idea debemos formarnos de Dios? Es evidente que, del hecho de que la naturaleza no explica su existencia y que es necesario admitir, por tanto, un ser que se la comunique, no se deriva sino que tal ser

existe, y nada más. Sin embargo, algo la razón arguye de los efectos, y por tal se entiende nombrar la razón de los filósofos. Sus divergencias es natural que sean tantas cuantos son los filósofos mismos. Cuantos no negaron a la razón o la naturaleza, han llegado hasta una causa universal del ser y del devenir. Aquí es donde debían detenerse, y eso hicieron y hacen los *agnósticos*, sosteniendo que, fuera de la existencia, que la razón se ve obligada a aceptar, nada más podemos saber de un tal ser.

Otros, empero, no se conformaron. Y si Kant, con un análisis sincero de la cuestión y sin negar ni alterar los datos, al llegar a este punto se hubiese detenido, nada podría entonces reprochársele. No digo que nada se pueda deducir de los efectos; pero sí que son deducciones cuya explicación puede formularse de varios modos. Por ejemplo, admitido que Dios sea la causa universal del ser, el ser subsistente y, por lo visto, una inteligencia real, que con pensar una cosa le comunica el ser, no veo por qué no se pueda suponer que la naturaleza, en su ser y devenir, no sea el pensamiento mismo de Dios. Dios pensando en las cosas las hace existir, y existen en su mente como las ideas en la nuestra; el espacio es, pues, una intuición de Dios (*sensorium Dei*).

Aunque no hubiese círculos, siempre sería verdad que sus rayos son iguales: esta verdad de las esencias, independientemente de la existencia, es una especie de existencia ella misma: la existencia en sí de las esencias de Platón. ¿Quién impide pensar que las esencias de las cosas todas, saliendo de sí y exteriorizándose, originen la naturaleza y luego el espíritu, tomando conciencia de sí? Tendremos, por tanto, esos sistemas de Spinoza, de Hegel, formas de panteísmo.

Admira el ver cómo gentes que niegan la razón y el testimonio de los sentidos presuman luego inventar otro universo, cuya presunción está constituida solamente por ciertas extravagantes analogías. *Evanuerunt in cogitationibus suis*.

Hay, sin embargo, filósofos idealistas (en el buen sentido de la voz), que, no buscando sino la verdad, llegaron por otro camino a conclusiones antiguas, pero inatacables. Tal fué Hill

Green, considerado como el más grande filósofo que haya tenido Inglaterra, después de la edad media.

Asombra ver cómo se forma la notoriedad en torno de un Spencer o un Stuart Mill, mientras permanece Green casi desconocido.

Su análisis o descripción del conocimiento es el único exacto. Green acepta de Vico la división del conocimiento en dos períodos: el espontáneo y el reflejo. El primero es aquel en el cual nuestras ideas van naciendo sin que reparemos en ello. Aquella preexistencia soñada por Platón, en que el hombre ve directamente las ideas y adquiere sus nociones, no es sino el período espontáneo; en éste también, además de las ideas, se adquiere el sano juicio o razón. No dice esto último Green, y es lástima que no lo advirtiera.

Comprendió que en el período reflejo la mente recorre *voluntariamente* el mismo camino, al revés, como afirma Vico; y esta sola observación vale toda la especulativa alemana. "*C'est cette phase toute ultérieure et réfléchie que les logiciens classiques comme les empiristes ont, seule, considérée; et, en la considérant seule, ils l'ont méconnue*".

Allí está el remedio para todos los males de la filosofía. Green no logra despojarse completamente de hábitos mentales adquiridos en el estudio de Kant, pero el culto que se le profesó en Inglaterra (murió a los 46 años) demuestra que, si no se le comprendió enteramente, se sintió al menos que aquel filósofo había dado con el buen camino.

Acepta de Vico, asimismo, que entender es hacer, o sea, que *entender es comprender cómo está hecha una cosa*: la inteligencia es legisladora. No lo entiende todo; anda tanteando, pero marcha derechamente.

"Entender la naturaleza, es crearla", dice (es frase kantiana, exagerada, que el propio Kant tomó de la metafísica de Vico). Esto sólo es verdad de Dios, que creó la naturaleza, como Green mismo lo explica luego.

Compara la naturaleza con el habla. Las palabras son las cosas: el sonido, su parte material; el sentido, su esencia; pero entender un período es entender las relaciones en que están las palabras.

El entendimiento no es, por tanto, material, y su objeto (las relaciones) demuéstranlo así. La relación, que es todo en la inteligencia, está entre dos términos, mas no es ella misma un término, ni nada material; y por eso se la niega o es considerada como cosa fútil por los basureros de la filosofía.

*El sostén de la relación es el espíritu.* Si la relación está fuera de los términos, que sólo se hallan en el tiempo y en el espacio, el espíritu, pues, estará también fuera del tiempo y del espacio: el acto de entender es por tanto instantáneo, es decir, sin sucesión: obra en el  $\nu\beta\nu$  que limita el pasado y el presente, como un punto dos líneas. Como no se existe en realidad sino el momento actual (el mencionado  $\nu\beta\nu$  aristotélico), que está fuera del tiempo, y el uno absoluto es inextenso, es en el uno o punto inextenso donde se existe.

No todas sino algunas de estas consideraciones las hace Green. El yo, la conciencia, es en cada instante lo que en él vemos de nosotros mismos. Entender una relación importa la simultaneidad, en la conciencia, de los dos términos en el instante en que se entiende. Se entiende, pues, fuera del tiempo y el espacio, en un presente sin sucesión ( $\nu\beta\nu$ ). Es decir, como ya bien lo había notado Platón, y luego más claramente San Pablo, "que nos identificamos con Dios bajo cierto aspecto", o sea, que se nos comunica en cada instante (sin sucesión).

Todo lo cual es exacto, pero adolece de alguna exageración, que Green corrige más tarde. Es exacto que, como inteligencia somos análogos a Dios; que, por ende, podemos identificarnos con él en este sentido; que nuestra inteligencia no es, cuando piensa, sino lo que piensa, y si piensa en una relación verdadera, el pensamiento coincide con el de Dios, de donde resultan la evidencia y la certidumbre. Y como Dios crea pensando, la inteligencia no es cabal si no ve el modo cómo una cosa está hecha (concepto), esto es, en qué relación están sus partes, en qué relación se unifica su multiplicidad: la unidad da solo existencia al ser múltiple y le da su inteligibilidad. Pero es igualmente cierto que Dios se nos comunica por los sentidos, y que una sensibilidad (materia) ininteligible es el medio, tal vez necesario, de la comunicación (aquí cabría mucho que decir, pero en conjunto está bien entendido por Green el proceso). Ininteligible

quiere decir que no entra en lo que se entiende, como v. gr., cuando uno oye hablar, en la idea así recogida, no entra el sonido; el sentimiento es el medio de comunicación, y por eso no entra en el entendimiento.

Es así que Green finaliza con una conclusión casi panteísta arrastrado por el influjo kantiano de las dos conciencias. El espíritu humano es autor de la naturaleza, en cuanto la piensa; pero en cuanto humano, limitado, animal, "*lié á une sensibilité animale, il est enfant de la nature*". Pues basta corregir, diciendo: el espíritu crea la naturaleza en cuanto la piensa, y el espíritu humano, espíritu también, en tanto la crea para sí en cuanto llega a entender cómo está hecha.

Basta introducir estas observaciones: 1.<sup>a</sup> que por los sentidos vemos cómo están hechas las cosas y por la mente entendemos cómo están hechas (cuando logramos comprenderlo); 2.<sup>a</sup> que pensando, solamente, no se crea: la inteligencia da la regla, y nada más; pero un acto de voluntad da ser a lo que se piensa. Y aquí otra advertencia, que se le escapó a Green: la creencia pertenece a la voluntad, es una adhesión necesaria en lo evidente; en lo que no lo es, más o menos viva; y es la creencia lo que crea: quien cree de veras ver una cosa, la ve; por eso Cristo dijo que la fe transporta las montañas.

La creencia tiene algún poder creador, en cuanto posee algo de voluntaria; pero no quiero extenderme todavía. Cierto es que estudiando la creencia, — sombra de nuestra virtud creadora, — algo comprenderíamos de la existencia. Como Green llegó a mis manos cuando había recorrido ya el mismo camino, admiré su facultad de exponer claramente lo que a mí tal vez me cuesta trabajo, y noté sus deficiencias y exageraciones, adquiridas en el contacto con los turbios espíritus alemanes. Ahora me propongo buscar todas sus obras (pues ya sé lo que dicen), para hacer un resumen crítico de su sistema.

## LA OBRA LITERARIA

---

Amigo:

Estaba ayer tan agitado y exaltado, que por cierto usted hubo de deplorar lo excesivo de ciertas expresiones. Pero éstas traicionaban no menos a la expectativa que a mi pensamiento.

Buenos Aires es un país meridional, por más que el clima ande como una balanza loca y todas las estaciones estén mezcladas. Sus habitantes tienen las calidades y los defectos de los países meridionales: Nápoles, Andalucía, por ejemplo. Habría que notar una diferencia, debida a la nutrición, que es de carne aquí; pero no soy médico y no sabría definirla bien.

*A priori* se podría sacar consecuencias que tal vez pareciesen verosímiles; mas estoy seguro de que no corresponderían a la verdad. Me limito a lo que veo y se puede demostrar.

Noto, pues, yendo a nuestro asunto, una maravillosa soltura en el escribir; advierto una habilidad no menor en la expresión de ideas abstrusas, sentimientos y sensaciones evanescentes. Reparo en la frase el amor del colorido vivaz y el brillo o chisporroteo del ingenio, todo lo cual revela generalmente aptitudes raras, y aquí comunes, sin embargo. La fibra argentina da sonidos preciosos. El nivel de la cultura es muy alto; digo, de la media cultura. No hay escrito que no revele vastas y varias lecturas, al par que conocimientos esotéricos: todo esto acompañando por un olor a salud y juventud que encanta.

Nada digo que no sienta realmente, y si no tomo el primer volumen que se ofrezca, para aducir ejemplos, es porque usted ya me entiende y me concede crédito sin fiador.

La literatura, tal como se entendía en Grecia y Roma, es la flor de una cultura universal, lo mismo que la filosofía. La escuela antigua, aquella en la cual se formaba al ciudadano y no

al profesional (médico, poeta, carpintero... para usar la enumeración de Homero), la sola escuela de que cuidaba el Estado (porque el aprender una profesión, liberal o no, se dejaba a los propios interesados), esa escuela era literaria. Todo había que conocerlo bien, desde la geometría hasta la filosofía, pero solamente hasta donde comienza la profesión. Puede dar una idea de su programa, Quintiliano, y, mejor aún, Aristóteles. Las obras de ambos, en la forma con que llegaron a nosotros, no son sino los apuntes de sus discípulos, tal vez revisados por el maestro, según sostienen algunos críticos. Y usted tiene en ellas toda una enciclopedia, no completa acaso, pues se han perdido algunos escritos.

Una instrucción general, por tanto. Naturalmente, no se exigía conocer medicina (a tal enfermedad, determinado remedio), pero sí anatomía, a su manera, y a veces, hasta comparada, como se tiene ejemplo en el tratado aristotélico *De las partes de los animales*. Dije ya que se excluía lo puramente profesional.

Es, al fin, el programa del liceo y del gimnasio, en Europa. En ellos, sobre todo en el primero, las ciencias ocupan hoy gran parte, por su natural desarrollo. En el programa del liceo encuentra usted: álgebra, geometría y trigonometría, estudiadas con el método de Euclides; psicología, astronomía y física, con sus respectivas demostraciones matemáticas, filosofía, historia universal. Geografía, botánica e historia natural, — más bien descripciones que verdaderas ciencias, — se dan por sabidas ya, estudiadas, como han sido, en el gimnasio. La base es siempre el estudio del griego, del latín clásico y del italiano.

Para un programa tan extenso tres años parecen insuficientes, y no lo son, comprobándose lo dicho por Quintiliano en aquel pasaje: "Longam facit operam, quod repugnamus" (la mala gana hace larga la labor...), si no, dice, los jóvenes "aliumde multos ad descendum annos habent" ("a los jóvenes les sobran años para aprender").

A lo expresado antes los antiguos añadían el derecho, la declamación, la música, la gimnasia, etc. El fin de su escuela era "formar al orador", entendiéndose por tal "a quien habla de todo adecuadamente", es decir, lo que nosotros entendemos por "lite-

rato". Sin universalidad de saber, no hay literatura; pero a ella misma han de agregarse el discurso y la elocución.

El discurso (así lo llamaremos) es la parte racional demostrativa. Para el desarrollo de la razón existía el ejercicio de la disputa, que obligaba a demostrar lo que se decía y sostenerlo en contra {de un adversario, todo ello con método, según normas obtenidas de la experiencia, que constituían la dialéctica, y, además, el estudio de los argumentos falsos y el modo de refutarlos, llamado sofística. Debe agregarse aún la tópica, y una especial para el orador civil y el abogado.

Lo primero era saber reunir con orden todos los argumentos en pro y en contra de una tesis: "dialéctica", pues, cuyo fin consistía en buscar la opinión más probable. En cambio, la elocuencia debe probar que, efectivamente, aquélla lo es. El orador tiene ya formada la opinión; intenta persuadir a su auditor acerca de ella.

No he mencionado la lógica, no ya porque no se estudiara, sino porque la lógica versa sobre la demostración *científica*. No demuestra lo probable, como la elocuencia, mas lo cierto. Para los antiguos, la lógica no era, pues, el *organon* de la invención o descubrimiento de la verdad.

Puede usted medir aquí el error de quienes imaginan haber efectuado un gran hallazgo demostrando que "el silogismo no extiende los conocimientos". Formulan un silogismo, p. e., "los ángulos opuestos al vértice son iguales; estos ángulos son opuestos al vértice; luego, son iguales", y se preguntan, con risas de triunfadores, "si la conclusión no está ya en la premisa". Precisamente porque está en la premisa y la premisa es *cierta*, la conclusión es inatacable; en lo cual reside precisamente la utilidad del silogismo lógico: *demostrar lo cierto*. En cuanto a la primera proposición: "los ángulos opuestos al vértice son iguales", no toca *descubrirla* al silogismo, cuya función, repito, es tan sólo de *demostrarla*.

La demostración dialéctica y oratoria, como expresé antes versa, no alrededor de lo cierto, sino de lo probable. Pero la dialéctica *pesa* el pro y el contra, y la elocuencia demuestra. Para la primera, tenía la disputa, y para que el error de razonamiento no se ocultara con las muchas palabras, solían exponer

cada argumento en forma silogística. El adversario, o negaba la premisa mayor, o la menor, o la conclusión.

Sea, p. e., este silogismo: "Todos los hombres son mortales; Hércules es hombre; luego, Hércules es mortal". El adversario podía impugnar la primera proposición, demostrando que, pues se ignora la causa de la muerte, no puede considerársela como necesaria e inevitable; que tampoco es cierta como hecho, pues se habla de hombres abstraídos a la muerte, v. gr., de Menelao, en Homero, y de mil más en la mitología...

Esas disputas servían para distinguir la proposición científica de la que no fuera. Así, en otro caso, la afirmación: "el milagro es imposible", se toma como científica, como científicamente demostrada, y no lo está, ni con mucho. El razonamiento: "Yo no he visto nunca un milagro; por lo tanto, el milagro es imposible", es demasiado fácil de refutar: de no haber visto un milagro nacerá en mí la dificultad de creer en él, y no la imposibilidad de que se realice. "El hombre es la medida de las cosas", sostenía Pitágoras, es decir, que "no existe cuanto él no haya visto o experimentado". Esta última proposición es la premisa general del entimema precedente. Cumpliendo el silogismo, resultaría lo siguiente: "Lo que uno no ve, no existe; yo no he visto el milagro; luego, el milagro no existe". La proposición inicial es absurda. "Lo que uno no ve no lo conoce por la vista": he aquí la proposición cierta; negarlo sería contradecirse.

Además de la disputa dialéctica, que presupone el deseo de llegar a una conclusión aceptable, había la disputa erística, único objeto de la cual era vencer al adversario y, como en la lucha, sin excluir los golpes. Los *elencos* de Aristóteles, o estudio de los silogismos falsos (sofismas), fueron escritos no sólo para enseñar las refutaciones apropiadas, sino también para enseñar a construirlos en las referidas disputas.

En lo que atañe a la elocuencia, consistía el ejercicio en componer oraciones, ya en pro, ya en contra, ya en ambos sentidos, tales como las tetralogías de Antifón: dos oraciones para demostrar el crimen y dos para demostrar la inocencia de una misma persona.

Todos los ejercicios mencionados afilaban la razón como una navaja. Se los ha desacreditado, calificándolos de pueriles y va-

nos. De tal modo, los cerebros han podido redondearse a manera de pelotas, y tragarlo y admirarlo todo, con gran satisfacción de los bribones.

La última parte era la elocuencia, esto es, el estudio de la palabra. No basta decir que la palabra ha de ser propia, conveniente, viva, etc.: debe mostrarse *cómo se consigue esto*. Atendíase primeramente a lo castizo de la lengua, cualidad que se tenía por contraseña para ser admitido en la república literaria: excluíanse, pues, los escritos con neologismos o solecismos. Luego se estudiaba el "adorno", palabra que suena mal y mejor diríamos "elegancia" o "elección", pues se trataba, en efecto, de elegir.

De cuanto queda dicho resultaba la obra literaria. Como la razón lo era todo para los antiguos, que la consideraban como distintivo del hombre, todo, pues, debía hacerse por una razón y nada sin ella. El fin (enseña la razón) da la forma: un cuchillo está fabricado así, porque su objeto es el de cortar. La obra literaria, dirigida a un fin, debía explicarse con él, lo que daba cabida a la crítica verdadera, objetiva, y no a la subjetiva, que, como Midas y con orejas no menos largas, pretende transformar en oro hasta las boñigas y éstas en aquél.

Taine dió predicamento a esa crítica, cuyo presupuesto es que el gusto y los conocimientos de cada cual son la medida de toda obra literaria.

Consiste, primero, en ensartar una hilera de generalidades; después, en juicios de más y menos; finalmente, el ejemplo. ¿Trátase de un poeta? Unos cuantos versos, los primeros que se ofrezcan y que el crítico reputa admirables o feos, sin demostración alguna. Tal es la crítica holgazana y hermética de los periódicos en general. Taine, declara Péladan, ha suministrado el formulario a todos los truhanes de la crítica: "académico", "frío", "original", etc.

La crítica útil, por el contrario, consiste en demostrar el acuerdo o desacuerdo de la obra con su fin (basta indicarla de este modo genérico), y descende hasta la palabra y la puntuación.

Existe también la crítica de Sainte-Beuve, que es ella misma obra de arte y se ejerce sintiendo vivamente y exponiendo lo que

se siente. Por tal camino puede llegarse al vacío y creer que derive de lo leído u observado la disposición momentánea de los nervios, originada por la buena o la mala digestión. Pero en manos de Sainte-Beuve no hay ese peligro: cuanto él siente, nosotros lo hemos sentido también, y es continua nuestra admiración por el crítico que lo sabe interpretar y manifestar.

No quiero ahora escribirle un tratado, sino justificar en parte mis afirmaciones. Digo, pues, que, habiendo comprado algunas obras ponderadas por la crítica, no pude resistir el fastidio que me producía su lectura. Mas esto no quiere decir que la Argentina carezca de algo digno de aprecio. Sin haberse formado en el estudio de los clásicos latinos (por lo menos), dice Kant, uno no será jamás sino el mono de un literato. No lo creo: ya es literato quien posee bien su idioma.

El arte de la palabra se lo debemos a los griegos, y, en su forma definitiva, a Aristóteles. Entiendo referirme a la teoría del arte, sacada de la observación y reducida a preceptos e independiente, claro está, de la lengua. Cualquiera sabe cómo se hace una metáfora y, una vez conocido el mecanismo, — expuesto en cualquier tratado, — el resto depende del ejercicio. La razón se desarrolla razonando y sus leyes son independientes del griego y el latín: quiero decir que, aun formuladas por griegos, pueden aprenderse en cualquier idioma. Cierto es, sin embargo, que para llegar a saber el latín hay que traducir del latín al castellano y viceversa, lo que obliga a reparar en todos los fenómenos del habla y a adquirir conciencia de ellos, porque escribir con arte es escribir por reflexión. Todo en la obra artística ha de tener su por qué. Pero esta clara conciencia del habla sólo se adquiere estudiando un idioma extranjero. Se elige el latín, precisamente porque no se elige. Entiendo decir que la razón de la preferencia del latín es histórica, primero, y, por tanto, hay que respetarla; pero sería de preferir aun cuando hubiere de procederse por elección, y ello porque sólo obliga a notar lo todo quien todo lo ha notado. No hay escritor moderno comparable, por el uso artístico de la palabra, con Cicerón o Livio, o, en poesía, con Ovidio. No hay letra en Cicerón y Virgilio sin su por qué, y todo esto bien lo advierte el que las traduce. Esta perfección formal, a juicio de Mommsen, no se con-

servó sino en el italiano. Los clásicos italianos podrían muy bien substituir a los latinos. Es muy dudoso que Cervantes conociese el latín, pero sí sabía el italiano, y en el estudio del divino Ariosto, sobre todo, adquirió esa perfección formal que lo hace por entero comparable a los antiguos.

Esa digresión tenía por objeto rechazar la afirmación de Kant, absoluta en demasía. Sin saber latín puede surgir una literatura argentina, pero no sin el desarrollo de la razón. Y ahí está la mala tendencia: lo que se aprecia son los efectos de fantasía, y la fantasía en literatura, aun en las obras principalmente tales, es la sirvienta, la criada, que debe tenerse bien sujeta.

---

## LA BELLEZA Y EL PLACER

---

TARNASSI. — Sí; tengo formada mi teoría sobre la belleza, más esta teoría adolece del gran defecto de ser mía.

GRIPPA. — Razón de más para que me la expongas.

T. — He pasado reseña, primero, a todas las definiciones de la belleza. La de Aristóteles es sin duda la más exacta; todas la presuponen. En verdad, no es una definición, sino más bien una clasificación. Para él, coherentemente con su sistema, que no admite las ideas de Platón, no existe la belleza y sí tan sólo cosas bellas.

G. — ¿Qué es esto de las ideas?

T. — Es muy largo de explicar. Es la cuestión de los universales y, por el momento, bastarán dos palabras.

Según Platón la palabra "belleza" tiene en nuestra mente correspondencia con una idea y con un ser en sí, visto por nosotros en una existencia anterior a la actual, en un lugar denominado por él "hiperuranio". Las cosas reflejan esta idea y la mente reconoce en aquéllas tal reflejo, por lo cual se llaman bellas.

Según Aristóteles, a la palabra "belleza" corresponde una idea en nuestra mente y cierta calidad en las cosas, de la cual esa idea sería abstracción; y nada más. Hay cosas bellas, y la mente, aislando tal calidad — que en esta condición de aislamiento no existe sino en ella — se forma lo que decimos "idea de la belleza".

No existe, pues, la belleza fuera de la mente; únicamente se dan cosas bellas.

G. — Me parece que está en lo cierto.

T. — No es tan fácil de decidir. En este caso de la belleza no parece acertada, es cierto, la idea de Platón; pero en otros, al contrario, no nos es posible disentir con él. Si su teoría es fal-

sa, lo será en todos los casos. Pues bien; "espacio" es una abstracción, como "belleza", y, además de existir en las cosas, cuya extensión es, y en la mente, estamos acostumbrados a pensar que existe también en sí, que tiene existencia propia. Anulando con el pensamiento todas las cosas, nos parece que el espacio continuaría existiendo.

G. — ¿Y Aristóteles lo niega?

T. — Naturalmente; así como no hay sino cosas bellas y no la belleza, tampoco hay sino cosas extensas y no la extensión o espacio.

G. — Aquí me parece que yerra.

T. — Lo propio sucede con "el tiempo", al cual le atribuimos también una entidad en sí. Sin embargo, si Aristóteles está en lo cierto, no hay tiempo fuera de las cosas, cuya duración es; existen cosas que duran y no la duración.

G. — Veo que la cuestión no es tan fácil de resolver.

T. — Dejémosla, pues. Aristóteles no dice ni busca en qué consiste la belleza; es una idea y nada más. Empero, existe en las cosas como calidad y Aristóteles bien podría indicar en qué consiste dicha calidad, más no lo hace. Se contenta con determinar cuándo llamamos "bella" a una cosa. Son tales las que placen en la simple aprehensión, es decir, que placen en el momento en que se presentan (ya en la realidad, ya en la fantasía), y *placen por su presencia*, antes que ocurra en nosotros cualquier otra idea y se despierte la reflexión; tienen, pues, una aprehensión agradable, gustan al ser percibidas por su percepción.

G. — Pero entonces sería bello el azúcar, cuya percepción place.

T. — Y algunos lo han sostenido, por carecer de reflexión. El paladar siente lo dulce del azúcar, mas no ve al azúcar: Hay la sensación, sin objeto. Para calificar de bello a algo, antes que nada debe haber algo; mas en el paladar no se produce la objetivación.

G. — Pero yo sé qué es el azúcar.

T. — Lo sabes, mas por los ojos o por conjetura, y no por el paladar. Es agradable la sensación y no el objeto. Veamos, si no: el color es una sensación; el ojo que objetiva, que lleva

fuera de sí la sensación, te muestra el color en un objeto; tú no ves lo blanco en el ojo, mas en la leche o en el lirio. A esto se denomina objetivación.

G. — Tampoco veo nada en la música.

T. — El sonido, amigo, es una objetivación particular, enteramente distinta de la visual, pero objetivación a su manera. En el sabor, el paladar siéntese a sí mismo variamente impresionado, mas en la música no sienten las orejas; el sonido aparece como algo. Estos sentidos califican de estéticos, porque existe algo que se puede llamar bello, y no la simple alteración del órgano, grata o desagradable. En el tacto se advierte algo, pero también la modificación del tacto, áspera o suave, mientras que en la vista y el oído no se repara en el órgano. Se ve y se oye *sin* que nada llame la atención hacia los ojos o las orejas; sólo en ciertos casos, v. gr., una luz o un sonido excesivamente fuertes, se produce en el respectivo nervio una sensación dolorosa: entonces notamos que tenemos ojos y oídos.

G. — ¿No hay sensación en los ojos y el oído?

T. — ¡ Hombre, cómo puede no haberla! Mas en ello reside la ilusión de la belleza, quiero decir, *en parte*, entendámonos bien. Un color no es más que una sensación, pero si es agradable, el placer se pone en el objeto junto con el color y le hace parecer lo que se dice *bello*. Como en la conciencia no hay más sino el sonido y no el órgano que lo percibe, el placer que produce en el órgano se incorpora al sonido, haciéndonos calificarlo de bello.

G. — Lo que dices me parece completamente absurdo. Admito lo de Aristóteles: un objeto, algo distinto de nosotros, que place en su simple aprehensión; mas el placer que se produce en mí no puede ser lo bello, que está en el objeto. Digamos que *lo bello es la causa del placer*.

T. — Volveremos a eso. Aquí, antes de continuar, se presenta un sofisma, el más pueril, que alguno hasta llamó teoría. Consiste en el pretendido principio según el cual *el arte no puede ser inmoral*. Se funda en la definición aristotélica de lo bello, y como hay artes que tienen por objeto "lo bello", se les aplicó lo que esto último *conviene*.

Winckelmann fué quien emancipó al arte de la ley moral. Merced a la unilateralidad del genio alemán, él también llevaba los principios a sus más extremas consecuencias.

Se dice bello lo que place en su simple aprehensión, y con tales palabras se entiende manifestar que *es su aprehensión lo que place* y no otro motivo cualquiera. Es bella una manzana, no en cuanto gusta el comerla, sino solamente en cuanto gusta *mirarla*; en tanto su simple vista place es bella, en cuanto nos gusta comerla es buena.

Winckelmann, partiendo de esa definición, sostenía que una obra de arte verdadera no puede gustar sino por su belleza o forma, y que si place por otros motivos ya no es obra artística. Afirmaba que la belleza del arte griego estriba en haber sabido mantenerse dentro de tales límites, es decir, que ni la desnudez de las estatuas griegas inspira otro sentimiento que el de admiración.

Iba más allá todavía. Citaba como ideal del arte griego la teicoscopia en la que los ancianos que rodean a Príamo, al ver a Elena, exclaman: "Nadie censurará a griegos y troyanos si luchan por esa mujer; sin embargo, a pesar de su belleza, mejor es que se devuelva, salvando de la ruina a la ciudad". En este pasaje (citado a la zaga de Winckelmann por todos los "estetistas"), olvida notar el crítico alemán que hablan solamente ancianos, llegados ya a la decrepitud.

Winckelmann formulaba sus razonamientos teniendo en vista la Venus de Medici. Es ésta de mármol pario y, naturalmente, lo irreal de las carnes contribuye a que su contemplación no despierte otros sentimientos. Y esto que, a lo sumo, es efecto del estado en que llegaron hasta nosotros las estatuas griegas, para él era *el carácter del arte griego*. Digo "del estado en que llegaron", porque es sabido que los griegos pintaban sus estatuas precisamente para hacer a la belleza no sólo admirable, sino deseable, con rasgos de naturalidad.

Que la belleza consista en ser *la forma* de una cosa agradable por sí, es verdad; mas esto no impide que aquella forma por otros motivos despierte sentimientos distintos. Una bella mujer se admirará por lo hermosa y se deseará como mujer. Nin-

gún arte puede separar estas dos cosas y hacer que no se desee gozar a una mujer, en razón precisamente de su belleza.

Elena dejaba tranquilos a los ancianos, pero no a Páris. Si la hermosura extrema no despierta sentimientos carnales, Páris, por cierto, no habría robado a Elena; puesto que no es creíble que la raptara para contemplarla.

Tal es la crítica alemana: niega el mérito real de las cosas y busca en ellas las excelencias quiméricas, únicas que la complacen.

Otra causa de esta pretendida inocencia del arte es que *el placer de la simple aprehensión*, el que se experimenta al presentarse en la fantasía o en la realidad una forma, no es ni puede ser *culpable*, porque la referida presentación antecede a toda reflexión y voluntad. Reflexión y voluntad muévense después: antes es ver, luego experimentar placer, en seguida desear y, por fin, querer. Los dos primeros son actos *reflejos* (como dicen), mecánicos, originados por sí mismos y no caen, por tanto, bajo la ley moral. Pero como no se limita y termina con ellos el proceso, y nadie puede detenerlo sino la voluntad misma, es evidente que al ver y gustar seguirá el desear, y, si el deseo no se acalla, el querer.

En esta cuestión trátase de la *hermosura del cuerpo humano*, de lo que toca a las *emociones genéticas*. Aunque se hable en general, se piensa realmente en este caso particular.

G. — ¿Y qué pretendes: que no se haya de pintar o esculpir desnudeces?

T. — No es eso: pretendo que no se hagan pueriles sofismas, dándoles dignidad de teorías. El desnudo permanecerá siendo objeto de la pintura y la escultura sobre todo, mas ello porque los sentimientos que despierta, si es cierto que son condenados por la moral cristiana, también lo es que difícilmente pueden ser juzgados malos por el hombre. El protestantismo condenó sin remisión a las dos artes; y fué tal vez para mitigar su rigor que Winckelmann forjó los ya sabidos sofismas. En efecto, después de él empezaron a cultivarse en Alemania también las artes mencionadas.

El catolicismo no condena nada, como que aceptó de los antiguos griegos y romanos cuanto había, en sus costumbres e ins-

tituciones, que no fuera contrario a la razón o a la naturaleza. Si uno al mirar una estatua desnuda concibe deseos carnales y no los resiste, rechazando la tentación, comete pecado. Recomendación huir de la simple ocasión, pero no la condena.

Mas, en su aplicación, el catolicismo obra al modo de los romanos con respecto al derecho. Nada más rígido que el derecho romano: si alguien era deudor de varios, y no podía pagarles, éstos se hallaban autorizados por la ley para repartir entre sí el cuerpo del deudor.

Es que el concepto del derecho, si no es un absurdo, llega hasta allí. Por eso dijo Cicerón: *summum jus, summa injuria*. Mas, definiendo el derecho, determinando su fundamento, no debían ni podían lógicamente tener en cuenta otra cosa. Al aplicarlo, en cambio, considerábanse las circunstancias y las razones de humanidad. Surgió así otra idea, el *æquum* o equidad fundada en *proporcionar la pena a la culpa* y no al simple derecho: *jus æquum*.

Tal fué el modo de proceder de la iglesia católica, que no por nada se denomina *romana*. En la aplicación tiene en cuenta la naturaleza del hombre, las leyes vitales, de la civilización, etc. Así sucedió, v. gr., que mientras los griegos prohibían cercenar con fines científicos el cuerpo humano a los mismos médicos e Hipócrates hubo de conformarse con describir el cuerpo humano haciendo autopsias en conos. Leonardo, en cambio, y por simple finalidad artística, obtuvo en Roma permiso para seccionar cuerpos humanos.

Mas si en la práctica se puede prescindir en el arte de ciertas consideraciones, y basta con que el artista no se proponga directamente excitar deseos carnales, sino tan sólo representar lo bello, no es justo desnaturalizar las cosas y construir sofismas.

Mientras tanto, el paralogismo no dejó de producir sus efectos, y, bajo el pretexto de que el arte no puede ser inmoral, D'Annunzio hizo de su poesía y de sus novelas una escuela de prostitución, predicando hasta el incesto. Con esta teoría hay que pintar la fuerza irresistible de los novelistas. Mas basta, por ahora, con lo dicho.

G. — Volvamos a Aristóteles.

T. — *Una forma que place* por sí es bella: tal, poco más o menos, la definición de nuestro filósofo, expresión, a la vez, de lo que todos sentimos; una forma que place como tal y no por otras causas. Place por sí, en virtud de razones objetivas y no subjetivas, lo que hizo llamar, con la precipitación habitual, placer desinteresado al placer de la belleza. Y aquí es donde surge el problema que nos hemos propuesto indagar.

Si la causa del placer, lo agradable, reside en el objeto, ¿cómo es que experimento yo el placer? Mas todas estas preguntas son vanas, si no se conviene antes en el concepto de placer.

Croce se admira de quienes se atreven a incluir en la misma clase el placer de sudar y el placer estético. Y, sin embargo, no pueden ser cosas enteramente distintas, puesto que llevan un mismo nombre. Según él, el placer estético corresponde al espíritu, y al cuerpo el placer de sudar. Dejemos a un lado ahora cuáles dogmas filosóficos presupone una distinción semejante y veamos, más bien, por qué yo no lo admito y en qué sentido. Previamente, busquemos la definición que conviene a toda clase de placer; pasaremos luego a la división.

Si investigamos bien, veremos que tal vez Schiller se hallaba en lo cierto cuando indicaba una *conveniencia* como raíz del placer. ¿Conveniencia con qué? Después de haber comido bien se experimenta lo que se llama "bienestar", forma de placer difuso. ¿De qué puede nacer?

G. — Esa pregunta huele a necia. ¿De qué puede nacer sino de la digestión que se cumple satisfactoriamente?

T. — En este caso parece claro y no creo se pueda dudar; con lo cual hemos llegado al fin de nuestra pesquisa.

G. — ¿Tan pronto?

T. — No creo que el placer pueda ser diverso de sí mismo. Si, en el caso de la digestión, asoma la causa y se ve, no podrá ser otra en los demás casos, por más que permanezca oculta. Allí se indica por sí sola, puesto que a nadie se le ocurriría contestar de otro modo. La digestión se efectúa ¿no es verdad? aunque no se haya comido lautamente; pero en este caso no existe placer, sino solamente ausencia de dolor.

Por tanto, podemos sentar, primero, que el placer es como una señal natural de que se cumple bien una función. Tanto es

así que, si en vez de placer se experimentase dolor, acudiríase sin más a algún remedio. En segundo lugar, que para experimentar placer, se exige no sólo que la función proceda sin tropiezo, sino también con cierto grado de gallardía. Si la cantidad de manjares ingerida no es notable, la digestión pasa inadvertida. Entonces la regularidad de su desarrollo se manifiesta únicamente por la ausencia de dolor. Aquella frase de Croce: "ruido del organismo", es muy feliz. El placer es como el ruido de una máquina en actividad, el cual da a entender no sólo que la máquina trabaja, sino que trabaja bien; en cambio, un chillido o estridor es indicio de algún tropiezo. Hay más: si la máquina no funciona con suficiente gallardía, no produce ningún ruido. La analogía, pues, no me parece falsa.

G. — Lo mismo digo.

T. — Si el resultado fuera idéntico, cualquiera que fuese el proceso funcional, ¿se podría hablar de bien o de mal?

G. — No lo creo.

T. — Por lo tanto, sólo cuando el proceso es determinado, sólo entonces puede hablarse de bien o de mal. El órgano funciona bien si opera según su constitución. Y he aquí, pues, que el placer comporta la determinación; sin ella no existen bien ni mal y, por ende, ni placer ni dolor. Si todo marcha bien en nuestro organismo, nos sentimos buenos, de agradable humor. Pero muchas funciones se cumplen fuera de la conciencia; mejor aún, todas ellas. Podemos, es verdad, suprimir la respiración hasta cierto punto o acelerarla, mas no tenemos conciencia de cómo se realiza. El ruido de estas funciones es casi nulo. Por cierto, al salir de un ambiente poco respirable a la campiña se experimenta placer. Igualmente, si la sangre circula bien, advertimos un sentimiento de fuerza y bienestar. Más, en general, las funciones fueron por la naturaleza abstraídas a la conciencia, y, de no ser así, ¡pobres de nosotros!

G. — Bueno; dejemos este punto ahora.

T. — Queda por ver si el espíritu es capaz de placer y dolor. Sin determinación no hay placer. ¿Puede el espíritu ser determinado?

G. — Por mi parte, no sé qué decir.

T. — Depende de cómo se conciba el espíritu. Según Aristóteles, el espíritu es la forma del cuerpo, con lo cual quiere expresar que el cuerpo es la substancia del espíritu. No hay espíritu en el hombre y no materia, sino sólo *el hombre*, que consta de la identificación de ambos términos, modo de ver aceptado por la Iglesia católica. El espíritu *está en el cuerpo*, dice Santo Tomás, como la nave en la madera.

G. — Pero, entonces, ¿cómo se demuestra la inmortalidad? Descompuesta la madera, la nave desaparece.

T. — Por cierto que esta manera de pensar, de concebir el alma, torna difícil representarnos la inmortalidad. Aristóteles, hablando del llamado *intellectus agens* se pregunta si puede o no estar y subsistir separado, e indica la solución: *Si tiene operaciones propias, en las cuales la materia no participa de ningún modo, entonces podrá subsistir separadamente*. Según él, la materia está implicada en las operaciones de la mente hasta donde hay imágenes. Si fuera posible pensar sin imágenes, se obtendría una operación inmaterial. Pero, por aguda que fuera su penetración en el análisis introspectivo, no llegó Aristóteles, sin embargo, a resolver el problema. Concedido aún que lo resolviera, no por eso la inmortalidad quedaba en salvo. Lo importante es el sobrevivir y perdurar de la conciencia individual: sin ella no hay inmortalidad.

Mas esta cuestión está fuera de propósito. La Iglesia acepta que *el alma sea forma del cuerpo*, y, en cuanto a la inmortalidad, toca a los teólogos discutirla.

G. — Tú aceptas este modo de pensar porque lo admite la Iglesia.

T. — Yo expongo un modo de concebir las cosas, que fué general un día, y paso a indicar otro según el cual el alma o espíritu está en el cuerpo como el timonel en la nave. Pertenece a Descartes. El oro es materia hecha oro: ésta es la *unión* de Aristóteles; el hombre es materia hecha espíritu o, como decimos, animada. Empero, no quedan dos cosas, puesto que la materia se cambia en la forma, se hace ella: *el cuerpo se torna el alma*. Mas, según Descartes, el espíritu es substancia y forma; por tanto, completo en sí mismo, y siendo ya una substancia, no puede unirse como forma a otra substancia. El cuerpo,

pues, no debe la vida al alma. En una palabra, *Descartes dió al alma un cuerpo espiritual*, — de donde el cuerpo material resulta inútil, — y, siendo la substancia del alma inmaterial y material el cuerpo, no es posible entre ambos comunicación alguna. De ahí la imposibilidad de explicar el conocimiento, es decir, el problema gnoseológico, que nació con el cartesianismo y se denominaba “problema del puente”.

*Si no se admite que el alma es forma del cuerpo*, dice Santo Tomás, *nunca se logrará explicar el conocimiento*. En efecto, el cartesianismo lo hizo *imposible*, y por eso está condenado ya. Te dije antes que objeto de la filosofía es admitir el conocimiento y explicarlo; que, por tanto, una hipótesis es legítima si lo explica, y falsa, antifilosófica si lo vuelve o imposible o inexplicable.

G. — No comprendo.

T. — Para que el alma comunique con la naturaleza, que es material, debe ser cuerpo, *hacerse cuerpo*. Tal es el hombre: una materia animada, un alma hecha cuerpo.

G. — ¿Cómo puede?...

T. — Puede, si suponemos que se realiza en la materia. ¿El círculo no es una idea, una forma de la mente? ¿Y no se obtiene en el papel, con la tinta? ¿Y es acaso el círculo en la plana otra cosa que tinta dispuesta circularmente? Como idea no es nada real: lo realiza la tinta. Pues análogamente se ha de pensar que sucede con el alma, esto es, que sea una forma que se produce en la materia, una *forma viva* cuya realización es el hombre. El círculo es un ejemplo que ayuda a representarse la cosa.

G. — Busquemos analogías.

T. — Ahí tienes la llama. Es una forma, estable, porque — mira — ni siquiera parece moverse, y esa forma no tiene otra substancia que un continuo flujo de materia. Un torbellino o remolino (*vortex*) es también una forma permanentemente impresa en el agua, que fluye veloz; pero el remolino no es sino una apariencia, mientras que la forma de la llama, cuya materia o substancia se cambia continuamente, es activa (hablamos siempre según el concepto vulgar, esto es, de lo que parece); esta forma es luminosa. Son analogías sacadas de la opinión

común y destruídas por la ciencia, mas suficientes para auxiliarnos a representar la idea de Aristóteles.

La forma del cuerpo no es una simple *figura*, no es una apariencia exterior, como la llama: el cuerpo está por completo íntimamente organizado. Según las ideas actuales, empieza la organización en la micela, — reunión o compuesta de aquellos dados átomos; éstas son ya como órganos de la célula. Siguen las células especializadas: musculares, nerviosas, etc., en cuya distinta naturaleza va mostrándose aquel *impulso inicial complejo* que anima a todas las funciones, como el color blanco a todos los colores. Aquellas células tan diversas son como, en una plazoleta, los varios cúmulos de diverso material que han de servir para el edificio. Luego empiezan los tejidos, y, finalmente, compónense los órganos y los aparatos correlativos de cada función. Entonces, cuanto se encerraba virtualmente en aquel *primitivo impulso o germen de fuerza*, aparece explicado: cada función sale de la otra y queda asignada a su órgano propio. Sin embargo, la materia *sobre la cual* organizan esta forma, fluye continuamente como en la llama; cada seis o siete años se opera en nosotros un cambio de toda la materia, quedando como inmóvil la forma.

Opina Aristóteles (no importa que él no haya hablado de átomos en este caso; expreso lo que él diría ahora) que la forma empieza por el cambio o transubstanciación de los átomos mismos, concepto inadmisibles hoy. Para nosotros, en cambio, comienza en *aquella dada reunión de átomos*; es el número y la calidad de los átomos reunidos en una primera molécula, que en los animales denominase "micela", el primer paso de nuestra formación, de modo que nuestro ser *se inicia con una proporción o número*, según pensaba Pitágoras, o, como se dice actualmente, se inicia con una dada síntesis.

Cada átomo (oxígeno, carbono, etc.), queda tal cual entra en la unión; por eso puede substituirlo otro de la misma especie, sin que la proporción se altere.

Pues esta forma es el alma, apoyada y realizada en la materia, pero forma activa (siente, quiere, entiende) y libre. Aunque las leyes de la materia no puedan eludirse, sin embargo en virtud de ellas mismas, por no sé qué compensaciones, mentali-

zaciones, transformaciones de las fuerzas, la forma, a pesar de *hallarse toda en la materia*, se torna independiente de ésta y anda y obra según fines que se propone a sí misma y con medios que ella elige.

Mas si no consistiese toda en la materia, no podría actuar sobre ella. Llamémosla "fuerza". Para que no se origine en el mundo una fuerza nueva (lo cual se considera generalmente imposible) no hay sino un modo de imaginar la cosa, a saber: que la fuerza, por las compensaciones y transformaciones aludidas, venga a ser despojada de su tendencia. Un movimiento es inconcebible sin dirección; empero, debemos pensar que, gracias a la forma u organización, se verifique la existencia de un movimiento no dirigido; si suponemos ahora que este mismo movimiento sea inteligente (pues el alma se identifica con él) será el movimiento mismo, no que se crea (pues ya está dado), sino que se determina. Mas si el alma no se identifica con este movimiento, de modo que él mismo fije su dirección, entonces no podrá dirigir el movimiento, imponerle otra dirección — diversa de la que tiene — sino creando un nuevo movimiento, más poderoso.

He aquí cómo ha de entenderse esta identificación del alma con la materia, esta realización en ella. En un punto pueden cruzarse infinitos movimientos diversos, que vuelven a separarse, luego que salen del punto y se alejan. No es, por tanto, inconcebible la coexistencia en un punto de mil impulsos distintos. Pues algo así como una reunión de impulsos en un punto, hemos de imaginar sea en principio el alma, impulsos que comienzan en seguida a separarse y desarrollarse hasta formar el hombre, el cual viene a ser como el espectro o análisis de todos los impulsos contenidos en aquel primitivo movimiento.

Todo lo dicho no es sino un esfuerzo para representarnos el fenómeno, y no una explicación del mismo; pero ya es algo. Sin ninguna analogía, serían palabras carentes de sentido.

Tal es, pues, la concepción aristotélica del alma. Aquellos impulsos, desenvolviéndose, dejan realizada una forma, perdurable y activa, que en no sé cuáles compromisos de las leyes naturales encuentra modo de obrar libremente.

Hemos salido de nuestro asunto, pero no importa. En cuanto a mi opinión sobre el alma, la veremos algún día; por ahora intentemos resolver el problema de acuerdo con pareceres autorizados y aceptados.

G. — La función, entonces, crea el órgano.

T. — Claro está, y el criterio opuesto es puramente arbitrario, fundado en falsas analogías. Aristóteles mismo lo previó, refutándolo al par, aunque con otra terminología. En aquel impulso primitivo está el que ha de llevar a ver y, por tanto, a la formación del ojo. En conclusión, toda la forma u organización del hombre hecho encuéntrase virtualmente, como tendencia a ella, en el referido impulso inicial. Si viéramos porque tenemos ojos, no se explicaría la forma del ojo, cuyo designio o, como dicen, *idea poiética*, debe de hallarse, pues, en la fuerza originaria. No se explicaría el reproducirse del ojo, sino no explicándolo y conformándose con vagas palabras, v. gr., "herencia". Con ésta los que tienen interés en no ver (como sucede también con aquella otra de "evolución") creen explicarlo todo, porque antes se han cuidado de dar a las palabras en cuestión cuantos sentidos y explicaciones sean posibles.

Nadie hereda el ojo de sus padres, pero sí la facultad o poder de crearse el ojo, y el primer animal con ojos, antes que animal hubo de ser célula y tener, pues, los ojos en potencia, esto es, tener sólo, en aquel estado, la capacidad de creárselos. Pero, al fin, la refutación de tales disparates, nacidos del esfuerzo por abstraerse a la evidencia, con fines acaso perversos, no entra en el plan de nuestra actual conversación.

La función, pues, crea el órgano y, una vez creado, queda determinada; mas no se concibe determinación sino en la función explicada ya en su órgano: son una cosa misma, por aquella sonada unión de materia y forma. El órgano recibe determinada forma para que cumpla determinada función, y nada sino la forma, mantiene a la materia tal cual es.

Resulta, por ende, que si no hay materia no existe determinación o, en otros términos, que el proceso o curso de la función está fijado por la forma del órgano, pero esta última depende de la materia.

Hemos salido de nuestro asunto, pero no importa. En cuanto a mi opinión sobre el alma, la veremos algún día; por ahora intentemos resolver el problema de acuerdo con pareceres autorizados y aceptados.

G. — La función, entonces, crea el órgano.

T. — Claro está, y el criterio opuesto es puramente arbitrario, fundado en falsas analogías. Aristóteles mismo lo previó, refutándolo al par, aunque con otra terminología. En aquel impulso primitivo está el que ha de llevar a ver y, por tanto, a la formación del ojo. En conclusión, toda la forma u organización del hombre hecho encuéntrase virtualmente, como tendencia a ella, en el referido impulso inicial. Si viéramos porque tenemos ojos, no se explicaría la forma del ojo, cuyo designio o, como dicen, *idea poiética*, debe de hallarse, pues, en la fuerza originaria. No se explicaría el reproducirse del ojo, sino no explicándolo y conformándose con vagas palabras, v. gr., "herencia". Con ésta los que tienen interés en no ver (como sucede también con aquella otra de "evolución") creen explicarlo todo, porque antes se han cuidado de dar a las palabras en cuestión cuantos sentidos y explicaciones sean posibles.

Nadie hereda el ojo de sus padres, pero sí la facultad o poder de crearse el ojo, y el primer animal con ojos, antes que animal hubo de ser célula y tener, pues, los ojos en potencia, esto es, tener sólo, en aquel estado, la capacidad de creárselos. Pero, al fin, la refutación de tales disparates, nacidos del esfuerzo por abstraerse a la evidencia, con fines acaso perversos, no entra en el plan de nuestra actual conversación.

La función, pues, crea el órgano y, una vez creado, queda determinada; mas no se concibe determinación sino en la función explicada ya en su órgano: son una cosa misma, por aquella sonada unión de materia y forma. El órgano recibe determinada forma para que cumpla determinada función, y nada sino la forma, mantiene a la materia tal cual es.

Resulta, por ende, que si no hay materia no existe determinación o, en otros términos, que el proceso o curso de la función está fijado por la forma del órgano, pero esta última depende de la materia.

La consecuencia de lo expresado es que no hay placer sin materia, que no puede darse placer sino en *un órgano en función*. En la idea de espíritu puro, el espíritu según los antiguos es todo forma, pero sin materia; es forma en potencia solamente, o sea, *posibilidad de forma*. Si se quiere, digamos todavía (en vez de forma) "fuerza", "impulso complejo", el cual sin embargo explicase y se analiza en la materia.

Podemos persuadirnos de que donde existe placer está empeñado un órgano. No se concibe un placer puramente espiritual sino poniendo en el espíritu leyes y determinaciones.

G. — ¡Caramba! ¿No hay, por ventura, leyes en la inteligencia?...

T. — Te lo dije ya otra vez: las presuntas "leyes de la inteligencia" son leyes que están en la relación de las cosas y que la inteligencia percibe. Un "círculo cuadrado" es absurdo, no porque sea imposible pensarlo así, sino porque no puede ser.

G. — Mas si la razón es también función, debe de estar incluída en aquel primer impulso supuesto: ¿cómo se concibe ello?

T. — No hay duda de que, efectivamente, esté en él, como que aparece en el hombre formado, desarrollo total él mismo de aquel impulso. Por más que se diga en contrario, atendiendo a especiales intereses, lo cierto es que la razón no obra sino mediante un órgano, como lo demuestra el comprobar que no se *manifiesta* claramente sino a cierta edad. Además, es fortalecida por la educación y existe un arte para tal objeto: la lógica; lo cual no se explica sino admitiendo un órgano: el ejercicio metódico lo desarrolla; ejemplo por analogía se tiene en los atletas. Supongamos, en cambio, el espíritu imaginado por Descartes y a que me referí antes. Siendo razón, substancia inmaterial, será igual en todos y siempre idéntica a sí misma desde el principio; ni se concibe cómo podría perderse su uso, ni cómo viva en el sofisma la mayor parte de los hombres.

Dígase igual cosa de la voluntad, de la inteligencia, etc. Las diferencias no se explican sino por el mayor o menor desarrollo del órgano, y sus enfermedades correlativas, por alteraciones ocurridas en él.

G. — Pero no comprendo cómo puedan contenerse la razón

y la inteligencia en aquel impulso primitivo de que hablabas antes.

T. — Siempre me incitas a que me desvíe. Un cuerpo puede simultáneamente moverse en mil direcciones; de ahí se obtiene la denominada ley de la composición del movimiento. Efectúalo siguiendo la resultante de las distintas fuerzas en acción: un bote, p. e., se mueve según el impulso de los remos y según el de la corriente, yendo en definitiva por la resultante de ambos. Pues bien; una célula, la primitiva, de cualquier animal, cumple todas las funciones, cada una de las cuales tendrá posteriormente su propio órgano. Podemos establecer, sin embargo, que no tenemos conciencia de tal función, hasta que, separada del conjunto, no se ha fijado en un órgano. Antes obran todas juntas.

G. — Esto me parece un tremendo absurdo.

T. — No tan grande. Poco tiempo después de haber nacido, pongamos un año, el niño ve ya los objetos, no en su ojo, sino en el lugar en donde están. Es singular que si se mira en el ojo abierto de un recién nacido, se advierte que *nos ve en su ojo y no donde estamos*. Llega cierto momento en el cual su ojo se aclara, cesa de mostrarse empañado y sin brillo: en ese instante su instrumento óptico se ha colocado en el punto de la visión distinta. Pues esto de ver un objeto en donde está implica los cálculos más abstrusos, que en el niño se cumplen inconscientemente: la razón obra, pero sin que lo advierta él.

Supongamos aún el pensamiento más abstracto; si no entran en él imágenes y se prolonga en demasía, originará forzosamente el cansancio. Si nos cansamos al pensar en abstracciones, es porque entra un órgano en la operación.

G. — ¿Pero no hay operaciones puramente intelectuales?

T. — ¡Cómo no! ¿No existen, acaso, operaciones puramente corporales? Cuando alguien cae, p. e., o al pesarse y al ocupar espacio, no es sino materia. Por lo mismo, en lo que atañe a la forma, también se darán resultados formales. Todo lo que es inteligencia, sensación, voluntad, pertenece a la forma, en cuanto tal. Esto no quiere decir que la inteligencia se ejerza sin órgano. La superficie lisa y llana de un estanque refleja el cielo; el espejismo es propiedad, pues, de la lisura de la superficie:

calidad, entonces, puramente formal; lo cual no significa que la calidad mencionada no resida en la materia.

G. — Démoslo todo por bastante aclarado.

T. — Epiloguemos. El placer es, como si se dijera, la señal que aparece en la conciencia para indicar que la función se cumple bien, en condiciones especiales de energía. Se exige cierto grado de superada dificultad, para que la función se anuncie con el placer en la conciencia. El proceso funcional no aparece, empero. Hay, aparte de las funciones, actos como el de caminar, p. e., que no vemos por cuáles músculos o nervios se cumplen y que, sin embargo, son casi siempre conscientes, si bien a menudo se olvida uno de que camina. Miles de acciones existen aún, cuya enumeración es innecesaria, y en todas, dentro de ciertas condiciones, aparece el placer.

Siempre se presenta como tensión o esfuerzo para sobrepujar una dificultad, en el momento en que ésta ha sido salvada y vencido el esfuerzo. Para lograrlo se concentra energía, la cual se descarga al superarse el impedimento. Y, desde este punto de vista, puede también definirse el placer como una descarga de energía acumulada; pero hay un límite *a quo*: para que sea posible el placer, exigese una *concentración de energía suficiente*, y para que no se cambie en dolor requiérese otro límite *ad quem*, a saber, que no sea excesivo el esfuerzo, hasta violentar, por decirlo así, la elasticidad del órgano, lo cual puede ocurrir tanto si es excesiva la tensión como si se prolonga en demasía, porque entonces, en vez de placer, siéntese ya cansancio, ya dolor.

G. — Demos, asimismo, por analizada la naturaleza del placer, y vayamos a lo bello.

T. — Hay que determinar el campo en que éste aparece. Efectúalo siempre donde exista algo que pueda llamarse bello: cuerpo, imagen, concepto, sonido, etc. Un concepto no es una substancia, pero de cierta manera se substantiva en el habla y en el pensamiento, reflejado por aquélla. Muchas veces es un simple nombre, como al calificar de bello al tiempo; entiendo expresar que no le corresponde nada en la *imaginación*, sino, como si dijéramos, el puesto de algo. Esto es sobremanera digno de notarse, por lo que veremos luego.

G. — Apresúrate, por caridad.

T. — Pues si el placer nace, como se ha visto, de la función en acto, cuando se realiza en ciertas condiciones y dentro de ciertos límites de intensidad, no surge del objeto y es absurdo buscar en él la causa de la belleza, sino en cierto sentido.

La buena digestión depende, sin duda, de la buena calidad de los manjares, del modo según el cual se sazonaron, de su grado de cocción. Sin embargo, estos factores no se muestran en el placer directamente, al contrario de la circunstancia mencionada, esto es, el desarrollo regular y fácil de la función.

En el objeto, por tanto, no puede darse sino una causa mediata del placer, en cuanto aquél se presta y está bien condicionado para el correlativo funcionamiento. Buscar en el objeto la cualidad que place es impropio pues, como que, para repetirlo, no es ella la que place, sino el modo según el cual procede la función. Denominaremos a esta impropiedad "la ilusión de la belleza".

G. — "¿La ilusión de lo bello", es decir, "fenómeno?"

T. — No, por cierto; "fenómeno" significa lo que aparece, lo que se muestra, y algunas veces muéstrase y aparece lo que no es. Por eso y para resolver la duda en estos casos utilizamos la razón.

"Fenómeno", en el sentido propio, expresa *manifestación*, mas porque la apariencia en ocasiones engaña (digámoslo así por el momento), se ha aprovechado el doble sentido del término para hacerlo sinónimo de "ilusión", v. gr., en el sistema de Kant. Este presupone, primero, que el hombre se halle desprovisto de razón. Para usar el lenguaje de Hegel (ilusión de la materia, etc.), es preciso creer que el hombre no tenga medio para salir de engaño y juzgar si la apariencia es engañosa o verdadera. Pero el hombre posee la razón precisamente para ello.

Además, en ese pretendido sistema, se presupone la malignidad de la naturaleza. Dado que la apariencia puede estar, o no, conforme con la realidad de las cosas; dado que no exista el contralor de la razón, no hay motivo para creer que la apariencia engañe (según el postulado de tal filosofía), sino afirmando la malignidad de la naturaleza.

G. — Bueno, bueno; prosigue.

T. — Digamos, pues, — volviendo al tema mismo, — la ilusión o, mejor, paralogismo de la belleza. Lejos de nosotros la idea de atribuir a la naturaleza la aviesa intención de engañarnos. Ella, en cambio, se contenta con decir todo lo necesario, dejando a cargo nuestro el interpretarlo. Aquel *ludit in orbe terrarum*, del salmo; aquel *tradidit mundum disputationibus eorum*, no significa otra cosa.

G. — Sigamos.

T. — He aquí en qué consiste la ilusión. El placer está en nosotros, sin que tengamos conciencia de su origen. Es como la luz de la aurora, *esa claridad que se ve a oriente*, antes que surja el sol. En la conciencia hállase, empero, un objeto, — real o imaginado, — y como no se conoce ni aparece la causa del placer, tiénese por tal al objeto presente. Del mismo modo razona la policía cuando relaciona un crimen ante todo con la persona que se encuentre en el lugar del hecho.

Así es como el objeto, apareciendo como causa del placer, adquiere eso que denominamos belleza.

G. — ¿Y no habría relación entre el objeto y el placer?

T. — Según los casos; en algunos tal circunstancia no existe, evidentemente. Si allí (y tienen la mayor importancia) hay placer, hay también inconsciente atribución de éste al objeto, y, sin embargo, entre ambos no ocurre relación de causalidad, lo cual quiere decir que tampoco en los demás casos existirá, aunque en los últimos sea más difícil el percibirlo.

G. — ¿Cuáles son esos casos?

T. — Bastará con indicar algunos. Por la mañana el cuerpo está descansado; se halla, pues, en condiciones peculiares de bienestar, y he aquí que, por falsa atribución, se refiere a la hora del día, a la mañana, la causa de tal bienestar, calificando de *bella* a la mañana. Por análogas razones, dicese bella la primavera.

G. — ¿Pero en primavera no despierta la naturaleza toda?

T. — Pues, si es el despertar de la vida en nosotros lo que origina el placer, no será entonces la primavera, simple fecha en la cual se produce el fenómeno. ¿Porque se almuerza al mediodía diremos que éste nos da de comer?

G. — Otro ejemplo.

T. — La mujer. Lo que confiere a la mujer esa prerrogativa que llamamos belleza, son los placeres gozados o la sombra de los que se esperan. El instinto genético nos impele y arrastra; la mujer, revestida de la luz que el placer origina, se presenta como el medio de satisfacerlo.

El análisis debería ser muy largo, mas por lo dicho se adivina cuál sería el resultado.

Esto, sin embargo, no significa que la mujer sea incapaz de belleza verdadera. Según nuestra definición, bella es la forma que place como tal y no por otras causas. Dijimos también que los griegos en las artes buscaban la forma verdadera del objeto, aquella que debería tener de acuerdo con su naturaleza: *quod quid erat esse*. La forma verdadera, en el caso de la mujer, es la que revela y manifiesta aptitud para cumplir gallardamente todos los oficios que le han sido asignados por la naturaleza: la maternidad, sobre todo.

Pues hay mujeres a miles que placen por esta perfección de forma antes que se despierten otros deseos. El hombre, en cuanto animal, no aspira naturalmente sino a la mujer; los demás anhelos son secundarios. Aspira *con todo su ser*, como decía Aristóteles, pero sin darse cuenta de ello, en un principio; y cuando se le presenta la mujer, su inconsciente y avasalladora aspiración, ve en ello el objeto de ésta, pero sin reconocerlo todavía. De ahí la forma que toma el instinto de adoración, y todo su preámbulo del amor en las naturalezas no precozmente viciadas. Tiempo viene luego en el cual Dafne comprende por qué se complace tanto en la compañía de Cloe.

La escultura busca la *forma conveniente*, tal como debería ser para que la función reproductiva se cumpliera entre seres humanos, propiamente; forma que denota, primero, aptitud para la vida (por eso algunos sostuvieron que en la vida consistía la finalidad de la escultura), después, con sus manifestaciones, cuales han de ser según la intención de la naturaleza: fuerza, agilidad y además, voluntad, inteligencia... en cuanto se manifiestan en la organización. Pero estas funciones superiores entran más o menos en la obra, según de quien se trate. Un sátiro no manifestará, por cierto, tanta inteligencia como Apolo; y, si quiere caracterizar, es evidente que un glotón, un Sileno

revelarán sus hábitos en la forma, mas esto también ocurre según naturaleza.

La pintura alcanza mayor grado de superioridad, y su materia, puede decirse, es lo que para la escultura es el objeto; en más, la escultura revela las emociones. Ciertamente, no le están negados a la escultura, — pero no son propios de ella, si no en manera abstracta,  $\neq$  el dolor, la alegría, etc., mientras que el pintor da una emoción determinada utilizando todos los detalles y las figuras que completan el cuadro. Mas mi intención no es hablar acerca del objeto propio de cada arte.

El placer nace de la función; existirá, pues, el placer de percibir, que hermoseará la percepción, punto al cual deben referirse pintura y escultura: su objeto es la percepción visiva, en la forma y sus modificaciones.

G. — La forma o intuición: a esto llaman finalidad de las artes. "Intuición" ¿qué es?

T. — Una de las palabras de sentido más indeterminado y, por tanto, una de las más absurdas. He leído en una obra de psicología que tanto mayor aceptación encuentran las fórmulas cuanto más imprecisas son. Spencer debe su celebridad a fórmulas parecidas y, hasta podríamos decir, a palabras por el estilo. Demos, por nuestra parte, un sentido a la voz "determinado", aunque resulte algo arbitrario.

Distinguiremos dos modos de obrar de la inteligencia, según que la atención se fije en el todo o en las partes. La aprehensión o percepción del todo será para nosotros la "intuición", y "análisis", la de las partes.

La intuición, pues, si bien se entiende, es la aprehensión de una pluralidad unificada, y como una pluralidad se unifica en una relación (la relación de las partes entre sí), intuición será la aprehensión de esta relación misma, en primer término. En la intuición están las partes, mas la inteligencia, aunque las percibe, no se fija directamente en ellas. Es este el modo natural de entender, el acto, por excelencia, del compuesto humano; por eso comunicamos con la esencia ( *essence* ) o entidad del objeto, que es una totalidad.

Sigue otro proceso (natural también, en cuanto, de no ser tal, resultaría imposible), en el que no entramos sino merced a un

acto analítico: este es el camino de la reflexión, que fija nuestra atención primeramente en las partes y luego en el modo en que están unidas, o relación, para tornar a componer el todo.

El análisis y la síntesis químicos pueden compararse a ese proceso. El químico, en efecto, toma, ante todo, un cuerpo en la mano (intuición), luego lo resuelve en sus elementos (análisis) y, como prueba de exactitud, los recompone finalmente (síntesis). El conocimiento de los elementos y sus respectivas equivalencias permite al químico producir compuestos que no se hallan en la naturaleza; cada día se descubre algún compuesto nuevo, dotado de particulares propiedades.

Un proceso análogo, aplicado a la forma, da nacimiento al arte. Al principio es la aprehensión del todo, la intuición; luego, el análisis de ésta. No basta, por tanto (como sostiene erróneamente Croce), la sola intuición para engendrar la obra de arte, sino que también se exige que la observación precisa y exacta repare en todas las partes, para finalmente componer el todo. No entran en la cuenta, claro está, los medios peculiares de cada arte.

Mas, fuera de las expresadas, que reciben su objeto de la naturaleza, el hombre posee artes suyas propias, con las que compone, en formas *inventadas* por él, los elementos proporcionados por la inteligencia, v. gr., la música, la arquitectura, la política, etc.

G. — Sea; lo dicho podrá convenir al autor de la obra artística (así, p. e., cuando Rafael tuvo la intuición, es decir, vió imaginativamente el *Espasmo*, debió de conocer la felicidad del paraíso), pero no reza con el espectador, que no *compone*.

T. — Te equivocas. Quien contempla el *Espasmo* de Rafael, p. e., no goza sino en cuanto lo reconstruye en sí mismo, esto es (para valerme de la expresión común), sino en cuanto lo entiende y descubre las intenciones del artista. Para una tal obra, no bastaría un volumen.

Aquí es, precisamente, donde aparece Vico y la que Croce reputa gran idea. En efecto, pertenece a Vico la sentencia: *entender es hacer*, la opinión de que al percibir somos activos y no pasivos, de lo cual Kant, exagerando, obtuvo el subjetivismo.

Según los antiguos, mejor dicho, según Aristóteles, el ojo ve los objetos, y por cierto así es; pero también se forma de ellos una imagen, conserva su impresión.

Las artes de invención humana se conocen por un carácter especial (digo las formas creadas por el hombre), a saber, que no basta haberlas realizado, sino que se desea conocer la razón y el modo de hacerlas, no pudiéndose obrar a oscuras. La geometría es la base de las formas arquitectónicas; el dibujo geométrico, la imitación humana de las formas naturales; la música, asimismo, reposa en condiciones de número y medida. La inteligencia de un pueblo se revela cabalmente en las tentativas para reducir a ley y medida las formas naturales mencionadas (tal, v. gr., el canon de Policeto); la rudeza, por el contrario, al pretender substraerse a todas las leyes y censuras: por eso ha tomado el paisaje tanto vuelo.

G. — Volvamos a la intuición, por caridad.

T. — Allá voy. La intuición, este todo que el arte reproduce, aparece ya hecha en la conciencia; no como el concepto, cuyo proceso generativo es consciente por completo. Pues bien; el placer no nace de la intuición lograda, sino del proceso formativo, que se subtrae a la conciencia. Este placer, reflejado sobre la intuición como un resplandor, constituye precisamente su hermosura. He ahí por qué, en el momento en que la intuición o el todo de la obra se presenta en la mente del artista, su alma rebosa de gozo, cuya intensidad bastaría para demostrar lo laborioso del aludido proceso.

Hoy se admite lo que se ve, como formación nuestra, con elementos subjetivos. Primero ocurre la acción del objeto sobre nosotros, la impresión, y ésta es pasiva. Si no se admite esta pasividad; si lo que entra o se imprime en nosotros no pertenece al objeto, es imposible todo conocimiento. Pero a ella sigue la reacción, en que el sujeto es activo y por la llamada "proyección" coloca fuera de sí a la impresión inicial. Sin la actividad el placer tampoco sería posible; si ésta existe, aquélla también se produjo.

El entendimiento es, sin duda, análogo a la percepción; más bien que análogo, el proceso es el mismo, pues así como no entendemos un libro sino relacionando en nosotros los pensamien-

tos del autor, — lo cual no impide que ellos, aunque hechura nuestra, no sean idénticos a los del escritor, — del mismo modo sucede en la intuición, que, formación nuestra, no cesa de ser idéntica al objeto.

He aquí, por tanto, cómo no somos pasivos, sino, al contrario, activos, en la contemplación de la obra artística, y de qué modo es posible el placer, no efecto, sino *causa de la belleza*.

G. — He comprendido y me parece inútil perderse en enumeraciones. Sabemos que leyendo una composición poética será el entenderla lo que nos la hace hermosa, etc.

T. — Hemos averiguado en qué consiste la belleza; las pruebas abundan para comprobar la exactitud de nuestra investigación.

Antes de todo, se explica así por qué una obra de arte parece menos hermosa cuando la observamos por segunda o tercera vez. El placer, dijimos, nace de comprender, que implica, a su vez, dificultades superadas. Es natural que el formar segunda vez una intuición resultará más fácil que la primera, y luego, en sucesivas ocasiones, tan fácil, que se compondrá casi por sí misma. Las obras cuya lectura siempre resulta agradable son las que nunca se acaba de entender completamente. Así también se explica el progreso de las artes, que no consiste en complicar las obras e impedir que la facilidad de sugerir la intuición llegue a eliminar el placer. Por eso mismo, aun, se anticúan las formas del arte. Cuando son demasiado conocidas y se anuncia el tema, adviértese con antelación su desarrollo.

El vulgo llama interés al placer que nace de una espera satisfecha; *es también placer estético, pero de último grado*. Ciertas novelas no tienen otro atractivo; una vez leídas, empero, y conocido el desenlace de la acción, es imposible volverlas a recorrer.

La acción dista mucho de ser cosa de poca importancia, pero sus primores no se hallan en engreír la curiosidad. Tan bajo parecían esto a los griegos, que en los dramas (por lo menos en los de Eurípides) el prólogo describía toda la acción. Por eso la literatura clásica, en general, carece de interés (decía el profesor Grosso), entendiéndose por tal la curiosidad de conocer cómo va a terminar la acción.

G. — Está bien; prosigamos.

T. — El bello estilo, el bello escribir señalan un período de la música y de la literatura. La palabra "bello" no significa en esas expresiones sino la "perfección formal". El proceso de formación enérgico y regular tiene por consecuencia la perfección del producto. Mil otras observaciones podríanse añadir, todas confirmatorias de la verdad que asiste a este concepto de lo bello. Mas hay que tener presente una distinción de suma importancia.

Placer y dolor son las señas de la marcha peculiar al proceso orgánico referido; nada tienen que ver, pues, con los afectos y las pasiones, o, como se denominan hoy, las emociones. Estas últimas se relacionan con la voluntad, mediante el acto que es su consecuencia: el odio en la venganza, etc. Según la teoría conocida, la emoción arranca de la representación, de lo que está presente a nosotros o se nos representa. Veo un león, p. e., y se apodera de mí el miedo, que me impele a huir.

Ese análisis es inexacto. La representación no es por sí misma emotiva: sólo la vuelve tal la experiencia. La vista de un león asusta porque la experiencia nos ha enseñado lo que podemos esperar de ella. En ciertas islas descubiertas por el capitán Cook las aves no se escapaban al acercárseles los marinos, de lo cual dedujo el capitán que allí nunca se habían presentado hombres. La vista del león en una jaula no atemoriza porque en este caso no comporta peligro alguno.

He aquí por qué una estatua *puede no despertar* ninguna emoción genética: porque es estatua, precisamente.

G. — Me parece exacto.

T. — Vayamos de prisa, que me fatigo. Una representación, lo que *se nos presenta*, ya en la realidad, ya en la mente, es emotiva en cuanto nos anuncia algo, amenaza o promete algo. Mas no basta: para que lo sea en efecto, se requiere la certidumbre de que a la emoción seguirá ya daño, ya beneficio; *la certidumbre es la que mueve a la voluntad*. Si ella no existe (como en el ejemplo del león enjaulado) la emoción no se produce o se inicia tan sólo. De igual manera, un homicidio no asusta ni despierta piedad en la escena, porque es fingido; sin embargo, la habilidad del artista puede llegar a tal extremo, que por un mo-

mento se produzca en quien contempla la obra de arte la ilusión de la realidad. Entonces surge la emoción, pero nunca (se entiende) tan viva como en la vida real.

Esta cualidad de las obras de arte se llama "expresión"; su efecto, ya lo vimos, es emotivo, y a él sobre todo se tiende hoy, mientras que en la antigüedad objeto del arte era la belleza.

G. — No comprendo bien la distinción.

T. — Una de las nuevas ideas puestas en circulación por Winckelmann, es la que distingue entre "belleza" y "expresión". La belleza es la forma perfecta; la expresión, al contrario, implica siempre alteración de la forma. Winckelmann y Lessing sostenían que los griegos no buscaban la expresión, sino hasta donde es conciliable con la perfección formal. Mas son errores análogos a la "línea de la belleza".

La expresión modifica y altera la forma, pero sin afearla, puesto que no es sino emotividad lo que conmueve y despierta sentimientos, y hemos visto que el arte logra esto solamente imitando lo real y haciéndonos olvidar que nos hallamos en el reino de la imaginación. Esos rasgos de realidad manifiestan, además, condiciones de observación y habilidad en el manejo de los medios artísticos; Velázquez es célebre, sobre todo, por esa razón.

G. — ¿Adónde va a parar eso?...

T. — A un punto muy importante. La emoción verdadera es violenta e impulsa a obrar. La noticia de una herencia, v. gr., provoca alegría, emoción que por su colorido se parece mucho al placer, siendo empero distintos entre sí. La alegría nace porque tal circunstancia nos permitirá satisfacer todos nuestros deseos, y será tanto más viva cuanto más fuertes sean ellos. Pero resulta evidente que no es placer, pues éste *no puede ser doloroso*.

G. — Niégolo; hay placeres espasmódicos.

T. — Te equivocas. El placer, no lo olvides, es la señal del vigoroso y buen desarrollo de un proceso orgánico; si se desarrolla con una violencia tal que puede causar daño al órgano, el placer se cambia en dolor, indicio de esto mismo, es decir, de algo irregular; pero, en cambio, nunca el placer es dolor. Mientras que el gozo, permaneciendo siempre tal, puede acarrear la muerte.

Mas procedamos por partes. Ya se ha dicho que la obra de arte no es sino una intuición, una representación, una pluralidad unificada. También se ha visto que es bella por el placer de comprenderla: si no se entiende, nada vale. Resulta, por tanto, que, no siendo *reales* en la inteligencia (que comprende) los objetos presentados, no pueden tampoco ser emotivos. El placer del intelecto reflejado en la obra de arte, repítolo, constituye su hermosura.

Analicemos ahora, de prisa, la paradoja estética según la cual una emoción desagradable en la realidad deleita en la representación artística.

G. — Esto me lo pregunté muchas veces.

T. — También las emociones tienen *substratum* fisiológico, y así es que pueden originarse por medio de ciertas bebidas, o suprimirse completamente debido a la acción de los anestésicos. Me parece inútil detenerme sobre las mil pruebas realizadas a este propósito. Hay en ellas dos cosas dignas de consideración: el que podría denominarse "color de la emoción" y el "proceso fisiológico", cuya señal son el placer o el dolor. La emoción real no deja advertir el ruido del proceso fisiológico, pero la artística es templada, en razón cabalmente de que la causa no es real. Por grande que sea la habilidad de un actor, no llega hasta el punto de hacernos olvidar que estamos en un teatro; de ahí que percibamos el proceso fisiológico mezclado con la emoción. Mientras la figuración de un atentado, v. gr., origina algo así como un susto y un principio de terror, el proceso que se desarrolla normalmente y con moderada energía produce placer, y hace, pues, agradable aquel temor y espanto.

Los antiguos afirmaban que el homicidio nos place en una tragedia porque sabemos de antemano que es fingido.

Quedaría por decir algo acerca de la música, bella por el motivo, verdadera representación o intuición sonora; pero fuera de esto, es emotiva directamente, por los numerosos efectos fisiológicos que produce el sonido.

Mas este punto lo dejaremos para mejor ocasión.

## PINUS MENDOCIÆ

---

*Pinosque loquentes.* VERG.

NORBERTO PIÑERO

Viro amplissimo, et publicæ rei  
administrandæ munere longe  
clariori abditado quam a depto;  
hoc carmen, qualecumque est.  
mitto grati animi ergo.

Qua minus assurgit riguo Mendocia plano,  
extra pæne domos, ipsoque in limine ruris,  
desertus locus est lapidum congestibus horrens.  
Hic olim annosæ dum stans prope ab arbore pinus,  
exscissi obstupearum pendentia rudera templi,  
(jam sol occiderat, jamque horæ blanda levare  
cœperat aura graves veniens de montibus æstus,  
lunaque fulgebat), quassis en talia noctem  
fundere per tacitam audita est de frondibus arbor:

Nil datur in terris hæc visere pulcrius urbe.  
Montano gelidos defendens objice ventos,  
qua radios recipit primi mane ardua solis,  
despicit immensam sese subducere molli  
planitiem clivo, finesque attingere cœli.  
Rectis secta viis instructis arborum utrinque  
ordine populea penitus jacet abdita silva.

---

**Nota.** — Hállase este pino entre los escombros del antiguo convento de San Francisco. Tuvo lugar el terremoto en 1861. Mendoza quedó por completo destruída; pasa de 12.000 el número de los muertos. Las circunstancias me han sido suministradas por testigos oculares, y por lo demás una descripción exactísima del hecho salió en el "Diario" el año pasado. La pascua cae este año como en 1861, el 31 de Marzo. Esto me sugirió la idea de conmemorar la catástrofe.

Astra die multo sæpe hic sunt visa micare,  
 et veluti captus flammis nocte æstuat æther.  
 Hic nubes raro maculant effusa serena,  
 et nisi quod torrens cum sævit aquarius, æstus  
 triste levant pondus jucunda aspergine nimbi,  
 perpetuo gaudet felix Mendocia sudo.  
 Nec damno id segetis, glacie vi namque caloris  
 et nive tabente Andinis in molibus, ingens  
 copia manat aquæ per præceps, quattuor unde  
 flumina, quæ rumpunt in apertos impete campos;  
 innumerisque solum rivis deducta per omne,  
 obducuntque fimo, saturantque madore perenni.  
 Hinc granis spicæ gravidæ, vitesque racemis  
 (nam vario Bromius priscis de sedibus actus  
 agmine morborum sua tandem hic signa locavit);  
 hinc semper molli viridantia gramine prata:  
 adde solo quaqua substratam hic ignis abunde  
 materiem et liquidum manans tellure bitumen;  
 adde greges pecudum innumeros armentaque læta;  
 adde genus volucrum, quæ campos agmine magno  
 æeris et festis implent concentibus arva.  
 Urbs vere felix, instar ni Damoclis ensis  
 impenderet ei usque super cervice ruina.  
 Heu semper memoranda dies vicesima marti!  
 Et tum demenso jam sol descenderat orbe  
 post montes illos; reparans et tum sua damna  
 luna super terris jam plenis cornibus ibat;  
 et cælum fulgebat in omni parte serenum,  
 in longum nubes ni ducta per æera tractum  
 Andibus ære micans in summis torva sederet.  
 Omnes immotæ res stare, nec halitus auræ  
 hunc mihi vocalem pius impertire susurrum;  
 ægre respirare sub æstus pondere tellus.  
 Ecce autem fragor audiri, mugitus et ingens,  
 haud secus ac cæli si qua de parte tonaret:  
 post sonitus turmæ veluti currentium equarum;  
 mox totus trepidare alis ceu concitus æer

innumeris, vastoque impleri murmure cuncta.  
 Continuo terram subter turgescere, et imas  
 per stirpes undam veluti transcurrere sensi:  
 cuncta simul, muris subductis, tecta domorum  
 consedere solo, jacuitque urbs eruta sede.  
 It fragor in cælum; sublato pulvere luna,  
 opposita ceu cum privatur lumine terra,  
 deficit, inficiens obscuro sanguine vultus.  
 Urbem quis valeat nunc fingere mente sepultam?  
 Millia totque virum simul una oppressa ruina?  
 Sic homines superis, sic sunt mortalia curæ!  
 Interea gemitus toto increbrescere campo,  
 et resonare nigrans longis ululatibus ær;  
 congestoque solo voces exire ruinis,  
 haud secus ac terra passim scatet unda madenti,  
 vel crepitans tecti per rimas exsilit ignis.  
 Nec cladi hic finis; subito nam flamma coorta,  
 a vento capiens et tanto fomite vires  
 ingentes, totam reptans en corripit urbem.  
 Exoriens nocti posuit sol denique finem.  
 Tum damnum patuit, molesque immensa malorum.  
 Non domus ulla loco stabat, revolutaque templa  
 et monumenta solo passim turresque jacebant.  
 Exscidio elapsi immani vix unus et alter;  
 ægre quos animo e tanto terrore recepto  
 quod primum sors objecit, velamine facto,  
 larvis huc illuc similes errare videres  
 nomine quemque suos, natumve patremve, vocantes.  
 Interea in campis, quos est hinc cernere, lecta  
 San Martin juvenum unde est cum legione profectus,  
 cum, novo inaudito superatis Andibus ausu,  
 undique devictos Hispanos expulit urgens,  
 servitiique jugum populis tribus abstulit unus;  
 castrorum in morem tentoria constituuntur,  
 exiguum miseris quæ sint ad tempus asylo.  
 Macerie inde statim passim, saxisque remotis,  
 pergitur auxilium quam primum ferre sepultis

si quis vivus adhuc inter fragmenta jaceret;  
corporaque exanimum disjectaque cogere membra,  
quæ simul ingenti fovea conduntur in una.  
Mens meminisse horret quæ tunc teterrima vidi!  
Haud procul hinc senis heu! circumdata natis,  
sub saxis, quodam in vacuo est matrona reperta.  
Non illapsa domus miseros oppresserat, et jam  
exscidium læti evasisse, referre parabant  
dis grates, clausis cum circumfunditur ignis,  
in septemque nigros carbones corpora vertit:  
unus patricia tota de gente relictus!  
Hoc, si quid movet aura comam, noctesque diesque  
ingeminans carmen diffundit conscia pinus:  
cui veteris resonant urbis vestigia circum.

*Scriptum in suburbano Pili Tombæ  
quod nomen a salice invenit. MCMVII*

---

## BOILEAU

---

Amigo:

Apuesto a que no adivina de quién le voy a hablar.

—¿De Hindenburg?, me preguntará usted.

—Pues no; de Boileau.

—¿El Horacio francés?

—El mismo; mas tan poco Horacio que mientras éste no hace sino exclamar "*bibe vinum*", él grita "*Boi-l'eau*".

Parece un juego de palabras y no lo es; Boileau se parece a Horacio como el agua al vino. ¿Qué quiere?, uno de mis profesores, Carlos Baravalle, ha traducido las sátiras y la poética de Boileau, y con tamaño prefacio; he aquí cómo por fuerza tuve que leerle. ¿Cuánto tiempo hace desde entonces? De una cosa estaba seguro: de que habría muerto sin volver a ocuparme en Boileau; y resulta que una casualidad cualquiera me lo pone otra vez delante.

Hubo tiempo en que el fastidio mortal que me inspira ese rimador, lo achacaba al verso. No es cierto. El alejandrino no es, con mucho, el metro ideal en nuestras lenguas; mas al francés le sienta a las mil maravillas.

Nuestros idiomas, digo el castellano y el italiano, no tienen sombra: el sonido descubre y aclara casi por igual todo el vocablo; el francés la tiene en cambio. Esas vocales mudas, esas consonantes sin pronunciarse directamente, no dejan de hacerse sentir; forman como una pendiente alrededor del núcleo sonoro, una resonancia, una prolongación que se apaga; hay una cantidad más compleja que la antigua sílaba muda (un conato), breve y larga; y esos diptongos acentuados parecen un coro, por lo embebidos que están en sonidos. Allí la voz puede detenerse y descansar a sus anchas.

Merced a todas esas ayudas, el ajelandrino es capaz de una variedad de tonos ilimitada.

Con la lengua francesa se pinta, con nuestras lenguas se tarea; nuestras palabras son pedruscos, con sus contornos bien claros y definidos; las francesas son puntos luminosos que se atenúan, yendo a pintarse y a morir, en un semisilencio, una en otra. No hay, pues, monotonía ni posibilidad de ello para quien lea bien, y no como yo.

La rima, sin embargo, embaraza no poco el pensamiento, obligado a detenerse para contestar antes a la rima del verso anterior. Esa dificultad es propia de toda rima, pero en el alejandrino es mayor, porque no concede plazo. Hay que pagar allí mismo y no en otro verso.

Hay peligro, por tanto, de caer en la tautología de los Salmos, en los cuales el concepto de la primera parte del versículo se repite casi siempre en la segunda con distinta forma; peligro de verse obligado a tirar y dilatar el pensamiento en este lecho de Procusto; peligro de que la rima pase de la palabra al concepto, y el segundo verso resulte un eco del anterior, y la idea camine, no derecha a su fin, sino como los perritos, volviendo atrás a cada momento.

Mas si vencer esta dificultad es más difícil en el alejandrino, la gloria es también mayor. Este defecto no lo advierto en Corneille, que piensa en alejandrinos perfectamente: el segundo verso es la mitad exacta del concepto. El escollo es otro: el epigrama. Sin embargo, este escollo es salvado por Racine con tanta maestría, que le parece a uno sentir en él a Sófocles. De veras no comprendería esa tendencia a hablar de Racine con ligereza, si la ligereza universal no me la explicara. El alejandrino resulta en él el más natural de los versos; la semipausa del verso marca el asentarse ligero del pie izquierdo, y la rima el más recio del pie derecho. No hay suspensión, ni tropiezos, ni desviaciones; y el pensamiento avanza siempre. Corneille marca el paso, como los reclutas: Racine anda suelto y natural; Boileau con frecuencia trepa. Adelanta el mismo pie, y se detiene en él hasta juntarle el otro.

Mas el juicio ha de resultar del análisis y no anticipársele. No excluyo el caso de que mi impresión me engañe, y de una aplicación inoportuna del criterio lógico.

Un Fulano escribió un libro contra Maquiavelo, titulándolo: *Bestialidades de Maquiavelo*, por Fulano. La aberración del título hizo justicia; en vez del título, para indicar más brevemente el libro, se dijo: *Las bestialidades de Fulano*. Tal vez el recuerdo de este hecho no esté fuera de propósito.

\* \* \*

*C'est en vain qu'au Parnasse un téméraire auteur,  
Pense de l'art des vers atteindre la hauteur.*

El sonido es hermosísimo. ¿Y la expresión? No me persuade. ¿Será que Boileau escribió para mí:

*Souvent, dans son orgueil, un subtil ignorant  
Par d'injustes dégoûts combat toute une pièce...?*

Puede ser. Sin embargo, no me arrepiento de mi *sutil ignorancia*, puesto que le debo las más vivas satisfacciones que me haya proporcionado la lectura.

Todas las veces que leyendo a un poeta o un prosador me encuentro con un período que me produce cierto malestar, acudo a mi *sutil ignorancia*. Innumerables veces he ensayado mi método con Pindaro, con Virgilio y con el mismo Carducci, y el resultado fué casi siempre el descubrimiento (para mí era tal) de mil relaciones e intenciones ocultas que me dejaban inundada el alma de una admiración llena de goce. Con ellos, pues, estoy cierto que, si algo no me satisface, la culpa es mía.

¿De qué nace la fastidiosa vaguedad que estos versos me producen? ¿Qué significa: *au Parnasse*? Aquí no hay duda, significa: "en poesía". ¿Y *de l'art des vers*? Poesía también. Traduzcamos, pues: "En balde en poesía un autor temerario piensa alcanzar la cumbre de la poesía". *Art des vers* no es propiamente *la poesía*, pero aquí se usa en este sentido. Corrijamos, pues: "En vano un autor temerario piensa alcanzar la cumbre de la poesía".

¿Y ahora me satisface? Tampoco.

Lo que me indispone es aquél: *un téméraire auteur*. ¿Por qué esta determinación?

Los dos versos son *la apódosis* de un período hipotético. "En vano piensa alcanzar la cumbre... aquél en quien no se verifica *esto y esto*".

Pero con llamar al autor *temerario* ya se entiende que las condiciones no se verifican.

Voy más allá. Supongo que "*Parnasse*" signifique todo el reino del arte en general, y entonces he aquí la traducción: "En vano en el país del arte un autor temerario pretende alcanzar la cumbre de la poesía".

El fastidio, pues, nace sólo del hábito de tomar a "Parnaso" como sinónimo de "poesía"; siempre es algo impropio. Empero, no estoy satisfecho; hay que aclarar algo aún. Al temerario que intenta subir a la cumbre de la poesía, ¿cómo lo llamaremos? No le podemos llamar poeta, porque para merecer tal nombre ha de subir a la cumbre. Puesto que no logra su deseo, no lo es. ¿Y cómo llamarle entonces? Querido amigo, si no sabemos cómo llamarle, es que no le sienta ningún nombre. ¿No habla en general? Si no tiene nombre, existe pronombre: "En vano en el Parnaso pretende alcanzar la cumbre aquél que..." Ahora está bien y todo anda conforme con la lógica.

El Parnaso tiene muchas cumbres: una de ellas es la de la poesía y en vano pretende alcanzarla el temerario que...

Quedaría por ver si las demás cumbres del arte se alcanzan sin condición alguna. Siempre resulta mejor corregir: "En vano pretende alcanzar la cumbre de la poesía el que..."

Aquel *au Parnasse*, además de confundirlo todo, es una afectación; pero pase como designación geográfica del lugar en que se yergue la cumbre poética.

Queda aquel *auteur*, en vez de un pronombre. ¿Y por qué este sustantivo, este pro-pronombre? ¡Pues para rimar con *hauteur*! "Autor" significa uno que ya ha publicado algo, lo cual introduce la idea de pasado en una acción presente. Uno que intenta subir al Parnaso aun no lo ha tentado, mientras "autor" quiere decir que lo intentó.

Se dirá que ha tentado subir una vez, sin conseguirlo, y que sin embargo, quiere volver a tentar la prueba; que Boileau le

grita: *C'est en vain*, y que éste es el significado de *auteur*. Pero entonces se derrumba todo lo demás; no se concilia bien con *Pense* y es inútil enumerar condiciones, puesto que carece de ellas.

He aquí, pues, que mi malestar tiene razón de ser, porque si Boileau entendi6 afirmar la inutilidad de que se pretenda ser poeta si no se tiene aptitud para ello, debió decirlo así y no: "que es inútil que un autor quiera ser poeta"...

Desde el principio, pues, el gran *abstemio* se revela incapaz de llenar el verso sin expedientes ni recursos poco recomendables.

La poesía es *el arte de la palabra perfecta*; la forma es obra de la reflexión y da la medida del grado de conciencia del propio pensamiento a que uno llega. La palabra poética, antes que a la fantasía o al sentimiento, ha de satisfacer a la razón.

Apliquemos nuestra ignorancia sutil a los dos versos que siguen:

*S'il ne sent point du ciel l'influence secrète,  
Si son astre en naissant ne l'a formé poète.*

El significado es el mismo en los dos versos. "Si no siente la influencia secreta del cielo", quiere decir, según las creencias de aquel tiempo, si no nació bajo los influjos de una constelación que infunde aptitud para la poesía.

Expresar un mismo concepto de varios modos, es lo que llaman los retóricos *expolición* o sinonimia, en sentido lato. Mas para insistir en un mismo concepto variando la forma, ha de haber un motivo. Muchas veces no hay sino el de hacer alarde de agudeza e ingenio. Será un defecto ante la razón, pero absolvemos gustosos al poeta si consigue producir algún resultado. Ovidio abunda en tales variaciones, abunda Calderón sobremanera, y Víctor Hugo; y confieso que casi siempre esta lozanía de los escritores esos me admira y gusta muchísimo por lo ingeniosa.

El sano juicio dice que si la repetición del concepto no se hace por otras razones emotivas (que es vano enumerar aquí), si se hace por hacerla, ha de justificarse por su belleza.

*Troya ha caído.* He aquí como Horacio Juno expresa este concepto: "Ya no brilla el infame huésped de la adúltera espartana, ni la casa perjura de Príamo quebranta por medio del valor de Héctor a los belicosos aqueos..." Son dos modos de decir en substancia la misma cosa; pero con la primera expresión nos pone ante los ojos a Paris (*famosus hospes*) en todo el esplendor de su hermosura (*splendet*), causa de la guerra; con la segunda alude a la caída de Héctor, en cuyo valor, según Homero, descansaba la defensa de la ciudad, e indica, pues, la causa de la toma de Troya.

Tomemos los dos versos de Boileau: el primero no podría ser más bello (como expresión, que en cuanto al concepto lo examinaremos luego): "*si no siente en sí, en sus adentros (secrète) el influjo del cielo*". ¿Y el segundo qué es? La explicación del primero en palabras propias. Si se tratara de un poeta antiguo, este segundo verso se consideraría como una *glosa* o explicación introducida en el texto; sería como si Dante empezara así:

*Nel mezzo del cammin di nostra vita,  
quando avem trent' anni o poco piú*

¿No tiene ejemplo en el habla? Lo tiene; pero esto de dar la explicación en términos propios de lo que se ha dicho figuradamente huele a pedantería, sobre todo cuando no es necesaria, como aquí.

Nada, pues, fuera de la necesidad de dar una rima a *secrète* justifica este verso.

*Dans son génie étroit il est toujours captif:  
Pour lui Phébus est sourd, et Pégase est rétif*

Estos versos, o mejor el primero, son la conclusión: "Si no siente el influjo secreto del cielo, si su estrella no lo ha formado poeta, quedará prisionero siempre en su estrecho *genio*". *Génie* es precisamente el resultado *del influjo de las estrellas*. La palabra es usada en su exacto sentido etimológico; es lo que uno lleva consigo desde el nacimiento. El genio es interior

y no exterior. Sin embargo, la impotencia en los efectos es análoga a un impedimento exterior; y el verso viene a decir que en *los estrechos límites de sus aptitudes naturales* está encerrado como en una cárcel, lo cual a mí me parece bien dicho.

¿Pero el segundo verso? "*Para él, Febo es sordo, y Pegaso indócil*". Aquí vuelve mi malestar. Es otra forma del concepto, otro modo de expresar la impotencia. Como no puede subir sólo a la cumbre, invoca a Febo, y éste para él es sordo. ¿Y por qué para él? Porque es impotente por naturaleza. Pero de no ser así, ¿qué necesidad tendría de la ayuda de Febo? Febo pues escucha sólo a los que no precisan de su ayuda. ¿Y qué es lo del Pegaso? Pegaso es el caballo alado. Poéticamente es símbolo de la naturaleza genial y de inspiración: quien tiene naturaleza torpe, no tiene Pegaso.

Digamos que este verso está añadido únicamente para rimar con el anterior.

Veamos ahora el concepto. Por cierto, lo que quiere decir no es nada peregrino. Está todo en el refrán "*se nace poeta*". Era opinión que la diversa disposición de las estrellas determinaba distintas aptitudes en los que nacían; empujando a uno a la milicia, a otro a la poesía o a la elocuencia, etc. Hoy no se admite ya ese influjo de las estrellas, pero sí una cierta pre-determinación, que se explica ya por la herencia, ya por el ambiente.

Admitamos el hecho, que no tengo ningún deseo de discutir ahora. ¿Cuál será la consecuencia? Lo que saca Boileau es asumir el ademán de un profeta y dirigirse a los cultores mismos de la poesía, aconsejándolos con tono solemne a que no se esfuerzen en vano, si no sienten (dentro de sí, se entiende) aquel dado influjo.

Está bien. ¿Pero cómo se conoce? ¿Hay un signo certero, un criterio para distinguirlo? Uno se nota con ganas de componer versos, y sigue su impulso. "No lo hagas, le grita Boileau; examina antes si tienes el influjo". Pero ¿no es el hecho mismo de componer versos este influjo? Para el poeta no hay otro. El que se enamora de la poesía y emprende cultivarla, ve en este amor su inclinación. Lo que se quiere decir, hablando de pre-determinación, es que uno nace con *una inclinación dada*. Na-

ce, pues, uno con inclinación a la poesía, y hace versos; y Boileau le grita: "*No hagas versos si no te sientes inclinado a hacerlos*". Pero si no se sintiese inclinado, no los haría.

La inclinación puede ser engaño. Sea; pero el que la siente ¿cómo puede distinguirla? Se dirá que si los versos que compone son feos, la inclinación es falsa. Nada más absurdo, porque ningún poeta empezó jamás por hacer versos hermosos. La inclinación se manifiesta con hacer versos, y el arte, el estudio, el ejercicio harán que los versos lleguen a ser buenos. ¿Acaso la inclinación a la pintura se manifiesta en el niño con cuadros dignos de Rafael?

Boileau no es el único que admitiendo la predeterminación saca del hecho consejos; pero los otros (Dante, Quintiliano, etc.) no los dirigen a los autores ni a los niños, sino a los maestros y a los padres. Es a ellos a quienes toca examinar las inclinaciones de los niños, ver si es un capricho o una inclinación decidida; y si es tal, no contrariarla. En cuanto al niño mismo, si está inclinado en un sentido, penderá hacia aquel lado; si la inclinación es un capricho se cansará pronto.

Mas Boileau piensa en la llamada *vocación religiosa*; también allí ¿en qué consiste esa vocación sino en el deseo de abrazar la profesión sacerdotal? Allí puede uno, hasta cierto punto, examinarse, preguntarse si acaso lo que le llama al sacerdocio es una degeneración o el amor a la vida cómoda. ¿Mas qué puede preguntarse el poeta? Siente ganas de hacer versos, y los hace.

¿Y Horacio? Horacio propone el asunto en teoría. "Se cuestionó — dice — si la perfección de una poesía se debe a la naturaleza o al arte; para mí no veo ni que pueda producir el estudio sin abundante vena, ni el ingenio inculto".

Mas es inútil insistir en cosas tan manifiestas.



## DESCARTES Y EL CRITERIO DE LA VERDAD

---

El sistema heliocéntrico acababa de demostrarse. Los satélites de Júpiter daban la prueba de que los cielos eran vacíos y que había puntos céntricos distintos de la tierra. Las manchas del sol eran un signo de su rotación.

El sistema tolemaico se sostuvo, no por falta en la antigüedad de un Copérnico que formulara la hipótesis contraria, sino porque la experiencia lo acreditaba. El único cuerpo al alcance de nuestra observación era la luna, que gira sobre sí misma y le muestra a la tierra siempre la misma cara, ni más ni menos como si estuviera enganchada en una esfera. Ningún cuerpo en el cielo daba ejemplo de rotación. Fué, pues, el telescopio el que, extendiendo nuestra vista, permitió observar hechos que abonaban en favor de la nueva hipótesis.

El derrumbe de tal idea, que parecía tan evidente, tan cierta, y la caída de Aristóteles en todo lo físico, aun en el concepto de los que permanecían fieles a las ideas antiguas, no rindiéndose a razones como Descartes, tuvieron suma influencia, haciendo el mismo efecto que las ideas de Darwin en nuestros días, que adquieren cada vez más mayores probabilidades, amenazando acabar con todo lo antiguo.

Descartes acudió entonces para salvarlo todo, para poner en salvo Dios y la religión, que él conceptuaba bases de la sociedad.

Como era matemático, pensó que a las viejas ideas se las podría preservar de todo asalto enlazándolas entre sí a la manera de los teoremas de geometría, como si la certidumbre naciera de determinadas disposiciones y no de intrínseca bondad. Los teoremas geométricos no deben su incontrovertibilidad a su ordenación en sistema: al contrario, fué posible a la escuela de Platón ordenarlos así, porque eran incontrovertibles.

El resultado no fué el que Descartes se proponía conseguir. Su edificio se desmoronó luego; cayó al suelo, haciéndose pedazos ideas que hasta aquel entonces se habían conservado intactas. Nunca se vió inexperiencia semejante, efecto tan contrario a la intención. El edificio tambaleaba y él le excavó la tierra en torno para cambiarle los cimientos.

La geometría empieza por unos axiomas, por proposiciones de evidencia inmediata; pero no nace de ellos: el axioma es el clavo del que cuelga la cadena de los teoremas. Estos han sido antes descubiertos y demostrados independientemente los unos de los otros por intuiciones aisladas, como las proposiciones de cualquier otra ciencia, y su historia lo atestigua. La demostración del teorema de Pitágoras no supone la de ningún teorema anterior. La geometría empezó por donde termina, encontrando primeramente el modo de medir las figuras planas y sólidas. Lo que es lo último en la exposición fué lo primero en la construcción.

La necesidad de establecer los lindes de sus propiedades, borrados por la inundación del Nilo, condujo a los egipcios a descubrir unas cuantas reglas prácticas. La primera de esas reglas, dada por la más elemental observación, fué sin duda la que concierne, en primer lugar, a la medida de los cuadriláteros en general. De ahí se pasó a buscar la del triángulo, considerándose que cada triángulo es la mitad del cuadrilátero. Todas las superficies curvas se medían descomponiéndolas en triángulos.

De este modo paulatinamente se fueron descubriendo los varios teoremas, pensándose después en ordenarlos.

Descartes no se dió cuenta de un hecho tan elemental: se imaginó que la geometría nació como está expuesta de la meditación sobre el axioma que el todo es mayor que sus partes. De la meditación sobre tal axioma el ingenio más penetrante no sacaría, en una eternidad, otra consecuencia que ésta: la parte es menor que el todo.

No niego que acaso con el tiempo se pueda geometrizar la filosofía; pero esto será cuando todas sus proposiciones hayan sido demostradas. Antes, pues, se habrán de demostrar una a una.

Para Descartes, y véase la seriedad de su duda, todas eran ciertas: para hacer callar las contradicciones bastaba derivarlas todas de un axioma. *Derivarlas*, en esta palabra consiste su error, pues del axioma ni se sale ni se puede salir: al axioma se llega.

Púsose, pues, en busca de dicho axioma, de una proposición que nadie pudiese rechazar y dió con el célebre: *Cogito, ergo sum*.

Las críticas que a esta proposición pueden dirigirse son muchas; pero no me parecen ni sinceras ni válidas. Bien se comprende el pensamiento de Descartes: podrá quizás encontrarse inexacta la expresión, pero ello porque ninguna expresión es exacta. En nuestro pensamiento tenemos la conciencia infalible de nuestra existencia. Sólo que de allí no es posible salir, ni salió Descartes a pesar de su penetración. Así razona: todas las veces que tendremos una idea igualmente clara, le debere-mos dar fe, y rechazarla si no llega a ese grado de evidencia. Parece un paso y no lo es: es salirse del camino. La conciencia de nuestra existencia no deriva de premisas; es un hecho primitivo, independiente de lo que se piensa. Aun pensando mal, estaríamos ciertos de pensar y de existir. Nada tiene que ver la certidumbre de existir con la verdad del pensamiento. El pensar me hace sentir mi existencia. La certidumbre no nace de la proposición: *no se puede pensar sin existir*. Tal proposición a él tan sólo ocurriósele formularla. Es un sentimiento y no un *ergo*, una *consecuencia*. Para llegar de la conciencia de existir a la evidencia de la idea, hay que dejar aquélla y pasar a ésta, cambiar de posición, plantear un nuevo principio. Descartes había de decir: No se puede pensar sin existir; yo pienso, luego existo. Pero la premisa pide demostración. *Pensar es obrar y no obra sino el ser*, y subiendo por esta vía habría llegado al principio de contradicción; pero allí ya estaban todos.

En una palabra: sentimos nuestra existencia en el pensamiento, mas no se trata de persuadirnos de ella, pues ni siquiera es dable dudar; trátase de demostrar la verdad de lo que se piensa, y esta no puede deducirse del hecho de que pensamos. Al mover las piernas me cercioro de que camino, mas no discuro sobre esto, sino acerca de saber si camino bien, si me dirijo hacia donde he de llegar, cosa que las piernas no me dicen.

Descartes introdujo el fenómeno de la conciencia donde no cabía; complicó inútilmente las cosas.

Para adelantar hubo de plantear otro principio: la idea *clara*; hubo de salir de la conciencia que es un hecho, un sentimiento, y pasar a las *ideas*. Y por ahí había que empezar.

Pero también *la idea clara* está mal planteada. No es la cuestión de saber cómo nazca la certidumbre: ésta nace como nace. Al uno bastará un indicio, al otro no le bastará una demostración geométrica. Evidencia y certidumbre son sin duda palabras sinónimas: uno cree lo que le parece evidente y si no le parece tal no cree y no puede siquiera creer. ¿Cómo ha de poder uno creer lo que no le parece creíble?

La cuestión reside en saber si cuando estamos ciertos de algo, este algo es cierto. Ciertos estaban todos de la estabilidad de la tierra, y todos se equivocaban.

No debemos creer sino a la evidencia, tal es la ley de Descartes. Pero ¿si no hay persona que obre de otro modo!... Precisamente la evidencia es la que nos engaña, presentándonos como tal lo que no lo es. Es de la evidencia que se discute, y justamente la ciencia se funda en desconfiar de lo que nos parece más evidente. Se requiere, pues, un criterio para conocer cuándo es la ocasión de podernos confiar enteramente a la evidencia. Cuanto más alta es una mente, tanto más se inclina a creer en lo no evidente.

El principio de Descartes imposibilita salir del error, no habiendo error que no parezca evidente a quien se halle en él. Una cosa es la certidumbre y otra la verdad. Para la certidumbre no se necesitan criterios: lo que se busca es el criterio de la verdad (y ese lo proclamaba en Italia Galileo y antes de él lo había formulado Leonardo de Vinci), y no hay otro. Pero ese criterio era cabalmente el que rechazaba Descartes.

La razón nos guía bien, pero no es sino un instrumento. Por otra parte, el campo de nuestra experiencia es muy limitado. Si se hace universal lo que no lo es, la razón llegará a consecuencias erróneas. Antes de que se descubriera la Australia, no se admitía la existencia de cisnes negros. De modo que uno puede ser arrastrado por el razonamiento a admitir conclusiones que

la experiencia desmiente. No pocos ejemplos de ello nos puede ofrecer la Física de Aristóteles.

Generalizaciones de experiencias no verificadas, y, por tanto, más bien de apariencias, indujeron en error a la mente de Aristóteles, ¡y trátase del Estagirita!... De tales generalizaciones consta en la mayoría de los casos el conocimiento vulgar, y de ahí la dificultad de dar a entender algo al vulgo.

Por todo lo cual la mente humana madurando, desconfió, no ya de la razón sino de lo que le parecía evidente, y Leonardo formuló el gran principio de que nada se puede afirmar con certidumbre, sino lo demostrado por la experiencia. Aristóteles de no sé cuáles consideraciones colegía que la tierra ha de tener la forma de una pera. Ahora Nantzen ha vuelto a salir con la misma opinión. Según él, en el polo austral la tierra ha de tener una prominencia. Son conjeturas más o menos probables, pero, mientras tanto, hasta que no se llegue al polo, nada seguro se puede afirmar. No es, pues, la evidencia, sino la experiencia, el solo criterio de verdad.

Volviendo a Descartes, él establece que el hombre no ha de rendirse sino a la evidencia, pero no ha de rechazar lo evidente. Y son estos dos principios vanos, pues la evidencia a nadie repugna, sin que ello importe decir que lo evidente sea cierto.

Planteado ese principio Descartes da otro paso, admitiendo como evidente la idea de Dios y su existencia. Y sin embargo ya Santo Tomás, autor insospechable, había negado tal evidencia, por cuanto si la hubiera no sería concebible el ateísmo. Aquí aparece su célebre argumento ontológico, argumento ya refutado por Santo Tomás en Anselmo de Aosta, con sólo recordar el principio: *apocce ad esse non valet illatio*, "no se puede de la posibilidad argumentar el ser".

La cuestión de la existencia de Dios se halla todavía en los términos en que fué planteada por Aristóteles y los escolásticos. La refutación de las pruebas teológicas intentada por Kant, no resiste a un examen serio y desapasionado. Antes Kant ha de demostrar la verdad de su sistema: tan sólo en él no es posible demostrar racionalmente la existencia de Dios. La razón por el principio de causalidad pide una causa primera; la idea de movimiento exige un motor. Pero, con todo, la existencia de

Dios, supuesta por la razón, en el estado actual de los conocimientos no se puede dar como un hecho. Sería menester que Dios se nos mostrase. Lo que la razón demuestra es que si hay movimiento, si hay materia, han de tener una causa de su existencia; más, si esta causa la tienen en sí o fuera de sí, en otro ser, no lo sabemos, porque para ello se necesitaría el conocimiento de la esencia de la materia y del movimiento. Según la noción común la materia no podría ser eterna, y la demostración remonta hasta Platón.

También el tercer principio cartesiano de la evidencia inmediata de la vida de Dios es falso, pero dándolo por demostrado, por axiomático, encontró una base, pues con Dios todo se explica. El mal es que su demostración artificial ha perjudicado no poco a tal idea, haciendo creer que ésta no tenga otras pruebas que el mencionado sofisma.

El criterio de la verdad no se halla, pues, en el razonamiento, el cual no conduce a conclusiones verdaderas, sino cuando sale de premisas ciertas. La verdad de éstas no tiene otra demostración que la experiencia. Una premisa demostrada por la experiencia es base firme del razonamiento. Si la razón ha conducido a conclusiones falsas con mucha frecuencia, ha sido cuando se ha examinado bien la cuestión después de reconocido el error, porque tomábase como demostrada una premisa que no lo era.

Tal es el criterio de la verdad. La razón nos lo indica anticipándose a la experiencia, pero sus indicaciones han de ser confirmadas por ésta.

A veces son tales y tantos los indicios que dudar es temeridad. Antes de que Foucault diera la prueba experimental de la rotación de la tierra, ésta ya admitíase como demostrada. Sin embargo sólo esa prueba nos dió la certidumbre absoluta.

Resumiendo: el criterio de la verdad es el que fué indicado y formulado por Leonardo. "Sólo la experiencia es madre de la ciencia, del saber verdadero. Lo que no cae bajo la experiencia nunca podrá afirmarse con seguridad".

## POETAS GRIEGOS ANTERIORES A HOMERO

---

### I

Los griegos adornaron de un mítico fleco la historia literaria también, poblando de poetas imaginarios la edad anterior a Homero. De estos poetas algunos son nombrados como tales por el mismo Homero; y con respecto a ellos la ficción se limita a una que otra circunstancia biográfica y a los títulos de las obras; otros deben a Homero el nombre tan sólo, y la condición de poetas a la sugestión de algunos epítetos. Finalmente, de los supuestos autores de las poesías de los misterios es fingida la antigüedad y el nombre.

Como poetas son recordados por Homero: Demódoco, Femonio y Tamiris.

*Demódoco* es el aedo de la corte de Alcinoos, rey de los Feacios.

“El dios le distinguió con el don del canto de un modo especial (Odisea VIII): la musa le amó sobremanera, le dió un bien y un mal: le quitó la vista y le dió el dulce canto (id) . . . . . saciado ya el deseo de comer y beber, la musa estimuló al aedo a que cantara las hazañas de los héroes; una parte de un poema cuya fama a la sazón alcanzó al cielo; la contienda (. . . . .) de Ulises y el Pelides Aquiles, que una vez, en el célebre banquete de los dioses altercaron lanzándose graves denuestos (id). Algo más abajo Ulises dice a Demódoco: “Cantas con el mayor tino la suerte de los aqueos, lo que trabajaron y tuvieron que padecer . . . . . vamos pasa adelante y narra el ardid hermoso del caballo de madera”.

Finalmente, en el mismo canto de la Odisea, Homero pone en labios de Demódoco la célebre aventura de la red de Vulcano (Hefestos).

Sobre los datos consignados han hecho los eruditos sus investigaciones, por no existir otras fuentes.

Siendo Corcira (Corfú) la isla de los Feacios, Heráclides Póntico hace a Demódoco natural de Corcira; Demetrio Falereo (como) identifica a Demódoco con el aedo (Odisea III 267) a quien Agamenón, al partir para Troya, deja encomendada a Clitemnestra, lo da como espartano.

Heráclides le atribuye dos poemas, uno titulado: Ἰλίου πόρθησις otro: Ἀφροδίτης καὶ Ηφαίστου γάμος. Según otros el título del primer poema era: Ἰλίου ἔλωσις. Femio, hijo de Terspio, es el aedo de la corte de Ulises, y canta el retorno de los griegos de Troya. Sobre este dato creyó Heráclides poder conjeturar que compusiera un poema titulado: Retorno de Troya de los que acompañaron a Agamenón.

Platón habla de *Femio* como si todavía se cantaran sus poemas por los rapsodos, pero como lo cita incidentalmente, y no cabe allí hacer cuestiones de autenticidad, la cosa no tiene importancia.

Platón llama a Femio, itacense, al paso que Eforo lo hace maestro de escuela en Smirna y lo casa con la madre de Homero.

Es indudable que los griegos no conocían a Femio sino por el pasaje consignado arriba, de la Odisea; de modo que son conjeturales la patria del poeta y el título del poema.

En cuanto a Tamiris, el pasaje que le corresponde de la *Ilíada* (B 592-600) es de dudosa autenticidad y de él trataremos más adelante.

Nada impide creer que hayan existido realmente Demódoco y Femio; Homero no inventa, no es un novelista sino el "primo pittor delle memorie antiche" como le llama Monti, y este carácter es tan sobresaliente en él, que Estrabón le juzga más fidedigno que Heródoto. Lo de inventar nombres para completar un cuadro de costumbres, es licencia incompatible con aquella edad.

*Anfión* es nombrado por Homero, mas no como poeta. Según Homero era hijo de Zeus y Antiope, y, con su hermano Zeto, fundador de Tebas.

Es digno de notarse su nombre Anfión: "el que anda alrededor". En las ficciones de los poetas de los catálogos y los logógrafos, la etimología desempeña un gran papel. Siete eran las

puertas de Tebas y siete las cuerdas de la lira: esa coincidencia y la etimología del nombre dan razón de la leyenda que le concierne. Anfión circundó de muros a Tebas, y tocando él la cítara las piedras conmovidas iban por sí solas a colocarse unas sobre otras (Hesíodo, frag. CCIV, Ferécides), otros, en el número de las puertas, preferían ver el número de los hijos de Anfión (Higynus). Luego había divergencia sobre si la lira le fué dada por Mercurio (Apoll. III) o Apolo (Dioscórides) o las Musas (Ferécides) o si él mismo la inventara.

Según Pausanias (Βοιωτικός) esa leyenda se debería al autor de un poema sobre Europa. Juliano (Suidas: Anfión) además de la cítara le hace inventor de la música, y del modo lidio. De la cítara le creía inventor Platón también (Leyes III); Heráclides era de opinión que el mismo Zeus le enseñara su uso.

La leyenda en su desarrollo acabó por casarle con Niobe y parece que algunos himnos llevaron su nombre. \*

*Quirón* — También Quirón, el maestro de Aquiles, fué cambiado en poeta; Homero lo proclama el más justo de los centauros, lo llama maestro de Aquiles y Esculapio. Para Homero los centauros eran una tribu de Tesalia que habitaba cerca de Pelión y el Osa. El nombre significaría: agujoneadores de toros; su transformación en monstruos mitad hombres, mitad caballos, se debe al autor de la Titanomaquia, obra, dice Ateneo, de Eumelo o de Arctino, y débese a la fantasía del poeta y no a leyendas populares. Eudoxia escribe al mismo autor la filiación de Quirón, que sería hijo de Saturno y Filira, hija del Océano; al paso que Eudoxia por su cuenta le cree hijo de Ixión.

El poeta de la Titanomaquia derivaba quizás el nombre de "centauro" de *κεντέω* y *αἵμα*, y veía en lo scentauros un símbolo de las naves: "Las naves, dice Homero, que son los caballos del mar" (S 709).

En un fragmento de la Titanomaquia, conservado por Clemente Alejandrino, se lee de Quirón: "guió al género humano a la justicia, enseñándole el juramento y los sacrificios propiciatorios y los signos del Olimpo", es decir, las constelaciones. El conocimiento de las constelaciones que se atribuye a Quirón es otra prueba del significado que el nombre de los centauros tenía para el autor.

Aquí también se ve la obcecación de los mitógrafos que primero dan a las leyendas griegas origen popular, y luego no ven en ellas sino símbolos del sol y de las nubes, de los que los griegos tan poco se preocupaban.

Además de Aquiles y Esculapio, Quirón había tenido por discípulos a Teseo (Jenofonte), a Jasón (Píndaro Nem.) a Hércules, etc. Enseñaba música, justicia, medicina (Plut de Mus) y Astrología: es este el arte que enseñara a Hércules. Además descubrió la virtud de todas las hierbas.

Se citaba con diversos nombres una obra que algunos atribuían a Quirón, otros a Hesíodo. Según Suidas se titulaba: *ὑποθέσεις*, es decir, preceptos a Aquiles, y según Pausanias, *παραινέσεις* exhortación. En cuanto a otra obra: El arte de curar caballos, fué imaginada para explicar su naturaleza de centauro.

*Dares.* — De Dares dice Isidoro de Sevilla: "fué el primer historiador pagano que en hojas de palmera escribiera la historia de los griegos y los troyanos" (Orig. lib. I<sup>o</sup> C. 41).

Heliano pretende que se conservaba aún en su tiempo la Iliada de Dares en idioma frigio. Lleva su nombre un opúsculo latino: "de excidio Troiae" con prefacio apócrifo de Cornelio Nepos. Este opúsculo, lo mismo que las efemérides en 9 libros, según Suidas, de Dictis pretendido secretario de Idomeo, y otras falsificaciones, encontraron favor en la Edad Media sobre todo. De esta obra se contaba que permaneció oculta en un sepulcro hasta el tiempo de Nerón, en que un terremoto la puso al descubierto. No se conservó el texto griego sino una versión latina en 6 libros.

Dictis habría sido copiado por Homero lo mismo que Corino (Tzetzé Chil. . . .).

"Era éste, al decir de Suidas, troyano y, según muchas conjeturas, anterior a Homero; compuso una Iliada cuando aun existía Troya. Fué discípulo de Palamedes y sirvióse del alfabeto dórico inventado por su maestro. Describió también la guerra de Dárdano contra los Paflagonios; Homero tomó de él todo el argumento del poema".

Dafne también o Manto, hija de Tiresias, consagrada por los Epígonos después de la toma de Tebas a Apolo en Delfos,

escribió, dice Diodoro Sículo (IV 66) oráculos, y no pocos versos suyos fueron introducidos por Homero en sus poemas.

Una Helena hija de Museo, cuenta Tolomeo Hefestión, escribió antes de Homero la guerra troyana, sirviendo su obra de fuente a Homero.

En cuanto a Palamedes en la leyenda troyana entró posteriormente a Homero. Según toda probabilidad, este personaje fué inventado por el autor de los cantos chiprios, por la necesidad de oponer a Ulises un héroe más astuto que él.

En lo sucesivo, el silencio de Homero con respecto a Palamedes se tomó como efecto de la envidia, llegándose a suponer que después de haberlo aprovechado, hizo desaparecer su poema sobre la guerra de Troya.

El nombre, por lo sugestivo, no pudo ser inventado con mayor acierto, pues que significaría "el que aconseja en la lucha"; o, si se deriva de *παλαμάομαι*, el maquinador, el inventor, así es que se le atribuyó un sinnúmero de hallazgos o inventos: el del alfabeto (Éstesícoro) o por lo menos los signos de las aspiradas (Dion, Crisostomo XIII); el de la dama, del ajedrez, de los dados y finalmente el de los números, pesas y medidas.

Se le atribuía la predicción de un eclipse. "Halló, dice Sófocles, la medida de los astros, sus revoluciones, su orden, y las constelaciones", y Filóstrato: "Antes de Palamedes no había estaciones, ni sucesión de meses, ni años: el tiempo carecía de nombre; no había monedas, ni pesos, ni medidas, ni números, ni amor al saber, como que no existía el alfabeto". (Hes. cap. X).

La suposición de que Homero no mencione a Palamedes por no haber recogido toda la leyenda troyana, no es admisible.

Demetrio Faléreo, discípulo de Teofrasto, alumno de Aristóteles, el mismo que en nombre de Casandra gobernó a Atenas por diez años (317-307 a. J. C.), en un fragmento conservado por Estacio y sacado quizá de su obra: *περὶ Ὀδυσσεύς* da el nombre de varios poetas anteriores por supuesto a Homero: Automedes de Micenas, Perimedes de Argos, Licimnio de Bupracio, Farida de Laconia, Próbulos de Esparta. El más antiguo sería Perimedes, siendo los otros sus discípulos. Demócoco,

además de Perimedes, habría tenido por maestro a Automedes también.

Automedes sería autor de un poema sobre la guerra de Anfitríon contra los Teleboas y de otro titulado: la contienda del Citerón y el Helicón. En otro fragmento del mismo, Demetrio, citado por Tzetze, se hace mención de otro poeta: Quirón de Corcira que como Demódoco y otros, acompañaron el canto al toque de cítara. Heráclides Póntico en su obra: *συναγωγὴ ἐν μουσικῇ* mienta entre los poetas anteriores a Homero a: Anfión, Lino Antes, Piero, Filamón, Tamiris, Demódoco.

Antes, si se cree a Pausanias, era contemporáneo de Lino y natural de Antedón en Beocia; Filostéfano lo dá como hijo de Poseidón (Neptuno) y cuenta que fué muerto y desollado por Cleómenes, hermano de Leónidas, quien se sirvió de su piel para escribir oráculos. Habría compuesto himnos (Plutarco).

De los demás poetas citados por Heráclides Póntico son ya conocidos Anfión y Demódoco, los demás tienen importancia particular, perteneciendo al número de los poetas líricos religiosos. De estos tendrían relación con el culto de Apolo: Filamón, su hijo Tamiris, Crisotemis y Olen; con el culto de Demeter: Eumolpo, Museo, Panfo, Orfeo, éste aparte, y lo mismo dígase de Lino, Piero y Olimpo. Nadie admite la existencia de estos poetas o por lo menos su antigüedad; sin embargo se les concede cierta realidad, pues aun siendo fingidos sus nombres, no sería ficción que existieran poetas líricos religiosos anteriores a Homero, porque la lírica, dicen, es de las formas de la poesía la que aparece primero, sobre todo la lírica religiosa.

En cuanto a esta pretendida prioridad de la lírica, la demuestran sus sostenedores con un argumento a priori, y pruebas históricas: El argumento a priori consiste en que la lírica es manifestación del "sentimiento" y el sentimiento es un hecho primitivo y universal. Nada más falso que este argumento. Antes de Homero y de la epopeya, los hombres manifestaban sin duda sus sentimientos; mas, si la manifestación de un sentimiento fuera de por sí lírica, resultarían también líricos los animales...

El argumento a priori citado, como otros de la misma índole, se debe a ese pretendido método científico que hace caso omiso

de la forma y las diferencias, y clasifica las cosas según la sustancia.

El arte es forma, prescindir de la forma es negar el arte. Una cosa es la definición científica, otra la artística; para el escultor, el Moisés de Miguel Angel es la obra maestra más sublime que se conozca, para el químico no será más que un pedazo de carbonato de cal.

A los alemanes debemos en literatura el uso de la definición científica y por tanto la negación de la literatura misma. Así, por ejemplo, en la epopeya, ellos no ven sino leyenda, es decir, la narración de un hecho imaginario; y fieles a tal principio, entre la Iliada y los Nibelungos no hacen diferencia alguna.

Manifestaciones del sentimiento son la risa, los gritos, los gemidos; y si todo esto es lírico, la lírica habría sin duda precedido a la epopeya; pero la observación demuestra que la inteligencia procede de lo exterior hacia lo interior; que el hombre vive primero, como quien diría, "fuera de sí", absorto en las cosas, y sólo más tarde se recoge para reflexionar sobre sí mismo; y así la epopeya, que representa el hecho exterior, debió ser anterior a la lírica, que es subjetiva.

La famosa prueba histórica consiste en ir rebuscando en Homero los pasajes que puedan aludir a la existencia de la lírica. También aquí hay equivocación: en Homero hay alusiones a costumbres que dieron lugar al nacimiento de especiales formas de lírica; así por ejemplo en el canto 22º de la Iliada hallamos que Aquiles manda a un soldado entonar el "pean": ἀείδου-  
τε; παύονα. Esto no demuestra sino que después de una victoria había la costumbre de gritar en coro ἰὼ παῖδά. Si Aquiles en vez de decir: "id a las naves cantando el pean" hiciera llamar un coro para que lo entonara, a un poeta, entonces se podría admitir que Homero alude a una composición lírica.

Dígase lo propio del θρῆνος alusión a la costumbre de lanzar gritos quejumbrosos alrededor de un cadáver, entremezclando alabanzas del muerto. Sin duda, estos lamentos, por obra de Homero que representa la escena haciendo hablar a los personajes, se tornan poesías, pero solamente en los poemas homéricos, no en la realidad. Ni son otras cosas los himeneos

del escudo de Aquiles o de Héctor; representan la costumbre que había de festejar las bodas con alborozos, ruidos y el grito de "Himeneo".

Cada una de estas costumbres dió origen a una particular forma de poesía, y podemos decir que "existían en Grecia, ya en la edad homérica, las condiciones que determinaron el surgir de la lírica en sus varias formas, y no que existiera ya la lírica".

Verdad es que se rogaba a los dioses y se les honraba con sacrificios; pero fué mucho más tarde cuando se introdujo la costumbre de encargar a un poeta que expresara los sentimientos de todos.

*La epopeya pues en Grecia se ha de considerar como la forma primitiva de la poesía: lo homogéneo fundamental, de donde surgieron más tarde por diferenciación la lírica y la dramática, y también la historia y hasta los tratados, es decir, toda la literatura.*

Cuando se habla de literatura se ha de entender como obra de la reflexión y el arte: nada tiene que ver la espontaneidad. Sin duda debe existir con anterioridad algo que funcione como estímulo provocando el nacimiento del arte; pero esto es demasiado evidente para insistir sobre ello, sobre todo que las investigaciones de tal índole corresponden a la ciencia, no a la historia.

## II

Pasando ahora a estos imaginarios poetas, empezaremos por "Panfo", que sería natural de Atenas y contemporáneo de Lino, del que cantó la muerte (?) y autor de varios himnos sobre los misterios eleusinos, himnos conservados por los Licómidas. Eran éstos una antigua familia de Atica, a la que perteneció Temístocles también. En los misterios eleusinos era de esta familia el encargado de llevar el hacha sagrada. Cuando, poco antes de Solón, Eleusis fué incorporada al Atica, la dirección de los misterios quedó a los Eumólpidas de Eleusis, y el segundo lugar correspondió a los Licómidas, representantes de los atenienses.

Los Eumólpidas daban como autor de los himnos que poseían a Eumolpo, y los Licómidas, para no ser menos, imaginaron a Panfo.

Lo único cierto en esto es que dos siglos después de Cristo uno de los Licómidas enseñó a Pausanias varios himnos, uno de los cuales coincide en parte con el himno homérico a Demeter, pretendiéndose que de tales himnos era autor un poeta anterior a Homero, llamado Πάμφος (el luminoso).

Además del himno a Demeter, Pausanias cita un himno a Poseidón y otro a Diana, y dice que primero Panfo cantó las Gracias sin determinar su número. Filostrato (Heroicis) trae de Panfo dos versos.

Dado que Panfo haya existido y compuesto los himnos poseídos por los Licómidas, no podría ser tan antiguo, pues no es anterior al siglo 8º antes de J. C. la introducción en Grecia de los misterios, no habiendo rastros de ellos en Homero. La fecha de la introducción no se puede precisar; sin embargo, como la tradición los deriva de Tracia no es admisible que los griegos los recibieran antes de ponerse en comunicación con los tracios, es decir hacia el 740 a. J. C.

Precisamente por aquel tiempo Telis, abuelo de Arquíloco y Cleóbula, una sacerdotisa, difundían por las islas aquel mismo culto.

En Eleusis existía una corporación o familia que entonaba en los misterios esos cantares; de su hermoso canto tomaron el nombre de Eumólpidas y pronto consiguieron que uno de ellos presidiera las solemnidades y el culto con el título de Hierofante. Del apodo de Eumólpidas sacaron el epónimo: Eumolpo y le atribuyeron la paternidad de las poesías que conservan.

En el himno homérico a Demeter, Eumolpo figura como uno de los seis príncipes de la ciudad, pero no es el primero, y esto significa que cuando fué compuesto el himno homérico, los Eumólpidas no habían aún conseguido la autoridad que tuvieron más tarde.

Eumolpo habría escrito sobre los misterios de Demeter (τέλεται Δήμητροι) sobre su llegada a Eleusis donde fué hospedada por Celeo (Suidas), todo esto en tres mil hexámetros.

Entre Eleusis y Atenas estalló una guerra que duró varios siglos y terminó poco antes de Solón. Esta guerra fué representada como un combate único entre Eumolpo de una parte y Erecteo de otra. El resultado fué la incorporación de Eleusis a Atenas y la adopción por parte de ésta de los misterios eleusinos quedando la presidencia a los *Eumólpidas*. A los atenienses quedó el 2º puesto; el "daduco" (*δαδοῦχος*) es decir, el que lleva el haz sagrado era de los Licómidas. Los atenienses habían perdido su rey Erecteo muerto por Eumolpo (es decir, la presidencia de los misterios que quedó a los Eumólpidas), pero Eumolpo perdió su hijo Imarado (es decir, que el segundo sacerdote fué ateniense).

Algunos, al contrario, no atendiendo sino a que Eleusis perdiera su independencia, daban a Eumolpo como muerto por la propia mano de Erecteo. Quien consideraba estos misterios como de origen griego y fundados por Demeter directamente, hacía a Eumolpo ateniense; quien los creía importados por tracios hacía a Eumolpo tracio; otros opinaban que el origen de los misterios era tracio, pero que habrían sido llevados a Eleusis por griegos, y hacían griego a Eumolpo y aliado de los tracios.

Poner de acuerdo estas variantes, cada una de las cuales representa una opinión distinta, es imposible; sin embargo, cuando se tuvo más clara conciencia de la cronología, se vió que todos los hechos atribuídos a Eumolpo no pueden convenir a una sola persona; los Eumolpos se multiplicaron y resultaron finalmente tres.

*Museo* — Museo es el poeta ateniense de los misterios eleusinos y por eso es hijo de Eumolpo; algunos pensaban que siendo Atenas dueña de Eleusis, Museo hubo de ser padre y no hijo de Eumolpo. Más tarde los que buscaban la concordancia duplicaron a Eumolpo, haciendo a uno padre, a otro hijo de Museo. Mas, como de los escritos que se atribuían a Museo, sólo algunos tenían por asunto a Demeter y los misterios, versando los demás sobre distintas materias y con preferencia sobre astronomía, negaban otros que fuera hijo de Eumolpo.

Lo juntaban con Lino y con Orfeo, a cuyos escritos los suyos se asemejaban por el asunto. Otros aceptaban su descen-

dencia de Eumolpo, pero intercalando otro personaje: Antifemo y dándole por madre la luna.

Como escrito de Museo se ve citada antes de todo una colección de oráculos. Cuenta Heródoto que Onomácrito, sorprendido por Laso de Hermione mientras alteraba un oráculo de Orfeo, fué desterrado de Atenas por Hiparco. Bastó esto para que se hiciera a Onomácrito autor de todas las falsificaciones.

Cita Suidas un libro de preceptos dirigido por Museo a su hijo Eumolpo, en cuatro mil versos: sería la obra también citada por Pausanias varias veces con el título de: *Ευμόλπεια μέλι*. Pausanias cree que esta obra sea una falsificación de Onomácrito (!), y según él la única auténtica era un himno a Demeter conservado por los Licómidas. Recuerda Aristófanes en Las Ranas una obra de Museo sobre la cura de varias enfermedades, y Larcio lo hace autor de una Teogonía, y un tratado sobre la "esfera". En un esolio a Apolonio (libro III) se cita una Titanografía, en el tercer libro de la cual se hablaba de Cadmo. Varios versos de Museo son traídos por uno que otro autor sin indicar de dónde fueron sacados.

Se desprende de Platón que en su tiempo muchísimas obras andaban bajo el nombre de Museo, todas empero reconocidas como apócrifas.

El oráculo de Delfos no es tan antiguo como pregonaban los sacerdotes. La alusión a Delfos en la *Iliada* (L. I. 404) es una interpolación. En general, son interpolados en Homero los versos cuyo fin es acreditar ritos o prácticas religiosas. Cuando la interpolación era en ventaja de alguna ciudad, se levantaba a protestar la ciudad rival; mas todos callaban cuando la interpolación servía para aumentar el prestigio del culto.

Para hacer tales intercalaciones se escogía por lo común una enumeración o un símil, es decir, un punto donde una supresión o añadidura no alterara el curso de la narración; y esta misma circunstancia ayuda a reconocerlas.

Apolo, en Homero, era dios troyano y enemigo de los griegos. El heraldo que trae a Argos la noticia de la toma de Troya, en el Agamenón de Esquilo, después de saludar a la tierra, al sol y a Zeus, dice: "Salve, y tú rey Pitio ya has cesado de dirigir contra nosotros las flechas de tu arco; hasta cerca del Es-

camandro nos asaltaste como enemigos; sé ahora nuestro salvador y aliado en la pelea, oh rey Apolo”.

En el concepto de Esquilo, Apolo se torna partidario de los griegos y forma entre sus dioses después de la toma de Troya. El himno a Apolo traza el camino del culto de Apolo en su difusión y de allí aparece que Delos es el primer lugar de la Grecia europea donde se levantara un santuario a semejanza de los de Asia; y esta misma circunstancia está confirmada por Esquilo: “abandonando la laguna y la peña de Delos, después de haber llegado a la costa de la península de Palas (Atica) vino a esta tierra y a sus moradas del Parnaso”.

A Delos llegó pues primero el culto de Apolo, y Delos es anterior a Delfos; y de Delos no hace mención Homero sino en un pasaje sospechoso de la Odisea (C. 163).

Los poetas délficos o apolíneos no podían, pues, ser anteriores a Homero.

De estos poetas el primero sería Ὀλύν, en cuyo nombre algunos creen ver indicada la flauta. Habla de él Heródoto (IV 35) que lo hace licio (ἀνὴρ λίκιος) “este Olen viniendo de Licia compuso los himnos que se cantan en Delos”.

Pausanias, que acoge en su obra todas las ficciones tardías, habla de una tal Beo: “una mujer del país (Delfos) que compuso un himno en Delfos en que decía que el oráculo fué fundado por los hiperbóreos y entre estos ponía a Olen autor del primer vaticinio y del “hexámetro”. Los versos de Beo serían estos: “Olen, que fué el primer profeta de Apolo y primero entre los antiguos, compuso un canto en hexámetros”. Suidas, que según su costumbre recoge lo que encuentra escrito sin cuidarse de ponerlo de acuerdo, dice que Olen fué hiperbórico o licio, y en favor de esta última hipótesis cita a Calímaco. El dístico de Calímaco dice: “algunos cantan el nomo del viejo Licio, aquel que trajo del Xanto, Olen, el adivino”. El nomo era una modulación a la cual se adaptaban las palabras; pueden dar idea los ocho “tonos” sobre los cuales los eclesiásticos cantan los salmos. Este nomo no sería invención de Olen, sino del “viejo Licio”, del cual nada cierto sabemos.

En cuanto a que el oráculo de Delfos hubiera sido fundado por los hiperbóreos, era creencia generalmente aceptada, y

confirmada por varias leyendas: sólo que los hiperbóreos eran un pueblo imaginario. Puede sin embargo tenerse por cierto que se creían provenientes del norte el oráculo y el culto de Apolo.

Olen bien puede considerarse como personaje real, y representaría la influencia en el culto de Apolo, en Delos, de la Licia, donde floreció primero; lo que no es admisible es su antigüedad, ni que fuera anterior a Homero.

En cuanto al oráculo de Delfos puede objetarse que si proviniera de Delos, según se ha demostrado arriba, sería inadmisibile darle por fundadores los hiperbóreos.

Obsérvese que hay que distinguir el culto de Apolo de las adivinaciones.

El himno a Apolo ya citado arriba nos explicará esto: Apolo, de Delos pasa a Delfos y de Delfos sube al Olimpo, baja luego del Olimpo a la tierra y va en busca de un lugar donde establecer el *μαντήριον*, es decir, su "oráculo". Desciende del Olimpo en la Pieria, pasa a la Imacia y a los Enianos y al país de los Perebos, a la Eubea, etc. Toda esta peregrinación la hace "buscando donde fundar un oráculo"; *γρηστίριον*. Los países por los que pasa ya tienen todos algún templo de Apolo, pero en ninguno de ellos cree oportuno establecer el "cresterio", hasta llegar a Delfos. La mántica, pues, vino de la Pieria (sería este el país de los Hiperbóreos o Nórdicos, con respecto a Delfos) a agregarse en Delfos al culto de Apolo ya establecido. Esto es lo que quiere decir el himno a Apolo.

El colegio sacerdotal que es cosa distinta, tendría su origen en Creta. Olen es el poeta de Delos, no obstante que Beo lo hace venir a Delfos. Son en cambio poetas delficos: Filamón, Tamiris, Crisotemis y el rapsodo Eléutero según Pausanias. Todos estos habrían participado en los concursos poéticos de Delfos, saliendo vencedores.

Los juegos, y entre ellos los certámenes poéticos, no fueron establecidos en Delfos sino después de la guerra santa (590 a. J. C.) y la destrucción de Cirra. La existencia anterior de juegos y certámenes poéticos que se celebrarían cada ocho años no se ve indicada en el himno a Apolo; antes parece que la ra-

zón que detiene al Dios en Delfos sería precisamente la soledad del lugar: "si te detienes aquí, le dice la fuente de Telfusa, los hombres preferirán ver los carros bien hechos, y oír el estrépito de los veloces caballos antes que admirar tu gran templo y sus riquezas".

Estos versos, es verdad, excluirían la existencia de juegos gímnicos, pero no los concursos poéticos; sólo que de tales concursos poéticos anteriores a 586 no se halla mención sino en Pausanias, y habría que suponerlos forzosamente, de aceptar la antigüedad de los poetas que figuraban como los primeros vencedores.

De Crisotemis no se conoce sino el nombre; sería de Creta e hijo de Cremanor (Paus X 7).

Φιλάρμων (Paus). Sería hijo de Apolo y Quione, o de Apolo y Filonides: célebre, dice Ovidio, "carmine vocali cithararum" (Met. XI 717). Habría introducido en Delfos los coros de vírgenes o "partenios" (Plut). La más antigua mención de este poeta hallábase en Ferécides (eschol, a Apol:) y según él, Filamón y no Orfeo habría acompañado a los argonautas. Describió, dice Heráclides, el nacimiento de Latona, Diana y Apolo.

*Tamiris* (Θάμιρις) sería hijo de Filamón, pero su nombre no figura en ninguna de las listas de los antepasados de Homero en que los logógrafos solían ordenar todos los supuestos poetas anteriores a él. La madre de este poeta fué Arsinoe o Argiope, y a su vez sería padre de Museo, el de Tebas. El pasaje de Homero (B 595) es apócrifo sin duda. En los bajos tiempos se citaba una teología o teogonía de Tamiris, o "Titanomachia" en tres mil versos según Suidas o cinco mil (Tzetze), obra que nadie llegó a ver.

Platón recuerda a Tamiris varias veces, lo que prueba que en su tiempo ya se leía este nombre en Homero. El nombre de la madre: "Arsinoe" hace pensar en el Egipto, y Tamus sería el nombre egipcio de Amon según Platón. Quizás en esta circunstancia se debe buscar la causa de habersele dado a "Filamón" por padre.

Según Sengenbusch Tamiris sería la forma "eólica" del nombre: Homero.

Cuenta Pausanias que Orfeo no quiso participar en el concurso délfico, ni Museo que en todo se conformaba al proceder del primero.

De Orfeo no vale la pena hablar ahora, como que su nombre, según veremos, no aparece en Grecia antes del siglo 6º a. J. C.

*Lino* (Λίνος) Este poeta no tiene relación con ningún culto especial. Lo que dice la crítica moderna de este poeta sería más o menos esto: Lino era un canto de carácter lastimero (y no faltarían argumentos para demostrarlo), en él se lamentaba el "secarse" de los ríos (y esto es mera ficción) bajo el símbolo de un jovencito que moría herido por Apolo, luego el joven simbólico llorado en el canto se cambió en un poeta.

Diremos primero que existió efectivamente un canto llamado "lino" en tiempos de Herodoto; que se aluda a tal canto en el verso de la Iliada (Z 570) no es admisible, como que allí "lino" significa "cuerda": "y cantaba con voz tierna al compás de la cuerda hermosa". Como se trata de un muchacho esculpido en el escudo de Aquiles, es admisible que el poeta arguya del ademán que la "voz del muchacho es tierna", mas ningún gesto podría indicar que el canto sea más bien un "lino" y no otro cualquiera. Además el "lino" en este caso resultaría un canto alegre.

"Lino" llamóse el canto a que se refiere Heródoto, por el estribillo: ¡ay, Lino! que se repetía al principio y al concluir cada estrofa. En este estribillo hay quien ve una exclamación: "¡ay de nosotros!" que los griegos habrían aprendido de algún pueblo semítico sin comprender el significado.

Nada de eso hay en realidad: "Lino" era la personificación de la planta "el lino", como Baco lo era de la vid; y la exclamación en su forma primitiva era: οἱ τὸ λίνον según Pausanias que la hace remontar a Panfo; ahora, οἱ τὸ λίνον significa: ay del lino (la planta).

El mismo objeto personificado sugiere la biografía "después de haber deshecho a Lino, dice Eudoxia, Apolo tendió las cuerdas sobre la cítara".

Estacio escribe: "es el Lino, según Aristarco, un canto o himno, como sería el "pean" o el dítirambo. Llamóse Lino es-

ta especie de canto, o porque se cantara al "son de la cuerda" (lino), o por cierto héroe de tal nombre. Citan los antiguos un poemita sobre la esfera que sería obra de Lino atribuida por otros a Orfeo".

Heródoto identifica a ese canto con el Manero de los egipcios y otros cantos; entiéndase que se refiere al "motivo o cantilena" y no al contenido, que Heródoto no podía comprender.

Hesíodo dice: "Urania parió al hijo amado Lino, a quien cuantos cantores hay y citaristas, todos le cantan en los banquetes y coros, empezando por "Lino".

Eudoxia dice que "lino" se llamó a la cuerda de la cítara porque los antiguos la hacían de lino; el estribillo pues significa: "ay de la cítara; ay de la cuerda de la cítara". El "lino" como personificación de la cuerda de la cítara era hijo de Urania, o de Calíope y de Apolo, y es un rasgo humorístico el decir que Hércules le "rompiera" la cabeza.

Como personificación de la "planta" del lino, se identificaba con Narciso, es decir, iba a morir al "agua", por la costumbre de mojarlo.

Como personificación de la planta es hijo de Amfimaros (de ἀμφί y μαρύω: "deshebrar alrededor"); otros, con arreglo a su origen egipcio le dan por padre a Mercurio.

Como el lino era en un principio confundido con el papiro y el papiro servía para escribir, Lino fué el inventor de las letras; en tanto que como cuerda de la cítara es el inventor de la música y el canto; y finalmente como de lino eran las velas de las naves, "Lino", dice Hesíodo, "enseñó la navegación y era sabedor de todas las ciencias".

Así jugaban los griegos con las alegorías, dejando a los eruditos la tarea de multiplicar los "Linos", y buscar en ellos los ríos secos...

Por lo demás se le atribuía (dice Laercio) una cosmogonía, una obra sobre las revoluciones del sol y la luna y la generación de los animales y las plantas, etc. Escribió también sobre Baco y su culto (Diodoro Sículo: Mit.) Pierio sería padre de Lino (según Tzetze) o hijo; y de él las Musas tomarían el apodo de Pierias.

## IV

Diodoro Sículo es el único que dá a Pronapides como maestro de Homero. Pronapides habría empleado el alfabeto pelásgico, y compuesto un poema titulado "Protocosmo".

Heliano cita a Melisandro como autor de un poema sobre la lucha de los Lapitas y los Centauros.

En los poemas homéricos se hace mención de varias empresas anteriores a la guerra de Troya como, por ejemplo, de la lucha entre Lapitas y Centauros, y quien partía del principio que Homero hubo de recoger la materia para sus cantos, de poemas anteriores, en cada una de estas alusiones veía indicado un poema y no quedaba sino inventar el nombre del autor.

Algunas veces existían poemas de edad incierta, y el tema o asunto tratado ayudaba a fijarla, haciéndose sin más anteriores a Homero los poemas sobre asuntos anteriores a la guerra de Troya.

No son raros los casos en que de una equivocación nace un poeta.

Era muy frecuente la expresión: "un dicho antiguo", varias veces la encontramos en Esquilo y en Sófocles: de ahí el poeta Palefato anterior a Homero.

En general, son falsas todas las noticias que solamente se leen en autores de la época romana o de la bizantina, sobre todo cuando tienen por objeto llenar una que otra laguna.

Se ha visto que algunos de estos fingidos poetas tienen origen tracio: y esto prueba que también es fingida su antigüedad, pues que la Tracia no entra en las leyendas griegas sino después de la fundación de colonias en Tracia en el siglo VIII a. J. C.

Los que creían que los misterios tuvieran origen tracio, hicieron tracios a los poetas que se tenían por fundadores de los mismos, no reparando en la contradicción de que, por ejemplo, venían a ser tracios poetas autores de versos griegos.

¿No extraña el ver a la crítica alemana derivar de tales fundamentos la poesía griega de la Tracia?

## LA FILOSOFIA DE LOS SANOS

---

Mi querido amigo:

Usted quiere que le haga un sistema. ¿Y acaso vale la pena? Un sistema no es una novela, que uno se mete a componer sin saber dónde irá a parar, como de su procedimiento confesaba Jorge Sand; un sistema se hace de por sí, si se hace, y resulta del trabajo y las observaciones de toda la vida.

El filósofo no piensa en componer sistemas, ni en comunicarlos; piensa en la verdad únicamente y en buscarla para sí; y si descubre que un camino es falso, trata de hacer volver atrás a los que andan por él, y esto con el empeño con que se detiene a quien está por caer en un hoyo. De ahí lo pegadizo y molesto de su conversación. Por lo común, al menos al principio, se le toma por loco, y también de deslenguado lo hace considerar el poco respeto con que habla tal vez de personas de gran nombradía y reputación y su costumbre de reírse de las opiniones que suelen tenerse por las más acertadas. Nadie se da cuenta de que lo mueve la evidencia del error y del perjuicio que reporta, y por el amor a la verdad.

Es muy difícil que llegue a componer un sistema, por cuanto lo que él busca es la verdad y no un modo cualquiera de eslabonar las ideas entre sí. No pretende deducirlo todo de un principio, sino descubrir cómo están las cosas. Los principios serán dos, o mil, poco le da; lo que sí le importa es saber cuáles son. La verdad está dispuesta a acogerla tal cual es, aun cuando resultara una condena de todo lo que desea. La filosofía no reside en la agudeza de la mente, sino en la sinceridad del amor a la verdad, y, por consiguiente, en

la fe inquebrantable en su existencia, y la posibilidad de su conocimiento.

Sócrates no tenía ningún sistema que contraponer a los sofistas; si encontró razones valiosas para refutar una que otra de sus tesis, ello fué en lo sucesivo, y si se echó a buscarlas fué sólo porque los sofistas negaban la posibilidad del conocimiento y la existencia de la verdad, que eran los artículos de su fe.

Es la fe, pues, lo que constituye al filósofo, fe en que la verdad existe y es buena, de suerte que él no puede querer que el hombre sea víctima del error.

Resulta, por lo tanto, que cualquier sistema que conduzca por cualquier camino a la negación de uno de aquellos artículos, la existencia de la verdad o la posibilidad de conocerla, es obra de sofista, ya que no de filósofo, y de sofista tanto más peligroso y dañino cuanto más difíciles de destruir son sus argumentos. El filósofo es el creyente en la verdad, y como tal fanático por ella, aunque nunca presume conocerla; sabe que es posible y que existe, y para él cuantos niegan cualquiera de las dos cosas no son tan sólo equivocados, sino impíos y perversos. El filósofo, que no ambiciona honores ni riquezas y no desea placeres, para quien, pues, la vida no tiene valor alguno, no admite el empleo de la razón como juego o ejercicio, sino sólo para investigar, descubrir la verdad. Sin este objeto, usar de la razón es para él abusar de la razón, cosa indigna de un hombre formal y honrado, el mayor de los crímenes.

Tal fué Platón, el corazón más noble, el que amó la verdad con amor más puro y gallardo, capaz de conmovirla y atraerla sobre la tierra, si hubiese existido en alguna parte. En aquella lucha entre Platón y los sofistas, los espíritus superficiales no ven sino un hecho momentáneo, un episodio de la historia de Grecia; y es la historia de la humanidad.

No mueren ni la sofística ni la filosofía, siendo las condiciones de su existencia inmanentes en el género humano y en cada hombre, pues cada hombre es sofista y filósofo,

según las circunstancias. La sofística aspira a suprimir la verdad, niega el conocimiento de lo real, simplemente para no tener que conformarse a aquélla, y libertar al individuo de todo obstáculo y ley: tal inspiración ingénita es material, es la tendencia a dominar del individuo mismo. Y no es que propiamente se desee la supresión de toda realidad; lo que se anhela es dar consistencia y realidad a los objetos de nuestros deseos: para ello, empero, se necesitaría que la realidad no estuviese hecha a su manera, independientemente de nuestras aspiraciones. No que no deba haber un mundo: lo que se quiere es que el mundo sea tal como el deseo se lo forja a cada cual en la fantasía. Es tener que reconocer que el mundo ya está hecho, lo que nos pesa; y es por eso profundo el concepto bíblico que pone la esencia de todo pecado en querer el hombre substituirse a Dios: ser Dios y fabricarse luego el propio mundo.

Como tal aspiración es natural y es una cosa misma con la individualidad, se comprende fácilmente el porqué del favor que halla la sofística, así como la repugnancia que inspira la disposición contraria, esto es, la aceptación de la realidad y el esfuerzo por descubrirla, a fin de conformarnos a ella en la conducta.

La nueva sofística comienza con Descartes; y por más que se intente persuadir al mundo de que aquella no es sofística sino filosofía, no se consigue, pues si la una es inmortal, también lo es la otra. Cada cual, cuando es presa de una pasión violenta, se vuelve sofista, y retorna a ser filósofo y a reconocer la existencia de lo real, cuando recoge el fruto amargo de su voluntaria ilusión.

La filosofía es inmortal como la razón. Esta es una brújula muy delicada y en extremo sensible; el menor deseo que despierta en el corazón basta para desviarla; pero al desviar siente sobre sí la acción de la fuerza exterior y que muy distintas serían sus conclusiones si fuera libre, sentimiento que no le permite adherirse plenamente a lo que se le muestra, mientras está en tal estado. En una palabra, el entendimiento es filósofo, ya que su mismo nombre supone

la existencia de algo real y la posibilidad de conocerlo; y el instinto es sofista.

Y por cualquier vía se llega a la misma conclusión: que filósofo es el que cree en la existencia de una realidad independiente de nosotros y nuestros deseos, y en la posibilidad de alcanzarla, y sofista el que niega, o la existencia o la posibilidad de la verdad, o ambas cosas.

Usted me preguntará tal vez si a mi parecer Platón ha dado con la verdad. Le contestaré que si el sistema de Platón no es cierto, es, sin embargo, la más fiel expresión de su conciencia. Hasta donde las fuerzas de su ingenio y su penetración le permitieron, llegó; y si no resolvió todos los problemas, todos los planteó.

Aristóteles refutó el resultado, la fórmula última de sus investigaciones; pero su refutación no es completa.

Platón parte de la investigación diligente de los hechos y trata después de explicarlos mediante una hipótesis que se extienda a todos. Antes de refutar la hipótesis, Aristóteles hubiera debido volver a examinar los hechos uno por uno, y sin prevenciones; rechazando la hipótesis si insuficiente para explicarlos todos o si los dados por Platón como hechos no subsistían. Pero como tales hechos subsisten y no son una ficción de Platón, no está de acuerdo con el método científico rechazar su hipótesis, que da razón de aquéllos, sin tener otra con que sustituirla. Aristóteles, al dar por refutado a Platón, no consiguió sino apartar la atención de los hechos por éste observados, hechos reales y bien observados.

Se impone una revisión del sistema platónico. Habría que examinar los hechos observados por el filósofo, y si subsisten y la hipótesis por él propuesta no satisface, buscar otra. Semejante refutación de Platón no se ha hecho hasta el día de hoy. No debe, pues, extrañar que quien lee a Platón y se da cuenta de las observaciones que le guiaron a escoger su hipótesis, no le crea aun refutado, y si bajo mil formas el platonismo vuelve a renacer.

Pero aun admitiendo que sus hipótesis no sean adecuadas, ello nada significa, por ser deber del filósofo no ya hallar la verdad, sino buscarla y no buscar otra cosa.

De todo lo cual resulta que no puede ser filósofo sino quien sepa tenerse libre, enteramente libre de todo cuanto pueda crear en él un interés contrario a la verdad. Y he aquí cómo la filosofía escogió muy pronto un sistema especial de vida; y si, como a lo demás, hubiese podido el filósofo renunciar al orgullo, la sofística se habría muerto.

Todas las pasiones desvían la razón, pero sin quitarle el sentimiento de la desviación; el orgullo, al contrario, apaga en ella este sentimiento: es el plano vertical en que colocada la brújula, desvía naturalmente y pierde su tendencia hacia el Norte. El sofista, entonces, lo es sin creer serlo, y a la fuerza de los argumentos que quizás aduce, se agrega la sugestión del convencimiento.

Pero el orgullo tiene su humo que lo denuncia. El orgulloso siempre se presenta como un reformador, como el que viene a dar la verdadera certidumbre, a abrir los ojos al género humano. Relea usted el *Discurso sobre el método* de Descartes y advertirá que es todo un poema de orgullo, y nadie ha sido víctima de más burdas ilusiones. Nada más noble que sus propósitos: quiere dar de Dios una prueba ontológica, una demostración matemática, ahuyentando toda duda sobre la inmortalidad del alma. Es religioso, antes bien católico, y tan sometido a la autoridad eclesiástica, que después de Galileo seguirá negando el movimiento de la tierra. Pero no es de fijo a su prueba ontológica ni a sus intenciones místicas que debe su celebridad: al contrario, todo esto, lo que tal vez más importaba a Descartes, constituye la mayor dificultad para el moderno historiador de la filosofía, que quiere presentarlo como hombre superior y a su sistema como algo razonable y liberal. Lo que hizo la fortuna de Descartes, es la tesis sofística que su sistema entraña.

Kant se presenta con intenciones no menos halagüeñas. El quiere poner para siempre la religión al abrigo de todo

asalto. Los asaltos, dice, le llegan de parte de la razón; nosotros mostraremos lo que la razón vale. También Kant debe el lugar que ocupa a la tesis sofística que está en el fondo de su sistema.

Volviendo al grano, le diré que el sistema no hace al filósofo, sino el amor sincero de la verdad. Usted observará que si, por lo dicho, no es dable amar la verdad si antes uno no consigue suprimir en sí mismo todo deseo, tal disposición sincera es imposible en el ser humano, y no se lo niego; y tanto es así, que esta tan sonada verdad no tiene todavía trazas de dejarse encontrar; pero nadie puede pretender que el hombre no sea hombre y no tenga pasiones ni deseos y por lo tanto algún interés con respecto a la verdad, que ha de preferir que sea más bien de un modo que de otro. Pero hay un remedio, y es comprender bien que si usted se engaña, usted es quien se engaña y ha de sufrir las consecuencias del engaño. El amor a sí mismo, que no es el orgullo, puede, pues, neutralizar la influencia de la pasión sobre la brújula.

En cuanto a lo demás, no puedo sino indicarle el camino que he seguido yo mismo para llegar a formarme alguna idea y salir del atolladero de tanta contradicción: con la esperanza de que acaso le sirva, mañana se lo voy a señalar.

---

*«Nosotros», enero de 1912, con  
el seudónimo Hans Friedrich*

## LA SOFÍSTICA MODERNA

---

Mi querido amigo:

Le agradezco su carta y la noticia que en ella me da, de que usted tiene ya formadas sus opiniones y puedo, por tanto, hablar con entera libertad. Como modo de alentar, ciertamente es peregrino; sin embargo, aprovecharé su cortesía para volver sobre el tema de que ayer tratábamos.

La filosofía parte, según se ha dicho, de un principio, o mejor, de dos: *Existe algo y es posible el conocimiento*. Este es el presupuesto filosófico; luego se pasa a estudiar *cómo se conoce y qué es lo que existe*.

La sofística parte de mil puntos, pero por cualquier camino llega a negar o la existencia del ser o la posibilidad de su conocimiento, esto es, a negar el fundamento de la filosofía.

La existencia, tanto del ser como del conocimiento, la filosofía no la demuestra, como el físico no demuestra la existencia del mundo, y ninguna ciencia, su objeto. Y así manda la razón. Es evidente que a no existir el mundo no habría física, ni astronomía si no se viesen astros en el cielo: el hecho mismo de haber una ciencia de la naturaleza, prueba la existencia de esta última.

Los que no admiten o el ser o el conocimiento, dice Aristóteles, lo hacen, ya por amor de disputa, ya por inexperiencia. La inexperiencia y la poca práctica en la dialéctica, continúan las causas de que se pretenda la demostración del principio. *Ahora bien, el principio no se demuestra, pues para hacerlo se necesitaría otro principio lo que sería ir a lo infinito*.

La geometría empieza, v. gr. por el axioma de que *el todo es mayor que sus partes*, y este axioma no lo demuestra, ni lo podría.

Quienes hablan por amor de disputa, continúa Aristóteles, quieren ser persuadidos por medio de la fuerza y que se les obligue a creer, y esto no es posible. Negado el principio, queda suprimida toda demostración y refutación, cosa que la sofística no puede ignorar. Como no anima al sofista el amor a la verdad, sino más bien el odio, nada le importa que se le acuse de violar las leyes de la dialéctica.

*La realidad del ser y la posibilidad del conocimiento* no deben demostrarse, sino darse y tomarse como supuestos necesarios. Y son principios verdaderos, es decir, tales que no hay otro anterior, por cuanto la filosofía es la ciencia de la razón y ésta tiene por límites dichos principios, que la separan de la locura.

En la vida práctica, quien estuviese de veras persuadido de que nada existe o nada se puede conocer, sería juzgado loco; pero lo que es locura en la vida lo es también en filosofía, y, por consiguiente, quien define la filosofía: "una locura", no tendrá, a buen seguro, por qué avergonzarse de tal definición.

"Dudan, dice Aristóteles, si será verdad lo que se ve en sueños o lo que se ve despiertos; pero no dudan de veras, pues si están en África y sueñan hallarse en Atenas, al despertar no suben al Areópago". Semejante incertidumbre no existe, pues, sino para el loco.

Algo de tales dudas se pretendió encontrar en el mismo Homero, quien, al referirse a Héctor, delirante por la herida recibida, dice que "hablaba cosas de otra sabiduría", de una sabiduría distinta de la común. Es decir, que para Homero el loco no estaría equivocado, sino que sólo vería las cosas bajo un aspecto diverso del común.

El filósofo, pues, pide como principio lo que, sin declararse loco, no se puede negar. Siendo su tarea la de aplicar el conocimiento e investigar la naturaleza del ser, si negara el uno o el otro o entrambos, volvería imposible el continuar, y la filosofía moriría antes de nacer.

También Descartes, me dirá usted, busca un principio de inmediata evidencia. Es cierto, pero ese principio no es el de la filosofía. Con su *cogito, ergo sum*, da como supuesta *la exis-*

*encia individual y la conciencia de tal existencia, pero no la existencia de algo fuera del yo y la posibilidad de conocerlo. Así que, después de haberse encerrado en sí mismo, sólo le fué posible salir del encierro con recursos tan mezquinos como ridículos.*

*Pienso, luego existo: primer punto. “¿Y por qué creo?” Porque la idea es clara, y he aquí una entidad nueva: la idea clara. La certidumbre de que quien piensa tiene que existir, es un sentimiento, nace de la conciencia, no es una idea: no me obliga a creer en mi existencia el nexo necesario entre pensar y ser, sino el sentirme, es decir, el sentir que soy.*

*La idea clara, su vara mágica, le ayuda a dar otro paso: también tengo de Dios una idea clara; luego Dios existe. Sin embargo, mucho antes que de Dios, tenía Descartes la certidumbre de la existencia del mundo interior; y, si no, ¿por qué se esforzaba en llegar a ella? ¡Cómo es pueril todo esto! ¡Y diez y ocho siglos después de Aristóteles!*

*Pero para clasificar a Descartes entre los sofistas (aunque sofista inocuo, si no le hubiese hecho tan dañino la decadencia del pensamiento en su edad), basta el hecho de que, si admite la existencia, no admite la de una realidad exterior; no la admite, digo, cual indemostrable por su evidencia, como ha de ser, sino por falta de razones. Es este un artículo de fe que el filósofo no puede tocar sin cesar de serlo, al alistarse con los sofistas en el ejército de la locura. Kant — y de los especuladores alemanes basta un botón, — es sofista porque niega el segundo principio, el conocimiento de lo real. Ya veremos cómo.*

*Si mis palabras le suenan a usted algo ásperas, mi querido amigo, haga una suposición: imagine usted que uno de estos pseudofilósofos entre por azar en un laboratorio químico, y dígame usted cuál acogida le dispensarían si preguntase al químico con qué derecho cree experimentar sobre la materia y los cuerpos, no estando seguro de la existencia ni de la una ni de los otros. ¿Por qué a ninguno de estos filósofos se le ocurrió emprenderla nunca con las ciencias naturales? Sin embargo, cada día se anuncia una nueva ley de la naturaleza; antes bien, el concepto de la necesidad de tales leyes se vuelve tan común, que es parte de la conciencia de todos.*

La magia que se lisonjaba de poder más que las leyes naturales, que se fingía una naturaleza adaptable a nuestros deseos, ya murió: era la sofística en las ciencias naturales, pues se ha visto que el sueño del sofista es suprimir toda necesidad exterior, para arreglar el mundo según su capricho. En las ciencias naturales, por consiguiente, la sofística ha desaparecido: ¿por qué sigue manteniéndose en la filosofía? El daño está en que en ella cuesta algo más reconocer la verdad. Pero ya hablaremos de eso otra vez.

*«Nosotros», febrero de 1912, con  
el seudónimo Hans Friedrich*

---

## EL AMOR A LA VERDAD

---

Querido amigo:

¿Mi opinión sobre la filosofía? Hela aquí. Se la expongo con todo el candor de la inocencia de un hombre de mis años.

De mi confesión, empero, no deduzca usted nada; si alguna frase le pareciera preñada de consecuencias, no la obligue a parir. Sólo a este pacto puedo resolverme a hablar. De que alguien sostenga que el Aconcagua no es tan alto como se cree, no se sigue que él se crea más alto que el Aconcagua.

El más grande vicio orgánico de nuestras razas es la propensión a la idolatría y la necesidad de sacrificar a alguien ante nuestro ídolo. La antropotusía no es verdad que haya desaparecido. Nada desaparece de una raza; la conservación de los elementos constitutivos de cada raza es más cierta que la de la materia y las fuerzas. Si un elemento parece haberse desvanecido es que de sensible se transformó en latente; lo que cesa de mostrarse aquí, se manifiesta allá y nace el problema de saber si lo que se llama civilización y no es otra cosa que transformación en latente de lo manifiesto, es un bien o un mal. En terapéutica el internarse de una enfermedad es un mal.

Todas las estatuas que usted ve en las plazas de las ciudades latinas no hacen más que ocupar el lugar de las de los dioses que se admiraban en Atenas y Roma. Un ejército de hombres de levita y ropa interior ha derribado los desnudos dioses de sus pedestales, sustituyéndolos en la admiración de los transeuntes. Donde había la radiante frente del intonso Apolo se levanta hoy una calva; en vez de las

hermosas líneas de una pantorrilla, los ojos chocan con un pantalón, ni cortado siquiera a la medida; la perilla ha reemplazado la barba de Júpiter; el reloj y la cadena la égida; y hasta los manoseados botones toman parte en la apoteosis.

Nos extraña que los griegos y los romanos estuviesen persuadidos de que los dioses se elijan como los magistrados, no siendo menos eficaz el nombramiento; que se postrasen a los pies de dioses cuya divinidad era un don de ellos mismos, y no caemos en la cuenta de que nosotros no hacemos otra cosa; que es el producto de una subscripción el pedestal que los levanta sobre nosotros y que para conseguir su deificación, ya en el mármol, ya en el bronce, han tenido que apelar por medio de los diarios a nuestro bolsillo.

¿Qué es lo que se adora en esos númenes cuyas prendas de tocado llevan la marca de Gath y Chaves? Nada: su divinidad es nuestro don, y por eso mismo ¡pobre de él quien no la reconozca! No podemos hacernos ni hermosos, ni ricos, ni inteligentes, ni educados, ni bien vestidos: pero podemos hacer dioses y esta prerrogativa nos compensa de todo lo demás. Y tanto mayor es nuestra satisfacción cuanto más grandes y manifiestas han sido las deficiencias del sujeto que se deifica: todo en nuestros dioses ha de ser regalado por nosotros.

Es de veras admirable el poder que tiene el hombre de dar realidad a los productos de su fantasía. Si usted se pone un par de astas, su sensibilidad no se extiende cuanto su locura; quiero decir que las astas quedan secas, y no reaccionan ni contra las moscas, ni contra los bichos colorados.

No sucede así con estos dioses; la sensibilidad de un pueblo o de una nación reside en ellos; se vuelven los callos de aquel pueblo o de aquella nación, y ¡cuidado con pisárselos! Usted comprenderá ahora lo peligroso del empeño en que me quiere poner. Descartes es un callo de la nación francesa; Kant un callo de la alemana. Vueltos ya dioses, no es permitido en su presencia ni escupir, ni quedar con la cabeza cubierta, ni reír. De Dios y de Cristo la sensibilidad pública se ha retirado; pero no de esos monigotes. Usted no

puede siquiera tocarlos sin que mil voces griten ¡ay!, sin que se agite alguno de los espíritus colectivos reclamando su cabeza.

Vamos. Usted me sostendrá que no eran menos ficticios los númenes antiguos, y que si yo quiero derribar a Schelling o a cualquier Müller o Wolf, es para poner en su lugar a Platón o a Aristóteles. Acaso sea usted pragmatista y profese que el hombre crea la realidad.

Pues bien, se equivoca. Yo admito una realidad independiente de mí; no sé desprender la conciencia de este clavo que la sujeta; ni tampoco admitir, fuera del caso de una litiasis, que un hombre cree una piedra. No por eso niego el poder de la fe: admito que para uno se vuelve real aquello en que cree de veras, y que si yo pudiera creer, pero enteramente, que estoy viéndolo a usted, lo vería. Con todo, pienso que si usted no estuviese presente la mía sería una ilusión.

En el sueño lo que da realidad a las visiones no es otra cosa que la fe. Pero yo sé que esto sucede en el sueño. Despierto no podré jamás creer que usted sea una proyección mía; y el llegar hasta allí para mí será siempre indicio de locura.

Siendo, pues, así, nadie me hará jamás creer que si hay un Dios es hechura mía.

Reconozco los efectos admirables de las bebidas alcohólicas, y que bajo la acción de Baco sale de nuestro carozo psíquico un mundo, substituyéndose al real; pero no puedo conformarse a confundir la filosofía con una botella de caña.

Sé demasiado hasta dónde puede uno ilusionarse, mas no veo que sea bueno querer formarse ilusiones, hacer de la filosofía un substitutivo del opio, y esforzarse en hipnotizarse. Cuanto más uno logre disfrazar la realidad, tanto más rudo será el choque que habrá de despertarle.

Unico empleo digno de la mente humana me parece ser el servirse de ella para conocer la realidad; y sólo entonces será posible hacer verdaderamente reales nuestros sueños. ¡Qué de sueños de nuestros antepasados son hoy día rea-

lidad! ¡Desde el fonógrafo hasta el aeroplano! Ciertamente que mejor hubiese sido que el fonógrafo no pasara de un sueño...

Por consiguiente, siendo tales mis convicciones, mi preferencia por los antiguos no es cuestión de idolatría; los prefiero, los leo con mayor confianza, no porque sean dioses menos ilusorios, sino porque no tenían prevenciones, y por lo mismo que no conocían la realidad, no tenían interés ninguno en disfrazarla.

Hasta Platón sigo la filosofía con gusto; después de Platón, estoy íntimamente persuadido de que el seguirla es un mal, un delito.

¿Es que Platón resolvió el problema del ser y el conocer? Platón, amigo querido, no resolvió nada. No admiro a Platón por los resultados de sus pesquisas, antes, si he de ser sincero, no lo admiro por ningún motivo, persuadido como estoy de que yo también llegaría adonde él, de tener su ingenio y hallarme en las mismas condiciones de ambiente. Nunca he admirado al águila porque vuela, pareciéndome al contrario muy natural que se la debería admirar si no volara.

Mas, si Platón no me causa admiración, me inspira, sin embargo, una gran confianza, y ello por su sinceridad. Él ama realmente la verdad: es la verdad y no otra cosa lo que él anda buscando, y doquiera llegue, llega llevado por aspectos de la realidad que se manifiestan a la conciencia de todos. La verdad él la ignora; pero está dispuesto a aceptarla, cualquiera que sea: no se le ocurre someterla a condiciones, pedirle títulos, imponerle la medida en que debe entregarse. Él recoge y limpia una migaja de verdad con el mismo cuidado que un trozo.

Si hay algo indudable es que la verdad no sufre violencia, que la condición para llegar a ella es amarla sinceramente, y que rechazarla si no se entrega toda entera es pretensión que raya en locura.

Todas estas condiciones se encuentran en Platón, así como en sus predecesores, y por ello ando con él con el mayor placer, con él me alegro de sus hallazgos y me río con él

de sus decepciones. Poco importa que su especulación sea vana: me basta que sea sincera. No rehuyo la compañía de nadie, con tal que de por medio no haya disfraces, disimulaciones, hipocresía.

Escucho, pues, con agrado a Platón, agradeciéndole sus consejos y las vistas que me comunica, todo lo que me dice, porque antes se lo dice a sí mismo. Pero con agradecérselo y todo, es de mi experiencia de donde procuro sacar el concepto de la realidad, y no de la ajena, aunque sea la de Platón; si bien no puedo disimular que cuando sus inducciones coinciden con las mías experimento un verdadero placer. Confieso que ver en Platón a un precursor mío me extraña amablemente y me le hace estimar más todavía.

Platón, al acercármeme, no me pide renuncia alguna. Me pregunta si yo también soy amante de la verdad, y yo le contesto que tanto como amante no, pero sí amigo; que uno es amante de una mujer, y no de la luna.

Platón sonríe y no disimula que su amor a la verdad raya en pasión, aunque nunca la viera ni sepa en dónde tenga su Toboso.

Después de estos preliminares, me ofrece su mano de aristócrata y me convida a que la acompañe en buscarla, poniendo mis ojos, con gafas y todo, a su disposición. Así es como yo lo quiero a un filósofo. Pero uno que sin conocerme siquiera, sin saber ni qué gustos, ni qué disposiciones tengo, se me acerca y pretende que me ponga a dudar, tenga yo ganas o no, porque para él no hay como la duda para llegar a la verdad, ¿qué impresión puede producirme sino la de un grosero y un entrometido?

Yo dudo, pero cuando dudo; y no me parece menos indecente provocar la duda que el estornudo, sea con el rapé, sea con una paja. ¿Cómo puede ser sincera la duda que uno se impone?

“Usted, dice Descartes, no quiere comprender que lo que yo pretendo es una duda sistemática”. No sé si mirarlo con compasión o con desprecio. ¿Cómo es posible que un hombre que está en sus cabales se diga: “Ahora me pongo a

dudar de todo"? ; Y tal gente que empieza con una ficción presume llegar a la verdad!

Veo lo que veo, y lo que veo para mí es cierto. Nunca he tenido motivo para dudar de mis ojos, y muchas veces he tenido que persuadirme de que son mucho más listos que yo. Una vez me presentaron como torcido un bastón sumergido a medias en el agua y los acusé de embusteros sin que ellos me pudieran contestar. Al estudiar óptica me di cuenta de mi error y de que, torciendo el bastón, me indicaban los ojos, del solo modo posible para ellos, la gran ley de la refracción de la luz.

Tanto como en los ojos confío en mi razón que nunca me engaña. Hay casos, y muchos, en que yo la obligo a llamar blanco lo negro, pero sin conseguirlo sino en apariencia, porque algo así como el canto de una hormiga, una voz que no se describe, sigue diciendo en mis adentros: negro, negro.

Ahora ya me he acostumbrado a tratarla mejor y a no hacerle violencia; y desde que hice la paz con mi razón, toda la bóveda azul de mi alma se ha despejado.

Pues bien: ahora se me acerca Kant, por más señas con su flotante corbata sucia de rapé; y por primera cosa se mofa de mí y quiere que toque el timbre y llame la razón, para hacerle, como los detectives, *algunas preguntas*. Y no basta, porque pretende que mis ojos, mis oídos queridos y hasta ese pobre olfato, están todos conjurados con la razón para engañarme. De donde le venga esa manía de las persecuciones no alcanzo a entender, y a mi turno le pregunto en qué funda sus acusaciones. Me contesta que le quisieron dar a creer que hay un sol, una tierra, montes, ríos y mil mentiras por el estilo!

Usted apenas puede admitir locura tal. Él entonces lo aferra a usted por un botón y se empeña en que lo siga, pero a condición de que antes haga usted el sacrificio de su sano juicio: sobre este particular no admite transacciones.

Descartes presume que su método lleva a la verdad: ha descubierto la piedra filosofal y el secreto de fabricar el oro. ¿Por qué, entonces, no muestra el oro que ha fabricado?

Mientras dure la tuberculosis no creeré jamás en la eficacia de los sueros para combatirla, y no los consideraré sino como robos perpetrados en nombre de la ciencia. Para mí, cualquiera que habla del método, es un charlatán. Para llegar a la verdad todos los caminos son buenos y ninguno lo es.

¡Usted me citará el método experimental! El error está en considerarlo como método para llegar a la verdad, y no como un medio para cerciorarnos de haberla descubierto. No hablan de saber si hay modo de verificar, después de descubierto un diamante, si es un diamante o un trozo de vidrio; sino de si hay un método que lleve infaliblemente a descubrir diamantes.

“Las etapas del método experimental son: la observación...” ¡Basta, basta! Si usted es capaz de practicar la observación, habrá notado que no se observan sino los hechos que se hacen observar. Sin aquella lámpara de la catedral de Pisa, Galileo no habría parado mientes en el isocronismo del péndulo; y si la famosa pera, quizás indignada de la torpeza de Newton, no se decidía a caerle sobre la nariz, él nunca habría pensado en la atracción universal.

¡Si todo esto es tan evidente! La atención fluye, es de suyo la cosa más resbaladiza, y no se detiene sino cuando el acaso subraya vigorosamente un hecho. Fué la pierna de una rana la que sacó a Galvani de su aturdimiento; es a un farol, con cuya luz empañada tropezó Galileo Ferraris, que se deben los campos magnéticos rotatorios. Y es que si el mismo hecho no nos obliga a observarlo, la observación es estéril. ¿Cómo, pues, puede llamarse método el acaso?

La filosofía empieza por la afirmación de Tales, de que todo en el mundo es agua; mas esta misma observación nunca se le habría ocurrido a Tales si el acaso no lo hubiese hecho caer en un pozo.

La duda puede ciertamente llevar a grandes hallazgos; pero para que ello sea posible, es menester que se presente por sí sola: se necesita un hecho en contradicción con una creencia, es decir, el tropiezo consabido.

La duda sistemática, aparte la imposibilidad de que sea sincera, podrá conducir al hospicio de alienados, pero no a la verdad. ¿Cómo puede ser base de un método una ficción?

Helo aquí a Kant con un poste, que va a fijar el término de la razón! ¡El criticismo! ¡Hay que determinar antes los límites del campo, dentro de los cuales la razón puede obrar con éxito! ¡Qué pretensión! Yo precisamente quiero que mi razón no vaya a pastorear sino más allá de aquellos límites. "Pero, me dice Kant, no podrá usted jamás llegar a la certidumbre absoluta!"

Contestaré que nunca me ha seducido ir a la caza de la certidumbre absoluta; que la certidumbre depende de motivos psicológicos; que nadie busca la sopa absoluta, sino la sopa que baste para saciar el hambre. Ni el sol con toda su luz logró hacerse admitir por Kant: tan es verdad que ninguna evidencia basta a producir la certidumbre si ésta no encuentra en una mente disposiciones para producirse.

¿Quería Kant contralorear la razón? Había un medio. Irritar su masa cerebral hasta producirse en ella otra razón, distinta de la que tenía. Contralorear la razón es encerrarse en un círculo sin salida.

Lo que de veras Kant consiguió fué demostrar que por más grande que se suponga, la necesidad es en el mundo todavía mayor.

No hay más que una cosa preciosa en el mundo: el sano juicio. Dando con él, se tiene la solución de todos los problemas. Y nunca iré yo con personas cuyo único objeto es embotarme mi sano juicio. Toda esa especulación ha nacido, dice Nietzsche, del miedo de dar con la verdad. Para no ser obligados ni por la razón ni por los sentidos a rendirsele, han presentado querrela contra la razón y los sentidos. Lo que admira es que el esfuerzo de substrarse a la verdad encontrara tanto favor.

Pero yo vuelvo a Platón; es decir, me esfuerzo en remover de mi espíritu y de mi conducta cuanto pueda crear un interés contrario a la verdad.

No me importa no encontrarla. ¡Quién sabe si su posesión no me envaneciese! Sus frutos se recogen no tanto con poseerla como con amarla. El reino de Dios está hecho no para que venga, mas para que se desee su venida. A semejanza de una criatura, yo me pongo en los brazos de mi razón, sin buscarle los pechos con el descaro del criticismo. También ella tiene su pudor, y no seré yo el que revele la goma de sus turgencias. Mis sentidos juegan risueños a mi alrededor como otros tantos Santos Juancitos en torno del Niño Dios. Lo que descubro desde el idilio de mi Belén no es como para dicho en pocas palabras.

*«Nosotros», enero de 1913, con  
el seudónimo Hans Friedrich.*

---

## ¿MONISMO O DUALISMO?

---

GRIPPA. — Los griegos no lograron superar el dualismo.

TARNASSI. — Es verdad. Pero no lo es menos que la cuestión no consiste en superar el dualismo, sino en acercarse a la verdad. ¿Para qué sirve el monismo, si es falso? Sería lo mismo que acusar a un contador porque no hace desaparecer las deudas de un balance. Aristóteles trata la cuestión en el primer libro de la *Física*. Expone las opiniones de los filósofos que le precedieron y llega por fin al resultado que le parece probable; nadie puede negar el devenir, a pesar de considerarlo Parménides una ilusión. El cambio era explicado por *los contrarios* y Aristóteles no rehusa el problema así planteado, pero demuestra que de un contrario no puede nacer otro: del frío no puede nacer el calor.

De ahí la necesidad de un *sujeto*, de una *substancia* en la cual los contrarios se manifiestan.

La substancia consta de *materia* y de *forma*; no es la materia, ni es la forma: substancia es lo que existe en sí y no en otra cosa. La materia no existe en sí, existe por la forma, y la forma existe en la materia. No es concebible una materia sin forma.

En una palabra: la naturaleza consta de *cuerpos*; no existen sino cuerpos animados o inanimados y no hay cuerpo sin forma. En los cuerpos se manifiesta todo lo demás.

Así explica Aristóteles en qué sentido ha de entenderse la forma.

Un cuchillo ¿por qué es tal?, porque corta, y corta gracias a la forma que le da el herrero. El fin del cuchillo es cortar, y la forma que tiene corresponde a este fin. Se ve, pues, que de la forma se determina el *acto* o *acción* de la cosa, y viceversa:

que la forma es tal, porque tal es la acción que la cosa ha de cumplir. Pero el cuchillo es una forma artificial, una forma dada por el hombre al hierro o al acero. Por eso una cosa es tal, porque la forma hace que lo sea.

Si descendemos a los productos materiales, si pasamos del cuchillo al hierro, no es menos evidente que todos los usos de este último y los papeles que desempeña en la naturaleza dependen de sus cualidades; y la suma de todas las cualidades es precisamente la forma.

Puedo, a propósito del hierro, dudar de que su forma deriva del fin, porque su oficio en la naturaleza no se conoce. Suponer que el hierro haya sido creado para los herreros, es pueril. Pero como no se conoce el papel que desempeña el hierro en el conjunto, la relación entre el fin y la forma no es clara; con todo, es evidente que sus usos dependen de su forma.

El ejemplo del cuchillo nos permite de paso observar uno de los hechos que forman parte de la teoría de Aristóteles, es decir, cómo una forma puede ser materia, respecto de otra forma superior.

El hierro tiene ya su forma, como tal, es decir, el conjunto de cualidades y propiedades que hacen sea hierro y no color. A esta forma *de hierro* se añade otra, la *de cuchillo*, y la forma natural del hierro viene a entrar en la nueva; porque si el hierro es cuchillo, se hace cuchillo, es porque tiene aquellas propiedades. De no ser duro y maleable, no podría volverse cuchillo. La última forma, la de cuchillo, resulta, pues, como el complemento de la forma del hierro. Por eso dice el filósofo que la forma cumple: sin aquella forma de cuchillo el hierro no cortaría; es, pues, la forma lo que lo hace cortante.

La industria humana aplica, pues, la obra de la naturaleza y da una actividad nueva a las cosas.

El hidrógeno y el oxígeno pueden existir solos; tienen ya su forma y son aptos para cumplir la operación que de ellos nace. Combinándolos, surge una nueva forma: el agua. Y a cada forma nueva ya sabemos que le corresponden nuevas actividades o propiedades. He aquí dos formas, una de las cuales sirve de materia a la otra.

Del mismo modo, el animal es ya una forma compleja. De la materia prima al animal se asciende por una escala de formas; la forma racional se sobrepone a la animal, en el hombre, y la animalidad viene a ser materia respecto de la racionalidad. Sin embargo, no se ha de creer que queden independientes las formas inferiores, viniendo a ser condiciones ineludibles de la superior; todas obtienen en ella su realización. El hierro hecho cuchillo, sus calidades o su forma encuentran en la forma de cuchillo su cumplimiento. Así es como la forma superior "tira a sé", como dice Dante, a las inferiores.

G. — He comprendido.

T. — Materia y forma constituyen lo que Aristóteles llama *substancia*, la materia formada, el cuerpo, puesto que puede subsistir. *ὑστία* significa subsistencia. Separadas no existen ni una ni otra.

Con todo, la materia no existe sino por la forma, que la completa.

A estos dos principios se añade el tercero, la privación, causa del devenir en la naturaleza.

En cuanto la materia tiene una forma, no tiene otra; y en cuanto es apta a todas las formas, puede de una pasar a otra. La materia, dice, no puede representarse, entenderse, sino por analogía. La analogía en efecto, le ha dado nombre: *ἕλη* *materia* en latín, es la madera; como vemos, una cama hecha de madera, un estante, una puerta, un buque...; la madera se concibe como *algo* con que se hace todo esto; del mismo modo la materia se concibe como *algo* con que se hacen todos los cuerpos en la naturaleza, animados o inanimados. Pero con una diferencia, y es que no es posible la existencia de la materia sin ser cuerpo, pura materia; si *es*, deberá tener alguna calidad o propiedad o figura: una forma, por lo tanto.

G. — Me parece que es al químico a quien debe preguntarse qué es la materia.

T. — Ahí está el error: en creer que la filosofía resultará de las demás ciencias. El químico no distingue el problema. Supuesto que llegue a demostrar la existencia de una sola materia compuesta de *partículas homogéneas*, el problema subsistirá siempre, porque lo homogéneo de aquellas partículas

pertenece a la forma, habrá *una* forma para *todas* las partículas, pero la materia de cada partícula será distinta.

Es por lo contrario el químico quien toma sus hipótesis de la filosofía. La hipótesis actual, no destruída todavía, es que existen algunos cuerpos simples, de cuya diversa composición resultan los demás. Y esta hipótesis es la de Empédocles, quien daba como causas de la unión o rechazo de los cuerpos simples la *amistad* o *enemistad*. El químico llama a esta fuerza *afinidad*; el concepto es el mismo. Hasta ahora, pues, la química da razón a Empédocles, aunque es verdad que él consideraba como cuerpos simples el agua, la tierra, el aire y el fuego. Pero esto es secundario, porque es igual el concepto. Supongamos que se derrumbe esta hipótesis y triunfe la de la materia única; será la hipótesis de Demócrito, Leucipo, Epicuro. Ya la filosofía se ha anticipado.

Goza favor, hoy, la teoría de la asociación. Se funda en la hipótesis de una materia prima única, formada por infinitas partículas homogéneas (la forma, pues, no se elimina); todas las diversidades y diferencias se explican mediante el poder de la asociación.

Una asociación de dos átomos puede obrar en modo que era imposible a un solo átomo; los efectos no difieren sólo en la intensidad, se dice, sino en la calidad. Y se demuestra con varios ejemplos.

La materia sin forma, mientras tanto, será siempre imposible de pensar, porque no se piensa sino bajo una forma. El filósofo busca todos los modos posibles de representarse una cosa, y los hechos que se observan acreditan uno u otro. Hasta ahora no se ve cómo pueda la materia existir sin forma, o sin determinación, como dicen. La materia no puede *ser* y *no ser* de ningún modo. Y la determinación o forma es el modo de *ser*. Ese concepto que Aristóteles tomó de Platón, modificándolo, no puede cambiarse.

Supongamos que se cambie de categoría; que la materia resulte constar de átomos de cuerpos: no por eso se supera al dualismo; en lugar de calidad tendremos cantidad, pero siempre habrá determinación; será una cantidad dada.

El más estúpido expediente del monismo consiste en imagi-

nar que el dualismo de materia y forma es como el de la línea curva: la línea es una, y sin embargo, mirada hacia *adentro* es cóncava, y hacia *fuera* es convexa. ¡Cómo si *dentro* y *fuera* no fuesen ya dos relaciones!

La línea es un término y es propio del término en lo continuo el participar igualmente de las dos cantidades terminadas por él. Una circunferencia separa al círculo de lo demás del plano; lo convexo pertenece al círculo, lo cóncavo al plano restante; en cuanto cóncava, la circunferencia limita al plano restante, en cuanto convexa limita al círculo.

G. — ¿Pero qué conclusión se saca de todo esto?

T. — Primero: que materia y forma no existen *por sí*. Si estuviesen separadas no habría substancia; el concepto de substancia implica las dos ideas, pero el concepto de substancia no es el de ser. Yo puedo pensar en Fulano, materia y forma, como no existente. Pero no puedo pensar del ser como no existente; el ser no puede no existir, no ser: sería absurdo.

El concepto de substancia indica las condiciones necesarias para que algo pueda existir, siempre que se verifiquen aquellas condiciones. Pero no se exigen condiciones para que el ser exista. El análisis que hacía Parménides de la idea de ser era exacta.

El ser es uno y fuera de él no hay más que el no ser. Pero el no ser no es la nada. La substancia está separada del ser y *no es nada*. Es posible, no es nada; la nada no es y no es posible. La nada no tiene existencia y no puede tenerla.

G. — ¿Qué es eso?

T. — Ahora lo entenderás. Antes de todo vuelvo a insistir: lo que no se puede pensar es lo que no puede ser. Esto supone, pues, que en la sensación se nos comunica el conocimiento directo del ser; se entiende, en un sentimiento, en una impresión.

Esto es el presupuesto de la filosofía griega y la condición de todo conocimiento. Aquella no es, en gran parte, sino el análisis de este sentimiento.

Pero lo que se conoce por inmediata comunicación no se puede traducir en palabras; no se lo puede dar a conocer a otro sino mostrándoselo. Ninguna descripción puede dar a conocer el color rojo si no se ha visto.

El sentimiento del ser es lo que se llama *sentido común*, es lo que distingue a un cuerdo de un loco; y en fin, en el pensamiento reflejo es la razón.

G. — Me parece bien.

T. — Rosmini habla de la *idea indeterminada del ser*; estaría en lo justo si hubiese hablado del *sentimiento del ser*.

Mas no se ha de tener *sentimiento* en el sentido de placer o dolor, sino en el de *sentir al ser*; el sentir, repito, es el conocimiento inmediato. Si no conoces, si ignoras el sabor de un durazno, lo aprendes probando, sintiendo uno. Un conocimiento inmediato de esta clase es lo que se llama *sentimiento del ser*.

Si alguien, hablando del ser, me dice que no existe, yo la deo la cabeza y no apruebo. Un hombre del vulgo no conoce la lógica, y no por eso es fácil el convencerle mediante sofismas: ¿por qué, porque tiene un guía seguro en su sentimiento

G. — Pero, ¿y el error?

T. — El error nace de varias causas que no destruyen sino que afirman la existencia de este sentimiento. Mientras tanto, la misma expresión de *sentido común* lo demuestra; asimismo la opinión en que se funda el jury para suponer mejor al hombre del pueblo que al hombre culto.

Aquella guía infalible en lo moral, que se llama conciencia, no es diferente de lo que llamamos ahora sentimiento del ser.

El error nace de varias causas. Nace primero del conocimiento imperfecto de los hechos; las deducciones que se sacan no desmienten, sin embargo, este sentimiento. Si las premisas son falsas, es falsa la conclusión, pero no el silogismo. Mas no sigamos este camino.

Este sentimiento nos dice, pues, que la materia no puede existir por sí sola, no puede tener en sí su razón de ser, mientras conste de partes, porque lo que consta de partes puede deshacerse. Además, no es posible que la materia no conste de partes, como que aparece divisible a lo infinito. Sólo lo simple no se puede deshacer; y por lo tanto, si la materia existe, su unidad o simplicidad debe ser comunicada. Si el átomo es indivisible, no lo será como materia, no lo será idealmente, lo será de hecho; es decir, porque fué hecho tal.

Esta unidad, que hace posible para la materia el existir, es lo que Aristóteles llama forma; él llama átomo a lo que nosotros llamamos individuo; un hombre es un átomo, cada objeto existente, una planta, un animal, etc., son átomos para él.

La noción de substancia encierra las condiciones indispensables para la existencia de todo ser natural: materia y forma.

Dada la materia y la forma el ser puede existir en sí, esto es, en oposición a las calidades y demás categorías, que no pueden existir sino en algo existente de por sí. Lo blanco no puede existir sino en un cuerpo. Todo el sistema de Spinoza se funda en la definición equivocada de la substancia.

Existir en sí, como existe Fulano, que no es una calidad ni propiedad de Pedro, no significa existir por sí, es decir tener en sí la causa de su existencia. No hay más que el ser existente por sí, es decir, que no puede ser, y esto por el principio de identidad: por ser el atributo igual al sujeto. La proposición *el ser existe* no significa sino que *el ser es el ser*.

G. — Entendido.

T. — También es exacto que fuera del ser no hay más que el no ser; lo que no es ser es no ser. Este análisis se remonta a Parménides, quien, como todos los filósofos griegos presupone aquel sentimiento del ser que se analiza en estos razonamientos, presupuesto de toda la filosofía antigua, y cuya carencia constituye la locura.

G. — Es que un caballo también puede ser loco.

T. — ¿Pero eso qué prueba? Que el ser entra en el sentir; un caballo siente, y si siente según el ser, no es loco. De lo que carece el caballo es de reflexión, del poder analizar lo que siente, para descubrir en su fondo la razón que está implicada en ello.

Hegel parte de otra equivocación. Su fórmula *el ser indeterminado es igual a la nada*, es absurda, como es absurdo todo su sistema, basado en el principio de que la existencia concilia los contrarios. Parte él del análisis de la substancia, materia y forma; si elimino del concepto de hombre la forma y la materia, queda en el fondo el ser y es natural que el ser, en este caso particular, se resuelva en nada.

En otras palabras: si tomo a Fulano como ser y después lo suprimo, no queda nada, porque en este caso el ser era Fulano, y suprimido Fulano no hay nada: suprimo el ser de Fulano. Pero el hecho de que no quede nada suprimiendo a Fulano, quiere decir sólo que Fulano no es el ser.

Y es precisamente así: ninguna substancia es el ser; mas no deriva de ello el hecho de que suprimiendo la substancia se suprime el ser, sino que el ser de la substancia es participado.

Sea la vocal *a*; si en la vocal *a* suprimo la *a*, suprimo el sonido de *a*, mas no por eso suprimo el sonido en sí.

G. — Veo y no veo.

T. — Quiero decir que la materia y la forma son condiciones para que algo pueda subsistir; para que haya oro se exige una materia que sea oro. Pero esto no significa que estas condiciones se verifiquen, y podría no haber el oro, como no hay infinitos otros metales que podrían existir, como no existen aun los miles de millones de hombres que existirán en el porvenir.

Los que existirán serán una materia con alma o forma humana, porque si no no podrían existir como hombres.

El concepto de substancia contiene, pues, las condiciones del ser, pero no la necesidad del ser; contiene la posibilidad del ser; de no ser posible no existiría jamás. Un círculo cuadrado no existiría jamás, porque no puede existir.

Pero la posibilidad del ser no es el ser. La substancia por sí es sólo posible, y se hace real si recibe el ser.

G. — Comprendo.

T. — El ser, por otra parte, lo que no es sino ser, el ser en sí, no puede ser sino uno, y simple, porque de lo contrario se podría deshacer; no caen en él las nociones de materia y forma, ni tampoco la de potencia, poder ser, puesto que el ser es: es, pues, un acto puro.

G. — ¿Qué es acto?

T. — Decimos de Fulano que existe en acto, cuando la posibilidad de su existencia se realiza; la realización es el acto. Pues el ser que no puede ser sino uno y simple, sólo y todo ser no podría hacer que las substancias se realicen y de posibles se tornen reales, dando a cada substancia ser propio. El ser no

puede crear otro ser, siendo él todo el ser, pues no hay más que un modo y es el comunicarse a ellas.

Todo cuanto existe en la naturaleza existe por participación del ser.

G. — ¿Y cómo?

T. — El ser no puede ni dividirse ni salir de sí. ¿Cómo se comunica? La naturaleza misma permite entender algo por analogía. La luz corre con la velocidad de 308.000 kilómetros por segundo. Siendo la circunferencia de la tierra 40.000.000 de metros en el ecuador, y si suponemos que un hombre corra alrededor del ecuador con la velocidad de la luz, dará en un segundo vuelta a la tierra 7,7 veces exactamente, es decir, 8 veces en número redondo; el resultado es que se vería inmóvil en cada punto del ecuador.

Pero no se trata de velocidad infinita, pues ni la idea de movimiento ni la de espacio caen en el ser.

Según Platón, si el ser se comunicara en el tiempo, saldría de sí para comunicarse; pero como se comunica en el instante, en el cual no hay sucesión, no hay en el mismo ni “antes” ni “después”; por eso se comunica sin salir de sí.

No es un concepto abstruso. Esto explica por qué el ser de cuanto existe en la naturaleza es instantáneo: la naturaleza no es realmente tal sino en el instante presente; en el pasado ya no es; en el futuro, no es aun.

Un ejemplo de lo que hemos llamado ser en potencia lo tenemos en la inteligencia, que por eso mismo se llama potencia o facultad. Lo tenemos también en cada sentido: no ver nada es no ver. Sin objeto no existe, pues, la vista, la cual existe en cambio, así que se presenta un objeto. El objeto la hace salir de la potencia al acto.

Lo mismo el ser: comunicándose actúa la naturaleza y la mantiene en la existencia.

Las substancias se actúan comunicándose la forma en la materia.

La forma no es el ser sino un modelo de ser y está, pues, de la parte del ser; por eso Aristóteles la llama: algo divino.

El ser es naturalmente Dios.

Y aquí notaremos dos errores graves. Primero, el que Aristóteles no explica de dónde salen las formas. La forma inicial

le viene a la materia de Dios, desde toda la eternidad. Como no puede la materia existir sin forma, es inconcebible una época en que esté privada de ella, y por tanto el σύνολος o unión en las substancias primas efectuóse desde toda la eternidad. Pero esto sin que Dios lo quisiese o pensara en ello (según Aristóteles), mas por una atracción o amor de la materia, por decirlo así, a semejarse con Dios.

Mas puestas, realizadas las substancias primas, como obran, y obran según la determinación de la forma, el ascenso por éstas para mejor asemejarse a Dios se hace por impulso y desarrollo de la actividad de las substancias mismas. No digo que todo esto sea aceptable, pero es falso pensar que Aristóteles no explique de dónde surjan las formas, puesto que cada una es un esfuerzo por parecerse a Dios. Si es así, como es cierto y lo dice, las formas son como reflejo de Dios y por eso las llama divinas.

El concepto de Aristóteles exprésalo Dante con las palabras:

*la gloria di Colui, che tutto muove,  
per l'universo penetra, e risplende  
in una parte più e meno altrove.*

La segunda falsedad es que los griegos, mejor dicho, Aristóteles, no resuelva el dualismo: si la naturaleza pone potencia y acto, un ser en potencia *que se actúa continuamente* en formas más altas, de cierto modo se puede decir que resuelve el dualismo y llega al monismo poniendo en Dios el acto puro.

No vamos a ver ahora si a cada palabra le corresponde un sentido claro y definido: algo le corresponde.

Y he aquí cómo, con algunas diferencias, el resultado es el mismo en Platón y en Aristóteles. Según Platón, la materia es algo así como un "no ser", que sin embargo nada es. Les faltaba a los antiguos el concepto de negativo y positivo, que mucho los habría ayudado. En este telón se proyecta el pensamiento divino: la forma es la idea de Dios que se representa en la materia; por la forma (unidad) se anuncia el ser a todas las existencias, y la idea divina desde la materia determina la inteligencia humana.

---

## LA EDUCACIÓN EN FILOSOFÍA

---

Yo. — ¿Entonces la metafísica no es ciencia deductiva?

GAUCHO. — ¡Qué aberración! Y sin embargo hasta entre gauchos hay quien habla de ciencias deductivas; hasta entre gauchos, ¿comprendes? Mentira parece que una infantil bestialidad haya llegado a difundirse tanto; lo que prueba en qué manos fué a parar la filosofía. Pero así debía suceder, toda vez que la filosofía no le prohibió a los Descartes y compañía hablar de estos asuntos.

Yo. — Vamos, vamos, más respeto, amigo.

GAUCHO. — ¿Más respeto? ¿Es que el fetiche merece respeto? Escucha, amigo. ¿Crees que la idolatría tiene una forma sola? ¿Que no haya más fetiches que las monstruosas figuras de los dioses indios? Los pueblos no cambian. Tales se manifiestan en su religión como en su panteón. La cultura ha dado otra forma a las supersticiones, pero el sentimiento es el mismo.

Ninguna ciencia es deductiva en el sentido que se da a esta palabra: en el sentido que de una proposición evidente pueda deducirse algo.

Su aplicación no es deducción. *El que dos y dos hagan cuatro* me servirá para saber el número que he de aplicar a los pesos que tengo en el bolsillo. Deductiva en otro sentido, en el de que en ciertos campos se conocen primero las causas y después los efectos, está bien dicho; con tal que no se entienda que las propiedades o efectos se deducen de la causa. El gran trabajo de Kant sobre los juicios analíticos y sintéticos no tuvo

otro objeto que dejar bien sentado este punto contra Descartes y no contra los antiguos. Hombre de intuición confusa, como todos los de su raza, procedió por un camino que da mil vueltas, y dejando al que lo sigue, si no tiene la experiencia de la pampa, más confuso que antes.

Kant quería, por cierto instinto filosófico que no se le puede negar, conquistar el punto de vista antiguo, neciamente abandonado por Descartes: demostrar que el *silogismo*, como dicen hoy, no dilata el saber.

Un triángulo es la unión de tres segmentos de rectas por los cabos. Este es el *concepto de triángulo*. Pues de este concepto no se *deduce* ni una sola de las propiedades del triángulo. Podré decir la misma cosa en otra forma, a saber: que un *triángulo tiene tres lados*, que *es rectilíneo*, que *tiene tres ángulos*, y nada más.

Éstos juicios son los que Kant llama *analíticos*.

No dicen sino lo que está en la definición del triángulo. Pero cualquiera propiedad no se deduce de la idea del triángulo. La observación la descubre o una intuición genial, y luego la demuestra, esto es, cómo el tener esta propiedad depende de ser triángulo, y que, por tanto, no puede haber triángulo sin ella.

La proposición: *en un triángulo la suma de dos lados ha de ser mayor que el tercero*, implica ya una nueva idea, una observación, que uno sólo puede hacer cuando pasa a componer un triángulo. Esta proposición que enuncia la condición de la posibilidad de un triángulo y que da un nuevo conocimiento, Kant la llama *sintética*, porque une algo al simple concepto de tres líneas que se cruzan.

Kant, pues, tenía sobrada razón para decir que para la segunda proposición se necesita una intuición nueva, una nueva observación no indicada en el simple concepto; y que por tanto no puede deducirse de él.

En su formulismo, los teoremas geométricos son *sintéticos*, es decir, representan todos una propiedad descubierta en el triángulo por la observación y la intuición.

Descartes creía, al contrario, que aquellos teoremas se dedujeron de la idea de triángulo, lo cual es absurdo: son propieda-

des que se descubrieron en el triángulo y no que se dedujeron de su idea.

Pero una vez descubierta la propiedad, hay que demostrar que nace de la misma esencia del triángulo. Entonces como un triángulo será siempre un triángulo, y no otra cosa, todo triángulo tendrá aquella propiedad necesariamente.

No hay ciencias deductivas sino en el sentido metafórico antiguo, y en este sentido, no hay sino la matemática, que se fué formando por continuas geniales intuiciones y fué después dispuesta en el orden que la demostración exige; esto es, antes el teorema que sirve de demostración a' que le sigue. Mas esta disposición que da casi la ilusión de que una proposición nazca de la antecedente, obedece a leyes de la demostración y nada tiene que ver con la génesis de la matemática.

.....

(*La Filosofía de la pampa,*  
fragmento.)

«Nosotros», diciembre de 1917,  
con el seudónimo Hans Friedrich



## EN VENTA

---

### APUNTES

Psicología 1a. parte, por el Dr. Horacio G. Piñero. \$ 2 el ejemplar.

Biología, por el Dr. Chr. Jakob.

Estética, por el Dr. C. Morel.

---

### PUBLICACIONES DE 1.ª SECCION DE HISTORIA

R. D. Carbia, «Origen y patria de Cristóbal Colón».

\$ 1.00 el ejemplar

---

### COLECCIONES DE "VERBUM"

---

Hay en venta un reducido número de tomos encuadernados de "Verbum", año VIII - IX y XII, al precio de \$ 10 c/l.

---

NOTA. — En la Tesorería del Centro pueden canjearse números atrasados de VERBUM, por otros recientes.

## VERBUM

La correspondencia a nombre del Director. Los originales no se devuelven.

REDACCION Y ADMINISTRACION: VIAMONTE 430

---

SUSCRIPCIÓN: \$ 10 por año

PRECIO DEL NÚMERO SUELTO: \$ 2

La Dirección de «Verbum» no se responsabiliza por las doctrinas y opiniones que emitan sus colaboradores.



SÓCRATES

TALLERES GRÁFICOS  
ARAUJO HNOS.  
RIVADAVIA 1731