

# VERBUM

REVISTA DEL CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFIA Y LETRAS



FEDERACION UNIVERSITARIA

---

# VERBUM

REVISTA

DEL

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFIA Y LETRAS

---

DIRECTOR: EDUARDO VACCARO

SECRETARIA DE REDACCION: ADDA RASCOBAN

ADMINISTRADOR: ROBERTO COMBETTO

REDACTORES

CARLOS A. F. LANGLOIS — GLADYS V. SHINYA

IDA TOMATIS — HAROLD DARQUIER

SANTIAGO PASTORINO

---

AÑO XXIII - Nº 77

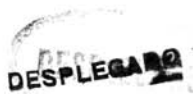
1930

---

DIRECCION Y ADMINISTRACION

430, CALLE VIAMONTE, 430

BUENOS AIRES







## LA CIENCIA Y EL HOMBRE (1)

¿Por qué producimos lo que llamamos *ciencia*? Y si hago uso de este concepto lo aplico de la manera más general, incluyendo no solamente la física, la química, la fisiología, sino también las que en alemán llamamos ciencias culturales o ciencias de la cultura, a saber, la historia en todas sus ramas, el estudio de las lenguas, la sociología, etc.

¿Por qué tanto esfuerzo? Hay muchos motivos para ello. Los unos son impulsados por las necesidades, por los menesteres del hombre que no pueden ser satisfechos sino después de un trabajo científico de generaciones enteras. Vemos que otros son empujados por la curiosidad y el asombro que producen múltiples enigmas presentes en todo el mundo alrededor de nosotros. Hay quien encuentra en sus investigaciones las magníficas emociones del deporte. Como la ocupación del hombre científico goza de estima en todas partes, habrá también gente que sea estimulada por la ambición de ganar fama en consecuencia de sus ideas y descubrimientos.

Sin embargo otra fuente me parece a mí más honda. En un comienzo no observamos tanto interés por las cuestiones más o menos especiales cuya solución preocupa a la mayoría de los investigadores de nuestro tiempo. Al principio los ojos del hombre pensador, del hombre teórico, se dirigen hacia un problema más vasto y largo, y la primera pregunta es nada menos que esta: *¿Cuál será el significado, cuál el sentido de este*

---

(1) El trabajo que se publica a continuación fué leído por el profesor Wolfgang Köhler en nuestra Facultad. Se trata de la primera conferencia del ciclo que el eminente sabio alemán dictó entre nosotros, y que tuvo la deferencia de entregar a VERBUM a pedido de la Dirección.

*mundo en que vivimos?* Evidentemente, esta pregunta se basa en un punto de vista completamente humano. Para el hombre el centro de todo interés es el hombre mismo. "The proper study of mankind is man", como lo ha dicho un inglés célebre. Pues bien, de las ideas que del *Universo* nos hemos de formar, depende necesariamente la *posición* que, en ese Universo, tenemos que dar al hombre, hasta depende la idea que nos formaremos del hombre mismo. De manera que el sentido, la significación que buscamos en el Universo es esencialmente un sentido según los conceptos *humanos*, algo que corresponda a las tendencias de *nuestra razón* y de *nuestro sentimiento*.

A este problema global los hombres le dan en un comienzo soluciones no menos globales. Los venerables filósofos griegos de hace dos mil quinientos años sabían contestar a nuestra pregunta en muy pocas palabras que contenían todo lo necesario para ellos. Pero claro está que estas primeras soluciones tenían que ser también primitivas. No puede aceptar el hombre por mucho tiempo soluciones que, por demasiado globales, no sirven para la explicación de los hechos concretos y particulares. Si un filósofo me dice que *la Razón* ha producido el mundo y que es *la Razón* la que todavía lo gobierna, esta doctrina no me hace comprender sucesos sencillamente irrazonables como los que tengo que observar casi todos los días. Pues para hacer más aplicables las doctrinas globales, habrá que estudiar primero cuestiones menos globales. El estudio de éstas conducirá pronto a la investigación de otras más preliminares y especiales aún. De modo que, después de algún tiempo, el trabajo así iniciado excederá las fuerzas de *un* individuo, el filósofo, y en lugar de filosofía, habrá filosofías, como solían decir los griegos, esto es: ciencias particulares que tienen que ocupar a la mayoría de los hombres científicos.

El trabajo de éstos no es por ello menos filosófico. Subsiste hasta cierto grado la idea de que todos los esfuerzos realizados en tantos campos diferentes tienen una finalidad común, que todos son preliminares, todos subordinados al deseo profundamente humano de hallar una solución satisfactoria a la pregunta principal y global antes mencionada: ¿Cuál es el sentido de este mundo? Mas, como pasan los siglos y el número de cuestiones preliminares crece continuamente, como natural-

mente el individuo científico se ve obligado a reducir sus trabajos a campos cada vez más estrechos, el sentimiento de aquella unidad filosófica empieza a desaparecer de la mentalidad científica. Hasta hay épocas, como la segunda parte del siglo pasado, que desprecian abiertamente al filósofo porque éste no tiene bastante paciencia y, en su afán por los problemas globales, construye edificios globales, antes de que las piedras y las maderas estén bien preparadas para tal empresa.

Sin embargo, aunque el método de los filósofos no siempre merezca nuestra admiración, seríamos cortos de vista, si quisiéramos despreciar sus intereses y también sus preguntas. El hombre se siente responsable de sí mismo. Que así sea, pertenece a sus calidades y propiedades más fundamentales y nobles. Pues *tiene* que preguntar las cuestiones globales de cuya solución depende lo que él hará de su propia vida y conducta. Sin solución alguna no habrá más que instintos poco claros, tendencias fortuitas, hábitos ciegos que puedan determinar su conducta,—y entonces lo veremos nihilista en muy poco tiempo. Si las ciencias no se ocupan de lo que más le interesa, por esto mismo dejan a su entendimiento poco educado la tarea enorme de hallar su camino en un mundo sobre cuyo sentido ellas no quieren pensar.

Ha sido realmente tan completa la absorción de los hombres científicos en sus múltiples tareas especiales que ni siquiera han visto uno de los resultados más asombrosos de su propia actividad: En lugar de preparar mediante sus estudios una contestación satisfactoria a las cuestiones globales del hombre, la ciencia casi ha producido lo contrario. Nunca ha sido más difícil encontrar un sentido en el curso de los sucesos del Universo que precisamente ahora mismo—después de tantos estudios y (me atrevo a decirlo) en *consecuencia* de ellos.

Pues, desgraciadamente, lo que tenemos por los mayores progresos de la ciencia desde un punto de vista puramente científico, muchas veces significa *destrucción*, ni más ni menos, cuando lo consideramos en conexión con nuestra pregunta global: ¿Cuál es el sentido de este Universo? Donde el hombre había propuesto ingenuamente la existencia de un sentido sencillo, pero al mismo tiempo profundamente satisfactorio, nos ha enseñado la ciencia a descubrir el vacío, a saber, falta absoluta de

lo que en los asuntos humanos llamaríamos sentido o significado. No hay duda alguna de que bajo la influencia de las ciencias y de su método prudente, el Universo parece, por lo pronto, alejarse del hombre o el hombre del Universo, de modo que nos hemos de sentir ajenos a la Naturaleza hasta un grado realmente deplorable.

No puedo formular una opinión tan extrema sin fundarla inmediatamente en ejemplos concretos.

Los descubrimientos astronómicos de Copérnico, de Kepler y de Galileo Galilei son justamente considerados como hechos de suma importancia en la historia de la ciencia. Desde el punto de vista científico ningún progreso ha sido de más trascendencia. Sin embargo, ese progreso ha sido pagado muy caro. No ha podido realizarse sin la destrucción completa de aquel cuadro hermosísimo que la astronomía aristotélica había pintado y que, con sus colores espléndidos, había sido el fondo de la Divina Comedia de Dante Alighieri. Allí el Universo es desde luego la casa del hombre, construída y amueblada por la voluntad suprema para fines que o son humanos o por lo menos comprensibles, inteligibles, desde nuestro punto de vista. Verdad es que la Razón que hizo la casa era Razón superhumana, el plan del todo más amplio que todo lo que ocurre entre nosotros. Pero, al fin, era *Razón* y era un *plan*, palabras cuya significación es en principio clara para los hombres. Además, el hombre mismo tenía un papel importantísimo en esta casa; la tierra en que vive, era el centro del edificio, dando así a entender la importancia de sus habitantes. Y como en la familia humana el sentimiento de seguridad se concentra en la persona del padre, amo de la casa, en el cuadro aristotélico Dios mismo garantiza la seguridad de la casa astronómica. Su gobierno es además gobierno de los *hombres*, y como el padre dirige los asuntos de la familia hacia lo bueno, así guía Dios el mundo hacia fines que no se distinguen de fines humanos sino por su grandeza y su bondad absolutas. Para consuelo del hombre, por si acaso lo oscuro, los accidentes y los sucesos caóticos de esta tierra le perturbarían, las partes más hermosas del Universo, las esferas celestiales, miran abajo, para que el hombre mire arriba. Allí vemos lo perfecto en la regularidad de los movimientos astronómicos, en la armonía de sus for-

mas simétricas y sencillas. Y el sentido de todo es que nos hagamos dignos de ser aceptados en aquellas esferas superiores donde no hay ni caos, ni irregularidad, ni cambio, y donde, por ello, desaparece la tristeza.

No puede haber cuadro del mundo entero que sea más lleno de sentido perfectamente humano. Vienen los descubrimientos de Galilei y de Képler, empieza el gran camino que nos conduce a Newton, aprendemos a subsumir a una ley matemática los sucesos astronómicos y la conducta de la piedra que cae. Pero al mismo tiempo desaparece del cuadro el sentido humano. En lugar de forma regular, Saturno muestra a Galilei forma mucho menos armoniosa, Venus hasta cambia de forma como más abajo lo hace la Luna, alrededor de Júpiter circulan sus trabantes. Toda la sencillez, que tan esencial había sido para el contraste de las esferas superiores y seguras de un lado y la región terrestre con su falta de estabilidad, con su exceso de confusión y dinámica del otro lado, se derrumbó en pocos años. No había esferas rígidas en los cielos, no se veía ya una parte divina por encima de la parte baja de este mundo. Y la tierra, en lugar de ser el centro del Universo, fué revelada como parte insignificante de *un* sistema solar entre muchísimos. Toda la garantía exterior de que la vida del hombre es algo de importancia en un plan general, y, por ello, que el mundo y que nuestra existencia en él tienen sentido, había sido destruída por el gran progreso de la ciencia.

Es como si la ciencia quisiera que el hombre sólo venerara a la ciencia misma y a su sistema, magníficamente neutral respecto de la cuestión del sentido humano.

Aquí algunos somos hombres de ciencia, investigadores. A mí mismo me cuento en dicha categoría. Vivo la vida de hombre científico con todo mi corazón. A pesar de esto no puedo menos que reconocer los sentimientos que en muchos que no son físicos o matemáticos empiezan a despertar ante los progresos en parte destrozadores de la ciencia. ¿Que el cuadro astronómico de la escuela aristotélica era demasiado estrecho y pequeño para la mentalidad moderna? Seguramente lo era. Pero si el cuadro de nuestra astronomía es enormemente superior no solamente en sus fundamentos científicos sino

también en su tamaño, por el otro lado carece totalmente de conexión con nuestros anhelos y no deja ver la menor razón, el menor sentido por el cual hubiera de ser *tal* y no diferente. Que en la tierra haya hombres, puede parecer como un azar, o por lo menos un hecho sin importancia alguna en este Universo de la astronomía moderna.

Siglos han pasado desde que ocurrió ese cambio. Mientras tanto el desarrollo de la física ha destruido todas las múltiples ramificaciones del pensamiento aristotélico que hasta entonces habían dominado en la ciencia. El mundo aristotélico era humano en todos sus detalles. En él los cuerpos se movían y ocurrían los acontecimientos según leyes de conveniencia. *Conviene* que un objeto pesado tenga un lugar bajo; allí *pertenece*, tal es su posición *legítima* y, porque es así, se mueve en la dirección correspondiente. Son, pues, fuerzas finales que determinan el curso de los acontecimientos naturales, y la piedra cae hacia el suelo como un niño se subordina a sus padres. Casi son morales las razones que gobiernan la naturaleza, de manera que ella adquiere un carácter humano y por tanto un *sentido* humano en todas sus manifestaciones. A donde quiera se dirige el ojo del hombre, encuentra una conducta parecida a sus propias decisiones y acciones en lo más fundamental. Verdaderamente, en el mundo aristotélico el hombre está siempre en casa.

Pero los aristotélicos habían abusado de las posibilidades que este modo de pensar les ofrecía. Era demasiado fácil explicar las propiedades de la Naturaleza sobre una base tan humana, atribuyendo motivos semi-humanos a cualquier cambio o proceso observado. Estas explicaciones se hacían sobre todo sin el deseo de investigar cuidadosamente las condiciones y el curso exacto de los acontecimientos. En consecuencia de ello, la física moderna, cuyo ideal consiste en el método experimental y en la investigación objetiva, muy pronto siente un verdadero odio a toda explicación finalista y humana. No es la conveniencia, pues, la que mueve los objetos, sino las condiciones y fuerzas a las cuales están sometidos. No hay tendencias dirigidas hacia ciertos fines y lugares adecuados, sino fuerzas y condiciones que "a tergo" mueven los objetos naturalmente inertes e indiferentes a lo que pasa. La Naturaleza no conoce interés en los resultados de sus procesos; por ello es estricta-

mente ajena a la esencia de todo lo humano. La determinación causal ha triunfado y hasta hace pocos años ha mantenido su papel dominante. Todos los grandes progresos de la ciencia se hicieron en nombre de ella. ¿Podemos extrañarnos de que este cuadro sea gradualmente identificado con la posibilidad del progreso científico en general?

Sin duda ninguna era un cambio *necesario*, por lo menos temporariamente. Los físicos habían de liberarse de toda consideración humana después de tanto antropomorfismo aristotélico, si la física debía de desarrollarse sobre una base sana y estable. Hasta es comprensible que todavía les sea sospechoso todo pensamiento que en la Naturaleza encuentre algún indicio de semejanza con los asuntos humanos y la conducta del hombre. Personalmente creo que esta actitud sea un poco exagerada y además incompatible con las tareas generales de la ciencia. Por lo pronto vemos que el hombre queda estrictamente separado de la Naturaleza y que el buscar un *sentido* en el Universo es considerado como tontería por los expertos de la ciencia. Tanto acostumbramos obedecer las órdenes de los físicos, que realmente tardamos un poquito antes de confesar que no sólo la ciencia ha hecho un progreso formidable con este cambio, sino que también el mundo ha perdido de sentido hasta un grado extremo, y por el mismo cambio de conceptos. Así lo consideraba la iglesia en los tiempos de Galileo. No creo que tenía ningún interés en oponerse a la ciencia como tal. Pero era sencillamente imposible que quedara indiferente a lo que debía prever, a saber que, después de desaparecer el sentido del Universo exterior, los hombres empezarían a considerar con algún escepticismo al Universo interior, a su propia mente, también.

Y no bastaba con lo que hemos dicho. Sabemos todos que los físicos, en su propósito de reducir las leyes del Universo a aquellas "lois mécaniques qui sont celles de la nature" (como ya dice Descartes), tenían que quitar a la Naturaleza su más hermoso adorno, a saber las calidades de color, de sonido, de olor, etc., porque solamente así lograban construir aquel sistema consecuente, unitario y sencillo que tanto hemos de admirar. Lo admiramos debidamente y sinceramente. Sin embargo, a veces quedamos profundamente conmovidos por el aspecto

extraño y monótono que de esta manera adquiere la Naturaleza. Dice Whitehead, el gran filósofo de Harvard, que *mienten* los poetas cuando alaban la belleza del crepúsculo, la grandeza de las montañas y la dulzura de las flores. Deberían congratularse a sí mismos, pues su sistema nervioso produce aquellas calidades secundarias como hechos *subjetivos*. No tiene mi hijo ojos morenos como tampoco tiene mejillas coloradas. Todo ello no existe sino en mí. Pero lejos de alegrarme de tanta influencia mía, me da espanto cada vez que el hecho bien conocido me viene a la mente en los momentos en que gozo de lo que tanto quiero. Los tiempos románticos no son los únicos de queja, porque el sentimiento de la unidad de la Naturaleza desaparece luego que la consideramos con los ojos de la ciencia. Dice nuestro poeta Hölderlin: ¡Ojalá nunca hubiera ido a vuestras escuelas! Habéis destruído toda la inocente alegría que solía sentir en el contacto íntimo de la grande amiga, la Naturaleza. Esperaba comprender su hermosura de una manera más profunda con la ayuda de los maestros. Pero ellos me enseñaron a ver en ella un esqueleto escueto y miserable. ¡A qué me sirve que conozca las leyes indiferentes que gobiernan los movimientos del esqueleto!

Verdad es que nosotros no tenemos mucha simpatía por tales quejas un poco sentimentales. *Hacia atrás no hay camino ninguno*. Si algo tiene que ser cambiado en el cuadro de la Naturaleza dura e indiferente, por métodos científicos va a ser comprobada la necesidad del cambio. Puede ser que solamente es verdad parcial lo que aprendemos de la física de nuestro tiempo. Entonces será el progreso de la ciencia misma, nunca la protesta de los poetas, el que nos conduzca a otro cuadro más completo y profundo. Interín parece que el progreso va en otra dirección. Porque, después de quitar sentido humano a la Naturaleza inorgánica, la ciencia se dispone a quitarlo también a la Naturaleza viviente.

La idea de una evolución de las formas orgánicas, de manera que éstas sean de un linaje común, no puede asustarnos mucho. No lo han comprendido de este modo ni siquiera los románticos. Cuando Geoffroy St. Hilaire la defiende en París en 1830, el aplauso más entusiasta le viene de la Alemania romántica y hasta de Goethe mismo, que, como filósofo, per-



tenecía a los románticos. La unidad con la Naturaleza es precisamente lo que desean. Y esta unidad se confirma de un modo radical, si todos los organismos forman una familia y si esta familia nace misteriosamente del seno de la Naturaleza entera.

Sin embargo, mucho antes oímos una voz que habla del mundo orgánico en términos menos sublimes. Me refiero a Descartes cuando propone considerar el cuerpo de los animales y del hombre mismo como una máquina bien construida, cuya instalación es bastante rígida y práctica para forzar los procesos vitales a formar cursos prescriptos y provechosos. Resulta de esta manera que la biología se hace una parte de la mecánica aplicada, y ello significa que ni siquiera los procesos orgánicos se hallen interesados en lo que producen. Perfectamente ciegos como tales no llegan a tener rumbo adecuado sino por la influencia de la instalación anatómica que les prescribe el camino. Esto, sí, es un aspecto que poco agrada a muchas personas. Al mismo tiempo no podía explicar Descartes el origen de la máquina de un modo mecánico también. Queda la instalación del cuerpo humano como testimonio de la actividad divina, que lo ha creado según su plan sublime.

Pero cuando Darwin expuso sus principios, cuando una variación fortuita de los gérmenes, la influencia ciega de unos alrededores indiferentes y una lucha brutal de los individuos parecían suficientes para explicar el origen de las máquinas orgánicas, entonces, sí, el mundo culto tuvo que dividirse en dos campos opuestos como se había dividido en los días de Galileo Galilei, y por las mismas razones. De un lado vemos a los que admiran el enorme progreso del pensamiento, la unidad teórica, que desde ahora entraña toda la Naturaleza, sin dejar punto misterioso en ninguna parte,—por otro lado encontramos a los que, sobre todo, se asustan de la irrupción del mecanismo, del juego ciego de fuerzas en una región que hasta entonces había sido el refugio de la idea de *plan*, de *finés* más o menos humanos, en una palabra: de *sentido*. Con esto el sentido, tal como los hombres comprendemos la significación de ese concepto, quedaba desterrado hasta de aquella parte de la Naturaleza que más que ninguna tiene que interesarnos. Ni siquiera nuestro cuerpo opera según principios que sean análogos y parecidos

a los que tenemos por la esencia de nuestra vida interna. Si es así, ¿no demostrará la ciencia un día que nos hemos equivocado hasta con respecto a las propiedades de nuestra conciencia?

Verdad es que, en los círculos científicos, tales sentimientos quedaron muy pronto suprimidos, gracias a los progresos continuos que hizo la ciencia en su indiferencia completa hacia los deseos profundos del alma humana. En principio, su método frío tenía que ser adecuado, pues tantos resultados magníficos producía durante los últimos cincuenta años. Además demasiado ocupan al hombre de ciencia sus difíciles trabajos para que tenga tiempo de considerar unas consecuencias que no gustan a la gente sentimental. El viene de un tiempo en que todavía la integridad de las creencias morales más fundamentales era estable; ingenuamente sigue viviendo según ellas, a saber, según principios estrictos. Y, al fin, hay una religión, una fe, un sentido para él, cuyo valor no discute nunca. Esto es el valor del trabajo científico mismo. Como no sospecha generalmente que, aplicados a las funciones de pensar, de investigar, de probar, sus propios métodos podrían quitar sentido hasta a su propia fe científica, el hombre de ciencia queda imperturbable. Hasta hay hombres en la ciencia que, en su afán de extender el dominio de la ciencia exacta sobre la psicología, ni siquiera admiten que, aquí por lo menos, se halle algo que sea más que un juego ciego de átomos psicológicos. Parecen estos hombres contener dos cuartos separados: en el uno se quita el sentido a la vida del pensamiento, de la voluntad moral y del goce estético, porque la ciencia tiende a aplicarles unos principios mecánicos y la idea del origen fortuito según Darwin; en el otro, vive una mente poco consciente, pero llena de bondad, de fines nobles, de fe absoluta en el sentido de la ciencia y en el valor intrínseco de una conducta estable. Es una maravilla. Hay contradicción absoluta, y sin embargo no la sienten. La fe de los padres está en ellos y los protege sin que lo sepan.

Mientras tanto, llega otra generación. Desde su infancia se llena de los resultados y del modo de pensar de la ciencia, como los hemos caracterizado. Y de repente descubren la contradicción evidente que no habían descubierto sus padres. El

efecto tiene que ser funesto. ¿No será superstición lo que nos recomiendan nuestros padres como la buena conducta, los ideales, los valores, etc.? Así parecen hablar. Si tanto nos recomendaron primero los conceptos de la ciencia exacta, donde no hay lugar ninguno para un *sentido* del Universo y de la vida humana, no vemos obligación de obedecer a aquellas exhortaciones poco consecuentes. Nosotros haremos lo que nos conviene. Acaso la denominada vida inmoral—inocente e indiferente desde el punto de vista científico—no nos sirve porque resulta fastidiosa y da lugar a consecuencias menos agradables. Pero no vemos ya valor intrínseco en una vida moral consistente tampoco. ¡Que no nos hablen tanto de fines nobles! No hay valores. Somos profundamente desilusionados, escépticos y aburridos.

Yo no sé si en la Argentina hay jóvenes que piensen por este estilo. Pero los hay, y en números muy elevados, en el Norte, principalmente en Inglaterra y en los Estados Unidos, menos en Alemania hasta ahora por de pronto. Son también unos anglosajones quienes, con su aptitud para las fórmulas sencillas y compactas, nos han dado los primeros documentos de esta mentalidad de cansados y de desilusionados. El célebre Bertrand Russell se ocupa de la cuestión: Por qué serán nuestros jóvenes tan aburridos de la vida? Describe Lippmann en su *Preface to Morals* la honda desilusión de su generación, pero no sabe darnos sino remedios de un estoicismo pobre y tristísimo. En las escuelas secundarias de ciertos países se divulga entre los alumnos un nihilismo asombroso, y en su libro recién publicado, *The modern temper*, el señor Krutch nos pinta un cuadro espantoso de la mentalidad más moderna en que absolutamente nada ha escapado a la desvalorización, ni siquiera la ciencia misma cuyos progresos han sido pagados con la destrucción de todo sentido. Para él no hay remedio ninguno. Hay que ver como soportaremos una vida en que nada tiene valor. Y en sus novelas espléndidas, el gran autor Aldous Huxley nos deja ver sus personajes que parecen jugar escépticamente y tristemente, donde sus padres habrían vivido una vida que a ellos todavía les parecía llena de interés y de sentido intrínseco.

¿Tuve, pues, razón, cuando dije al principio de esta confe-

rencia que hay una pregunta fundamental más allá de todos los problemas particulares de las ciencias? Mucho importa que se encuentre una solución a nuestro problema, *si hay un sentido en el Universo* y por ello en la vida humana.

Con esto nuestras consideraciones se transforman en una descripción muy corta de la situación en que se encuentra la filosofía de nuestro tiempo. A mi parecer, casi todas las corrientes de la filosofía actual se deducen de lo que hemos descrito como resultado destrozador de la ciencia. La cuestión que más le interesa al filósofo es el problema de sentido. Pero como la ciencia le inspira tanto respeto, acepta sin tardar su decisión de que en el Universo exterior no hay lugar para el sentido. Por consiguiente, a semejanza de un estratega que había desplegado demasiado sus tropas y es derrotado, el filósofo se retira de los terrenos peligrosos hacia una región más estrecha, pero al mismo tiempo más segura, para defender sus ideales aquí en unas trincheras muy sólidas. Consiste, pues, la filosofía actual casi absolutamente en medidas defensivas. Entre las corrientes actuales hay diferencias. Pero pueden describirse como diferencias entre los lugares en donde quieren atrincherarse para la lucha final.

La corriente más optimista es la del Vitalismo. Niega éste las consecuencias que de la teoría de la evolución suelen deducirse; niega también que Darwin haya descubierto los factores esenciales que desarrollen *unas* formas orgánicas de *otras* anteriores—y en este punto por lo menos la mayoría de los biólogos le parece asentir. Sobre todo niega que el desarrollo del individuo de un germen fertilizado se pueda explicar según los conceptos de una biología mecánica. Todos sabemos cómo el célebre Driesch, el más eminente de los vitalistas, pudo, después de la primera división del huevo fertilizado de cierto animal, matar a una de las dos células así formadas, y cómo para su personal asombro la célula superviviente se desarrolló en un individuo completo. Hay *auto-regulación* en el germen. El germen sabe dirigirse hacia fines propuestos, eligiendo nuevos caminos para ello cuando cambian las circunstancias y armonizando los factores causales que operan en el huevo. Pero esto es lo que llamamos *sentido* en las decisiones y planes de nuestra conciencia, de modo que nuestra trinchera del Vitalismo

moderno protege y separa una región, la orgánica, en donde hay sentido, de otra indiferente y ciega, donde no se aplica esta palabra.

Además de ésta, Driesch ha dado otras dos demostraciones de lo que llama la "autonomía de la vida". Esencialmente estos argumentos se apoyan en fenómenos cuyo carácter funcional es muy parecido a la conducta del germen en aquel experimento. Basta, pues, que consideremos aquella demostración de la denominada *regulación* en el germen para que podamos juzgar la fuerza entera del *vitalismo* de Driesch. No cabe duda de que el experimento es magnífico, que ha dado lugar a numerosas consecuencias ulteriores y que demuestra efectivamente la imposibilidad de explicar los fenómenos biológicos sobre bases de "maquinismo". Sin embargo, en un punto por lo menos la argumentación de Driesch es algo débil. Mostrar que los procesos orgánicos no pueden ser explicados como productos de máquinas no equivale, ni mucho menos, a una demostración de su carácter sobrenatural. Driesch, fijándose demasiado en las máquinas técnicas porque éstas le parecen producir un máximo de orden especializado, ha desatendido en sus estudios admirables casi completamente todos los procesos físicos que, sin ser restringidos por instalaciones rígidas, o maquinistas, ocurren según las leyes generales de la física. Ahora bien, luego de examinar cuidadosamente la conducta de tales sistemas de dinámica más libre, hemos podido comprobar que normalmente exhiben *la regulación* de Driesch. La regulación es un hecho *casi universal en los acontecimientos inorgánicos*. Por consiguiente, la argumentación de Driesch pierde su fuerza.

Entran, pues, las leyes de la naturaleza inorgánica en el campo atrincherado que quería defender Hans Driesch. Suponiendo que aquellas leyes describan nada más que un juego ciego sin sentido, lo mismo tendremos que decir del mundo *orgánico*: no habrá sentido o fines tampoco en él.

Pero, luchando por sus ideales, el filósofo se convierte en un héroe. Dejando la trinchera, se retira en la ciudadela de su propio conocimiento. De allí le ha venido la idea de sentido, el concepto de fines, la convicción de que, además de hechos indiferentes, hay en el mundo un dominio de conveniencias, de cosas que *deben* y de otras que *no* debieran ser. Aunque todo

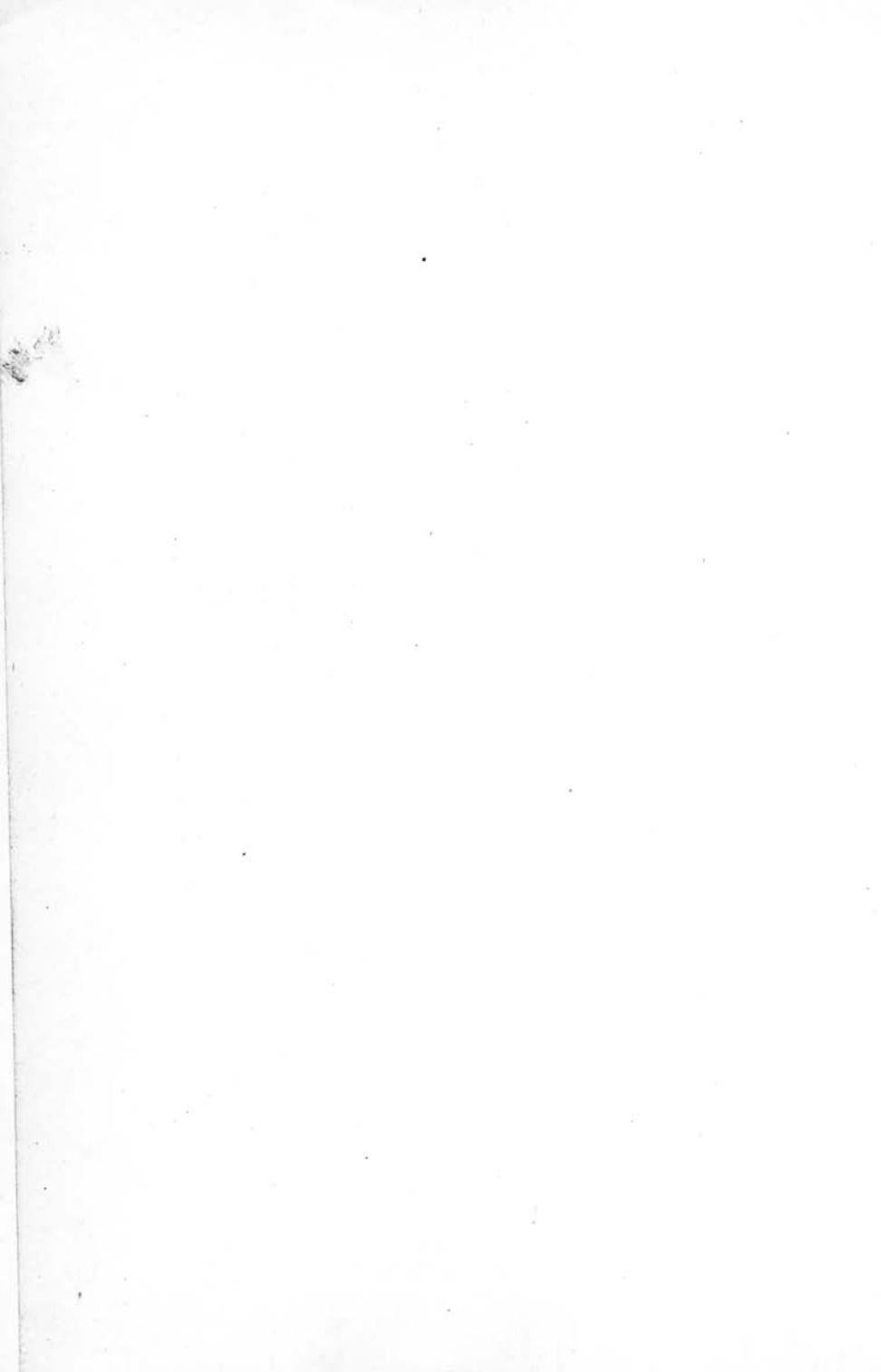
el resto esté perdido, aquí parece que estamos seguros. Es este el punto de vista que representan casi todos los filósofos cuya instrucción esencial ha sido filológica e histórica más bien que científica o matemática, a saber, la mayoría de los filósofos de nuestro tiempo.

En Alemania tenemos la denominada "geisteswissenschaftliche Philosophie" o "filosofía de los hechos culturales", en los países anglosajones la "filosofía humanista", como ejemplos de una defensa algo desesperada del sentido, contra el peligro inminente de que la indiferencia completa de la Naturaleza sea introducida también en el mundo de la conciencia. Ambos dicen que no les importa mucho si la Naturaleza, incluso el cuerpo humano, se revela como exenta de todo sentido. Si está exenta de sentido toda la Naturaleza, no cambia por esto el carácter del conocimiento, de la vida psíquica, en lo más mínimo. Somos unos forasteros en este Universo enorme que a cada momento podría destrozarnos con toda la indiferencia que corresponde a su falta de sentido. No por ello sabemos menos lo que es digno, lo que es justo, lo que es cierto y hermoso, y no menos nos sentimos obligados a una conducta llena de sentido. Nos moriremos y, en un tiempo lejano, toda la cultura de esta tierra será destruída en consecuencia de ciertos cambios astrofísicos indiferentes a los valores culturales. A pesar de todo no podemos menos de seguir en nuestro camino guiados por las órdenes del sentido, que no conocen argumentaciones en contra de sí mismas. Realmente hay heroísmo, hay grandeza en el Humanismo de nuestro tiempo, que se ha dado su nombre porque en lugar de garantías *exteriores* no se quiere basar más que en la voz del sentido *humano*.

Sin embargo, como muy bien observa el teólogo Fosdick de Nueva York, la actitud del Humanismo y su heroísmo casi nos recuerdan al valiente hidalgo Don Quijote. Prácticamente y seriamente no se puede desdeñar la Naturaleza. Según los humanistas, tenemos que aceptar las doctrinas de la ciencia, en lugar de hacernos ilusiones. Ahora bien, la ciencia no habla solamente de la Naturaleza, sino—en su parte fisiológica y patológica—también de relaciones evidentes que existen entre fenómenos biológicos y fenómenos psíquicos. No hay razón

alguna para aceptar sus otras doctrinas y desdeñar lo que ella enseña sobre estas relaciones interesantísimas.

Dice la ciencia que en la tierra ha habido épocas de duración inmensa sin vida alguna de organismos. Después ha habido épocas en que vivían organismos poco parecidos a nosotros. De éstos se han desarrollado otros de más semejanza con el hombre, y, al fin, el mismo desarrollo biológico ha producido al hombre. No admite la ciencia discontinuidades misteriosas en el curso de esta historia gigantesca. Por ello, si ahora vemos al hombre orgulloso de su razón, de sus valores y de su dominio de sentido, estos caracteres han de ser productos de la misma evolución orgánica;—si no fuera así, se derrumbaría el edificio de los conceptos científicos. Se ve esto muy claro después de considerar la dependencia de *todos* los acontecimientos psíquicos de procesos que ocurren en el cerebro. Para la mayoría de nosotros ya no hay duda de que cada proceso psíquico sin excepción tenga su base en un proceso neurológico correspondiente, de manera que aquél no pueda ocurrir sin éste. Obsérvese también que no resulta posible fenómeno psíquico alguno, incluso hasta el heroísmo del humanista, cuando en la sangre del cerebro no está contenida una cantidad suficiente de oxígeno. Sin ella perdemos el conocimiento entero, no hay razón, ni sentido, ni dominio de valores, ni heroísmo. Este dominio depende, pues, absolutamente de la condición de que se haya desarrollado la posibilidad de ciertos procesos neurológicos y que éstos no sean estorbados. Además, como cada uno de los fenómenos psíquicos innumerables tiene su proceso neurológico correspondiente de que depende, *aquéllos* serán determinados. De este punto de vista las leyes de la Naturaleza parecen suficientes para determinar todo fenómeno humano y no puede haber un dominio de sentido, de razón, de conveniencias, etc., que sea ajeno al carácter esencial de la Naturaleza misma. Si ella carece de sentido y de razón, lo que llamamos así en los hombres tiene que ser una ilusión. La vida psíquica sería, pues, una serie de acontecimientos tan indiferentes y ciegos como lo son los procesos físicos. La doctrina del Humanismo y de la filosofía cultural queda así insostenible. Hay que buscar otra solución.





## AXIOLOGIA (1)

.....

.....

### VI

De este resumen fluyen dos conclusiones igualmente interesantes. La subordinación jerárquica de los valores que se ha intentado sin éxito con las teorías más contradictorias, es a su vez una valoración. Los argumentos lógicos aducidos en su apoyo sólo convencen a quien ya tiene una posición elegida "por las razones que la razón no conoce". Asimismo, sin per-

(1) Deploramos que el espacio limitado nos impida publicar íntegramente la *Axiología* del doctor Korn. Por ello nos reducimos a insertar en estas páginas la parte final de dicho trabajo de nuestro eminente ex profesor. El estudio del doctor Korn sobre los valores, incluido en el primer tomo de sus *Ensayos filosóficos* íntitulado *La libertad creadora*, constituye un meritísimo trabajo de filosofía.

Para Korn filosofía y axiología son términos equivalentes.

La ciencia tiene a su cargo el estudio del orden objetivo, tempo-espacial: ella relaciona, mide los fenómenos. Sus problemas son problemas numéricos, cuantitativos. La metafísica, a su turno, pretende ocuparse de lo que trasciende a la experiencia. Esta última nos ofrece, junto con el orden objetivo, el dominio de lo que pertenece al sujeto. Este no es un simple accidente en el cosmos mecánico; se siente libre, dueño de su voluntad. Frente a los hechos juzga de acuerdo a su arbitrio. Formula valores. Estos últimos comprenden el ámbito de la axiología, de la filosofía.

El sujeto reacciona ante su contorno y esta actitud supone una personalidad autónoma. Las teorías de los valores se renuevan de continuo, porque los valores cambian con las generaciones. Las ciencias de la cultura, ciencias históricas, de valores, difieren de las ciencias naturales porque mientras éstas operan con el concepto de causalidad, prevalece en aquéllas el de finalidad. Describe el doctor Korn las distintas clases de valores, expresión siempre de una personalidad, e indica cómo en la historia de la filosofía la variedad de los sistemas se debe a que en cada uno de ellos se ha convertido en núcleo central alguno de los órdenes de valores.

juicio de una autonomía relativa, persiste la impresión de una vinculación estrecha entre los distintos órdenes.

La unidad intrínseca de las valoraciones la hallaremos quizás, no por una disposición jerárquica sino por un concepto sintético común a todas. Esta síntesis puede intentarse por dos vías. Podemos hallarla en una raigambre común de donde emergen las valoraciones o en una finalidad hacia la cual tienden. Las dos hipótesis no se excluyen.

Nada remediaríamos, sin embargo, con adelantar alguno de esos conceptos tan amplios como vacíos que sólo implican una solución verbal. Son las valoraciones actos reales de la voluntad humana y sólo cabe unificarlas en un concepto dotado de un contenido real. La teoría de los valores de Rickert culmina en el concepto de Perfección. Este término tan seductor como vago, cuando no se emplea como valoración de un hecho concreto, se presta a las interpretaciones más equívocas. No se le puede definir ni con mediana precisión como que en el caso, se le emplea para no decir francamente: lo Absoluto. Es menester llegar a una conclusión más concreta; a un hecho experimentado en la conciencia.

La valoración es un proceso complejo del cual en proporciones variables participa el conjunto de las actividades psíquicas hasta sintetizarse en una volición. El análisis psicológico puede señalar el concurso de los impulsos biológicos más elementales, de las apetencias más instintivas, de la sensibilidad más refinada, de la reflexión más prudente, de las reminiscencias más remotas, de la fe más obstinada, de la visión más idealista o mística — al fin todo ello se resume en el acto de valorar, en el movimiento de la voluntad que aprueba o repudia. Influyen en la génesis de la valoración el momento histórico que nos toca vivir, el ambiente colectivo — gremial, étnico, cultural — que nos envuelve, los rasgos de nuestro carácter más o menos gregario — al fin en la valoración interviene un factor personal, escurridizo, inaccesible a toda coerción lógica. Penetre el análisis psicológico, armado de la intuición de un Dostoyewsky, hasta las honduras más recónditas del alma humana, siempre quedará un remanente, una equis sin despejar. Y no digamos nada de los psicólogos de profesión, condenados a rastrear el plano más superficial.

Si a una valoración ajena la juzgamos ingenua o torpe, sensata o genial, esto es a su vez una valoración. Aun las valoraciones repugnantes a nuestro sentir íntimo, a nuestro juicio paradójales, cínicas o extravagantes, se gestan en una conciencia dueña de promulgarlas si de ellas se responsabiliza. No nos obligan por eso, ni siquiera obligan nuestro respeto, pues con criterio propio las aceptamos o las rechazamos. Las valoraciones más consentidas, revestidas de autoridad dogmática, puede negarlas una conciencia personal. Cuantas valoraciones, en su origen despreciadas y vilipendiadas, luego lograron conquistar el asentimiento colectivo. Muchas otras se han extinguido sin hallar eco alguno por ser una ocurrencia aislada. Tengamos presente que no sólo discrepan hasta el infinito las valoraciones de nuestros contemporáneos; también en las generaciones sucesivas se manifiesta una incesante trasmutación de los valores. Qué extraño, si hasta en el transcurso de nuestra propia y breve existencia varían nuestras apreciaciones!

No nos induzca en error la existencia aparente de valoraciones que simulan ser de una evidencia indiscutible y que cuentan con nuestro propio asentimiento. Apenas se les estruja se desvanecen. No hemos de elegir un ejemplo baladí. Tomemos el quinto mandamiento del decálogo pero enunciémosle con sus reservas tácitas: No matarás — si no eres guerrero, juez o sacerdote; no matarás — sino a las gentes de la otra tribu; no matarás — sino a cuantos profesen distinto credo; no matarás — sino en defensa de tu vida, de tu honra o de tu propiedad; no matarás — de una manera ostensible, aunque esquilmes la vida del prójimo; no matarás — mientras no tengas un motivo para hacerlo. El autor de este mandamiento jamás se preocupó de hacerlo cumplir; debió de ser un gran verbalista. La Historia es la historia de las matanzas humanas. Los pensadores las han justificado, los poetas las han glorificado.

No hay necesidad de abundar en ejemplos; todos nos conducirían al mismo resultado. Las valoraciones normativas, aunque afecten aire de universales pueden ser desmentidas — y lo son efectivamente — por la realidad histórica. La valoración eficaz reside en nuestro fuero interno y más allá de la voluntad consciente no hay juez alguno. Insistimos:

No es posible señalar una valoración universal, permanente

o invariable, acatada en todos los tiempos por todos los seres humanos. La conciencia se reserva siempre el derecho de acoger o rehuir la presunta obligación. Me complace cuando otro coincide en mi valoración, no estoy dispuesto a someter la mía al juicio de una autoridad extraña, así sea la mayoría más abrumadora o el magisterio más alto. La valoración representa en última instancia la decisión de la personalidad autónoma. Aquí tendríamos pues la raíz común del cúmulo infinito de las valoraciones concretas y — también la razón de su divergencia.

Bien, se nos dirá, estas conclusiones reflejan la realidad histórica y empírica y en este sentido son inatacables; así mismo las valoraciones no son arbitrarias; la voluntad no las adopta por capricho, ni puede desconocer la existencia de valores subtraídos a toda veleidad humana. Existen valores independientes de la valoración. En otros términos: no creamos el valor, nos limitamos a descubrirlo y su concepto es independiente del proceso psicológico o histórico. Examinaremos este nuevo problema.

Hemos llamado valor al objeto de una valoración afirmativa. Puede tratarse de objetos reales o ideales. A los primeros nadie ha de atribuir un valor intrínseco. Ni las cosas naturales ni las elaboradas poseen un valor si nadie las aprecia, si no afectan un interés humano. Para la Ciencia no hay valores, hay simplemente hechos igualmente interesantes o igualmente indiferentes. Cuando atribuimos valor a una cosa es a título precario, no es el mismo para mí que para otro, no es el mismo hoy como ayer. Sobre el rastro de la caravana el árabe extrañado en el desierto divisó un saco que creyó ser de dátiles. Lo alzó y con desdén lo arrojó: no son más que perlas, dijo. El valor circunstancial de los objetos reales depende de nuestra estimación. Descartemos pues los objetos reales; el caso es demasiado sencillo.

Hemos registrado las creaciones históricas que corresponden a los distintos órdenes de valoraciones. El valor de estas creaciones depende de nuestra valoración. Somos dueños de negarlo. El dogma religioso, la obra de arte, la fórmula jurídica, el precepto moral, el consejo práctico, la verdad filosófica, ¿qué otro valor han de tener que el que les presta nuestro asentimiento? ¿No ha existido siempre frente a la valoración dominante,

armada acaso del poder material, la protesta del mártir o del genio renovador? Cuando un valor secular pierde su imperio, primero en una conciencia, luego en muchas, acaba por desaparecer o por ser reemplazado. Dentro del fuero de su conciencia puede cada uno individualmente realizar este acto y lo hará si el valor vigente le es motivo de una coerción. Los valores históricos como los materiales quedan sujetos a nuestra valoración personal.

El debate se circunscribe, pues, a los conceptos máximos, a los grandes valores ideales. El Positivismo procuró convertirlos en postulados científicos derivados del mecanismo cósmico. La reacción metafísica actual los califica de absolutos. En uno y otro caso quedarían substraídos al arbitrio de la voluntad, por ser valores constantes e inmutables. Serían y persistirían, aunque ninguna mente humana los concibiera o los estimara. Se imponen por autoridad propia; no pueden ser negados; ¿quién ha de negar la justicia, la belleza, la verdad?

Lo sensible es que semejantes valores no existen. En la realidad tempo-espacial no se encuentran. En qué región ultrareal o en qué limbo irreal se ubican? Son la denominación abstracta de aspiraciones finales aún no actualizadas y en la hipótesis de su realización nos pondrían en contacto con lo trascendente. Son ideas puras, devienen pero no son. Vocablo en nuestros labios, concepto ideal en nuestra conciencia, sólo se vuelven efectivas y eficaces cuando por la acción se objetivan en una forma concreta, deficiente y relativa, destinada a ser un episodio histórico en la evolución de la cultura humana. Como que estas creaciones de la voluntad simbolizan sus últimos fines. En el proceso mecánico de la naturaleza interpretado por la ciencia no podemos concebir fines; sólo la voluntad los promulga. La concepción causal y la teleológica no se concilian; son una antinomia última y el análisis racional, en lugar de salvarla, la ahonda. Sea dicho esto para los naturalistas.

En cuanto a aquellas teorías axiológicas que operan con valores objetivos, irreales y atemporales, representan una metafísica vergonzante apenas disimulada por su disfraz logístico. Muy lejos estamos de negar la necesidad metafísica. Para librarse de la suprema de sus angustias el hombre ensaya sin cesar nuevas vías. Desgraciadamente no es la función pragmá-

tica de la razón la llamada a satisfacerle. Negamos la posibilidad de una metafísica lógica y racional y exigimos de los filósofos un deslinde pulcro entre la realidad empírica y la poesía metafísica. Acaso el "gran demoleedor" realizó su obra para que los neorracionalistas escondan entre las ruinas sus pobres tugurios. Toda metafísica racional es un pecado lógico. Para expresar lo eterno, es decir lo inefable, no tenemos palabras, apenas metáforas. La *coincidentia oppositorum* de las antinomias irreductibles, no la hallará la técnica escolástica. Sólo pueden darla las grandes creaciones del arte y la visión mística, la emoción estética y la religiosa.

Los autores empeñados en descubrir valores absolutos, valederos a priori, forjan previamente una gnoseología *ad hoc*. No discutirán la secuela psicológica e histórica de las valoraciones, sostendrán empero que este proceso obedece a los valores y no los crea. Lo que supone que nuestro conocimiento axiomático supera la realidad empírica y alcanza la noción de valores atemporales. Al efecto se apoyan en una teoría según la cual el objeto tempo-espacial es sólo un caso específico dentro de la multiplicidad posible de órdenes objetivos. Tan objeto puede ser lo real como lo irreal. Y he aquí otra vez abierta la vía regia para ascender a la Verdad metafísica.

En primer lugar se afirma la autonomía de los valores lógicos, luego la de los valores éticos. Son objetivos y no subjetivos. Nacen de una gestación psicológica, pero seccionado el cordón umbilical, asumen su propio destino. Conocemos los frutos de este parto; son con otras palabras "las formas sustanciales" de la Escolástica, los viejos "entes de razón" a quienes un criticismo demasiado cauto para atreverse a una hipóstasis, despoja precisamente de su entidad y reduce a vagos esperpentos en un reino donde no son, ni existen, ni actúan. Si esta paradoja no nos seduce, debemos atribuirlo según Rickert a nuestros deficientes hábitos mentales.

Se trata de un juego de palabras, en el cual hombres de talento malgastan una erudición magistral en disquisiciones bizantinas, mezcla pasmosa de sutilezas lógicas y de intuiciones esenciales (Wesensschau). Pretenden haber captado el objeto irreal; lo positivo es que han perdido el contacto con la realidad.

Conviene ejemplificar. Elegimos entre muchos a Rickert, si de menos vuelo, mucho más coherente que Max Scheler, cuya filosofía al fin es una *ancilla theologiæ*. De mayor volumen es Husserl; prescindimos de las "Investigaciones lógicas", porque dan la teoría de un método y no la aplicación del mismo.

En su "Sistema de filosofía", Rickert nos da una síntesis sistematizada de su teoría del conocimiento y de su teoría de los valores. La exposición, difusa en la forma, es muy ceñida en el fondo. El autor es ante todo un espíritu probo. Al fin, en la pág. 308, se plantea este problema: ¿Cómo el valor irreal actúa sobre los actos reales? Y aquí, como se verá, sobreviene un desenlace trágico. La cita resulta un tanto prolija, pero es difícil hallar en Rickert un pasaje conciso y expresivo.

"No se ha de negar que aquí se nos presenta un problema. El acto libre se ha de actualizar, es decir, se ha de exteriorizar de acuerdo con el valor valorado. Sólo así lo válido adquiere poder sobre la vida real. Para comprender esto, no basta nuestro concepto del mundo primario (Vorderwelt). De ahí surgen nuevos problemas; esto se ha de expresar con énfasis para no pecar de claridad. Cómo lo metafísico actúa sobre lo físico, lo suprasensible sobre lo sensible, hasta hacer del mundo sensible un agente de valores suprasensibles, es tan incomprensible como la eficacia del conato activo (Aktsinnes) sobre el mundo de los objetos empíricos. La realidad absoluta y la objetiva, la metafísica y la sensible, se hallan en dos esferas no menos distantes que el dominio de los valores valederos y del ser sensible y real. La ficción contraria reposa solamente sobre la indeterminación de los conceptos metafísicos. Toda tentativa de mayor precisión apartaría aún más lo físico y lo metafísico y en ningún caso establecería entre ambos un nexo causal. ¿Acaso lo podríamos comprender?

"El problema que aquí se nos ofrece coincide con este otro: ¿Puede hallarse entre lo real y lo valedero un nexo que permite, no solamente interpretar el sentido del acto valorante, sino comprender además *el poder de los valores sobre lo real*? Poder es siempre acción real sobre algo real. Tal acción por parte de lo valedero que por su concepto es irreal, precisamente de acuerdo con nuestro concepto, no puede ejercerse a título simplemente de valedero. Pensar lo valedero quiere decir, sepa-

rarlo completamente de lo real. Podemos, es cierto, entender el acto valorante como un nexo entre los dos dominios y mucho adelantamos con ello para darnos cuenta del sentido de nuestra vida. Pero no podemos tratar de captar también lo valedero como causa y de consiguiente como poder sobre lo real. Entonces lo uno y lo otro se fusionarán en la unidad indiferenciada de la identidad, esto es, los conceptos de lo real y de lo valedero se sumergirían uno en el otro y se anularía de nuevo cuanto habíamos logrado alcanzar en conceptos sobre el universo. Vemos pues, por qué toda disquisición termina aquí y esto también es una solución del problema."

Para llegar a una confesión tan elemental no había necesidad de semejante labor. Eso podía preverse. Si entre la valoración y el valor construimos un dualismo dialéctico, mero producto de nuestro análisis, luego no acertamos a soldar los trozos distanciados. Esto ocurre toda vez que se intenta convertir un dualismo gnoseológico en otro ontológico. ¿Cómo vamos a hallar de nuevo la unidad, si nuestro análisis acaba de destruirla?

*No hay valores independientes de la valoración.* La valoración empero es un proceso psicológico. No es una operación lógica; es una actitud. El sujeto de la valoración no es un muñeco dócil a la presión de un resorte, ni tampoco un pedante ocupado en construir fórmulas abstractas. Sin duda, dispone de la razón pero para ponerla al servicio de sus propósitos. La enunciación verbal del juicio implícito en la acción, es obra a posteriori de la reflexión y a justificar los impulsos de la voluntad, cualquiera que sean, se apresta en todo momento la lógica con alguna teoría proxeneta. A ningún crimen le falta un abogado.

La naturaleza de los supuestos valores absolutos se ha de aclarar rápidamente, si nos damos cuenta que estos fines ideales de la voluntad no son sino negaciones de fenómenos muy reales, que muy de cerca nos afectan y provocan nuestra reacción.

El Bienestar es la negación del malestar que nos acosa, la Dicha se opone al dolor que nos agobia, el Amor a la hostilidad egoísta que nos rodea, la Justicia a las incongruencias de la organización social, el Poder a la sensación de nuestra flaqueza, el Ideal ético al imperio de nuestros instintos, la Belleza



a la fealdad que nos ofende y la Verdad es la negación del error y de la ignorancia que nos limitan. Los conceptos que negamos son precisamente los positivos. Les cabe la ventaja deplorable de expresar una realidad sensible y tangible. Sometido a la servidumbre de estos factores reales, el hombre se siente cohibido, los valora de un modo despectivo, lucha por emanciparse y mientras batalla anticipa el nombre de la victoria anhelada.

Si definimos el proceso cultural como un esfuerzo destinado a realizar fines ideales, sería más exacto decir que es el esfuerzo para librarnos de males empíricos. Sin amenguar el valor de los fines, evitaríamos el malentendido de suponer en un mundo ultrarreal lo que deseamos actualizar en el nuestro. Así se explica nuestra concordancia aparente en los fines formales y nuestra discrepancia irremediable sobre los medios concretos. Pero la cuestión por lo menos, queda planteada en el plano donde la voluntad, servida por la razón, puede aspirar a hallar soluciones. ¿Qué diríamos si el arte médico en vez de atacar uno por uno los estados mórbidos, divagara sobre el concepto abstracto de la salud?

Estremezca, no obstante, el ánimo la fe en una finalidad absoluta, última síntesis de los anhelos no realizados. Con íntimo recogimiento démosle el nombre más apropiado, no sin deplorar que el abuso de la declamación, lo degrade a la condición de pobre verbalismo. Pero no se eleve la falacia a sistema.

## VII

En la personalidad humana se halla pues la raigambre común de las valoraciones. Yo fijo los valores; yo también los niego. Mi voluntad es soberana si dispone de la decisión heroica. Pero al fin, ¿qué persigue? Hemos de creer que la voluntad se dispersa por nueve rumbos distintos sin armonizarlos entre sí en un propósito común? A pesar de cuantos intereses contradictorios la afectan, la personalidad ante todo, es afirmación de su propia autonomía, de su integridad refractaria a toda imposición extraña. Ya podemos sospechar pues, cuál ha de ser la unidad intrínseca que sintetiza todos los fines

en una finalidad común. Para hallarla, en lugar de la serie de los valores materiales e históricos más o menos específicos, encaremos la totalidad de la existencia. En nuestra calidad de sujeto coloquémonos frente al mundo objetivo y veamos qué aprecio nos merece.

En él nos hallamos sin haber prestado nuestro consentimiento previo; no hemos elegido ni el lugar ni la ocasión, que nos quede por lo menos el derecho de decir si nos place o no. Tardaría en surgir este problema en la mente humana, pero una vez concebido debió ser fundamental. Pues bien, si evocamos la historia de las religiones y de los sistemas filosóficos, advertimos con sorpresa que en el juicio consciente ha prevalecido la valoración negativa: el mundo es malo. De ahí la conclusión: Es preciso abandonarlo o reformarlo.

Es cierto que hay algunas excepciones. Según el Génesis el demiurgo creador contempló al sexto día su obra y vió que era buena. Pero esta fué la opinión del autor que asimismo tuvo motivos de arrepentirse. La apología optimista de Leibnitz ofrece el único mérito de haber dado lugar a la réplica mordaz de Voltaire.

Las religiones universales son pesimistas. El mundo es el origen del mal, sitio de expiación; lo más urgente es redimirse de él. En innumerables variantes se repite la misma lección.

En el fondo, sin embargo, esta valoración no se refiere al cosmos sino a la suerte de los seres vivos en general y de la especie humana en particular. Es pues una apreciación de la vida. La "voluntad de vivir" es, según Schopenhauer, el pecado original, el mal metafísico. Esta voluntad, sin embargo, es bastante poderosa para invalidar la conclusión teórica. Las generaciones humanas se renuevan y se suceden y si cada una carga con su dolor, engendra la siguiente con augurios de mejor destino.

Luchan pues dos tendencias opuestas. Si el hombre fuera meramente un animal, la vida sería el valor supremo. Cuánto más próximo se halle el hombre de la bestia más estima a la vida como su único bien. Pero el rasgo esencial de la cultura humana es su distanciamiento del animal, hasta el punto de subordinar la propia existencia a valores de otro orden. Para el animal la vida es un fin, para el hombre es sólo un medio.

El hombre es el único que, material o moralmente, puede descalificar la vida. Esta posibilidad de una valoración negativa es la fuente de las apreciaciones pesimistas, ya revistan el carácter de una conclusión filosófica, cuando no son simplemente el eco de un sentir ingenuo, al cual no se le ocultan las amarguras de la existencia. Apenas la vida deja de ser un hecho instintivo, se vuelve un problema absurdo si no se la dignifica con una finalidad superior. Así se ha llegado a imaginar una segunda existencia, exenta de las penurias de este "valle de lágrimas" o se sueña con la creación del paraíso utópico sobre la faz de nuestro planeta.

¿Qué actitud tomamos frente a la realidad objetiva de nuestro contorno biológico? Quien nos haya seguido hasta este punto no se sorprenderá al saber que nuestro pensamiento desemboca otra vez en una dualidad antinómica. Ante la vida o nos resignamos o nos rebelamos, la rehuimos o la afrontamos, nos refugiamos en el claustro o descendemos resueltos a la arena. De ahí dos tipos humanos opuestos. Sería empresa ridícula demostrar con argumentos lógicos la superioridad del uno sobre el otro. Los argumentos sobran en uno y otro caso. La actitud que asumimos en la vida depende del carácter, es expresión de nuestra personalidad. Hacemos nuestra voluntad; las razones vendrán después.

No obstante, entre pesimistas y optimistas, entre el asceta contemplativo y el hombre de acción, media un acuerdo fraternal. Ninguno de los dos acepta la vida como se le ofrece. Nos hallamos de nuevo en presencia de una negación: La negación de la actualidad en cuanto nos constriñe como limitación física o económica, como flaqueza orgánica, como mengua espiritual. Ante esta situación el hombre se resigna y sueña con un mundo mejor más allá de la realidad — o se subleva e intenta crear un mundo mejor dentro de la realidad. Ambas actitudes tienden a la misma finalidad, a la liberación. En el primer caso renunciamos, en el segundo actuamos. Nuestra voluntad decide, nuestra razón apoya la decisión tomada. Pero el propósito es el mismo. El místico emancipado de todas las vanidades habla de su libertad de espíritu como el hombre de empresa, dueño de sus energías, habla de su libertad de acción.

Parecen ser dos antagonistas irreconciliables; sin embargo,

con todas sus valoraciones divergentes, el mismo ideal los anima; quieren lo mismo. A ambos los oprime la misma realidad. Ambos la niegan. Pero la negación del uno es aniquilación, la del otro es la negación creadora que dijera Hegel, la libertad creadora.

La gran mayoría, que comprende probablemente al autor y al lector, no la constituyen tipos definidos. En la vida común alternan las horas pesimistas y las optimistas, varían las actitudes y los propósitos inmediatos, pero, al través de todas las fluctuaciones, también el más mísero de los mortales aspira a realizar su libertad personal. El crimen de lesa humanidad es la esclavitud porque es la anulación del carácter humano, la identificación del hombre con la bestia. Empleamos el término esclavitud en su acepción más amplia, la extendemos a la sujeción a fuerzas materiales, a instintos orgánicos, a voluntades extrañas, a endriagos metafísicos.

Por libertad no entendemos nada metaempírico. La oposición de necesidad y de libertad aplicada a la esencia absoluta carece de sentido. La libertad a que nos referimos es un estado de Conciencia en otra parte ya hemos dado su única definición posible: la ausencia de toda coerción. Bien sabemos si un dolor nos abate o no, si una angustia nos oprime o no, si una imposición nos obliga o no. La conquista de esta libertad en toda su plenitud es el impulso que nos mueve, impulso primitivo de la personalidad humana, consciente en el hombre culto. El desarrollo clásico de esta tesis se halla en el cuarto y quinto libro de la Etica, si bien para entenderlo hay que abandonar la leyenda del determinismo absoluto de Espinosa.

Y bien, la unidad intrínseca de los valores ya deja de ser un secreto. Todas las valoraciones emergen de una sola fuente y tienden al mismo fin. Afirman la autonomía de la Personalidad, persiguen su emancipación de toda servidumbre, es decir, su liberación como finalidad última y común. La libertad relativa en cada caso, la libertad absoluta como meta ideal. De este impulso ha nacido la obra de la cultura, el esfuerzo histórico de la especie, la afirmación de la libertad frente al dominio de la necesidad. Porque la libertad no nos es dada, es preciso conquistarla en el breve plazo de nuestra vida individual, como en la evolución progresiva de la vida colectiva.

Fecundo es este anhelo final; por eso lo hemos llamado la Libertad creadora.

Quizás el lector retenga una pregunta, porque no se encuadra en los límites de este ensayo. Trataremos de contestarla. La Personalidad es dentro de lo empírico, un término último. Sus raíces penetran en el fondo metafísico de las cosas y la realización íntegra de la Libertad nos identificaría con lo Absoluto. Yo, dijo aquel, yo soy el alfa y el omega.

### VIII

Pero ya ha de haber estallado la interrupción de algún alma azorada: ¡Entonces nos quedamos sin valores fijos y obligatorios! Y bien, nunca los ha habido; no existen. ¿No es un hecho evidente la trasmutación histórica de los valores, no es un hecho la discrepancia de los contemporáneos? Cada latitud geográfica, cada grupo étnico, cada secta religiosa, cada apariencia política, cada interés gremial, postulan valores distintos. Y en el seno de toda agrupación, por homogénea que se la suponga, se hallan individuos refractarios a la valoración corriente. Siempre hay una disidencia en trámite, llamada a triunfar o a fracasar. ¿No es jocosa la suficiencia del burgués que pretende convertir en valores perpetuos su granjería usuraria o la intemperancia del sectario que pregona como dogmas, las sugerencias de su fanatismo?

De los filósofos no volvamos a hablar; nos han dado el espectáculo más desconcertante. La filosofía aspira a la universalidad por su naturaleza misma. De acuerdo con la teoría la verdad filosófica debiera ser una; no se la puede concebir circunscripta por límites geográficos, ni determinada por el momento histórico o acaso por el interés de una capa social. De hecho, sin embargo, así ocurre. Como en tantos casos, la paradoja es lo real. Sabemos de una filosofía occidental y de otra oriental, de una filosofía griega y de otra moderna. Una posición empírica se opone o sucede a otra racionalista, el escepticismo al dogmatismo, el realismo al idealismo. Todos los sistemas son lógicos, pero su abigarrada multiplicidad patentiza la ineficacia de la argumentación lógica. Es que cada filosofía distinta es la expresión de una valoración distinta. Luego ha

de correr la suerte fluctuante de las valorizaciones. Toda filosofía sistematiza en un alegato la voluntad que la inspira. Alguna vez también, en épocas de decadencia, la ausencia de una voluntad, la ausencia de una convicción viva, fueron substituídas por las pobres y vacías lucubraciones de la cátedra.

No se exagere, sin embargo, el temor a la valoración subjetiva. Siempre ha existido y no por eso la humanidad ha caído en la anarquía. Con su sagacidad habitual Aristóteles nos previno que el hombre es un animal rebañego. El individuo aislado es un hecho insólito; miembro de un conjunto, sus impulsos personales se hallan contenidos y atenuados por imperio del instinto gregario. Sin sentirse cohibido recitará la fórmula litúrgica que le inculcaron, acatará la norma jurídica vigente, repetirá los lugares comunes consagrados y vestirá de acuerdo con la moda reinante. Nadie se subleva contra una opresión que no siente. Las almas satisfechas no han de alterar los valores colectivos.

La valoración rebelde si aparece correrá su riesgo. Sólo en una conciencia oprimida nace la protesta; se generalizará cuando muchos experimenten la misma coacción. Pero una valoración subjetiva se extinguirá sin consecuencias si tras breve o larga lucha no adquiere dignidad histórica. La expresión de la voluntad general, para ser eficaz, ha de elevarse a expresión de la voluntad de un grupo más o menos amplio.

¿Cómo realizar empero la selección de las valoraciones, cuáles son las que debieran prevalecer? La selección la verifica el proceso histórico; prevalecen las que triunfan. No siempre triunfan las más justas, es decir, las nuestras. Para propiciarlas acudimos al raciocinio, a la persuasión, a la coincidencia de los intereses o a la autoridad si la poseemos. Por otra parte, no lo olvidemos, las valoraciones representan nuestra reacción frente a una realidad física o histórica que nos es dada, ambiente común dentro del cual actúa el individuo y la colectividad.

La disquisición teórica no agota el asunto. La mayor parte de las teorías axiológicas, ya al plantearse, se encaminan a una axiología normativa. Su mayor interés está en discernir los valores que — a juicio del autor — debiéramos afirmar o negar. En general estas tentativas acaban por coincidir con las

reglas morales amparadas por el consenso común, cuando no caen en la vacuidad de las fórmulas abstractas. Contrastan con frecuencia resultados tan pedestres con el aparato metafísico empleado para justificarlos. Se eleva lo trivial a lo absoluto. Los lugares comunes de la última generación se le transmiten a los venideros como verdades y normas eternas.

Las valoraciones no obedecen a los conceptos teóricos de un profesor de filosofía; son la obra del devenir concreto, la síntesis de los aciertos y desaciertos de seres racionales perturbados por impulsos alógicos. Nos hallamos ante un problema de la mayor gravedad, no ya filosófico cuanto pragmático. Su solución corresponde a la Pedagogía.

La pedagogía es a la axiología, lo que la ciencia aplicada a la ciencia pura. Ella fijará los valores preferidos de hecho. Su acción se inicia en el hogar, se continúa en la escuela, se verifica de continuo por el ambiente social, se impone — material o moralmente — por los factores dirigentes del momento histórico. Su misión será fácil en un medio homogéneo donde reine una concordancia sobre los valores fundamentales; será difícil en una sociedad labrada por tendencias reñidas entre sí o en épocas de una intensa renovación de los valores.

Sobre sus medios didácticos la Pedagogía es juez exclusivo pero ha de ponerlos al servicio de una orientación filosófica, tanto más eficaz cuanto más consciente sea. Instrumento de la voluntad colectiva, ha de apreciar los propósitos de su comitente, los valores solidarios del grupo, no para perderse en divagaciones abstractas. Su tarea no es redimir la humanidad, es educar a los muchachos del barrio. Supongámosle tan extenso como nos plazca.

Por cierto, si existiera realmente una filosofía universal y perpetua, la misión pedagógica se simplificaría mucho. Tenemos por fuerza que decidir nuestra actitud. Quizás lo hagamos con convicción ingenua, sin medir la responsabilidad que asumimos, pero puesto que hemos de elegir una posición, escogemos — la nuestra. Suponemos que ha de ser también la de nuestro pueblo. Posiblemente nos conforta la ilusión de atribuirle un valor universal.

Eso sí, el carácter intrínseco de una determinada acción pedagógica dependerá de la filosofía elegida. Será muy distinta

si predica la sumisión a una autoridad preestablecida o si incita a cada uno a ser señor de sus actos, si trata de imponer un dogma o si trata de librarnos de él, si afirma o si niega los valores vitales, si exalta o subordina los valores espirituales, si engloba al hombre en un mecanismo universal o si le reconoce una esfera de acción espontánea, si obedece a las inspiraciones de un sectarismo crudo o si cultiva una amplia tolerancia espiritual.

En todo caso, la filosofía básica ha de ofrecer una posición definida frente a los problemas de la vida. De no ser así, la filosofía no pasaría de ser un solaz verbalista, patrimonio de eruditos o de minorías minúsculas. Un ocioso deporte dialéctico. Sería una filosofía deshumanizada. Pero en semejante caso siempre se sobrepondría a la enseñanza teórica, la ideología tácita de un pueblo, aunque sus directores espirituales no atinen a sistematizarla.

Si nuestro pueblo, el pueblo argentino, posee una voluntad propia, si tiene conciencia de los valores que afirma, sabrá expresarlos en sus instituciones, en su legislación, en su creación artística y en la faena cotidiana. En el siglo pasado dispusimos de los hombres llamados a interpretar el pensamiento nacional. Y si los tiempos nuevos exigen Nuevas Bases, también se hallará su fórmula.

Constituídos por la evolución histórica en unidad política, dentro de fronteras intangibles, pertenecemos espiritualmente al orbe de la cultura occidental, participamos con los pueblos hispanoamericanos de una tradición común, tendemos a constituirnos en una nación con personalidad propia. ¿Cuál es, pues, nuestra voluntad?

La respuesta no podemos importarla ni solicitarla a título de préstamo. Sin duda, con espíritu abierto nos hemos de nutrir en la más alta cultura filosófica, pero el pensamiento universal, al pasar por nuestra mente, revestirá su forma específica. Se pondrá al servicio de nuestros valores. Si no fuere así, seríamos un conglomerado cualquiera, no una nación. Felizmente, desde los albores de nuestra emancipación sabemos lo que queremos y lo que no queremos. En el transcurso de un



siglo, al despertar nuestra conciencia colectiva, hemos trasmutado muchos valores; los trasmutaremos aún, pero el ideal constante para el pueblo argentino es el concepto de la Libertad lograda por la acción. ¿Por qué? Porque tal es nuestra soberana voluntad.

ALEJANDRO KORN.



## NOTA ACERCA DEL DESCARTES DE VALÉRY

Acabo de releer los dos breves capítulos que Valéry dedica a Descartes (1) y he encontrado algunos conceptos que aunque poco profundos son interesantes, sin duda porque no se los encuentra en los graves y técnicos estudios sobre la filosofía cartesiana. Los franceses rinden culto al creador de la filosofía moderna, y lo hacen en todos los tonos, desde todos los puntos de vista y hasta con las mayores osadías. Al lado de un Descartes ya clásico, depurado por la crítica universitaria y con la rigidez y clara armonía de una matemática, surge hoy otro, más viviente, más cercano a la imperfección humana, ortodoxo un tanto vacilante, inclinado a la mística de los Rosacruces y hasta, parece casi imposible creerlo, metafísico poco convencido de su propia creación.

El Descartes de Valéry no corresponde ni a la figura clásica del padre de la filosofía moderna ni a esa concepción escéptica. Es un Descartes más simple que aquél, reducido a tres conceptos fundamentales — el de método, el de movimiento, el de medida — pero a la vez puro, “sin efectos ni estratagemas”, todo de una pieza y consubstancial con el desarrollo del pensamiento moderno, menos en el dominio literario donde, piensa Valéry, aún no ha pasado su obra de codificador. Valéry presenta su Descartes con una gran libertad y con cierta burlona altanería frente a los filósofos de profesión, y quiere explicarlo mediante un análisis psicológico que nos muestre cómo aparecieron en él esos tres conceptos básicos.

Esta motivación, aunque demasiado simple, no está exenta

(1) Valéry, *Variété II*, 7ª ed., 1930; los dos capítulos se titulan: “Fragmento de un Descartes” y “El retorno de Holanda”.

de interés. Como quiera que sea, creo útil analizarla, para establecer luego algunas apreciaciones generales sobre el valor de las indagaciones biográficas en relación a los sistemas filosóficos.

\*

\*       \*

El comentario de Valéry se desenvuelve en ocasión de un viaje a Holanda, país que como se sabe albergó al gran filósofo y donde viajó y estudió, solitario entre la multitud, por espacio de muchos años. El retorno de Holanda ofrece a Valéry ocasión para recordar, mientras el tren en pocas horas lo restituye a París, algunas circunstancias concretas que pudieran haber influido en la filosofía cartesiana. El ritmo del tren mueve a su compás el alma del viajero, y las ideas y los sentimientos toman un tinte extraño que sin excluirles sentido les da un relieve singular. Se ha dicho que el relato contenido en *La sonata a Kreutzer*, de Tolstoi, multiplica su eficacia y su progresiva angustia por el movimiento mismo físico que lo acompaña. Análogamente, y en el terreno intelectual, no conozco páginas mejores que éstas de Valéry, que interpreten con más justeza las imágenes fugaces, las pequeñas ideas que nacen y mueren, los fantasmas de un viaje en tren, a la hora en que el atardecer "simplifica los campos".

"Un viaje es una operación que hace corresponder ciudades a horas; pero lo más bello del viaje y lo más filosófico, está para mí en los intervalos de esas pausas". Valéry se entrega entonces — dice — a "una metafísica ingenua y mezclada de mitos".

"Lo accidental, lo superficial y sus vivas variaciones excitan, iluminan lo que hay de más profundo y constante en una persona hecha verdaderamente para los altos destinos espirituales. . .". Tal el origen humilde de las construcciones más atrevidas, y el filósofo, que es un excesivo, un sistemático, construye una deducción de la que no son capaces los demás.

El mismo nos da algunas nimias experiencias de viaje, capaces de provocar un alto comentario filosófico. El agua-nieve, el agua-espejo, el agua-charco, reflejando el agua-nube, el agua-vapor cuyas volutas se dislocan y disipan tras del tren. . . He

aquí el motivo de una cosmología del agua que, de hecho, realizó hace dos mil años el viejo Tales. O bien, cuando se encienden las luces del tren, un fragmento del propio rostro se refleja en el vidrio de la ventanilla, "retrato de hombre que permanece luminoso y constante" entre el huir de sombras; hasta que al acercarse a él, casi como queriendo identificar dos mitades de un mismo yo, consíguese sólo eclipsarlo y convertir imagen y persona en el caos profundo. . . Esto es, apariencia y realidad, problema eterno entre realismo e idealismo.

\*

\* \*

Valéry imagina a Descartes en Amsterdam, contemplando en el ocio de sus paseos de eterno viajero la actividad de un pueblo entregado al comercio. Aquí está la pequeña ocasión, el estímulo externo que en un alma dispuesta despierta la meditación. "Cabrias, poleas, máquinas simples y todas esas maniobras de manutención que del dique a la bodega, de la bodega al dique, mueven la materia de intercambio, son preciosos objetos de contemplación para semejante aficionado de mecánica y de cosas cuantitativas. . .". "Hallábase todo él rodeado de ocasiones matemáticas y solicitado a cada instante por una multitud de pequeños problemas que en una cabeza tan sólida debían volverse grandes. Poca cosa basta: un tonel que pierde el equilibrio, un montón de granos que se acumula, un cable roto. . . y aun una manzana que cae, para arrojar a un hombre de espíritu en la dinámica universal". "Ningún sitio más favorable, ningún medio que alimentara más la meditación del gran propósito de nuestro Richelieu intelectual que este teatro del negocio en que *la medida* reina soberana. En un puerto, todo es manifiestamente, abiertamente, brutalmente métrico. Casi toda la actividad que en él se observa se gasta en contar, alinear, estibar. El número y el orden gobiernan allí, visiblemente, todos los actos, y nada ocurre que no se valúe en toneladas, libras, celemines y aforos diversos. . .".

Tales circunstancias ¿constituyeron realmente la ocasión primera en que tomaron origen las ideas de orden matemático y mecánico que son propias del cartesianismo? Difícil es suponerlo. Si Valéry, en las ingeniosas reflexiones que comento, postulara una tesis objetiva, respecto de un Descartes también objetivo (y no se concretara como es de creer que lo hace a una bella fantasía literaria) muchas razones habría que oponerle. El viaje a Holanda lo realizó Descartes a los treinta y tres años, cuando ya sus ideas se hallaban virtualmente y aun explícitamente definidas. Antes de la partida a Holanda había pensado las *Regulae ad directionem ingenii*, que se publicaron mucho después póstumas; y la concepción de la ciencia y el mismo Discurso del Método, según se desprende de la autobiografía en él contenida y de otras pruebas más, ya se habían gestado en él, durante la época de meditación apasionada que constituyeron sus viajes de Alemania. Por otra parte, ya conocía las ideas y los trabajos de Kepler, de Galileo, de Bacon y del mismo Harvey cuyo *De motu cordis* es de 1629 (el mismo año en que Descartes llega a Holanda). En realidad, la interpretación mecánica y cuantitativa de la naturaleza es una característica de la época, aun más manifiesta y enérgica en Galileo que en Descartes, y que bastante tiempo antes se insinuaba en el *schematismus latens* de Bacon. Y si damos tanta importancia como estímulo a la máquina del comercio, para llegar a pensar la gran máquina del cosmos; no es más lógico pensar que en Descartes y en cualquier otro, ahora y siempre, el más gran estímulo para pensar un orden mecánico es la regularidad de movimiento de los astros? ¿No es más prudente también y menos catastrófico, pensar que la concepción mecánico-matemática surgió de toda una suma de pequeños indicios, de experiencias cotidianas, de lecturas, y aun de conceptos y construcciones *a priori*? La consideración del ambiente de Amsterdam no podía ser, en todo caso, sino una de las tantas experiencias corroborantes para un espíritu inclinado a ver las cosas de cierta manera, pero nunca uno de esos estímulos poderosos que inician y determinan una visión del mundo. En la vida de Descartes, como en la de todo gran filósofo, existen estos estímulos fecundos, pero hay que buscarlos más bien, no en el período de Holanda, que es ya de madurez y cristalización, sino en el

de Alemania. Por supuesto, Valéry está en su perfecto derecho al imaginar un Descartes que simplificó un proceso complejo mediante las ideas de extensión y movimiento. No lo tiene, en cambio, al dar demasiado relieve a una experiencia que no encierra mayor singularidad y toma a Descartes, en ese punto, ya espiritualmente formado. Así como poco nos interesa y poco creemos que la caída de una manzana haya sido el por qué ni aun incidental de la teoría de la gravitación, poco nos interesa el indicio mecánico de Amsterdam. Son fantasías más o menos ingeniosas y que podrían multiplicarse al infinito y mediante las cuales suélese construir ilusorias teorías de la invención. Otras experiencias sí, son realmente explicativas, por ejemplo, los tres sueños de Descartes joven, y para referirnos a un ilustre contemporáneo, el éxtasis de Pascal una noche de 1654.

\*

\* \*

Por lo demás, Descartes al ver ese pueblo comerciante en su labor de intercambio no veía sólo máquinas. Aunque comerciantes eran hombres, es decir, un muy mal estímulo para pensar una integral concepción mecánica. Y de hecho, el espíritu para Descartes no es *res extensa*, sino *res cogitans*. He aquí un punto que Valéry no ha visto claramente. No es posible suponer ese mundo humano, flemática y mecánicamente entregado con toda docilidad a su papel de autómeta, como máquina entre máquinas. Su humanidad, por más ínfima que haya sido, debió manifestarse en mil indicios, y sobre todo en la voz y el gesto libre, cosas irreductibles a la idea mecánica. Los muñecos que solíase fabricar entonces y que ejecutaban series complejas de movimientos, ellos sí eran *res extensa*, cosa mensurable y simple, no estos hombres cuya misma rudeza hace más clara su substancia humana.

Valéry intenta explicar por qué Descartes, frente a ese mundo, no llega sino a conceptos de orden mecánico. Señala él, dos actitudes fundamentales frente a la multitud. El hombre de las muchedumbres, aquél que Poe caracterizara tan admirablemente, vive el constante vaivén de los hombres que pasan y su pensamiento mismo es arrastrado por esa marea. Más que

explicar ese mundo humano recibe su influencia y es pasivo de sus impresiones. En cambio, la otra actitud es explicativa porque se mantiene independiente y es como un instrumento que mide. Y la misma multiplicidad de los individuos y la repetición — el término medio — quitan valor humano intrínseco y orientan el pensar hacia la ley, es decir, hacia la máquina. “Tal en medio del tráfico y de los holandeses en acción, Descartes aislado y no insensible contemplaba su comercio y su vida como lo hubiera hecho respecto de alguna máquina desconocida. Descartes ausente y presente, abstraído de sus discursos, de sus intereses, de sus gustos, de sus pasiones y de sus costumbres, con la fuerza que le daba el no mezclar allí nada de sí, encontrábase colocado en la masa viviente de su nación extranjera como un instrumento de medida que se sumerge en un medio y se retira a voluntad para leer lo que marca. Alma bien dividida, genio mismo de la distinción y del orden, la serie de sus pensamientos volvíase con facilidad independiente de la agitación de vida que lo rodeaba. . .”.

Pero entre el hombre movido por la muchedumbre y que por eso mismo no la comprende, y el Descartes de Valéry que explica mecánicamente porque no conoce ni idioma, ni intereses, ni costumbres, ni pasiones, es decir, lo concreto humano, cabe una tercera forma de mirar que es, en realidad, la única auténtica. Explicar puede ser esquematizar, pero a los hombres se los comprende viviendo su vida, y el Descartes verdadero, como el mismo Valéry lo concede, no era de aquellos que se encierran exclusivamente en sí mismos; no era como los filósofos de gabinete que los cuadros de Rembrandt nos muestran, y que, para expresarnos con el mismo Valéry, segregan ellos mismos su esfera de conocimiento. Descartes también había multiplicado voluptuosamente su pensar, en el retiro caldeado de su Alemania juvenil; pero siempre fué un contrapeso en él su pasión por los viajes, su contacto siquiera sea de ensueño con las cosas concretas. Y que sabía ver al hombre como ser afectivo y ético y como principio autónomo lo prueban su *Tratado de las pasiones* y toda su obra metafísica.



¿Cuáles son los beneficios de este análisis de la motivación concreta de las ideas cartesianas? No creo que sean muchos ni muy concluyentes.

En primer lugar, como ya decíamos, Valéry presenta sólo una parte de las ideas cartesianas, un "fragmento de Descartes", aquel que se refiere al método y a la concepción matemática de la naturaleza. Y esto no es suficiente refiriéndose a un filósofo sistemático. Omitir un concepto fundamental del cual dependen los otros es condenarse a un error inevitable. El concepto de la interioridad y la deducción idealista del mundo son elementos que nadie ignora y menos Valéry, pero no referirse a ellos puede hacer caer en apreciaciones que lejos de ser útiles perjudican la exacta caracterización de un hombre y de un sistema alrededor de los cuales se va acumulando hoy tantas dudas. Y es, de hecho, no hablar de Descartes, sino meramente presentar la visión mecanicista de una época. Y si Valéry en un momento dado corrige esta visión esquemática mantiene en la penumbra, sin darle el relieve necesario, a una noción realmente básica e ineludible.

En segundo lugar, no se ve por qué el afán de hablar de *un* Descartes, de *mi* Descartes y otras limitaciones análogas. Lo que a veces se presenta como modestia es, bien mirado, orgullo: y aquí lo es, sin duda, la presunción de dibujar una figura, no objetiva, sino a través de un temperamento. "No sé amar a una persona si no es rindiéndomela tan presente al espíritu que se convierta en algo muy diferente de sí misma". He aquí una clara manifestación de subjetividad, pero no es de creer que conduzca a algo definitivo y sólido. Será, en todo caso, una visión lírica, pero nada más.

\*

\*   \*

Como quiera que sea, un hecho importante ha de llamarnos la atención, porque plantea un problema de índole general. En todos los tiempos y hoy más que nunca, créese necesario, aun para caracterizar al sistema más lógico y abstracto, presentar la serie de circunstancias de hecho que corren paralelas a ese resultado y que acaso lo determinen. Necesitamos, a lo que parece,

construir una biografía si queremos entender un sistema. Las páginas de Valéry son un fragmento de esta biografía, y lo son también muchas otras de hoy, como si fuera una característica de nuestra manera de entender la filosofía, asociarla indefectiblemente a lo concreto que es la vida de un hombre. Y, sin embargo, teóricamente, parece que un sistema debiera valer en sí mismo, como vale para todos, la matemática, cuyo origen y desarrollo muy pocos saben.

¿A qué fin obedece, pues, esta necesidad de la biografía?

\*

\* \*

Algunas hay cuyo fin es simplemente inspirar una simpatía inicial hacia el autor, que predisponga a leer con interés la obra. Biografías de este carácter son siempre modestas y pueden ser útiles, en cuanto dan más o menos vagamente un apoyo concreto a ideas que podrían verse como puras abstracciones sin relación con la realidad. Agradecemos la información esquemática de que Sócrates ha existido y de que vivió en tal época. Y la biografía aumenta su utilidad si aclara además algunas circunstancias de lugar y de costumbres sin cuyo conocimiento el texto es ininteligible. En tales biografías, la obra escrita, el resultado, el sistema de ideas es lo que importa. Y el relato biográfico es sólo un auxiliar: *ancilla philosophiae*.

Otras hay que pretenden desentrañar en la vida concreta del filósofo lo que hay en él de medular, de permanente y verdadero, de realmente sentido, con el fin de excluir de su obra escrita o de rebajarlo de nivel, lo que es sólo circunstancial, concesión externa a la época, o disfraz. Adam, en la biografía que precede la gran edición de las obras de Descartes, considera que las célebres *Meditaciones* no son sino una obra de circunstancia cuyo fin fué bienquistarse los teólogos de entonces. Una apreciación de esta naturaleza — de creer en ella — plantea este problema: ¿Dónde está el verdadero Descartes, en su *Metafísica*, hecha a desgano, y acaso con *arrière pensée*, o en su límpido *Discurso del Método*? Y este otro, además: ¿Qué es para nosotros Descartes, el hombre concreto cuya vida se desarrolló

de tal o cual manera, o su obra, incluso aquellas *Meditaciones* que debemos verlas en sí?

Otras biografías carecen de esta intención heurística y depurativa, y tienen otra, de índole escéptica. Vincular la vida con la obra, hacer corresponder cada concepto que el filósofo postula como eterno con *esta* circunstancia concreta, envuelve a menudo un propósito disolvente. El sistema, conjunto cristalino, se fracciona en lo amorfo y lo irracional. Un odio es causa de un postulado, un defecto construye una metafísica, una enfermedad cambia la intuición del mundo. Y cuando vemos un sistema a través de estos factores, se nos figura sólo espectáculo, epifenómeno, diríamos, pues su máquina ya la conocemos. Y con gusto lo empequeñecemos por odio a su orgullosa presunción a lo eterno, y por amor al fluir libre e ilógico del mundo de las apariencias.

Contra una biografía de esta naturaleza, un remedio queda, desecharla de plano y creer en un mundo intangible de las ideas.

ALFREDO FRANCESCHI.



## LAS QUEJAS DE DANAË

(*Simónides, frg. 37, Bergk*)

### I

Cuando en el arca labrada, el soplar de los vientos  
y el tímido mar la llevaban,  
de miedo abatida y bañados en llanto los ojos  
rodeó con su brazo a Perseo diciendo: ¡Oh, hijo mío,  
qué pena me aflige! y tú duermes,  
duermes con sueño profundo de niño, en la ingrata  
nave clavada de bronce,  
en noche sin lumbre y en negra tiniebla tendido.

Ni el agua profunda de la onda salada  
que rueda por sobre tus rizos, ni el silbo del viento  
recelas, y en paños purpúreos  
reposas, volviendo hacia mí el bello rostro;  
y a ser para ti lo terrible terrible de veras,  
acaso a mis voces los tiernos oídos darías.  
Duerme, te pido, mi niño, y duérmase el ponto,  
duerma también este mal sin medida  
y alguna mudanza, Zeus padre, por ti sobrevenga;  
y si es atrevido este ruego  
que ahora te hago, por gracia de mi hijo, perdóname.

### NOTA

El trozo arriba traducido es un fragmento de un canto de Simónides de Ceos, poeta renombrado y hombre de gran valimiento en varias cortes de tiranos y aristócratas en la Grecia del siglo VI a. C., contemporáneo de

## II

Quando nell'arca di fine lavoro, la smània del vento  
 ed i moti del mar la portavan,  
 soggiacque al timore, e con umide guancie  
 a Pèrseo il suo braccio gli cinse dicendo: o mio figlio,  
 che angoscia mi preme! e tu dormi,  
 dormi con quieto dormir di fanciul, nell'ingrata  
 nave inchiodata di bronzo,  
 nel buio notturno e la cupa tenèbra disteso.  
 Ne'l tímido flutto dell'onda che sopra tua chioma  
 volteggia, ne'l fischio dei venti tu curi,  
 e sopra i tuoi panni purpurei  
 riposi, porgendomi il volto leggiadro;  
 e se quel ch'è terribil, per te pur terribile fosse,  
 a queste mie voci le tenere orecchie apriresti.  
 Dormi, ti prego, mio bimbo, dorma anche il mare,  
 dorma l'immensa sciagura,  
 e alcun mutamento, o Zeus padre, da te ci si appaia;  
 e quantunque una ardita preghiera  
 rivolgo vèr te, per il figlio, ti chiedo, perdonami.

---

Píndaro y tío de Baquilides. Dicho fragmento, parte, quizá, de un *treno* o canto de lamentación, como muchos eruditos creen, ha sido transmitido por Dionisio de Halicarnaso, retórico e historiador griego del siglo I a. C. radicado en Roma, quien lo insertó en su tratado de estilística *De la disposición de las palabras*, escrito, al parecer, para la educación del joven romano Rufo Melitio. Preceden a la cita las siguientes palabras: "Esto es de la mélica de Simónides. Está escrito, no según las divisiones de períodos que estableció Aristófanes o algún otro, sino las que requiere la prosa. Fíjate, pues, en la poesía y léela según las puntuaciones, y sábelo bien que se te ocultará el ritmo del canto y no conseguirás agrupar ni la estrofa, ni la antistrofa, ni el epodo, sino que te parecerá una sola prosa continuada. Es Dánae, llevada por el mar, lamentándose de su propia desventura." (*Capítulo 26.*)

Estas palabras explican bien la imposibilidad de restituir los versos a su forma originaria y la disparidad de resultados a que han llegado todos los editores que se han empeñado en esta vana tarea. Pero como se trata de versos líricos, constituídos principalmente por pies dáctilos y troqueos, he querido conservar algo del ritmo de esta clase de versos, siguiendo la distri-

## III

Dans son arche aux beaux fers, au gré des vents furieux  
 et des flots écumeux,  
 de frayeur abattue, avec la joue en larmes,  
 elle embrassa Persée et dit, pleine d'alarmes :  
 que de soins, ô mon fils! et toi tu dors, tranquile,  
 d'un lourd sommeil d'enfant, dans cet ingrat asile  
 de bois cloué d'airain,  
 couché dans l'ombre épaisse et la nuit sans matin.  
 Tu ne crains pas le flot qui roule sur ta tête,  
 ni le fracas de la tempête,  
 et sur tes draps de pourpre étendu mollement  
 tu rapproches de moi ton visage charmant ;  
 ah! si tu comprenais cette horrible contrainte,  
 ton oreille enfantine écouterait ma plainte !  
 Dors, enfant, je t'en prie, et toi, mer, endors-toi,  
 qu'il dorme, cet immense effroi,  
 et qu'il nous vienne, ô Zeus, de toi quelque assistance ;  
 et si j'adresse à ta puissance  
 ce vœu hardi, pour mon enfant, pardonne-moi.

---

bución de los miembros que hace Hiller y reproduciéndola, en latín con hexámetros y tetrámetros dactílicos, en castellano e italiano con versos formados de series de ritmo acentual dactílico. Las rigurosas normas de la versificación francesa clásica me han retraído de intentar lo mismo en esta lengua, pues las pocas tentativas hechas por algunos en este sentido, son poco conocidas. El texto a que se ajusta la versión es el citado de Hiller-Crusius, excepto en el último verso, donde he seguido la lección tradicional.

Del mito de Dánae, he aquí uno de los más antiguos relatos, el del logógrafo Ferécides (siglo V a. C.), conservado en un esolio al poema de Apolonio de Rodas sobre los Argonautas (IV-1091), que reprodujo y amplió en la época romana el mitógrafo autor de la llamada *Biblioteca de Apolodoro*: "Acrisio se casó con Eurídice, hija de Lacedemonio, y de éstos nació Dánae. A aquél, que consultaba el oráculo acerca de un hijo varón, le respondió el dios de Pyto que no tendría hijo varón, pero sí su hija, y que por él sería matado. Vuelto a Argos, mandó hacer bajo tierra, en el patio principal de su palacio, un aposento revestido de bronce, en donde condujo a Dánae junto con su nodriza y la hizo vigilar para que de ella no naciera un hijo. Pero enamorado Zeus de la joven, se deslizó del

## IV

Arca in daedalea, vento ut vehebatur agente  
 commotisque profundi stagnis,  
 fracta metu cecidit, malis et mollibus udis  
 amantem Perseo dextram circumdedit aiens:  
 o quantum mihi, nate, malum! sed tu requiescis,  
 lactenti ingenio somnos et concipis altos  
 hac aerata in alno inamoena,  
 illuni nocte atque atra caligine fusus.  
 Attamen haudquaquam liquida insuper alta capillos  
 volventis curas pelagi, nec venti ululatum,  
 at fucatae murice vesti  
 incumbis, formosa mihi dum porrigis ora.  
 Si vero dirum quod est et ipse paveres,  
 molles iamque meis praeberes vocibus aures.  
 Dormi, quaeso, puer, pariterque dormiat aequor,  
 immensus quoque dormiat angor,  
 mutatumque aliquod videatur, Zeus pater, ex te.  
 Nunc autem si audacibus oro  
 te verbis, natum propter, mihi parce precanti.

ENRIQUE FRANÇOIS.

---

techo convertido en lluvia de oro: ella lo recibió en su regazo y Zeus, habiéndose revelado, se unió con la joven. De ellos nació Perseo y lo criaron Dánae y la nodriza ocultándose a Acrisio. Pero cuando Perseo tuvo tres o cuatro años, éste oyó su voz mientras jugaba, y habiendo hecho llamar, por medio de los cuidadores, a Dánae con la nodriza, a ésta la mató y a Dánae la condujo con su hijo al altar de Zeus, al pie de la muralla, y a solas le preguntó de quién había nacido el niño: ella contestó: de Zeus. El no la creyó y la hizo entrar con el niño en un arca que cerró y arrojó al mar. Arrastrados llegaron a la isla de Serifo y los extrajo Dictys, hijo de Peristeno, que pescaba con red. Entonces Dánae le pidió que abriera el arca, y él, después de abrirla y de conocer quiénes eran, los llevó a su casa y los mantuvo como si fuesen parientes suyos."

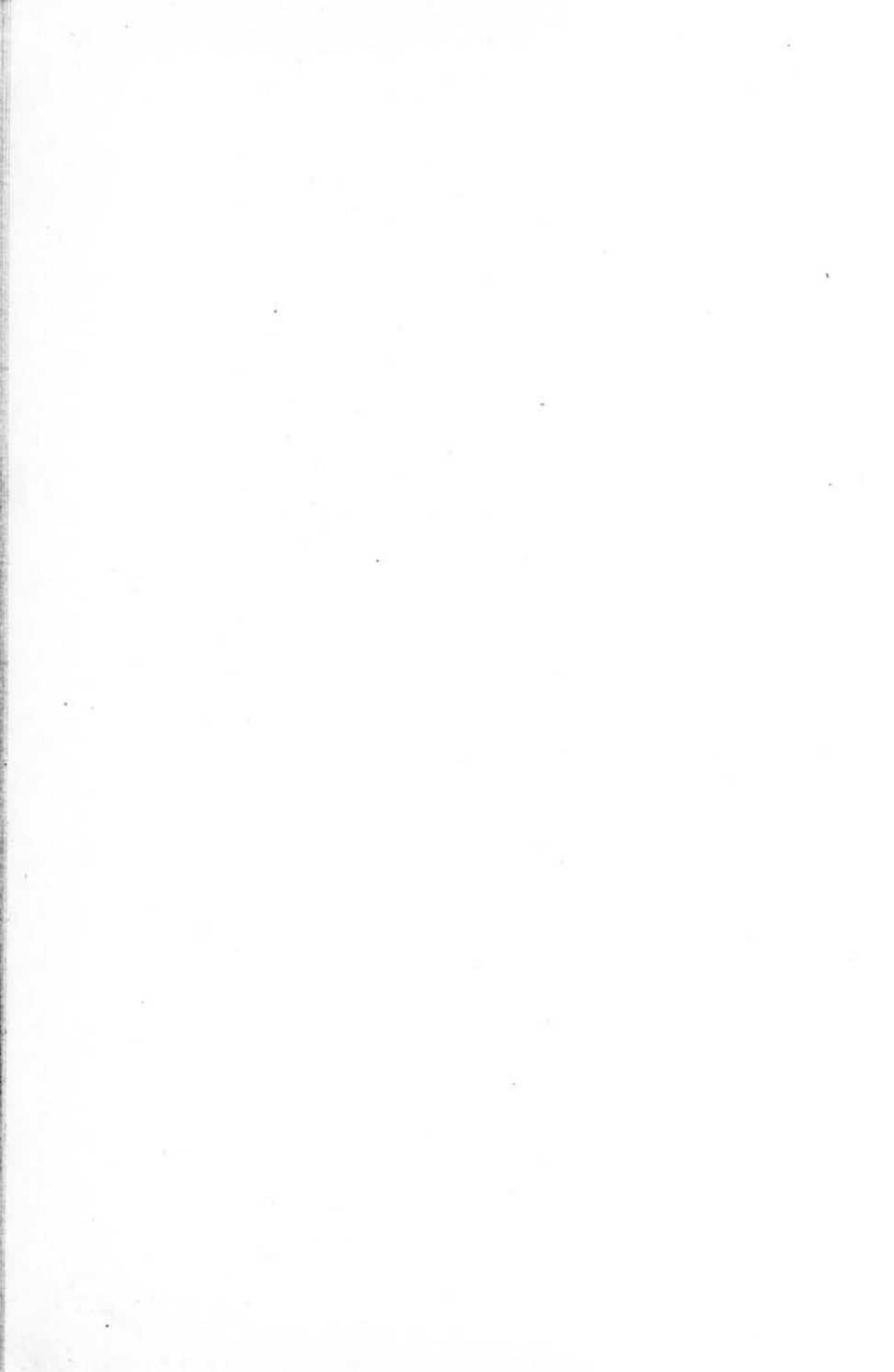
Acrisio, rey de Argos, era bisnieto de Dánao quien, procedente de Egipto, encabezó en esta ciudad la dinastía de los Belidas y fué el padre de las célebres Danaidas, mito que ya los antiguos relacionaban con la ejecución de obras de irrigación y el desarrollo de la agricultura en la Argólida.

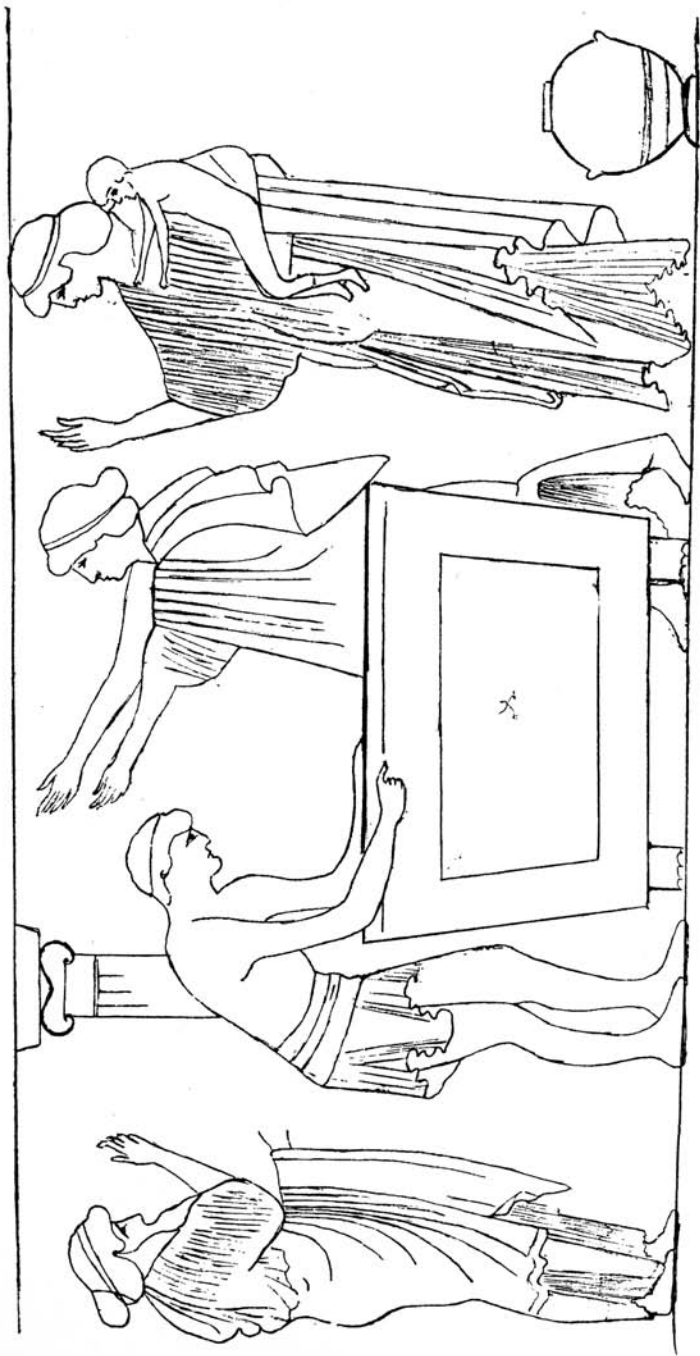


Serifo (hoy Serphos) es una pequeña isla perteneciente al grupo de las Cícladas, situada a unos doscientos kilómetros hacia el S. E. del fondo del golfo de Argos. Las ranas de esta isla, según Eliano, tenían fama de no croar nunca: de allí la expresión "rana de Serifo" que los antiguos aplicaban a un sujeto callado e incapaz de cantar.

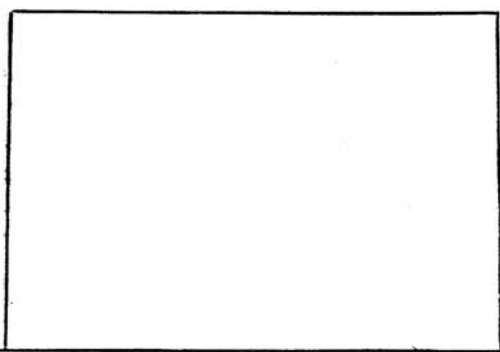
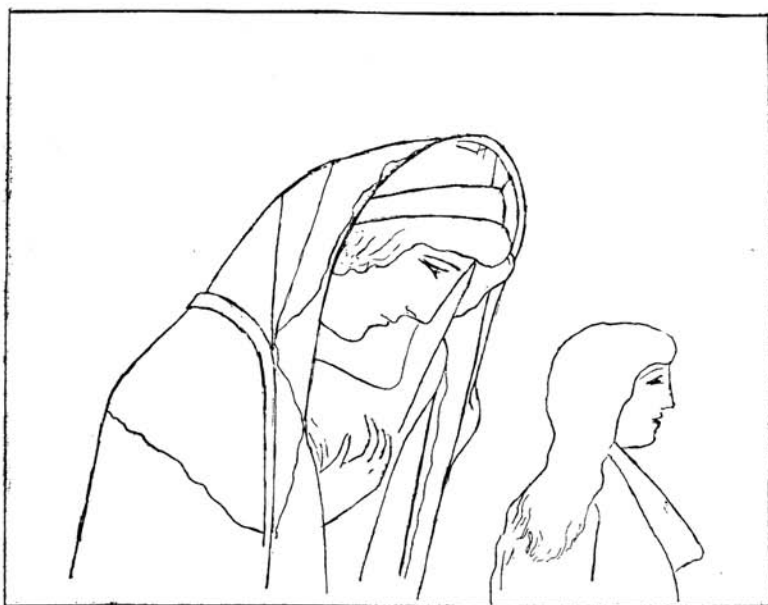
Perseo, como se sabe, fué más tarde el héroe de numerosas aventuras, impulsado por el rey de Serifo que, enamorado de su madre, quiso alejarlo. Entre estas aventuras se cuentan la muerte de la Gorgona Medusa, la liberación de Andrómeda, etc., representadas profusamente en la antigüedad por la pintura y la escultura. Baste citar, para no hacer una larga lista, las numerosas pinturas de vasos, una de las metopas del templo de Selinunte y las pinturas murales de Pompeya. Los artistas modernos se inspiraron también frecuentemente en este mito tan conocido: recuérdese, entre los más célebres, el bronce "Perseo" de Benvenuto Cellini, un "Perseo y Andrómeda" de Rubens, el mármol "Persée délivrant Andromède" de Puget, etc.

Los dibujos que siguen reproducen dos escenas del mito representadas por los decoradores de vasos. El primero, impreso en los *Monumenti inediti dell' Instituto di corrispondenza archeologica*, de Roma (año 1856), se halla sobre una cratera encontrada en la antigua Caere etrusca (hoy Cervetri). Aparece en ella Dánae con Perseo en brazos, Eurídice, su madre, en actitud suplicante, un efebo que prepara el arca y Acrisio que preside la escena. En el segundo, fragmento de vaso reproducido por Dubois-Maisonneuve: *Introduction à l'étude des vases antiques d'argile peints* (París, 1817), se ve a Dánae y Perseo ya en el arca.











## LITERATURA FENOMENOLOGICA

Ya en su primer viaje a la Argentina nos habló Ortega y Gasset de Husserl y de la fenomenología, la dirección filosófica que ejerce ahora en Alemania la hegemonía de que disfrutó el neokantismo de Marburgo hasta los comienzos de este siglo. En el segundo viaje volvió sobre el asunto, especialmente en las lecciones de seminario, y en algunas de ellas con el texto de las *Ideen*. . . en la mano, leyendo y comentando, método que tengo por el más adecuado y acaso el único plenamente eficaz, si se tiene en cuenta la índole de este libro de Husserl y la saturación de idealismo kantiano corriente en los estudiosos de filosofía. También se ha hablado ya de fenomenología, más o menos incidentalmente, en distintos cursos de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires y en las Facultades homólogas de La Plata y Paraná.

La primera actitud ante la fenomenología fué aquí de burlón escepticismo. Husserl, mucho antes de que lo leyéramos, fué ya víctima de nuestro "alacraneo", ni más ni menos que cualquier camarada. Pero esto ha favorecido curiosamente la aclimatación, precaria pero efectiva, de la nueva filosofía en el país, y sobre todo la ha apresurado, porque es indudable que si hubiéramos esperado a leer o estudiar sus libros, su nombre y su reputación se hubieran abierto paso con mucha más tardanza. El caso es que hay en estos momentos muchas personas a quienes Husserl y la fenomenología causan esa especial manera de desazón que es la curiosidad aguda y urgente. Mi propósito es indicar en pocas palabras las fuentes de información más accesibles para satisfacer esa curiosidad y calmar con ello tal desazón.

Pero antes son convenientes algunas advertencias.

1. La filosofía sólo se trata *ad probandum* en los textos originales o en las exposiciones dilatadas y minuciosas. En los manuales y en las exposiciones corrientes hay que atenerse al aspecto de hecho y dejar casi intacto el de derecho, hay que proceder *ad narrandum*. Es absurdo, pues, esperar aprender filosofía en los manuales, aun en los excelentes, y en las explicaciones sucintas, que han de limitarse a enunciar los resultados del pensamiento del filósofo sin darnos sus razones últimas. A la filosofía que nos llega por tales caminos sólo podemos prestarle un asentimiento de fe, provisional, en espera de más perfecto y fundado conocimiento.

Ocurre que aceptamos sin gran dificultad la filosofía consagrada cuando se nos ofrece en la exposición breve, oral o escrita, pero ponemos reparos a la filosofía nueva que se nos presenta en la misma forma. Esto es natural. La primera está justificada de antemano, la segunda necesita una justificación que sólo puede hallar en un estudio serio y largo, además de tener que competir directamente con el asenso ya obtenido por las anteriores maneras de filosofar, a las cuales viene a suplantarse en algún modo.

El estudioso o curioso de fenomenología ha de tener estas indicaciones en cuenta. Ha de prevenirse contra la autoridad de añejas filosofías, o por lo menos contra aquella parte de tal autoridad que no proviene sino de hábito consuetudinario. Y ha de desconfiar, parejamente, de cierta fe o confianza en la filosofía nueva que nace únicamente de *haberse ido acostumbrando* a su terminología, a sus fórmulas y principios. El estudio serio y en las fuentes debe ser el único camino de acceso: sólo sus resultados justificarán la adhesión.

2. La actitud puramente teórica es mucho más rara de que se cree. Aun en casos en los que suponemos atenernos a razones de orden estrictamente lógico o intelectual, obedecemos parcial o totalmente a impulsos prácticos, que son los más abundantes en la naturaleza humana, o a inclinaciones sentimentales, también nada escasas bajo mil disfraces diferentes.

Una de las manifestaciones de estas exigencias no teóricas, es la prisa en obtener soluciones. El estado de problematicidad significa tender a algo que aún no se posee. Hay, pues, en él



la sensación de una carencia; una tensión hacia un objetivo, molesta por lo menos. En numerosos casos se aceptan soluciones no satisfactorias, imperfectas, sólo para salir de esa situación problemática, sin advertir que estamos obedeciendo a móviles prácticos y no teóricos.

La fenomenología, que quiere ofrecer el método y los materiales para que sea posible después arribar a soluciones intachables, exige largos trabajos antes de que las soluciones se columbren siquiera. Hemos, pues, de afirmar nuestro sentido de lo teórico antes de aproximarnos a ella, y hacer profesión de un ascetismo que no vea sino vanidad en las soluciones obtenidas sin el más exigente rigor teórico.

3. En la significación del término "fenomenología" se engloba varias cosas distintas. Ya en el mismo Husserl, por ejemplo, puede distinguirse entre el *método fenomenológico* y el *idealismo fenomenológico*. Precisamente uno de los más autorizados expositores y críticos de Husserl, Teodoro Celms (1), se ha planteado la cuestión de examinar el idealismo fenomenológico husserliano y sus relaciones con el método fenomenológico. Celms se pregunta si el idealismo de Husserl es la consecuencia lógicamente necesaria de su método; si este idealismo satisface el ideal filosófico que el mismo Husserl se propone, y si puede denominarse trascendental en el sentido kantiano. Aun dentro del mero método fenomenológico, es sabido que algunos, contra la actitud resuelta de Husserl, lo entienden como una serie de descripciones más o menos psicológicas. Y baste con esto para poner en guardia contra una interpretación demasiado confiada de las palabras.

\*

\*      \*

El objeto de esta nota es dar a quien se interese por el movimiento fenomenológico los títulos de unos cuantos libros y artículos de revista no alemanes. Pero he creído oportuno hacer desde el comienzo algunas reservas útiles para los que se

(1) THEODOR CELMS, *Der phänomenologische Idealismus Husserls*. Riga, 1928.

inicien en el asunto. Como recomendación final, agrego que conviene desechar de una vez por todas la ilusión de creer que se puede aprender filosofía leyendo como se leen los libros recreativos. El curioso de filosofía ha de resolverse a *estudiar*, con todo el esfuerzo personal, la reiteración y la concentración que el estudio comporta.

Ya tenemos a mano elementos suficientes para iniciar este estudio en el tema que nos ocupa.

En español, están ya las *Investigaciones lógicas*, de Husserl, libro fundamental. La sutileza y proligidad de sus análisis, fatigosas para el principiante, no desanimarán al estudioso serio, sobre todo si recuerda que emprende un estudio científico y no una lectura de pasatiempo. Exposiciones amenas hallará, en cambio, en el mismo idioma, en el libro de Xirau, *El sentido de la verdad* (Editorial Cervantes, Barcelona, 1927), y en las *Notas sobre la fenomenología filosófica de Husserl*, del mismo autor, apreciadas en la *Revista de Pedagogía*, números 30 y 31.

Las *Investigaciones lógicas* contienen estudios de orden diferente, pero todos indispensables para comprender el pensamiento de Husserl. El artículo de Delbos, *Husserl, sa critique du psychologisme et sa conception d'une Logique pure*, contenido en el libro *La Philosophie allemande au XIXe. siècle* (Alcan, París, 1912), sólo se refiere a una parte, y no la más importante, de las *Investigaciones*.

Como es sabido, la obra capital de la fenomenología es la intitulada *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Halle, 1913), aun incompleta, en la que Husserl pone las bases de la nueva filosofía y cuyo prólogo viene a ser el manifiesto de la escuela. Se publicó en el Anuario que dirige Husserl y donde han salido escritos de gran valor, algunos de los cuales son ya clásicos (1).

Las *Ideen* no han sido aún traducidas a ningún idioma. Pero la doctrina expuesta en ellas puede hallarse, con mayor o menor fidelidad, en los escritos de Xirau citados más arriba, en el artículo de Gurwitsch, *La Philosophie phénoménologique*

(1) En el tomo X del Anuario, correspondiente a 1929, apareció el estudio fenomenológico de Kolnay sobre *El Asco*, publicado en español en *Revista de Occidente*, números LXXVII y LXXVIII, año 1929.

en *Allemagne (Revue de Metaphysique et de Morale*, 1928, Nº 4, traduc. esp. en *Síntesis*, Buenos Aires, números de marzo, abril y mayo de 1929), y en el de Levinas, *Sur les "Ideen" de M. E. Husserl (Revue Philosophique*, Mars-Avril, 1929). El mismo Levinas es autor de un libro reciente sobre fenomenología: *La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl* (Alcan, París, 1930). El estudio de Metzger, *La situación presente de la Fenomenología (Revista de Occidente*, noviembre 1928 y febrero 1929) se utilizará como complemento de los anteriores, porque supone conocida la situación inicial.

Muy recomendable es el libro de un antiguo discípulo de Husserl, Héring: *Phénoménologie et Philosophie religieuse* (Alcan, París, 1925). No tanto el de Gründler sobre el mismo tema: *Ensayo fenomenológico sobre la Filosofía de la Religión* (Biblioteca de la *Revista de Occidente*, Madrid, 1926). Héring publicó también en 1927 un artículo titulado *Sub specie aeterni (Revue d'Hist. et de Phil. religieuse)*, respuesta a los de Schestov: *Memento mori* y *Qu'est ce que la vérité?*, aparecidos en *Revue Philosophique*, 1926 y 1927, respectivamente, donde éste ponía algunos reparos a ciertos puntos de vista fenomenológicos.

Sin exponer propiamente el núcleo de la fenomenología, pertenecen al círculo fenomenológico bastantes libros que ya tenemos en nuestro idioma. Así la excelente *Lógica* de Pfänder y los diversos libros de Max Scheler, publicados por la *Revista de Occidente*, en la que además han salido algunos artículos de este filósofo. Del mayor interés es el libro de Scheler, *Nature et Formes de la Sympathie* (Payot, París, 1929).

En nuestro país se ha ocupado empeñosamente de fenomenología el señor Astrada; señalemos sus valiosas contribuciones: *El problema epistemológico en la Filosofía contemp.* y *Max Scheler y el problema de una antropología filosófica*, publicados por la *Revista de la Universidad de Córdoba*, así como diversos artículos en la revista *Síntesis*.

Aparte los trabajos citados, el estudioso hallará sin dificultad otros hojeando las revistas filosóficas.



## LOS QUE TRABAJAN POR LA FACULTAD

Don José Torre Revello, tan ventajosamente conocido como historiador, descubre ahora, en la galería Witcomb, una muestra, muy sugestiva, de sus actividades artísticas (1).

Esa muestra pictórica ha sabido reclamar la atención del público comprensivo, que no es precisamente el que más resalta en las concurridas exposiciones de la calle Florida. La prensa no ha consignado aún su comentario. A la espera de ese, y de otros más autorizados, ahorráramos esta nota, si el insertarla aquí no importase una actitud justiciera: la de aludir, aunque sólo sea sumaria y llanamente, a un estudioso argentino cuya obra se cumple, en buena parte, bajo los auspicios de nuestra Facultad.

Como es notorio, Torre Revello desempeña en Europa el cargo de comisionado especial del Instituto de Investigaciones Históricas. Sevilla, sede del máximo repositorio documental hispanoamericano, concentra, desde hace doce años, su actividad invariable.

Desde su llegada a la ciudad hispalense, y luego de sortear las dificultades primeras, sin desfallecimientos ni treguas, el joven investigador ha vivido y sigue viviendo en estrecha, en inquebrantable relación con las fuentes inéditas de la historia

(1) Trátase de una colección de cinco óleos, siete acuarelas, treinta y tres diseños coloreados y diez dibujos a tinta. El valor documental de esos trabajos, que con tanta fidelidad ilustran y comentan aspectos y costumbres del sur de España, ha sido ya estudiado por Martín S. Noel. En estas líneas de VERBUM no cabe más que la impresión cordial e inmediata de quien acaba de visitar ese conjunto.

americana, y en particular con las que se refieren al período de la conquista y colonización.

Dos grandes aspectos cabe distinguir en esta empresa historiográfica de Torre Revello. En primer término, los trabajos inherentes a su misión europea, como ser relaciones documentales, inventarios de archivos, colecciones de mapas o apuntes bibliográficos; y luego, obligada consecuencia de ese previo acopio de fuentes, la plena realización histórica: la síntesis cautelosamente elaborada sobre los datos múltiples y contradictorios, la proeza de eslabonar la serie de los hechos pretéritos o la de requerirle su significado íntimo.

Esta ajustada comprensión del pasado comunica a la prosa de Torre Revello; lisa y limpia de adornos, una virtud simpática. Transcripta y comentada por su pluma, la letra muerta de los papeles de archivos se transfigura, muy luego, en dinámica evocación de acontecimientos, tipos y costumbres. Y en casi todos sus escritos — monografías con densidad de libro y artículos de precisión monográfica — vase operando, de una página a otra, aquel dramático tránsito de la muerte a la vida, que Michelet — gran maestro en justificar tal sinonimia — llamaba unas veces resurrección y otras veces historia.

Largo sería puntualizar en estas páginas la obra impresa de Torre Revello. Repartida entre las publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas, el diario *La Nación*, la revista *Síntesis* y numerosos periódicos españoles, su sola reseña rebasaría, tal vez, los límites de esta nota. Por ello, y dejando para más adelante otras referencias, sólo apuntamos aquí algún aspecto menos conocido, aunque no menos estimable, de la actividad de nuestro compatriota.

El viajero que llega a la capital andaluza difícilmente atinará a descubrir, sobre todo si es argentino, un compañero de andanzas mejor dispuesto y entusiasta. Y si ese viajero, desdeñando las impresiones apenas diferenciadas del trotamundos superficial y presuroso, intenta adivinar la fisonomía oculta y no la vistosa apariencia de Sevilla, entonces, a buen seguro, no podrá disponer de un cicerone más conocedor y comprensivo.

Con sólo ir a buscarle al Archivo de Indias, donde suele



Fig. 1

Tarde de tormenta





emplear sus mañanas, la caminata resulta prólogo adecuado a una jira rica en sorpresas.

Poco importa que no sea un día de primavera. Aún en pleno otoño Sevilla depone apenas su pompa floral y no amengua en nada el prestigio casi heráldico de sus colorines emotivos. ¿Qué hacer en una de esas mañanas? ¿Qué hacer sino echarse a andar gozosamente por los itinerarios ya aprendidos? A pesar de la estación y de la hora, en la acera del recinto catedralicio flota, bajo el repique excelso, un anticipo de siesta. Entre el follaje de los naranjos se abulta, sobredorada de sol, la madurez de los frutos; y a su sombra, reintegrando al recuerdo un olvidado verso byroniano — *Seville, a pleasant city, famous for oranges and women* — por la Puerta del Perdón, tenuemente recatadas tras el velo de sus mantillas, descienden, turbadoras, claras siluetas femeninas.

Descontando peldaños, subimos, a nuestra vez, hasta la arcada egregia. Allí la emoción nos detiene. Desde esas mismas piedras, Rinconete y Cortadillo, flor de truhanes y espejo de pícaros, acertaron a descubrir, mucho antes que nosotros, la grandeza y señorío sevillanos.

Cruzamos el patio umbroso y, con devoción que empieza a hacerse cotidiana, saludamos la Giralda.

Contemplada así, en escorzo violento, la mole se remonta desmaterializada, serenísima. Pierde el empaque de las visiones directas; la rigidez que los turistas adocenados — admiradores forzosos de lo que ya han visto en postales — gustan verificar, con despliegue de kodaks, desde el atrio o desde las encrucijadas vecinas.

Por la Puerta de Oriente tornamos a la calle, y luego, flanqueando la fábrica gótica del templo, vamos a enfrentar, de improviso, la Casa-Lonja.

La obra de Herrera y Juan de Mijares destaca, cuadrangular y augusta, sobre un jardín nostálgico. En los arriates rutila el amaranto y alborean los nardos. Los claveles languidecen en su propio perfume y, al pie de la gran cruz de la portada noroeste, sangran, irrestañables, las últimas rosas.

Bajo la bóveda que ahueca su comba palaciega sobre la escalinata de acceso, el indiano advenedizo y agringado recobra, escamoteando siglos, un abolengo ilustre. Y en el vestíbulo

alto, gran dispensador de emoción retrospectiva, aparece Torre Revello.

Nadie como él para indicar el contenido de los anaqueles, explicar una vieja estampa o comentar un autógrafo insigne.

Si el tiempo urge, y el horario del Archivo no lo consiente, la hazaña rememorativa puede proseguirse, horas más tarde, en su propio domicilio. La prosopopeya renacentista de las salas de la Lonja se cambia entonces en un cuarto risueño y espacioso, todo encalado como celda frailería.

Mientras el historiador busca un cuaderno o sirve unos chatos de típica y jocunda manzanilla, uno acierta a observar, con cálida indiscreción humana, su modesto y laborioso reducto. No hay allí sino libros, cuadros y diseños de toda suerte. Sobre una biblioteca, entre humosas varillas, arden, pálidas y alargadas, unas caras del Greco. En los muros, algunas manchas de color. En el marco de la ventana — lujo supremo — un retazo de cielo.

Cuarto de estudioso que no busca otros beneficios que los estrictamente espirituales, la habitación declara, sin embargo, los trabajos, las preocupaciones y aun los proyectos de su ocupante. La historia y la pintura son, en efecto, las dos pasiones amigas de Torre Revello. En el ejercicio de ambas se reparten sus laboriosas jornadas.

Durante el otoño, el invierno y la primavera, sus horas transcurren entre las búsquedas sistemáticas del Archivo y las apacibles expansiones hogareñas.

Pero llega el verano y el calor aprieta. Sevilla se transforma en la clásica "sartén" y es preciso, para huir del ardor excesivo, salir al desahogo de los campos.

El ocio campesino de Torre Revello consiste en trocar una tarea por otra: ahora, en vez de escribir historia, pinta. Los documentos están lejos y la temperatura no consiente el quedarse en lugares cerrados. Afuera, en cambio, la voz del paisaje dice su emoción y entona su reclamo. El color solicita pinceles y pide transposición inmediata.

Y Torre Revello pinta. Y lo que pudiera ser simple pasatiempo u holganza complicada, se hace respuesta obediente a aquel antiguo llamado, ya vocación de sus años juveniles.

Hijo de familia humilde, inició sus estudios artísticos en la

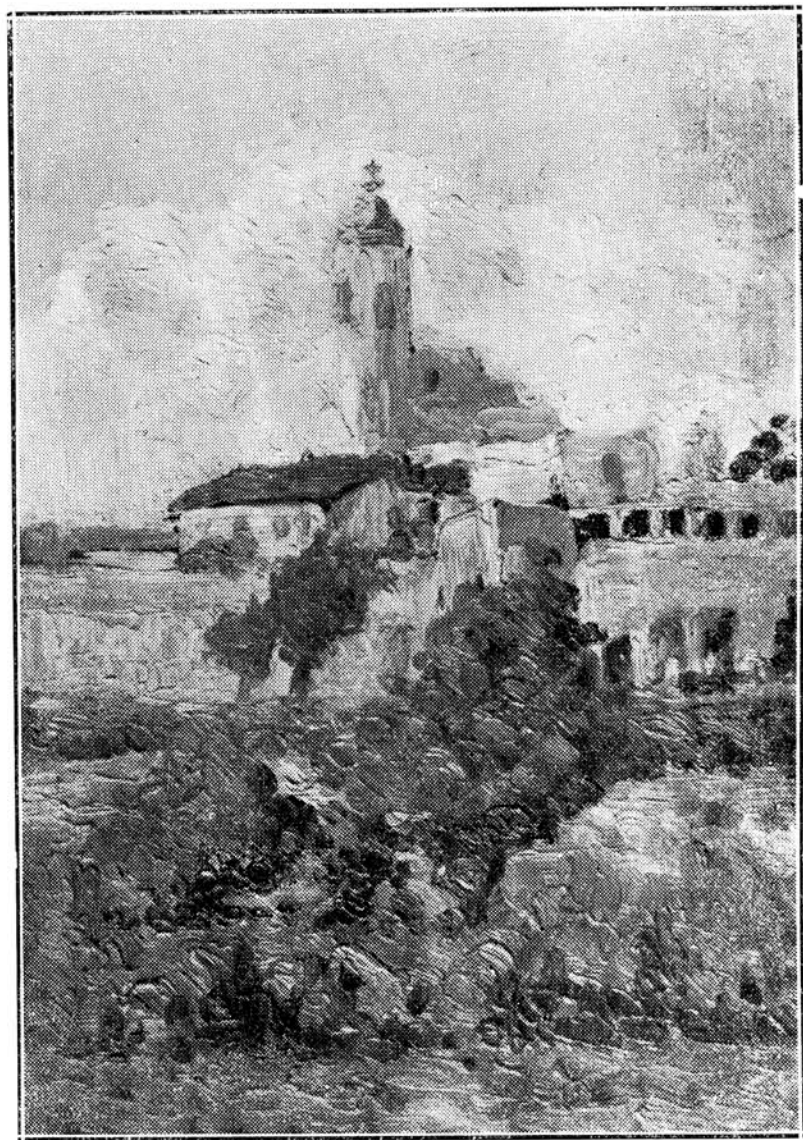


Fig. 2  
Pueblecillo andaluz



Academia que bajo la dirección de don Alfredo J. Torcelli sostenía en Buenos Aires la Sociedad Estímulo de Bellas Artes, y pasó más tarde a la Academia Nacional para aprender el grabado. Aún quedan algunas muestras, muy interesantes, de sus aguafuertes de esa época: perspectivas de techos y chimeneas fabriles, de casucas y sórdidos callejones. Toda la tristeza de lo suburbano y de lo pobre en la piadosa reticencia del claroscuro. (Figura 1).

Escritores, pintores y escultores — bohemios sentimentales propensos a orillar el Riachuelo en procura de mañanas gloriosas o de atardeceres mustios — fueron sus camaradas de entonces.

Eran ellos los hermanos Santiago y Juan Palazzo, José Arato, Santiago Stagnaro, Abraham Vigo, Guillermo Facio Hebecquer, Adolfo Montero, Javier Torre, Gonzalo Villar, Agustín Riganelli y Benito Quinquela Martín. A unos, en mal punto, los separó la muerte, a otros el azar de los años; sólo a muy pocos las fruiciones del éxito.

Las circunstancias y la gracia de una doble vocación, pronto empujaron a Torre Revello hacia el cultivo de la historia, pero aquellos fervores pictóricos vuelven a reconquistarlo, según queda dicho, desde el primer día de asueto.

Las vacaciones del animoso porteño transcurren, casi siempre, en alguno de esos pueblecillos andaluces, columbinamente blancos, que luego dan el motivo esencial a sus cuadros. (Figura 2). Son pueblecillos de la región gaditana: Algodonales, Puerto Real y Sanlúcar de Barrameda; sosedados villorrios del país malagueño o del contorno sevillano: Gelves y Alcalá de Guadaira.

Torre Revello, y eso se ve en su exposición en lo de Witcomb, se ha aficionado especialmente a la ilustración del sur de España. La nota castellana — números 41, 42 y 43 del Catálogo — no está ausente. Pero ello es por excepción, y de los cincuenta y cinco trabajos de la muestra sólo siete corresponden a representaciones de asuntos no andaluces.

Por pecado romántico, Andalucía ofrece al pintor, y sobre todo al pintor extranjero, siempre algo envenenado de reminiscencias literarias, dos tentaciones igualmente peligrosas: el flamenquismo anecdótico y la chabacanería del color.

Torre Revello ha sabido esquivar ese riesgo antiartístico mediante una observación sincera y frecuente del tema de sus cuadros. Esto no quiere decir que, partiendo de una concepción falsa del realismo en arte, se haya impuesto la obligación fotográfica — no pictórica — de realizar el traslado minucioso y necesariamente inexpresivo de lo que el azar o el propio deseo coloca frente a sus ojos. Bien sabe él, y esto se advierte principalmente en sus óleos, que el buen realismo — a partir del mejor: el de Velázquez — es siempre, como el arte todo, selección y economía.

En esos óleos, su técnica abocetada ha logrado recoger, sin exageraciones, las experiencias del impresionismo. Su modo tan certero de crear la ilusión atmosférica por la simple aposición de grandes masas de color, se presta admirablemente, no sólo para traspasar a la tela el resultado inmediato de la visión o la fugacidad del movimiento, sino también para sorprender el juego de reflejos y la eficiencia mágica de una luz casi africana sobre los elementos cromáticos, tan monótonos — caseríos blancos, pinares verdinegros, olivares grises —, del paisaje andaluz.

Torre Revello, en términos generales, prefiere fijar ese paisaje bajo el sortilegio de las horas meridianas, para traducirlo luego en entonaciones brillantes y triunfales. No se entienda, sin embargo, que la habilidad plástica o meramente figurativa logre anular en sus cuadros valores más secretos.

Sus pinceladas pastosas o sus toques menudos, que nunca llegan a la disgregación puntillista, cumplen — una vez integrados en la unidad tónica del conjunto, y luego de dar recreo a los ojos — la misión evocadora y poética consubstancial a la obra de arte.

Son impresiones de calma, de modorra estival, de pereza y de ensueño.

ANGEL J. BATTISTESSA.

287  
(1830)

## LA INTUICION FILOSOFICA (1)

Señores: Desearía someter a ustedes algunas reflexiones sobre el espíritu filosófico.

Me parece — y más de una memoria presentada a este congreso lo atestigua — que la metafísica procura en este momento simplificarse, aproximarse cada vez más a la vida. Creo que ella tiene razón y que es en ese sentido que debemos trabajar. Pero estimo que no haremos con ello nada de revolucionario; nos limitaremos a dar la fórmula más aproximada de lo que constituye el fondo de toda filosofía,—quiero decir de toda filosofía que tiene plena conciencia de su función y de su destino. Es menester que la complicación de la letra no haga perder de vista la simplicidad del espíritu. De no tenerse en cuenta más que las doctrinas ya formuladas, las síntesis en que ellas parecen abrazar las conclusiones de las filosofías anteriores y el conjunto de los conocimientos adquiridos, se corre el riesgo de no percibir lo que hay de esencialmente espontáneo en el pensamiento filosófico.

Hay una observación que han podido hacer todos aquellos de entre nosotros que enseñan la historia de la filosofía, todos aquellos que tienen ocasión de volver a menudo sobre el estudio de las mismas doctrinas y de llevar así cada vez más lejos su profundización. Un sistema filosófico parece, desde luego, erigirse como un edificio completo, de sabia arquitectura, donde se han tomado disposiciones para que en él puedan alojarse cómo-

(1) El presente trabajo, inédito en castellano, es una conferencia pronunciada por H. Bergson en el Congreso de Filosofía de Bolonia. La *Revue de Métaphysique et Moral*, donde únicamente se publicó, se encuentra completamente agotada. Por eso hemos resuelto reimprimirlo, además de traducirlo.—N. DE LA R.

damente todos los problemas. Al contemplarlo bajo esta forma, experimentamos una alegría estética reforzada de satisfacción profesional. En efecto, no solamente encontramos aquí el orden en la complicación (orden que a veces nos entretenemos en completar descubriéndolo), sino que, también, sentimos el placer de creer que sabemos de dónde proceden los materiales y cómo ha sido hecha la construcción. En los problemas que el filósofo ha planteado reconocemos las cuestiones que se agitan en torno de él. En las soluciones que da de ellos creemos reencontrar, coordinados o no, pero apenas modificados, los elementos de las filosofías anteriores o contemporáneas. Tal visión ha debido serle suministrada por éste, tal otra le fué sugerida por el de más allá. Podríamos reconstruir la mayor parte de lo que ha hecho con lo que ha leído, entendido y aprendido.

Nos ponemos entonces a la obra, vamos a las fuentes, pesamos las influencias, sacamos las semejanzas y terminamos por ver distintamente en la doctrina lo que en ella buscábamos: una síntesis más o menos original de las ideas entre las cuales el filósofo ha vivido.

Pero un contacto a menudo renovado con el pensamiento del maestro nos conduce, por impregnación gradual, a un sentimiento muy diferente. No digo que el trabajo de comparación al cual nos habíamos librado antes haya sido tiempo perdido: sin este esfuerzo preliminar para recomponer una filosofía con lo que no es ella y para enlazarla a lo que estaba a su alrededor, no alcanzaríamos acaso jamás lo que ella es verdaderamente; pues el espíritu humano es así: comienza a comprender lo nuevo cuando ha utilizado todos los medios para reducirlo a lo antiguo. Pero a medida que tratamos de instalarnos dentro del pensamiento del filósofo, en vez de girar a su alrededor, vemos transfigurarse su doctrina. Por de pronto, la complicación disminuye. Luego las partes entran las unas en las otras. En fin, todo se condensa en un punto único al cual pensamos que podríamos acercarnos cada vez más, aunque fuese de desesperar de alcanzarlo.

En ese punto hay algo simple, infinitamente simple, tan extraordinariamente simple, que el filósofo jamás ha conseguido decirlo. Y es por eso que ha hablado toda su vida. No podía



formular lo que tenía en el espíritu sin sentirse obligado a corregir su fórmula, después a corregir su corrección: así, de teoría en teoría, rectificándose cuando creía completarse, por una complicación que traía otra complicación, y por desenvolvimientos yuxtapuestos a otros desenvolvimientos, no ha hecho otra cosa que ofrecer con aproximación creciente la simplicidad de su intuición original. Toda la complejidad de su doctrina, que llegaría al infinito, no es entonces más que la inconmensurabilidad entre su intuición simple y los medios de que disponía para expresarla.

¿Cuál es esta intuición? Si el filósofo no ha podido darnos su fórmula no somos nosotros quienes lo conseguiremos. Pero lo que alcanzaremos a asir y a fijar, es una cierta imagen intermedia entre la simplicidad de la intuición concreta y la complejidad de las abstracciones que la traducen, imagen fugitiva y desvaneciente que, acaso desapercibida, frecuente al espíritu del filósofo, le sigue a través de las vueltas de su pensamiento como si fuese su propia sombra; y si bien no es la intuición misma, se acerca a ella mucho más que la expresión conceptual, necesariamente simbólica, a la cual debe recurrir la intuición para suministrar "explicaciones".

Observemos bien esta sombra: adivinaremos la actitud del cuerpo que la proyecta. Si nos esforzamos en imitar esta actitud o mejor aún en insertarnos en ella, volveremos a ver en la medida de lo posible lo que el filósofo ha visto.

Lo que caracteriza por lo pronto a esta imagen es el poder de *negación* que lleva en sí. Recordáis cómo procedía el demonio de Sócrates: detenía la voluntad del filósofo en un momento dado, y le impedía actuar antes de ordenarle lo que tenía que hacer. Me parece que la intuición a menudo procede en materia especulativa como el demonio de Sócrates en la vida práctica; es al menos bajo esta forma que se inicia, bajo esta forma también nos da sus manifestaciones más netas: ella prohíbe. Ante las ideas corrientemente aceptadas, como así también ante las tesis que parecían evidentes y las afirmaciones que hasta entonces habían pasado como científicas, ella murmura al oído del filósofo la palabra *Imposible*. Imposible aun cuando los hechos y las razones parecieran invitar a creer que esto es posible, real y cierto. Imposible, porque una cierta experiencia,

confusa acaso pero decisiva, te dice por mí, que ella es incompatible con los hechos que se alegan y las razones que se dan y que desde luego estos hechos están mal observados, y esos razonamientos son falsos. ¡Fuerza singular la de esta potencia instintiva de negación! ¿Cómo no ha llamado antes la atención de los historiadores de la filosofía?, No es evidente que el primer paso del filósofo, cuando su pensamiento está aún mal asegurado y nada hay de definitivo en su doctrina, sea de rechazar definitivamente ciertas cosas? Más tarde, podrá variar en lo que afirmará; pero no variará en lo que niega. Y si varía en lo que afirma, será en virtud del poder de negación inmanente a la intuición o a su imagen. Se librerá a deducir perezosamente consecuencias según reglas de una lógica rectilínea; y he aquí que de pronto, ante su propia afirmación, experimenta el mismo sentimiento de imposibilidad que había experimentado ante la afirmación ajena. Habiendo dejado la curva de su pensamiento para seguir derecho por la tangente, se ha tornado exterior a sí mismo. Vuelve en sí regresando a la intuición. De estas partidas y de estos retornos están hechos los zigzags de una doctrina "que se desenvuelve", esto es, que se pierde, se vuelve a encontrar y se corrige ella misma indefinidamente.

Librémonos de esta complicación, remontemos hacia la intuición simple o por lo menos hacia la imagen que la traduce: al mismo tiempo veremos la doctrina libertarse de las condiciones de tiempo y lugar de las cuales parecía depender. Sin duda, los problemas de los cuales el filósofo se ha ocupado son los problemas que en su tiempo se planteaban; la ciencia que ha utilizado o criticado era la de su tiempo; en las teorías que expone se podrán también descubrir, si se las busca, las ideas de sus contemporáneos y de sus predecesores. ¿Cómo podría ser de otra manera? Para hacer comprender lo nuevo es forzoso expresarlo en función de lo antiguo; tanto los problemas ya planteados, las soluciones ya suministradas, la filosofía y la ciencia del tiempo en que vivió, han sido para cada gran pensador la materia de la cual ha estado obligado a servirse para dar forma concreta a su pensamiento. Además, es tradición desde la antigüedad presentar toda filosofía como un sistema completo que abraza todo lo que se conoce. Pero sería

equivocarse extrañamente tomar por un elemento generador de la doctrina lo que sólo fué su medio de expresión. Tal es, como lo dije antes, el primer error a que nos exponemos cuando **A** abordamos el estudio de un sistema. Nos impresionan tantas semejanzas parciales, tantas aproximaciones parecen imponerse, alusiones tan numerosas, tan apremiantes se dirigen de todas partes a nuestro ingenio y a nuestra erudición, que estamos tentados a recomponer el pensamiento del maestro con los fragmentos de ideas tomados aquí y allá, dispuestos a elogiarlo en seguida por haber sabido — como acabamos de mostrarnos capaces nosotros también — ejecutar un hermoso trabajo de mosaico. Pero la ilusión no dura mucho, por cuanto nos damos cuenta bien pronto que ahí donde el filósofo parece repetir cosas ya dichas, él las piensa a su manera. Renunciamos entonces a reconstruir; pero para deslizarnos lo más a menudo hacia una nueva ilusión, menos grave sin duda que la anterior, pero más tenaz que ella. Nos figuramos fácilmente la doctrina **2** — aun si es de un maestro — como surgida de filosofías anteriores y como representando “un momento de una evolución”. Ciertamente no estamos del todo en error, por cuanto una filosofía se asemeja más bien a un organismo que a un conjunto y es más conveniente hablar aquí de evolución que de composición. Pero esta nueva comparación, fuera de que atribuye a la historia del pensamiento más continuidad de la que en realidad posee, tiene el inconveniente de mantener fija nuestra atención sobre la complicación exterior del sistema y sobre lo que pueda haber de previsible en su forma superficial, en vez de invitarnos a palpar la novedad y la simplicidad del fondo. Un filósofo digno de este nombre nunca ha dicho más que una sola cosa: y todavía, más, ha procurado decirla de lo que la ha dicho verdaderamente y ha dicho una sola cosa porque no ha visto más que un solo punto: y fué además menos una visión que un contacto; este contacto ha suministrado un impulso, este impulso un movimiento, y si este movimiento, que es como un cierto remolino de cierta forma particular, no se muestra visible a nuestros ojos más que por lo que ha recogido en su curso, no por eso es menos cierto que otras polvaredas pudieron ser levantadas, sin dejar de ser el mismo remolino. Así, un pensamiento que trae al mundo algo nuevo está obli-

gado a manifestarse a través de las ideas hechas que encuentra a su paso y que arrastra en su movimiento; aparece así como relativa a la época en que el filósofo ha vivido, pero esto no es más que una apariencia. El filósofo pudo haber venido muchos siglos antes, pudo encontrarse con otra filosofía y con otra ciencia, así como plantearse otros problemas; se hubiera expresado en otras fórmulas, y quizás ni una sola línea de todo lo que ha escrito hubiera sido lo que es y sin embargo habría dicho la misma cosa.

Permitidme elegir un ejemplo. Hice antes un llamado a vuestros recuerdos profesionales; ahora, si lo permitís, evocaré algunos de los míos. Profesor en el Colegio de Francia, consagro todos los años uno de mis dos cursos a la historia de la filosofía. Es así cómo pude, durante varios años consecutivos, comprobar ampliamente respecto de Berkeley y luego respecto de Spinoza, la experiencia que acabo de describir. Dejaré de lado a Spinoza; nos llevaría muy lejos. Sin embargo, no conozco nada más instructivo que el contraste entre la forma y el fondo de un libro como la *Ética*: por un lado, esas cosas enormes que se llaman la Substancia, el Atributo y el Modo, y el formidable conjunto de teoremas con la confusión de definiciones, corolarios y escolios y esta complicación instrumental y ese poder aplastante hacen que el novicio se llene de admiración y de terror en el umbral de la *Ética* como ante un acorazado tipo Dreadnought; — de otro lado, cierta cosa sutil, muy ligera, casi aérea, que huye cuando se le acercan, que ni aun de lejos se puede mirar, sin llegar a ser incapaz de adherirse al resto —, aun a lo que pasa por capital, aun a la distinción entre la Substancia y el Atributo, aun a la dualidad del Pensamiento y de la Extensión. Es, detrás de la pesada carga de conceptos emparentados con el cartesianismo y el aristotelismo, la intuición que fué de Spinoza, intuición que ninguna fórmula, ni la más simple, será bastante simple para expresar. Digamos, para satisfacernos con una aproximación, que es el sentimiento de una coincidencia entre el acto por el cual nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la cual Dios la engendra la idea de que la "conversión" de los Alejandrinos, cuando llega a ser completa, constituye un todo con su "procesión", y que cuando el hom-

bre, salido de la divinidad, logra entrar en ella, no percibe más que un único movimiento allí donde antes había visto los dos movimientos inversos de ida y vuelta,—la experiencia moral que se encarga aquí de resolver una contradicción lógica y de hacer que, por brusca supresión del *Tiempo*, el retorno sea una ida. Cuanto más remontamos hacia esta intuición original, comprendemos mejor que si Spinoza hubiese vivido antes que Descartes habría escrito, sin duda, algo distinto de lo que escribió, pero que, viviendo y escribiendo Spinoza, estaríamos igualmente seguros de tener el spinocismo.

Llego a Berkeley, y como lo he tomado de ejemplo, ustedes no encontrarán malo que lo analice en detalle: la brevedad no podría obtenerse sino a expensas del rigor. Basta dar un vistazo sobre la obra de Berkeley para ver cómo por sí misma se resume en cuatro tesis fundamentales. La primera, que define un cierto idealismo y a la cual se vincula la nueva teoría de la visión (aunque el filósofo haya juzgado prudente presentarla como independiente), se formularía así: "la materia es un conjunto de ideas". La segunda consiste en pretender que las ideas abstractas y generales se reducen a palabras, es el nominalismo. La tercera afirma la realidad de los espíritus y los caracteriza por la voluntad; diremos que es espiritualismo y voluntarismo. La última, en fin, que podríamos llamar del teísmo, afirma la existencia de Dios fundándose principalmente en la consideración de la materia. Ahora bien, nada sería más fácil que encontrar estas cuatro tesis formuladas en términos más o menos idénticos en los contemporáneos de Berkeley o en los predecesores. La última se encuentra en los teólogos. La tercera se halla en Duns Scoto; también algo semejante ha dicho Descartes. La segunda, antes de ser parte integrante de la teoría de Hobbes, alimentó las controversias de la Edad Media. En cuanto a la primera, se asemeja mucho al "ocasionalismo" de Malebranche, cuya idea como también la fórmula descubriríamos en ciertos textos de Descartes: por otra parte, no se había esperado hasta Descartes para indicar que el ensueño tiene toda la apariencia de la realidad y que nada hay en ninguna de nuestras percepciones, tomada por separado, que nos garantice la existencia de una cosa exterior a nosotros. Así, con filósofos antiguos, o bien si no se quiere remontar dema-

siado, con Descartes y Hobbes, a los cuales puede añadirse Locke, se tendrán los elementos necesarios para la reconstitución exterior de la filosofía de Berkeley: a lo sumo se le dejará la teoría de la visión, que sería entonces su obra propia, cuya originalidad que resalta sobre el resto daría al conjunto de la doctrina su aspecto original. Tomemos, pues, estas fracciones de filosofía antigua y moderna, introduzcámoslas en el mismo recipiente, agreguemos, a modo de vinagre y aceite, una cierta impaciencia agresiva a la luz del dogmatismo matemático y del deseo, natural en un obispo filósofo, de reconciliar la razón con la fe, mezclemos y revolvamos conscientemente, cubramos todo como a modo de hierbas aromáticas con cierto número de aforismos recogidos entre los neo-platónicos: tendremos — perdonadme la expresión — una ensalada que se asemejará de lejos bastante a lo que Berkeley ha hecho.

Y bien, quien así procediera sería incapaz de penetrar en el pensamiento de Berkeley. No hablo de las dificultades e imposibilidades con que tropezaría en las explicaciones de detalle: singular "nominalismo" ese que termina erigiendo gran número de ideas generales en esencias eternas, inmanentes a la Inteligencia divina! extraña negación de la realidad de los cuerpos que se expresa por una teoría positiva de la naturaleza de la materia, teoría fecunda, todo lo lejana posible de un idealismo estéril que asimilaría la percepción al ensueño. Quiero decir que es imposible examinar con detención la filosofía de Berkeley sin verse antes aproximado y luego compenetrado con las cuatro tesis que hemos distinguido, de modo que cada una de ellas parece engrosarse con las tres restantes, tomar relieve y profundidad, y distinguirse radicalmente de las teorías anteriores o contemporáneas con las cuales se la podía hacer coincidir en superficie. Sin duda es de este segundo punto de vista, por el cual la doctrina aparece como un organismo y no ya como un conjunto, tampoco es todavía el punto de vista definitivo. Al menos está más cerca de la verdad. No puedo entrar en todos los detalles; es menester, no obstante, que indique, cuando menos, para una o dos de las cuatro tesis cómo se extraería cualquiera de las otras.

Tomemos el idealismo. No consiste sólo en decir que los cuerpos son ideas. ¿Para qué serviría? Por fuerza nos sería me-

nester continuar afirmando de estas ideas todo lo que la experiencia nos permite afirmar de los cuerpos, y entonces habríamos substituído simplemente un término por el otro: puesto que Berkeley, no piensa ciertamente que la materia dejará de existir cuando él hubiere cesado de vivir. El idealismo de Berkeley significa, que la materia es coextensiva con nuestra representación; que no tiene interior ni fondo; que no esconde ni encierra nada: que no posee ni potencias ni virtualidades de ninguna especie; que está extendida en superficie y que se reduce por completo, en todo instante, a lo que revela. El término "idea" designa ordinariamente una existencia de ese género, quiero decir una existencia completamente realizada, donde el ser constituye una sola cosa con el parecer, mientras que la palabra "cosa" nos hace pensar en una realidad que sería al mismo tiempo un reservorio de posibilidades: por esta razón Berkeley prefiere más bien llamar a los cuerpos ideas y no cosas. Pero, si consideramos de este modo al "idealismo", lo vemos coincidir con el "nominalismo"; porque esta segunda tesis, a medida que se afirma más netamente en el espíritu del filósofo, se restringe más evidentemente a la negación de las ideas generales abstractas, — *abstractas*, es decir, *extraídas* de la materia: es muy claro, en efecto, que nada se podría extraer de lo que nada contiene, ni por consiguiente, hacer surgir de una percepción algo distinto de ella. No siendo el color más que color, y la resistencia más que resistencia, nada encontraréis jamás de común entre la resistencia y el color, como jamás sacaréis de los datos de la vista un elemento que sea común con los del tacto. Si pretendéis abstraer de unos y otros alguna cosa que les sea común a todos, advertiréis, al considerar esa cosa, que se trata de una palabra: he ahí el "nominalismo" de Berkeley; pero he ahí a la vez "la nueva teoría de la visión". Si una extensión que fuera a la vez visual y táctil no es más que un vocablo, con más razón lo será una extensión que interesaría todos los sentidos a la vez: he aquí también un "nominalismo", pero he ahí también la refutación de la teoría cartesiana de la materia. No hablemos más de extensión; comprobemos simplemente que, dada la estructura del lenguaje, las dos expresiones "yo tengo esta percepción" y "esta percepción existe", son sinónimas, pero que la segunda, introduciendo la palabra "exis-



tencia" en la descripción de las percepciones del todo diferentes. nos invita a creer que hay entre ellas algo de común y a imaginarnos que su diversidad encierra una unidad fundamental, la unidad de una "substancia" que en realidad no es más que la palabra *existencia* hipostasiada: aquí tenéis todo el idealismo de Berkeley; y este idealismo, como lo dije, constituye un todo con su nominalismo.

Pasemos ahora, si os place, a la teoría de Dios y a la de los espíritus. Si un cuerpo está formado de "ideas", o, en otros términos, es completamente pasivo y terminado, desprovisto de poderes y de virtualidades, no podría actuar sobre otros cuerpos; de ahí que los movimientos de los cuerpos deban ser los efectos de una potencia activa, que ha producido a los cuerpos mismos y que, en razón del orden del cual el universo es testimonio, sólo puede ser una causa inteligente. Si nos equivocamos cuando erigimos en realidades, bajo el nombre de ideas generales, los nombres que hemos dado a los grupos de objetos o de percepciones más o menos artificialmente constituídos por nosotros sobre el plano de la materia, no ocurre lo mismo cuando creemos descubrir, tras el plano en que la materia se extiende, las intenciones divinas; la idea general que no existe más que en superficie y que une cuerpo con cuerpo sin duda sólo es un término, pero la idea general que existe en profundidad, ligando los cuerpos a Dios o más bien descendiendo de Dios a los cuerpos, es una realidad; y así el nominalismo de Berkeley determina naturalmente ese desenvolvimiento de la doctrina que se ha considerado sin razón como una fantasía neo-platónica; en otras palabras, el idealismo de Berkeley no es más que un aspecto de la teoría que pone a Dios detrás de todas las manifestaciones de la materia. En fin, si Dios imprime en cada uno de nosotros percepciones o, como dice Berkeley, "ideas", el ser que recoge esas percepciones o más bien que va delante de ellas es todo lo contrario de una idea: es una voluntad, limitada desde luego sin cesar por la voluntad divina. El punto de contacto de estas dos voluntades es justamente lo que llamamos la materia. Si el *percipi*? es pasividad pura, el *percipere*? es pura actividad. Espíritu humano, materia, espíritu divino, llegan a ser entonces términos que no pueden explicarse sino en función uno de otro. El espiritualismo de Berkeley por sí mismo



sólo resulta siendo un aspecto de cualquiera de las otras tres tesis.

Así, las diversas partes del sistema se compenetran, como en un ser viviente. Pero, como dije al comienzo, el espectáculo de esta penetración recíproca nos da sin duda una idea más justa del cuerpo de la doctrina; pero aún no nos permite alcanzar su alma.

Nos acercaremos a ella, si podemos captar la imagen *mediadora* de la cual ya hablé —, una imagen que es casi materia por lo que todavía se deja ver, y casi espíritu por lo que no se deja tocar —, fantasma que nos acompaña mientras damos vuelta alrededor de la doctrina y al cual hay que dirigirse para obtener el signo decisivo, la indicación de la actitud a tomar y el punto hacia dónde mirar. La imagen mediadora que se diseña en el espíritu del intérprete, a medida que avanza en el estudio de la obra, ¿existió tal cual otrora en el pensamiento del maestro? Si no fuera ésta, sería otra, que podía pertenecer a un orden de percepciones diferente y no tener ninguna semejanza material con ella, pero que sin embargo le equivalía como se equivalen dos traducciones en lenguas diferentes, del mismo original. Puede ser que estas dos imágenes, o aun mismo que otras imágenes, también equivalentes, hayan estado presentes a un tiempo, siguiendo paso a paso al filósofo, en procesión, a través de las evoluciones de su pensamiento. O puede ser que no percibió bien ninguna, limitándose a tomar directamente contacto, de cuando en cuando, con ese algo más sutil todavía que es la intuición misma; pero entonces nos es forzoso, a nosotros intérpretes establecer la imagen intermediaria, bajo pena de tener que hablar de la "intuición original" como de un pensamiento vago y del espíritu de la doctrina como de una abstracción, cuando este espíritu es lo que hay de más concreto y esta intuición lo que hay de más preciso en el sistema.

En el caso de Berkeley, creo ver dos imágenes diferentes, y la que más me impresiona no es aquella cuya indicación completa encontramos en el propio Berkeley. Me parece que Berkeley percibe la materia como una *delgada película transparente* situada entre el hombre y Dios. Permanece transparente mientras los filósofos no se ocupan de ella, y entonces Dios se muestra a su través. Pero apenas la tocan los metafísicos, o bien

el sentido común en cuanto es metafísico: inmediatamente la película se despule y se espesa, se hace opaca y forma pantalla, porque palabras como Substancia, Fuerza, Extensión abstracta, etc., se deslizan detrás de ella, se depositan como una capa de polvo, y nos impiden percibir a Dios por transparencia. La imagen está apenas indicada por el mismo Berkeley, aunque haya dicho en términos estrictos "que sacudimos el polvo y que en seguida nos lamentamos de no ver". Pero hay otra comparación, a menudo evocada por el filósofo, y que no es más que la transposición auditiva de la imagen visual que acabo de describir: la materia sería un lenguaje que Dios nos habla. Los metafísicos de la materia, espesando cada una de las sílabas, creándole un destino, erigiéndola en entidad independiente, desviarían nuestra atención, del sentido de la palabra, sobre el sonido de la misma y nos impedirían seguir la palabra divina. Pero, sea que nos sujetemos a uno u otro, en los dos casos estamos ante una imagen simple que hay que tener de continuo bajo la mirada, porque, si no es la intuición generadora de la doctrina, deriva de ella inmediatamente y se le acerca más que ninguna de las tesis tomadas aparte, más aún que en su combinación.

¿Podemos retomar esta misma intuición? No poseemos más que dos medios de expresión: el concepto y la imagen. El sistema se desenvuelve en conceptos; es en una imagen que él se concentra cuando se lo repele hacia la intuición de donde deriva: por cuanto si se desea exceder la imagen remontando más allá de ella, necesariamente caemos sobre conceptos, y sobre conceptos más vagos, más generales todavía que aquellos de los que se había partido en busca de la imagen y de la intuición. Reducida a tomar esta forma, embotellada al salir de la fuente, la intuición original parecerá, pues, ser lo más insulso y frío que hay en el mundo: será la trivialidad misma. Si dijéramos, por ejemplo, que Berkeley considera el alma humana como parcialmente unida a Dios y parcialmente independiente, que tiene conciencia de sí misma, en todo instante, como de una actividad imperfecta que se uniría a una actividad más alta si no hubiera interpuesto entre las dos, algo que es la pasividad absoluta, expresariámos de la intuición original de Berkeley todo lo que puede traducirse inmediatamente en conceptos, y

sin embargo tendríamos algo tan abstracto que casi sería vacío. Atengámonos a estas fórmulas, puesto que no podemos encontrar algo mejor, pero pongamos en ellas un poco de vida. Tomemos todo lo que el filósofo ha escrito, hagamos remontar esas ideas esparcidas hacia la imagen de donde descendieron; una vez encerradas en la imagen, elevémoslas hasta la fórmula abstracta que se va a engrosar con la imagen y con las ideas, pleguémonos a esa fórmula y mirémosla, ya tan simple, simplificarse aún más, tanto más simple puesto que habremos arrojado en ella un gran número de cosas, y por último elevémonos con ella, y ascendamos hacia el punto donde se aprieta en tensión todo lo que estaba dado en extensión en la doctrina: esta vez nos representaremos cómo de ese centro de fuerza, por lo demás inaccesible, parte la impulsión que da el *élan*, es decir, la intuición misma. Las cuatro tesis de Berkeley han salido de ahí, porque este movimiento ha encontrado en su ruta las ideas y los problemas que agitan a los contemporáneos de Berkeley. En otros tiempos, Berkeley hubiera, sin duda, formulado otra tesis; pero siendo el mismo movimiento, estas tesis hubieran sido situadas de la misma manera las unas con relación a las otras; hubieran tenido entre ellas, la misma relación, como palabras nuevas, entre las cuales continúa circulando un sentido antiguo; y hubiera sido la misma filosofía.

La relación de una filosofía con las filosofías anteriores y contemporáneas no es la que nos hace suponer una cierta concepción de la historia de los sistemas. El filósofo no toma ideas preexistentes para fundirlas en una síntesis superior o para combinarlas con una idea nueva. Tanto valdría creer que, para hablar, buscamos palabras que ligamos en seguida por medio de un pensamiento. La verdad es que por encima de la palabra y por encima de la frase hay algo más simple que una frase y aun que una palabra: el sentido, que es menos una cosa pensada que un movimiento de pensamiento, menos un movimiento que una dirección. Y así como el impulso dado a la vida embrionaria determina la división de una célula primitiva en células que a su vez se dividen hasta que el organismo completo se haya formado, así el movimiento característico de todo acto de pensamiento conduce a este pensamiento.

por una subdivisión creciente de sí mismo, a extenderse más y más sobre los planos sucesivos del espíritu hasta que alcanza el de la palabra. Ahí se expresa por una frase, es decir, por un grupo de elementos preexistentes; pero puede elegir casi arbitrariamente los primeros elementos del grupo en tanto que los otros sean complementarios: el mismo pensamiento se traduce de igual modo en frases diversas compuestas de palabras diferentes, siempre que estas palabras tengan entre sí la misma relación. Tal es el proceso de la palabra. Y tal es también la operación por la cual se constituye una filosofía. El filósofo no parte de ideas preexistentes; lo más que puede decirse es que llega a ellas. Y cuando viene a ellas, la idea así llevada en el movimiento de su espíritu, animándose de una nueva vida como la palabra que recibe su sentido de la frase, no es más de lo que era fuera del torbellino.

\*

\* \*

Una relación de igual género se encontraría entre un sistema filosófico y el conjunto de los conocimientos científicos de la época en que el filósofo ha vivido. Hay una cierta concepción de la filosofía que pretende que todo el esfuerzo del filósofo tiende a abrazar en una gran síntesis los resultados de las ciencias particulares. Ciertamente, el filósofo durante largo tiempo poseía la ciencia universal; y hoy mismo que la multiplicidad de las ciencias particulares, la diversidad y la complejidad de los métodos, la masa enorme de los hechos recogidos hacen imposible la acumulación de todos los conocimientos humanos en un solo espíritu, el filósofo queda como el hombre de la ciencia universal, en el sentido de que, si no puede saberlo todo, nada hay que no deba hallarse en estado de aprender. Pero, ¿se desprende de ahí que su tarea consista en ampararse en la ciencia hecha, de llevarla a grados crecientes de generalidad, y de dirigirse, de condensación en condensación, a lo que se ha llamado la unificación del saber? Permitidme que encuentre extraño, en nombre de la ciencia, por respeto a la ciencia, que se nos proponga esta concepción de la filosofía: no conozco nada más desagradable para la ciencia ni más injurioso para el sabio. ¡Cómo! he ahí un hombre que ha practicado largamente cierto método científico y labo-

*Como se  
relaciona  
con el  
pensamiento*

riosamente conquistado sus resultados, que viene a decirnos: "la experiencia, ayudada por el razonamiento, conduce hasta este punto; el conocimiento científico comienza aquí, termina allá; tales son mis conclusiones"; y el filósofo tendría el derecho de responderle: "Muy bien; déjeme eso, ¡verá usted lo que haré con ello! El conocimiento que usted me trae incompleto, yo lo completaré. Lo que usted me presenta separado, lo unificaré. Con los mismos materiales, porque se entiende que me atenderé a los hechos que usted ha observado, con el mismo género de trabajo, porque debo, como usted, limitarme a inducir y a deducir, haré más y mejor de lo que usted ha hecho." ¡Extraña pretensión, en verdad! ¿Cómo la profesión de filósofo confiere al que la ejercita el poder de ir más lejos que la ciencia en la misma dirección que ella? Soy el primero en admitir que a ciertos sabios más hábiles que otros para avanzar y generalizar sus resultados, más ligeros también para retroceder y criticar sus métodos, se les diga filósofos en este sentido particular de la palabra, que por otra parte cada ciencia pueda y deba tener su filosofía así comprendida. Pero esta filosofía es todavía ciencia, y el que la hace es también un sabio. No se trata, pues, como hace un instante, de erigir la filosofía en síntesis de las ciencias positivas y pretender, por la sola virtud del espíritu filosófico, elevarse más alto que la ciencia en la generalización de los mismos hechos.

Tal concepción del papel de la filosofía sería injusto para la ciencia. Pero ¡cuánto más injurioso todavía para la filosofía! ¿No es evidente que, si el sabio se detiene en determinado punto en el camino de la generalización y de la síntesis, ahí se detiene lo que la experiencia objetiva y el razonamiento seguro nos permiten avanzar? Y desde luego, pretendiendo ir más lejos en la misma dirección, ¿no nos colocaremos sistemáticamente en lo arbitrario o por lo menos en lo hipotético?

Hacer de la filosofía un conjunto de generalidades que sobrepase la generalización científica, es querer que el filósofo se contente con lo plausible y que la probabilidad le satisfaga. Bien sé que, para la mayoría de los que siguen de lejos nuestras discusiones, nuestro dominio es, en efecto, el de lo simplemente posible, o a lo más el de lo probable; de buen grado dirán que la filosofía comienza allí donde termina la certeza.

Pero ¿quién de nosotros quisiera esta situación para la filosofía? Sin duda, no es igualmente verificado ni verificable todo lo que trae una filosofía, y es de la esencia del método filosófico exigir que en ciertos momentos, y sobre ciertos puntos, el espíritu acepte algunos riesgos. Pero el filósofo no corre esos riesgos porque se ha asegurado, y porque hay cosas de las que se siente sólidamente seguro: nos las presentará como ciertas ante nosotros, a la vez, en la medida en que nos pueda comunicar la intuición de la cual saca su fuerza.

En verdad la filosofía no es una síntesis de las ciencias particulares, y si a menudo se coloca en el terreno de la ciencia, si a veces abraza en una visión más simple los objetos de los cuales la ciencia se ocupa, no lo hace intensificando la ciencia, ni llevando los resultados de la ciencia a un grado más alto de generalidad. No habría lugar para dos maneras de conocer, filosofía y ciencia, si la experiencia no se nos presentase bajo dos aspectos diferentes, de un lado bajo forma de hechos que se yuxtaponen a hechos, que se repiten con pequeñas diferencias, que casi se miden, que se despliegan, en fin, en el sentido de la multiplicidad distinta y de la espacialidad, del otro lado, bajo forma de una penetración recíproca que es duración pura, refractaria a la ley y a la medida. En los dos casos, experiencia significa consciencia; mas, en el primero, la consciencia se expande hacia afuera, y se exterioriza con relación a sí misma en la medida exacta en que percibe cosas exteriores las unas a las otras; en el segundo, entra en sí misma, se retoma y se profundiza. ¿Sondeando así su propia profundidad, penetra más allá en el interior de la materia, de la vida, de la realidad en general? Podría negarse, si la conciencia fuera sobreañadida a la materia como un accidente; pero creemos haber demostrado que semejante hipótesis, según de qué lado se la tome, es absurda o falsa, contradictoria consigo misma o contradicha por los hechos. Podría aún alegarse, si la conciencia humana, si bien vinculada a una conciencia más vasta y más alta, hubiera sido apartada, y si el hombre tendría que estar en un rincón de la Naturaleza como un niño en penitencia. ¡Pero no! La materia y la vida que llenan el mundo están igualmente en nosotros; las fuerzas que actúan en todo, las sentimos en nosotros; cualquiera que sea, la esencia íntima de

lo que es y de lo que se hace, nosotros somos eso. Descendamos entonces en nuestro propio interior: cuanto más profundo sea el punto que habremos tocado, más fuerte será la impulsión que nos volverá a la superficie. La intuición filosófica es ese contacto, la filosofía es este élan. Llevado hacia afuera por un impulso venido del fondo, encontraremos la ciencia a medida que nuestro pensamiento se expandirá al diseminarse. Es necesario tratar que la filosofía pueda amoldarse sobre la ciencia, y una idea de origen, *soi-disant*, intuitivo, que no llega, dividiéndose y subdividiendo sus divisiones, a cubrir los hechos observados exteriormente y las leyes por las cuales la ciencia los une entre sí, que no sería capaz, aún, de corregir ciertas generalidades y de enderezar ciertas observaciones, sería pura fantasía; nada de común tendría con la intuición. Pero, por otra parte, la idea que ha conseguido aplicar exactamente contra los hechos y la ley, esta diseminación de sí misma, no ha sido obtenida por una unificación de la experiencia exterior: porque el filósofo no ha llegado a la unidad, ha partido de ella. El trabajo por el cual la filosofía parece asimilarse los resultados de la ciencia positiva, lo mismo que la operación en el curso de la cual una filosofía tiene el aspecto de reunir en ella los fragmentos de filosofías anteriores, no es una síntesis, sino un análisis.

La ciencia es el auxiliar de la acción. Y la acción tiende a un resultado. La inteligencia científica pregunta entonces qué habrá de suceder para que cierto resultado apetecido sea esperado, o más generalmente qué condiciones han de darse para que cierto fenómeno se produzca. Ella va de una organización de cosas a una reorganización, de una simultaneidad a otra simultaneidad. Necesariamente descuida lo que pasa en el intervalo; pero si se ocupa de eso, es para considerar allí otras organizaciones, simultaneidades también. Con métodos destinados a captar lo hecho del todo, ella no habría entrado en lo que se hace; seguir el movimiento, adoptar el devenir que es la vida de las cosas. Esta última tarea pertenece a la filosofía. En tanto que el sabio, abstraído en tomar sobre el movimiento vistas inmóviles y en recoger repeticiones a lo largo de lo que no se repite, atento también a dividir cómodamente la realidad sobre los planos sucesivos donde está desplegada para someterla



a la acción del hombre, se ve obligado a engañar a la Naturaleza, adoptar respecto de ella una actitud de desafío y de lucha, el filósofo la trata de compañera. La regla de la ciencia es la expuesta por Bacon: obedecer para mandar. El filósofo no obedece ni manda, trata de simpatizar.

También desde este punto de vista, la esencia de la filosofía es el espíritu de simplicidad. Que consideremos el espíritu filosófico en sí mismo o en sus obras, que comparemos la filosofía a la ciencia o una filosofía a otras filosofías, siempre encontraremos que la complicación es superficial, la construcción un accesorio, la síntesis una apariencia; filosofar es, pues, un acto simple.

Cuanto más nos compenentremos de esta verdad, nos inclinaremos a hacer salir la filosofía de la escuela y acercarla a la vida. Sin duda, la actitud del pensamiento común, tal cual resulta de la estructura de los sentidos, de la inteligencia y del lenguaje, está más próxima a la actitud de la ciencia que a la de la filosofía. Con esto no sólo quiero decir que las categorías generales de nuestro pensamiento son las mismas que las de la ciencia, que las grandes rutas trazadas por nuestros sentidos a través de la continuidad de lo real son aquellas por donde la ciencia pasara, que la percepción es una ciencia que nace, la ciencia una percepción adulta y que el conocimiento usual y el científico destinados uno y otro a preparar nuestra acción sobre las cosas, son, necesariamente, dos visiones del mismo género aunque de precisión y de alcance desiguales. Lo que quiero decir es que el conocimiento usual está constreñido como el conocimiento científico, y por las mismas razones que él, a tomar las cosas en un tiempo pulverizado donde un instante sin duración sucede a otro instante que tampoco dura. El movimiento es por ello una serie de posiciones; el cambio una serie de cualidades, el devenir en general una serie de estados. La ciencia parte de la inmovilidad (como si la inmovilidad pudiera ser otra cosa que una apariencia, el efecto especial que un móvil produce sobre otro móvil cuando están ordenados el uno sobre el otro) y por un ingenioso artificio de inmovilidades, ella recompone una imitación del movimiento que substituye al movimiento mismo: operación prácticamente cómoda, pero teóricamente absurda, llena de todas las contradicciones, de todos

Ciencia



los falsos problemas que la Metafísica y la Crítica encuentran ante sí.

Pero, justamente porque es allí donde el sentido común da la espalda a la filosofía, será suficiente que obtengamos de él un cambio de frente en ese punto para que lo coloquemos de nuevo en la dirección del pensamiento filosófico. Sin duda la intuición implica muchos grados de intensidad y la filosofía muchos grados de profundidad; pero el espíritu que se habrá contraído a la duración real vivirá ya de la vida intuitiva, y su conocimiento de las cosas será ya filosofía. En lugar de una discontinuidad de momentos que se reemplazaran en un tiempo infinitamente dividido, percibirá la fluidez continua del tiempo real que transcurre indivisible. En lugar de estados superficiales que vendrían vuelta a vuelta a recubrir una cosa indiferente y que guardarían con ella la misteriosa relación del fenómeno a la substancia, tomaría un solo y mismo cambio que se alarga siempre, como una melodía donde todo es devenir, pero donde el devenir, siendo substancial, no tiene necesidad de soporte. Ni estados inertes, ni cosas muertas; sólo la movilidad de la cual está hecha la estabilidad de la vida. Una visión de este género donde la realidad aparece como continua e indivisible está sobre el camino que lleva a la intuición filosófica.

En efecto, no es necesario, para llegar a la intuición, transportarse fuera del dominio de los sentidos y de la conciencia. El error de Kant, fué el de creerlo. Después de haber demostrado por medio de argumentos decisivos que ningún esfuerzo dialéctico nos introduciría nunca en el más allá, y que una metafísica eficaz sería necesariamente una metafísica intuitiva, agregó que esa intuición nos falta y que esa metafísica es imposible. Ella lo sería, en efecto, si no hubiera otro tiempo y otro cambio que aquellos que Kant ha apercibido y a los cuales, por otra parte, tenemos que hacer referencia, por cuanto no puede ser cuestión de colocarse fuera del tiempo, ni de percibir otra cosa que cambio. Pero, el tiempo donde estamos naturalmente colocados, el cambio cuyo espectáculo observamos ordinariamente, son un tiempo y un cambio que nuestros sentidos y nuestra conciencia ha reducido a polvo para facilitar nuestra acción sobre las cosas. Destruyamos lo que han hecho, restituyamos nuestra percepción a sus orígenes y tendremos un

conocimiento de un género nuevo sin haber tenido necesidad de recurrir a facultades nuevas.

Si este conocimiento se generaliza, no sólo la especulación sacará provecho de él. La vida de todos los días podrá ser reanimada e iluminada por él. En efecto, el mundo donde nuestro sentido y nuestra conciencia nos introducen habitualmente, no es más que su propia sombra, y es frío como la muerte. Todo en él está arreglado para nuestra mayor comodidad, pero todo está en un presente que parece comenzar sin cesar; y nosotros mismos, artificialmente formados a la imagen de un universo no menos artificial, nos percibimos en la instantaneidad, hablamos del pasado como de lo abolido, vemos en el recuerdo un hecho extraño o en todo caso ajeno, una ayuda prestada al espíritu por la materia. Al contrario, retomémosnos tales como somos, en un presente espeso y además elástico, que podemos dilatar indefinidamente hacia atrás, retrocediendo cada vez más lejos la pantalla que nos disfraza.

- Volvamos a tomar el mundo exterior, tal cual es, no solamente en superficie, en el momento actual, sino en profundidad con el pasado inmediato que lo opresiona y que le imprime su élan. Habituémonos, en una palabra, a ver todas las cosas *sub specie durationis*: tan pronto lo tenso se afloja, y lo adormecido se despierta, el muerto resucita en nuestra percepción galvanizada. Las satisfacciones que el arte da solamente a algunos privilegiados de la naturaleza y de la fortuna, y de tarde en tarde solamente, la filosofía así entendida las dará a todos, en todo momento, devolviendo la vida a los fantasmas que nos rodean y revivificandonos a nosotros mismos. Por eso ella llegaría a ser complementaria de la ciencia en la práctica como también en la especulación. Con sus aplicaciones que no tienden más que a la comodidad de la existencia, la ciencia nos promete el bienestar, a lo más, el placer. Pero la filosofía podría darnos la alegría.

H. BERGSON.

## SOBRE CIENCIA Y CIENTIFICISMO

### INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene por objeto primordial aclarar una cuestión que hace un tiempo me ha preocupado. Trataré por lo menos de dejar bien planteado el problema, ya que no tengo la pretensión de resolverlo con mis solas fuerzas.

Se habla por doquier de ciencias de toda especie: de la matemática, física, química o biológica como de la psíquica, social, jurídica o moral. Se llama también ciencia a la geografía, a la etnografía, a la historia y sus disciplinas auxiliares como la cronología y la sigilografía, y aun se denomina ciencia a la filosofía.

Pues bien, el problema reside en saber si todas ellas son ciencias en el mismo sentido de la palabra y, por consiguiente, averiguar si todas presentan el mismo valor cognoscitivo.

Recorriendo las clasificaciones de ciencias más conocidas se encuentra la misma confusión, aun en las de autores modernos como Goblot y Naville. Tampoco escapa a ella Wundt, aunque separe el campo de lo que él llama ciencia del de la filosofía.

En cuanto a Comte, es probablemente el que mejor ha visto la cuestión y su clasificación jerárquica, a pesar de sus defectos, ha de abrirnos el camino porque no admite en ella más que lo que él considera las *ciencias fundamentales*. Sin embargo, es menester señalarle dos errores: el haber excluido la psicología y el haber incluido la sociología, error este último no muchas veces notado, ya que es muy discutido si esta disciplina es o no ciencia.

Rickert, con su distinción radical entre ciencia natural (generalizadora) y ciencia cultural (individualizadora, de valores), así como Windelband, con la análoga oposición de ciencias nomotéticas y ciencias idiográficas, ayudan a plantear la cuestión. Pero hay que considerar que estos dos autores amplían demasiado el concepto de la ciencia al querer incluir en él las ciencias de valores o ciencias de la civilización, ya que en definitiva "no son — como dice Baudin — sino agrupaciones empíricas en las que se encuentran reunidas disciplinas heterogéneas, en razón de su común interés subjetivo, bajo etiquetas comunes. En cuanto uno quiere diferenciar críticamente estas disciplinas, se ve obligado a restituir unas al empirismo, otras a las ciencias, otras, en fin, a la filosofía" (1).

Decía líneas más arriba que Comte nos abría el camino en este problema, mas debo agregar que, aunque parezca paradoja, el positivismo y su consiguiente cientificismo lo cerraba, al considerar que "nada valía que no fuera adornado con el cartelón de científico", para emplear una expresión ajena. Si se relaciona esto con la tendencia de cada especialista "a envanecerse de lo que él practica y a desconocerle la verdadera calidad y lógicos confines", se explica "la vertiginosa multiplicación de ciencias, a la que el filósofo asiste admirado, y que recuerda el milagro de los siete panes y de los cinco peces" (2).

"A cada idea que pasa por el cerebro de un profesor, hete aquí que nace una ciencia nueva; y así hemos sido alegrados con Sociologías, Psicologías sociales, Etnopsicologías, Antropogeografías, Criminologías, Literaturas comparadas, etc." (3). Y luego agrega Croce, como ejemplo casi humorístico, el caso de un profesor alemán que anunció una "Genealogía como ciencia", elaborando el respectivo manual.

Se impone, pues, como punto previo, averiguar qué se entiende por ciencia y la estructura de su conceptualización. Luego veremos qué disciplinas pueden entrar dentro de tal concepto.

Para terminar esta introducción debo agregar que como mis guías en esta materia han sido M. E. Baudin y el Dr. Albe-

(1) E. BAUDIN, *Introduction à la Philosophie*, París, I, pág. 128.

(2) B. CROCE, *Logica*, Bari, 1928, pág. 249.

(3) B. CROCE, *Logica*, pág. 249.

rini, ruego se me disculpe si aparece sin la debida indicación alguna reminiscencia de la obra de aquél o de las clases de éste. Por mi parte, trataré de ser escrupuloso en las citas.

#### CIENCIA Y CONOCIMIENTO CIENTIFICO

La palabra ciencia se aplica a varios conceptos. Generalmente se emplea para designar un conocimiento reflexivo, metódico. Se hace así casi sinónimo de disciplina o rama del saber.

Pero se comprenderá que si le conservamos esta extensión, el problema a que se ha aludido más arriba no se podría dilucidar.

Por consiguiente, urge hallar un concepto más restringido que nos permita discernir entre el fárrago de las llamadas ciencias cuáles lo son verdaderamente. Para ello analizaremos el carácter formal del conocimiento científico, con prescindencia de la materia u objeto que las diferencia entre sí.

Respecto de la distinción entre la ciencia y la filosofía debo hacer notar que no es mi intención ocuparme de ella, pero considero que quedará excluida la confusión entre ambas una vez expuesta la estructura de aquélla.

Una visión natural del mundo nos lo presenta en función de los intereses de nuestra vida. El hombre necesita conocer los hechos para poder prever y desenvolverse con más facilidad. Esto es lo que da nacimiento al conocimiento científico, de acuerdo con el célebre aforismo de Comte: "Science d'où prévoyance; prévoyance d'où action". Sin embargo, no se entienda esto como que el conocimiento científico carezca de objetividad; por el contrario, es éste uno de sus caracteres formales. La verdad que él busca es independiente de nuestra persona, es la misma para cualquiera de nosotros.

Se ha discutido la posibilidad de considerar a la matemática como ciencia por el hecho de que no estudia la realidad sensible, ya que es exclusivamente formal. Es conocida la definición que de ella da Bertrand Russell: "es un sistema hipotético deductivo donde no se sabe de qué se habla". Y el doctor Alberini, para hacer resaltar su naturaleza, la comparaba con una copa, a la que se puede llenar con cualquier cosa. Pero

sus conceptos puramente ideales le permiten alcanzar un grado tal de simplicidad y generalidad que le han valido la denominación de ciencia exacta.

Conocido su carácter formal que la diferencia de las ciencias de lo real no interesa quitarle la calificación de ciencia y aún menos para la naturaleza de este trabajo, pues la cuestión que tratamos de dilucidar se refiere exclusivamente a las disciplinas que estudian la realidad sensible.

Nos ocuparemos, pues, principalmente del conocimiento científico de dicha realidad, aunque haremos mención varias veces del conocimiento matemático para mostrar la semejanza entre ambos. La realidad se nos presenta como "continua" y "heterogénea", para emplear las palabras de Rickert. Veamos cómo explica éste dichos conceptos.

"Si consideramos con atención un ser o suceder cualquiera, dado inmediatamente, podemos darnos cuenta con facilidad de que no encontramos en él ningún límite estricto y absoluto, sino que por doquiera hallamos tránsitos paulatinos. Podemos resumir esto caracterizándolo como principio de la continuidad de lo real. Pero es preciso añadir algo más. No hay en el mundo cosa ni proceso alguno que sea perfectamente igual a otro, sino que es más o menos semejante; y aun dentro de cada cosa y de cada proceso, distínguese a su vez la más mínima parte de cualquier otra parte, ya sea próxima, ya lejana, en el espacio o en el tiempo. Así, puede decirse también que toda realidad presenta un sello particular, propio, individual. Nadie es capaz de sostener que ha tropezado con algo absolutamente homogéneo en la realidad. Todo es diferente. Y esto podemos formularlo en el principio de la heterogeneidad de lo real" (4).

Esto hace decir a Rickert, con mucho acierto, que el concepto científico no puede aprehender todo lo real y por tanto el conocimiento de tal índole no es una reproducción, sino una simplificación de la realidad. Permite "adquirir poder sobre lo real"; la realidad puede hacerse racional "mediante una

(4) H. RICKERT, *Ciencia cultural y ciencia natural*, Calpe, páginas 34, 35 y 36.

separación conceptual de la heterogeneidad y de la continuidad”.

“Lo continuo se deja dominar por el concepto tan pronto como es homogéneo, y lo heterogéneo se somete al concepto cuando podemos hacer cortes en él, esto es, cuando lo transformamos de continuo en discreto” (5).

Se abren, así, dos caminos a la conceptualización científica: el de la continuidad homogénea seguido por la matemática, y el de la discreción heterogénea seguido por las ciencias de la realidad.

Por ello, agrega Rickert, las ciencias “necesitan un principio de selección en que apoyarse, para proceder, en el material dado, como suele decirse, a separar lo esencial de lo in-esencial” (6).

Lo expuesto nos pondrá en camino para analizar el criterio fundamental que nos permitirá distinguir la verdadera ciencia de la que no lo es: el de la generalidad y la legalidad.

La ciencia busca verdades generales, en las cuales puedan entrar todos los casos particulares. El adagio escolástico “no hay ciencia del individuo” sirve, como dice Baudin, para distinguirla del simple empirismo. Y ello se debe a que “el individuo es lo que no existe más que una vez (persona, cosa o hecho), es lo que no se repite” (7), lo que sólo puede dar lugar a un conocimiento empírico. Se impone, pues, el axioma de Sócrates “no hay sino ciencia de lo general” que “expresa una condición esencial de la ciencia y de las verdades científicas: no hay más ciencia que de lo que se repite; las solas verdades auténticamente científicas son las que son indefinidamente aplicables a una serie dada de cosas semejantes”. La ciencia se eleva así a “la etapa de las verdades generales y abstractas, que son su verdadero objeto” (8). Empleando una feliz figura de Bergson, podemos decir que confecciona “trajes hechos” que sirven tanto para Pablo como para Pedro.

Pero el hecho evidente a nuestra observación es que la realidad se nos presenta como una muchedumbre de hechos in-

(5) H. RICKERT, *Ob. cit.*, pág. 36.

(6) H. RICKERT, *Ob. cit.*, pág. 38.

(7) BAUDIN, *Ob. cit.*, pág. 32.

(8) BAUDIN, *Ob. cit.*, pág. 33.

dividuales y distintos. Y como la ciencia se basa en la experiencia, se presenta la cuestión de saber cómo es posible hablar de *hechos que se repiten*. Para ello es menester tener en cuenta la mencionada selección de lo esencial. Se llega al concepto general eliminando las diferencias y teniendo en cuenta solamente las semejanzas. A esto llama Rickert "abstracción comparativa o clasificativa", pero agrega otra senda para llegar a conceptos generales: la "abstracción aisladora". Esta consiste en "encontrar por medio de un experimento y con un objeto único, el concepto, y eventualmente, la ley que anda buscando". Y, a continuación, dice que fallaría la ciencia "si ese concepto formado sobre un objeto fuese valedero sólo para ese objeto". . . "El concepto o la ley debe valer siempre para un número más o menos grande de objetos, y, por lo tanto, ser por completo universal" (10).

Dadas estas nociones generales, veamos más especialmente el mecanismo que siguen las ciencias de la realidad para llegar a la formulación de leyes. Creo que nos puede guiar la definición de ciencia que daba el Dr. Alberini, perfectamente aplicable a dichas ciencias: "es el conocimiento descriptivo, causal, legal y sistemático de los fenómenos". Sabido es que la ciencia se ocupa de los fenómenos o "manifestaciones del ser", como diría el mismo Alberini, y no del ser mismo que es asunto de la ontología.

El primer paso del hombre de ciencia es la observación de los fenómenos, pues debe tener una noción precisa de ellos, por lo que no hará una simple observación, sino una cuidadosa observación crítica para distinguir lo aparente de lo real. Pero no se entienda por esto que se plantee el problema de la esencia de la realidad, que ya es metafísica.

Después de esto vienen los dos medios ya citados: la "abstracción comparativa", por medio de la cual se buscan las coincidencias, describiéndolas de un modo completo para reunir las abstractivamente en una fórmula general ("non datur scientia de individuo"), aplicable a todos los casos particulares; y la "abstracción aisladora".

(10) RICKERT, *Ob. cit.*, págs. 44 y 45.



Respecto de la primera debemos hacer notar que es la seguida en el proceso de toda conceputación.

El último medio tiene lugar cuando queremos averiguar la causa de un fenómeno y luego su ley.

En efecto, por medio de un experimento se busca la causa de un fenómeno determinado, repitiéndose los ensayos cuantas veces sea necesario hasta aislar la causa y el efecto. Y el hombre de ciencia, basándose en la experiencia pasada o presente, induce que tal fenómeno-causa producirá tal fenómeno-efecto. La previsión se hace así a base del pasado. Pero su fundamento está en el principio de causalidad, postulado cardinal de la ciencia: "las mismas causas producen indefinidamente, en las mismas condiciones, los mismos efectos".

Así, la ciencia busca en los hechos individuales causas y efectos que se repiten. Pero es interesante recordar que lo que la observación y experimentación científicas, por la abstracción comparativa previamente realizada, "buscan en los hechos individuales, son los hechos generales de los cuales no son más que la individualización, es decir, hechos tales que se repiten independientemente del espacio y del tiempo, lo que les permite ser comprobados en la experiencia presente, "hic et nunc", aquí y en este momento" (11).

Pero, como ha podido notarse, no basta a la ciencia explicar los fenómenos por sus causas: el dicho de Bacon "vere scire est per causas scire" es aplicable a toda forma de conocer, ya que conocer es relacionar y relacionar es buscar causas.

Entonces aparece a nuestra consideración el punto capital de la ciencia: esas relaciones no deben ser contingentes, sino necesarias, de donde surge este otro adagio: "no hay ciencia sino de lo necesario".

"La ciencia tiene resuelta "á priori" por la afirmativa la cuestión de "la regularidad de derecho" de los fenómenos, que es a sus ojos la cuestión de su necesidad". Postula la existencia de "relaciones universales y necesarias en la naturaleza de las cosas": necesita de este "determinismo" para descubrir esas relaciones y formularlas en "leyes". Toda ley se funda, en

(11) BAUDIN, *Ob. cit.*, pág. 34.

efecto, sobre algún determinismo y todo determinismo es por sí mismo "una matriz de leyes" (12).

Existen varios determinismos. Por un lado tenemos el determinismo matemático que es puramente racional: "sirve — dice Baudin — para determinar las relaciones resultantes de las esencias matemáticas, y a formularlas en teoremas que constituyen otras tantas verdades "á priori" independientes de la experiencia". Y esos teoremas son las leyes de la ciencia matemática.

Por otro lado está el determinismo real de la naturaleza "que sirve para determinar las relaciones reales inherentes a los fenómenos de la naturaleza, tales como los revela la experiencia, y a formularlos en leyes a posteriori, dotados de una simple necesidad natural" (13).

De la ley, da Baudin la siguiente definición: "la fórmula abstracta de alguna verdad general y necesaria, es decir, que es verdadera en todos los tiempos y en todos los lugares, y que es indefinidamente aplicable a todos los casos de la que ella es la fórmula".

Y a continuación distingue, de acuerdo con el determinismo racional y el determinismo real, dos clases de leyes: las leyes racionales de las ciencias matemáticas y de las de la naturaleza racionalizadas y matematizadas, y las leyes experimentales de las ciencias de la realidad.

Decíamos, también, que la ciencia es el estudio sistemático de los fenómenos. En efecto, se explica la necesidad de un sistema que, a manera de cuadro, abarque todos los fenómenos de modo que no haya contradicciones entre unos y otros.

Con esto se relaciona la cuestión de las hipótesis y teorías. Aquéllas son suposiciones explicativas que sirven de guía para la investigación sistemática de los fenómenos. "Pero sobre todo — dice C. E. Pico — hay que tener presente el valor provisional de la hipótesis: ella no constituye un conocimiento, sino un procedimiento científico sujeto a revisión y comprobación experimental. Puede acontecer, sin embargo, que una hipótesis sea inverificable por comprobación directa y sólo

(12) BAUDIN, *Ob. cit.*, pág. 35.

(13) BAUDIN, *Ob. cit.*, pág. 36.

adquiere visos de gran verosimilitud por comprobación indirecta, vale decir, cuando no sólo ningún hecho real la contradice, sino que verdaderamente nos permite una explicación satisfactoria de un conjunto de fenómenos. Estas hipótesis constituyen las teorías, cuyo valor está constantemente supeditado a la confrontación con los nuevos hechos que se vayan presentando" (14). Pero estas hipótesis, aunque sean falsas, son fecundas porque permiten establecer relaciones de fenómenos que quedarán definitivamente ganadas para la ciencia.

Con el objeto de dar una expresión sintética de conjunto acerca de la elaboración científica y aclarar en forma gráfica lo referente a las teorías, no resisto la tentación de traducir las dos páginas con que Leclerc du Sablon termina su libro *L'Unité de la Science* (págs. 278 a 280):

"Si se deja aparte la aritmética y la geometría que se refieren a las relaciones permanentes de los números y de las figuras, todas las otras ciencias tienen por objeto el conocimiento de los fenómenos naturales. El mundo exterior se nos presenta como un gran río del que no vemos ni la fuente ni la desembocadura. El instante presente difiere de todos los instantes que le han precedido y nunca será reproducido en el futuro. A lo sumo algunas olas, algunos remolinos pueden darnos la ilusión de un nuevo comienzo o de una periodicidad: estos accidentes no deben su importancia más que a la debilidad de nuestra vista y son poca cosa frente al conjunto de la corriente.

"Nuestros sentidos nos muestran un hormigueo de objetos todos diferentes y que pasan por vicisitudes infinitamente variadas. La ciencia se propone poner orden en este caos, o por lo menos dar de él una representación accesible a nuestra inteligencia. Para esto simplifica, es decir, reemplaza la realidad compleja y variada por conceptos simples y poco numerosos.

"Entre los elementos de materia inerte o viva, arrastrados por la corriente, nos es imposible encontrar dos que sean idénticos. Reunimos, sin embargo, en grupos definidos o especies

(14) CÉSAR E. PICO, *La ciencia experimental, su índole y sus límites*, artículo publicado en la revista *Criterio*, N° 52, pág. 267.

a los que difieren menos, de manera que el número infinito de los objetos esté repartido en un número limitado de especies. Admitimos al mismo tiempo, a pesar de algunas apariencias contrarias, que cada una de estas especies permanece fija y reacciona siempre de la misma manera frente a las diversas formas de la energía.

“Los aspectos que se suceden son todos diferentes y parece que no volveremos a ver más la ola que se aleja llevada por el tiempo; un poco de atención nos permite reconocer, no obstante, lo que hay de constante en esta sucesión, y erigimos en principio que los mismos fenómenos se suceden siempre en el mismo orden.

“Desde entonces es posible agrupar los fenómenos como se ha agrupado a los individuos, y reunir bajo una etiqueta común llamada ley, a todos los que se relacionan con una sucesión determinada. La infinita variedad de los cambios como a su hora la infinita variedad de las formas, es, pues, reemplazada por un número limitado de leyes que podemos abarcar de una mirada y estudiar holgadamente para construir un sistema que nos dará una imagen del mundo, inexacta quizá, incompleta en verdad, pero inteligible.

“Cuando el hombre de ciencia ha llegado, por la observación directa del mundo exterior, a conocer y a clasificar los objetos y los fenómenos, no está aún satisfecho. Los accidentes de la superficie, que su vista le revela, no le bastan; quiere saber lo que pasa en las profundidades de la corriente y en su origen; pues tiene la vaga intuición de que todo se relaciona en la naturaleza y de que lo que ve es consecuencia de lo que no ve. Entonces, renunciando a sus medios de información ordinarios, pide a su imaginación que le sugiera un sistema que sea la imagen misma de la naturaleza y en que todo se encadena de una manera lógica. He aquí el origen de las teorías.

“Las teorías no son posibles más que si se les da postulados como puntos de partida. En lugar de apoyarse sobre los hechos, como la ciencia experimental, están suspendidas de una hipótesis, sin contacto directo con la realidad. Así, mientras que la ciencia experimental, a pesar de los retoques incesantes, continúa progresando y elevándose sobre fundamentos apenas

modificados, las teorías pueden hundirse de una manera completa; se debe entonces imaginar otras a partir de nuevas hipótesis. La ciencia perfecta sería aquella en que la teoría, desarrollándose lógicamente a partir de los principios, abarcara exactamente a todos los fenómenos”.

Expuesta así con detenimiento la estructura del conocimiento científico, creo que se ha planteado bien la cuestión a que aludí al principio. Pero para no dejar incompleto el tema, me veo obligado a terminarlo en una forma un tanto esquemática con el capítulo que sigue. Varios puntos de los tratados en las páginas siguientes (crítica del científicismo, especificidad de la psicología, negación de las disciplinas sociales como ciencias, etc.) requerirían sendas monografías.

#### LAS CIENCIAS Y EL CIENTIFICISMO

El criterio legal que estudiamos detenidamente más arriba nos permitirá, como lo dijimos, discernir las verdaderas ciencias, ya que los otros tres (método, objetividad y certidumbre) no son específicos de ellas.

De acuerdo con él, considero que son ciencias la Matemática, la Mecánica, la Física, la Química, la Biología y la Psicología. Disiento con Baudin en cuanto éste parece hacer entrar también a la Sociología.

Respecto de la Biología y de la Psicología puede quizá discutirse si son o no ciencias por la influencia de la vida y de la personalidad.

No existe en ellas ese determinismo mecánico de las otras ciencias, pero en cambio existe un determinismo finalista, de adaptación, que permite explicar muchos fenómenos por sus causas finales.

Se trata de ciencias funcionales que estudian fenómenos de gran complejidad, lo que hace muy difícil la observación y la experimentación, pero no puede negarse la posibilidad de ambas en ninguna de las disciplinas citadas.

Empezando por la biología cabe declarar que el hombre de ciencia ha podido determinar leyes generales no sólo en cuanto a los fenómenos físico-químicos que se producen en la materia viva, sino también respecto de los fenómenos puramente

fisiológicos caracterizados por la excitabilidad y no reductibles a los fenómenos físico-químicos. Y esto sin hablar de las leyes morfológicas de la zoología y botánica obtenidas por abstracción comparativa y que preparan las leyes propiamente fisiológicas obtenidas por abstracción aisladora. En efecto, sería una ley fisiológica la de que todo estímulo produce una excitación, que no es igual a lo que pasa en física en que la causa o antecedente determina el efecto con precisa equivalencia. En biología, pues, el efecto se presenta, pero no reviste la matematicidad y la equivalencia de la física. Es que hay que tener en cuenta la excitabilidad, esa propiedad característica de la materia viva que reacciona frente a los agentes exteriores de una manera que no está prevista por las leyes físico-químicas. A pesar de la consiguiente subordinación a la experiencia ello no impide que se establezcan relaciones necesarias entre los fenómenos.

La inducción es, pues, más difícil que en física por los cambios que sufre la materia viva. Pero la biología se vale de la noción de especie, que supone absoluta correlación entre los caracteres morfológicos y fisiológicos, y de tal manera elimina la variación. Además, al hacer los experimentos el hombre de ciencia hace sufrir a la materia viva una serie de cambios para fijar sus propiedades.

También cabe considerar como ciencia a la psicología (no exclusivamente). Pero "siempre que se admita la tesis de que existe una realidad psicológica específica, sin duda vinculada a condiciones orgánicas susceptibles de rigurosa determinación científica" (15).

Esta vinculación y condicionamiento orgánico de los fenómenos psíquicos así como un cierto determinismo finalista permiten, eliminando abstractivamente las "variables independientes" que según W. James son la personalidad y la libertad, determinar leyes de las sensaciones, asociaciones, pasiones, etc. Pero es evidente que no tendrán la misma universalidad ni necesidad de las físico-químicas por la intervención

(15) C. ALBERINI, *La psicología empírica y la metafísica*, VERBUM, mayo de 1926, pág. 8.

de las citadas "variables independientes", la complejidad de los fenómenos y funciones, y su naturaleza inmaterial.

Hemos podido ver cómo ha ido disminuyendo la exactitud de las ciencias a medida que pasamos de los órdenes matemático y físico al biológico y al psíquico. Pues bien, ya en el orden social es imposible hablar de ciencia.

Se designa corrientemente con las palabras de cientificismo, cientifismo o cientismo a la doctrina que sólo considera como conocimiento válido el que se obtiene por la ciencia. Es una tendencia definitivamente desechada ya hasta por los mismos hombres de ciencia y de la que no es mi propósito ocuparme.

Me refiero, en esta monografía, a la tendencia de reducir las últimas ciencias de la clasificación jerárquica (sociología, psicología, etc.), a las anteriores (física, química, etc.).

Representante nítido de esta doctrina fué Comte al considerar la psicología como parte de la biología y al tratar de aplicar a la sociología los conceptos de la física, como lo expresa claramente la división de su "Física Social" en "dinámica" y "estática". Es así cómo el cientificismo ha querido tratar a la historia y a las disciplinas sociales como ciencias, pero no lo ha conseguido.

En el campo social y en la historia se ha querido establecer leyes, y así se las ha denominado, pero lo único que se ha determinado son algunas tendencias que son simples regularidades de hecho y no de derecho como las leyes.

La imposibilidad de establecer leyes radica por un lado en la gran complejidad de causas que provocan un fenómeno y en la imposibilidad de experimentación para poder aislar el antecedente y el consecuente. Y por otro lado, el hecho de que el hombre al vivir en sociedad valora sus actos y en tal momento vuelca su personalidad, siendo por tanto imposible eliminarla artificialmente como se hace en Psicología. El hombre es "un ser dotado de tendencias y aptitudes singularísimas; aptitudes y tendencias que lo impelen a oponerse, en la medida de lo posible, al juego de las leyes naturales, que lo llevan a contrariar, a corregir, a perfeccionar la naturaleza; a utilizar el conocimiento de esas leyes para cambiar el medio que lo circunda; y todo, en vista de ciertos fines, racionales o

absurdos, que su intelecto concibe y su voluntad aspira realizar" (16).

Se ha pretendido establecer diversos determinismos exaltando la importancia de distintos factores extraños al hombre y determinando a éste: Ratzel habló de los factores geográficos; Gobineau, Lapouge y otros, de los antropológicos, y por fin el así llamado materialismo histórico llegó a declarar que todos los hechos sociales son epifenómenos del económico, que es el que los determina.

Este desconocimiento de las fuerzas internas del hombre se presenta palpablemente con este ejemplo de Ballesteros: "suponiendo reunidas todas las condiciones, nada resultará espontáneamente, como nada resulta de estar reunidos el cañón, la pólvora y la bala, hecha la puntería y el arma misma debidamente instalada frente al enemigo, si el artillero no acude a provocar la deflagración" (17).

Por último, hay que tener en cuenta que esos fenómenos externos actúan por medio de algo tan complejo de por sí como lo es la psiquis de un individuo.

Para terminar, quiero que no se interprete mal mi pensamiento en el sentido de negar valor a la historia y a las disciplinas sociales. Lo que quiero significar es que ellas no podrían entrar dentro del marco restringido que se ha señalado a la ciencia para evitar confusión de conceptos. Ellas conservan su personalidad como disciplinas especiales, con métodos propios y muy dignas de estudio. Serán en parte empíricas, en parte filosóficas, pero no por esto hay que renegar de ellas, como pretendería un cientificista rezagado de nuestro tiempo.

HAROLD DARQUIER.

(16) A. DELLEPIANE, *Filosofía jurídica y social*, pág. 9.

(17) BALLESTEROS, *Cuestiones históricas*, Madrid, 1913, pág. 33.



## LOS FALSIFICADORES DE LA FAMA

Periódicamente hombres oscuros, apellidos de fácil expresión fonética, nombres contagiosos se pegan a los oídos, resueñan como bocinas sin saber por qué. . . Los diarios lo estampan en grandes caracteres. En los editoriales y en los sueltos del día, figura con cotidiana frecuencia. Un contagio psicológico se opera en todos. . . Los pilletes vocean en las calles la última obra, el último gesto del hombre del día. . . Como campanas sincronizadas, sus gargantas repiten el maravilloso apellido que hace vender los diarios, aumentar los tirajes de las publicaciones, vibrar las prensas.

El nombre hace grande al hombre. E inmediatamente la crítica decanta la escoria, el tiempo, que va barriando cenizas sobre el hombre del día. Así, su fama va debilitándose, apocándose, hasta tornarse borrosa. . . El hombre del día se oculta y un sol nuevo le eclipsa del todo. . .

Los pueblos que, como la Argentina, viven la democracia, están acostumbrados a las migraciones periódicas de estos astros falsificados. Son planetas pintados sobre el cristal del telescopio. . . sombras, esperanzas, nada entre dos platos.

Jorge Ohnet fué uno de estos genios improvisados. Durante varios años Francia no vivió sino pensando en él. Sus obras se vendían por millares. Los editores se disputaban sus libros. El público los compraba y los prefería. . . Hasta que un día Anatole France, cuya fama se encontraba en su apogeo, pinchó el globo de aire. Y todos vieron que dentro de sus fábulas insípidas, de sus novelones abundantes, no había nada.

Nuestro tiempo es el más apto a las falsificaciones. Lo nuevo, lo distinto atrae con poderosa sugestión. El oído del hombre moderno está preparado mejor que en ninguna otra época para escuchar las más atrevidas invenciones.

Faltos de afectos reales, buscamos en la ilusión, alimentar la esperanza. Carentes de grandes hombres, los forjamos. Y tratamos de alimentarlos, de acrecerlos, no para que sean más grandes, sino para que satisfagan a nuestra ilusión.

Ninguna época como la nuestra ha tenido tantos pigmeos encumbrados, pero tampoco ninguna como la actual ha deseado más encontrar hombres que la interpreten, la encaucen y la dominen. Una colectiva necesidad de obediencia se ha apoderado de las masas. Dijérase que las revoluciones políticas y sociales que asolan a varias naciones son un desmentido a tal afirmación. Nada más erróneo. Las masas anhelan obedecer, pero, como las ranas del cuento, no quieren un rey de palo que se humedezca en el agua de la ciénaga. El héroe debe ser un rey, pero un rey vivo, palpitante; un rey que sea algo y que ilumine alguna senda. No un espantapájaros, sino un hombre. Y un hombre que *haga*, que se mueva, que se agite. Un hombre con brújula. Las revoluciones engendran las dictaduras. Nacen del desgobierno, de una necesidad de orden. Las revoluciones no son el desorden, sino su resultado y su remedio. Nacen de la disciplina, se alimentan en el caos y crean el orden. Un orden nuevo es siempre una disciplina nueva. La violencia nunca tuvo que ver nada con la libertad. La libertad política es un juguete de niños traviesos. . . y un juguete peligroso que debemos sacar cuanto antes de las manos de los niños. . .

Las revoluciones tienden a destruir el desorden, para cimentar una organización nueva de carácter estable. La sociedad no puede vivir, hoy día, sin la organización del Estado. La vida moderna va exigiendo, cada vez más imperiosamente, que el individuo vaya renunciando a su libertad, si quiere ser feliz.

¿De qué vale una libertad que nos cuesta la felicidad? La literatura ha infectado a muchas palabras obscureciendo los conceptos. Tal pasa con las palabras libertad, independencia, derechos, voto, sufragio. Ha terminado por dárseles un contenido que equivale a falsificarlas.

Cancela hacía notar que la palabra servidumbre nos resulta

repudiable solamente porque no nos detenemos a romper la costra enquistada de su cubierta. Todos servimos y es un gran honor poder hacerlo. El estudio y el trabajo son las dos formas gloriosas de la servidumbre del hombre, que, sobre la tierra, parece estar destinado a servir para ser útil. ¡Desgraciados los que no sirven para nada, porque ellos no verán nunca la recompensa de la gloria!; más aún, ¡nunca podrán siquiera detenerse a gustar la ilusión de esperarla!

\*

\* \*

La época actual — decíamos — siente como ninguna la angustia de la falta de hombres. Como Diógenes quizás habría que salir a la calle, linterna en mano, a buscarlo con el ánimo desfalleciente. Por eso nuestro siglo — mitad niño, mitad mujer — crea héroes, inventa mitos, engrandece sombras, alimenta fantasmas. . . El afán por los "raids" modernos impulsa a los audaces que se lanzan a través de los mares. Son héroes durante quince días.

La idolatría, la sed de mitos, tiene en los deportes una de sus expresiones más típicas. Y abordando el caso inquietante de la política, oscuros procuradores se transforman en héroes nacionales. No han hecho nada y muchas veces son inconscientes de los mismos vientos que levantan a su alrededor. Ignoran las leyes a que obedece la simpatía espontánea que despiertan.

Como Buster Keaton, prosiguen, sin saberlo, su tarea sin darse cuenta de nada. Muchas veces su misma estupidez los convierte en ironistas y su ignorancia del idioma en poetas novisensibles.

La "fama artificial" cobra gravedad cuando es consciente y organizada. En los grupos literarios hay ejemplos a granel. Unos cuando muchachos mediocres son capaces de llegar a conmover la opinión con un poco de audacia. Y eso sucede porque nuestra época busca héroes. Los quiere nuevos y baratos. Los desea muchas veces, con el anhelo secreto de los niños, capaces de exigir un juguete hasta el llanto con el sólo objeto de romperlo *para ver lo que hay dentro*.

Pasada la avalancha, los lebreles hambrientos de la crítica se

apoderan de la presa, le hincan el diente, la destrozan. ¡Bienvenidos estos destructores de ídolos, bienvenidos estos libertadores del espíritu! La única tiranía que resulta insoportable y odiosa es la de las ideas. ¡No poder elevar el espíritu, no poder sospechar la verdad. . .! El esclavo peor es el que tiene por amo un fantasma.

\*

\* \*

León Dujovne es uno de estos libertadores. Dotado de un espíritu de análisis poderoso, ha hendido su acero, sin violencia y con estilo, en la fama de un ídolo cuyo nombre repiten aún hoy, con sonar de campanillas, sus admiradores póstumos. El libro de Dujovne intitulado *La obra filosófica de José Ingenieros* es una certera estocada. Mitad por su inclinación racial, mitad por las disciplinas filosóficas a las cuales está dedicando lo mejor de su vida, posee Dujovne un temperamento agudo, de juez que interroga y que expone los hechos claramente para que ellos mismos condenen al falsificador intelectual. La muerte no basta para perdonar los delitos que se cometen contra la cultura, aunque sólo sea por frivolidad. . . Esta exigencia constante e inexorable de hombre acostumbrado a examinar a conciencia, es la característica de Dujovne. Pese a quienes no quieren verlo, Dujovne es aquí el menos imparcial de los hombres. Ha tomado su postura como un soldado en el frente y la defiende victoriosamente con toda su artillería.

Quizás este afán moderno de la crítica acabe por sembrar una desconfianza mayor. Así como el libro de Dujovne ha de haber creado dudas en algunas conciencias, habrá despertado también el deseo de no recibir como legítimo todo lo que lo parezca. Dujovne nos ha privado de un héroe, pero nos ha dado una verdad. Aunque sintamos que algo amargo nos muerde en la conciencia démosle las gracias, y miremos adelante, en busca de una nueva esperanza.

Los críticos como Dujovne traen una feliz tranquilidad para el espíritu. Los mitos modernos no duran más de una generación. Los muñecos dorados no resisten a la lluvia y el viento. Los ídolos falsos no se sostienen. La fama no es veleidosa, sino que muere cuando es injusta. El hombre del día es, después de pasadas las 24 horas, el hombre de ayer. Y el hombre de ayer es igual a Nadie.

Tamices, hacen falta tamices que depuren lo falso de lo auténtico. Sólo así llegará nuestro país, agrícola-ganadero, a ser un país culto. Mientras tanto, los ilusionados, los enamorados de fantasmas, los creadores de mitos, prosiguen su tarea. Ellos son útiles, también.

EDUARDO VACCARO.



## ORACIONES LATINAS

### INTRODUCCION

Debe entenderse por oración gramatical la palabra o conjunto de palabras que expresan un pensamiento completo; v. gr.: *pluit*, llueve; *Petrus est Romæ*, Pedro está en Roma; *homo cogitat*, el hombre piensa; *Deus est justus*, Dios es justo; *canis manducat carnem*, el perro come carne; "*qui futuram prospicit gloriã, aufert vim presentibus malis*", quien mira la gloria que le espera, disminuye la importancia de los males presentes. En cualquiera de estos casos hay oración, porque en cualquiera de ellos se expresa un pensamiento completo.

El único elemento esencial en toda oración es el verbo, ya que sin él, expreso o tácito, según el criterio predominante, no puede haber oración, y él sólo basta para constituirla, como puede verse en el primero de los ejemplos dados, *pluit*.

Pero si la oración puede existir con sólo la presencia del verbo u otra palabra o frase que lo suponga o lo sugiera, el mecanismo de la oración no se obtiene gramaticalmente completo sino mediante otros términos que se llaman por esta razón *integrantes*. Estos son el sujeto y el atributo en las oraciones substantivas, el sujeto agente y el complemento directo en las oraciones atributivas. Por eso cuando la oración se presenta con estos tres elementos, se llama *primera* o *completa*; cuando carece del tercer elemento, *segunda* o *incompleta*; cuando falta el sujeto, *impersonal*. Con estos nombres, pues, aludimos siempre a la completez o incompletez de la oración.

En los ejemplos citados, *Deus est justus* y *canis manducat carnem* son completas; *Petrus est Romæ* y *homo cogitat* son incompletas; *pluit* es impersonal.

Con el término esencial, el verbo, y los términos integrantes no tenemos, sin embargo, sino la forma esquelética, digámoslo así, de la oración; esto es, el esqueleto oracional desprovisto de sus músculos. Si por estos términos se constituye y se integra la oración, la complejidad de ésta proviene de otros elementos que pueden referirse ya al sujeto, ya al verbo, ya al atributo o al complemento, ya a todos a la vez, y que por el mero hecho de no influir en las designaciones fundamentales de la oración, reciben el nombre de accesorios, accesorios en sentido gramatical, no lógico.

La oración, en efecto, se ralla a menudo como saturada de esos elementos, cuyo papel es indispensable fijar, si han de atribuirse con exactitud a aquellos otros de quienes dependen o a quienes modifican o complementan.

Pero hay más: si tras la complejidad de una oración por sus elementos accesorios acrece la dificultad de interpretación, esa dificultad sube de punto, cuando en lugar de complementos *vocablo* o *frase*, son complementos *oración*. En este último caso los complementos tienen la virtud de transfor-

mar la oración simple en compuesto, llevándonos a procedimientos especiales.

Y hay más aún: así como en la oración simple encontramos elementos accesorios que no dependen directamente de los términos principales, dando esto lugar a una serie de términos que, justamente con los que constituyen la armazón oracional, podrían llamarse principales y subprincipales, accesorios y subaccesorios; de la misma manera la oración compuesta no siempre consta sólo de una oración principal simple y de otra accesoria también simple, sino que, al contrario, en ella figuran otras oraciones de índole diversa que van escalonándose de igual modo que los términos, resultando el conjunto una verdadera madeja de oraciones, que para desatar, con la ayuda de la elipsis y del hipérbaton, es necesario poseer, aparte del buen criterio, todas las virtudes y carecer de todos los vicios. Y, como en los términos, también aquí descubre el análisis oraciones principales y subprincipales, accesorias y subaccesorias.

Con lo dicho acabamos de apuntar la división de las oraciones en simples y compuestas. Esta es para nosotros la división fundamental.

Oración *simple* es aquella que se compone de un solo verbo, expreso o tácito; *compuesta*, la que consta de dos o más.

Ejemplo: *Nemo est contentus sua sorte*, nadie está contento con su suerte. Simple.

„*Qua hora non putatis, filius hominis veniet*”, en la hora en que menos lo penséis vendrá el hijo del hombre. Compuesta.

Para clasificar una oración simple, hay que atender a la naturaleza del verbo que la forma, a los términos integrantes y a los elementos accesorios. Por la naturaleza del verbo que la forma, la oración puede ser *substantiva o atributiva*; por los términos integrantes, *primera, segunda o impersonal*; por los elementos accesorios, *compleja o incompleja*.

Cuando en una oración se calla, en general, por elipsis alguno de sus términos (a veces se callan todos y queda determinada expresión que los evidencia), toma ésta el nombre de *elíptica*.

Hemos dicho que oración compuesta es aquella que consta de dos o más verbos. Ello significa que ha de componerse de dos oraciones: una principal y otra accesoria. Oración principal es aquella que tiene sentido por sí misma y puede, por tanto, enunciarse sola; oración accesoria es aquella que no tiene sentido por sí misma y no puede, por tanto, enunciarse sola. Supongamos con Eduardo Benot que alguien al enfrentarse con nosotros nos dijera de repente y con énfasis: “Cuyo padre es boticario en China”. Sembrante *ex abrupto*, ¿no sería un desatino? Evidentemente, porque falta otra oración, la principal, *he visto*, por ejemplo, *al joven cuyo padre*, etc.

Pero si la oración en su calidad de complemento *oración* no difiere esencialmente de los complementos *vocablo* o *frase*, puesto que la misión es la misma, completar o definir el sentido; aquélla, a diferencia de éstos, que no influyen, como queda dicho, primordialmente en la designación oracional, tiene la virtud de dar nombre a toda la oración, esto es, al conjunto de sí misma y de su principal, adquiriendo con ello, por encima de sus valores lógicos, trascendencia gramatical. De tal manera que, si la oración accesoria es de *relativo*, la oración compuesta se llamará de relativo; si de infinitivo, de *infinitivo*; si final, *final*; etc.

Por eso la oración accesoria se va llamando sucesivamente en el conjunto *propriamente dicha de relativo*, *propriamente dicha de infinitivo*; *oración final propriamente dicha*, *causal propriamente dicha*, etc., según que en dicho conjunto entre una forma del relativo, un verbo en infinitivo, una conjunción final, una causal, etc.



## DOBLE ASPECTO DE LA ORACION

La oración puede ser considerada desde dos puntos de vista diferentes: desde el punto de vista gramatical y desde el punto de vista lógico. La relación entre estos dos aspectos es tan estrecha, como estrecha es la relación que existe entre la idea y su medio de expresión, la palabra; entre el pensamiento y su medio de expresión, la oración.

Sin embargo, una oración gramaticalmente perfecta, puede resultar lógicamente una vaciedad; y, al contrario, una oración gramaticalmente incompleta, puede enunciar un pensamiento completo. En este último caso están una infinidad de refranes o dichos, como "en caso de herrero, asador de palo"; "a buenos entendedores, pocas palabras (intelligenti, pauca)", etc.: en los cuales no hay ni siquiera verbo. Quiere decir, que a pesar de la relación estrecha que existe entre esos dos modos de considerar la oración, sepáralos una diferencia profunda, la diferencia que hay entre lo exterior y lo interior, entre el continente y el contenido, entre la forma expresiva del pensamiento y el pensamiento mismo.

El pensamiento tiene fuerza de causa; la expresión es como su efecto. Si la ciencia, para explicar un fenómeno, un hecho, necesita penetrar en su causa, pues de otra manera no habría conocimiento científico; nosotros, para explicarnos ese fenómeno, ese hecho, ese mecanismo que se llama oración, tenemos que atender a su causa, a su valor lógico, a su sentido. Y esa causa, ese valor lógico, ese sentido es el punto de partida, es la eficacia, es la clave fundamental para la explicación de todos los fenómenos gramaticales. ¿Por qué decimos que una forma dada está en nominativo, por ejemplo; que se halla en acusativo; que se trata de un genitivo, de un dativo, de un ablativo; o que es, finalmente, un vocativo, conclusiones todas gramaticales? Porque previamente hemos averiguado su función, esto es, hemos visto si esa forma expresa la persona o cosa que ejecuta la acción del verbo, o si, al contrario, la recibe; si va indicando posesión o pertenencia; si fin o destino, daño o provecho; si una circunstancia; si, por último, señala la persona o cosa personificada a quien dirigimos la palabra.

Determinar, pues, la función corresponde a la lógica; asignar el caso, a la gramática.

Se comprenderá que, al encarecer la lógica de la expresión, no puede ser nuestro propósito rebajar la importancia de la expresión misma. Muy al contrario: si la idea es el principio generador de la palabra, la palabra es la forma sensible de la idea. Los elementos constitutivos esenciales de las cosas son, en razón de la existencia de las mismas cosas, igualmente importantes. Y la esencia del lenguaje consiste en la unión íntima de la palabra con la idea. Si en el concepto esencial de hombre, por ejemplo, entra el espíritu y la materia, ¿cuál de estos dos elementos podría suprimirse sin destruir el ser humano? De la misma manera, si a las ideas, entidades psicológicas, les quitamos sus materiales medios de expresión, las palabras, ¿no desaparecería en el acto todo lenguaje?

Se dirá, siguiendo el ejemplo del hombre, que, tomados en sí los dos elementos que constituyen su esencia, la parte más noble es el espíritu. Muy cierto; pero con todo, ¿por qué medio expresa el alma los designios de su espiritual naturaleza? Y lo mismo la idea: si ésta, elemento noble, es más importante, ¿cómo se expresa?

Llegamos aquí a la concepción de un sujeto lógico, de un verbo, de un atributo, de un complemento directo, en oposición a un sujeto gramatical, a un verbo, a un atributo, a un complemento directo. Y no es maravilla

que yo hable también de un verbo gramatical y lógico, porque existe. En las expresiones *hacer trizas*, *hacer tortilla*, *hacer astillas*, *hacer añicos*, el verbo, gramaticalmente considerado, es solamente *hacer*; lógicamente, es toda la frase.

El pensamiento quiere ser expresado, y exige un medio. La sola condición de ese medio es que sea adecuado, esto es, que se ajuste a sus exigencias. Y poco importa que en la oración entren más o menos palabras, que ésta tenga o no atributo, que carezca de sujeto, etc.; basta que esas palabras expresen el pensamiento tal y cómo él quiere ser expresado.

Resulta de aquí que lo accesorio desde el punto de vista gramatical, se torna esencial desde el punto de vista lógico, porque esenciales lógicamente tienen que ser todos aquellos elementos de los cuales necesita el pensamiento para su expresión íntegra y definida.

En prueba de estas afirmaciones, examinemos algunos ejemplos; despojémoslos de sus elementos gramaticalmente accesorios y observemos su sentido después de la operación:

a) Bossuet expuso con gran pompa de lenguaje la teoría de la monarquía absoluta;

b) La vida del pobre es vida de lágrimas;

c) Assur, el venerable santuario nacional, ha sido excavado en estos últimos tiempos por la Sociedad Alemana del Oriente;

ch) El convenio de Reichbanch señaló un cambio en la dirección de los asuntos europeos;

d) El pueblo romano fué en la antigüedad el pueblo civilizador por excelencia;

e) Sea eterna la memoria de aquellos héroes que llevaron a cabo la independencia argentina.

Quitemos, pues, a estas oraciones lo que la gramática llama accesorio, esto es, los elementos modificativos de los términos principales:

a) Bossuet expuso la teoría;

b) La vida es vida;

c) Assur ha sido excavado por la Sociedad;

ch) El convenio señaló un cambio;

d) El pueblo fué el pueblo;

e) Sea eterna la memoria.

He tomado al azar estas oraciones, sin reparar mayormente en su estructura. Y, despojadas de sus elementos accesorios, me encuentro con que todas ellas son gramaticalmente perfectas: cada una tiene su sujeto, su verbo, su complemento directo o su atributo. A pesar de ello, ¿qué sentido tienen, qué pensamiento expresan? ¡Qué vaguedad, cómo ha quedado desfigurado el pensamiento! Pero... ¿se conoce siquiera?

En este principio de lógica aplicada a la gramática, ha fundado Eduardo Benot una vasta doctrina, la vertida en su *Arquitectura de las lenguas*. Obra que recomiendo con todas sus amplificaciones y repeticiones, con su desmesurado espíritu de crítica, con su espíritu revolucionario; pero con el encomioso de una audacia a base de fe, de penetración y de experiencia.

Y he aquí el objeto de este trabajo: estudiar el mecanismo de las oraciones latinas, comparándolas con las castellanas y utilizando en la explicación de las mismas sus dos aspectos: el gramatical y el lógico.

## ORACIONES LATINAS

### PLAN DEL TRABAJO

Estudiar las oraciones simples y compuestas, con las divisiones y subdivisiones que sucesivamente vaya teniendo cada uno de estos dos grupos, será el fundamento de nuestro plan y el índice de nuestro método.

Este trabajo contendrá así dos partes: una dedicada a las oraciones simples y otra a las oraciones compuestas.

## PRIMERA PARTE

### ORACIONES SIMPLES

#### CAPÍTULO I

##### *Oraciones substantivas*

División fundamental de las oraciones simples. — Oraciones substantivas: su concepto, sus términos. — El verbo *sum* como auxiliar. — División de las oraciones substantivas.

#### 1. División fundamental de las oraciones simples.

Todas las oraciones simples se reducen a dos clases: a oraciones substantivas y a oraciones atributivas. La razón de esta división obedece al verbo. Si éste es substantivo, la oración será *substantiva*; si es atributivo, *atributiva*. En latín sólo el verbo *sum* es substantivo; todos los demás son atributivos.

#### 2. Oraciones substantivas.

Son oraciones substantivas las formadas por el verbo *sum* como activo, no como auxiliar.

En esta clase de oraciones podemos distinguir tres términos principales: un sujeto *simplemente*, el verbo *sum* en cualquiera de sus formas personales y un predicado o atributo (1).

El sujeto está siempre en nominativo y señala la persona, cosa o hecho de que se dice algo. El predicado o atributo se llama así, porque expresa lo que se dice del sujeto o se le atribuye. El verbo es el lazo de unión entre esos dos elementos. Por este motivo se le llama también *cópula*.

El papel de atributo puede desempeñarlo indistintamente un adjetivo u otra forma cualquiera. Si es adjetivo, concertará con el sujeto en número, caso y terminación genérica; si es otra forma, sólo se cuidará la concordancia en caso.

Ejemplos: *Deus est perfectus*, Dios es perfecto.

*Justitia fuit semper fundamentum societatum*, la justicia fué siempre el fundamento de las sociedades.

Todo lo que hemos dicho hasta aquí sobre oraciones substantivas, cabe en estos dos ejemplos. *Deus*, en la primera oración, sujeto; *est*, verbo; atributo-adjetivo, *perfectus*.

*Justitia*, en el segundo ejemplo, sujeto; *fuit*, verbo; atributo-substantivo, *fundamentum*. *Semper*, adverbio de tiempo, es un elemento accesorio. *Societatum*, otro elemento accesorio, es un genitivo regido de *fundamentum*, esto es, un complemento vocablo del atributo, que expresa posesión o pertenencia.

#### 3. El verbo *sum* como auxiliar.

*Sum*, en latín, es no sólo el único verbo substantivo, sino también el único auxiliar. Con él y el participio de pretérito del verbo que se con-

(1) La Real Academia admite el predicado verbal y nominal. Nosotros podemos prescindir de estos nombres.

juga, se forma la pasiva de todos los tiempos que se derivan de la raíz de pretérito; con él y los participios de futuro en *urus* y en *dus* del verbo que se conjuga, se constituye íntegramente el mecanismo de la conjugación *perifrástica* o de tiempos de *obligación*.

El verbo *sum* como auxiliar, no puede formar oraciones substantivas, porque no es él el principal, sino aquél, representado siempre por un participio, en cuyo se emplea.

De no tener presente esta doble función del verbo *sum*, la de activo y la de auxiliar, podrían traducirse mal frases como la que sigue, por ejemplo: *mænia Pelasgosum erant exstructa saxis magnis*, los muros de los pelasgos habían sido construídos con grandes piedras.

Los neófitos o poco avisados, sugestionados por la forma *erant*, podrían traducir así: los muros de los pelasgos *eran construídos* con grandes piedras. ¿Y qué habrían hecho? Sencillamente, cambiar la forma *perifrástica* del pretérito pluscuamperfecto de indicativo, *exstructa erant*, por la forma sintética del pretérito imperfecto del mismo modo, *exstrucbantur*.

*Consecuencia.* — Surge de aquí la necesidad de conocer perfectamente el sistema de la conjugación latina. Sin este conocimiento y el previo de las declinaciones no es posible aprender *latín*. Se justifica así aquel dicho:

Quien bien conjuga y bien declina  
Bien sabe la lengua latina.

*Consideración.* — La memoria en la adquisición de los conocimientos morfológicos en general, juega un papel muy importante. En este punto la inteligencia, la reflexión es meramente una ayuda. Esto explica que el niño llegue a poseer esos conocimientos con menos esfuerzo que el adulto y pueda reproducirlos con mayor rapidez. Es que el adulto, en posesión de otra facultad, la comprensión, descuida aquella aptitud, la memoria.

De modo que, si quien estudia latín, es adulto, debe convertirse en un niño y repetir con la ingenuidad de los doce o catorce años: nominativo, *musa*; genitivo, *musæ*; dativo, *musæ*; etc., etc.

Pero si la morfología ofrece un campo propicio al desarrollo de la memoria, la sintaxis ofrécelo no menos fecundo al desarrollo de la inteligencia. De aquí el valor de estos estudios como disciplina mental. La voluntad, frente a las dificultades, se hace de hierro, y las tres potencias del alma se vigorizan y robustecen, se individualizan y definen de tal modo, que vienen a imprimir en quien se adueña de tales conocimientos un sello tan particular, que da la impresión de lo cuasi perfecto.

#### 4. División de las oraciones substantivas.

Por razón de su segundo término *integrante*, las oraciones substantivas se dividen en *primeras* y *segundas*. Son *primeras* las que llevan ese término *segundas* las que no lo llevan.

Ejemplos:

a) *Justitia est regina ommium virtutem*, la justicia es la reina de todas las virtudes.

b) *Hic Troja fûit*, aquí fué (o existió) Troya.

Si en las oraciones substantivas únicamente sus términos principales fueran de nuestro interés, bastaría, desde luego, con la división propuesta, pues la forma de *sum* es una para todas las oraciones que él pueda constituir; pero ateniéndonos al sentido, que es lo más importante, y a su repercusión en la estructura oracional, las oraciones substantivas serán de tantas clases, cuantas sean las acepciones o significados de *sum*.

El examen de los múltiples significados de *sum* en ejemplos escogidos, será materia de los dos capítulos que siguen.

## CAPÍTULO II

Acepciones típicas de *sum*. — Oraciones que forma con esas acepciones.

5. Acepciones típicas de *sum*.

Establecido ya lo que sea del verbo *sum* en su calidad de auxiliar, nos queda estudiarlo como activo y examinar en su estructura y en su sentido las diversas oraciones que él forme.

El verbo *sum* tiene corrientemente en latín las cuatro acepciones que en nuestra lengua se expresan con las estructuras de *ser*, *haber*, *existir* y *estar*.

El sentido y la construcción particular nos irán indicando en cada caso la traducción que corresponde.

6. Oraciones que forma *sum* con su significado de *ser*.

a) *Passio est cæca*, la pasión es ciega. Una oración *primera*: sujeto, *passio*; verbo, *est*; predicado, *cæca*.

*Passio* está, pues, en nominativo; *cæca* se halla también en nominativo y en la terminación genérica y número que corresponde a *passio*, esto es, el atributo concierda con el sujeto en número, caso y terminación genérica.

b) *Nostra sunt trophæa, nostra monumenta, nostri triumphi* (Cicerón). Nuestros son esos trofeos, esos monumentos, esos triunfos.

Tres oraciones *primeras*, de las cuales las dos últimas son elípticas, porque hay que suplir el verbo, que sólo figura en la primera. Las comas van separando las oraciones, siendo los sujetos *trophæa*, *monumenta* y *triumphi*; y los atributos, *nostra* para las dos primeras y *nostri* para la última.

c) *Primi incolæ Romæ erant inculti*, los primeros habitantes de Roma eran incultos.

Otra oración *primera* como las anteriores. Sólo se observa la presencia de dos términos accesorios, *primi* y *Romæ*. Accesorios, como se sabe, gramatical, no lógicamente. *Primi* es un adjetivo numeral ordinal en concordancia con el sujeto. *Romæ* es un genitivo regido de *incolæ* y expresa posesión, pertenencia. De estos dos elementos depende la verdad y precisión del pensamiento enunciado por la oración.

ch) *Timor Domini est principium sapientiæ* (del Eclesiastés). El temor del Señor es el principio de la sabiduría.

Esta oración difiere de las anteriores en que su predicado no es una forma de adjetivo, sino de sustantivo. Por eso no hay concordancia, sino de caso.

*Domini* y *sapientiæ* son dos genitivos dependientes del sujeto y atributo, respectivamente. Ambos genitivos denotan pertenencia y juntamente con la palabra de que dependen, constituyen el sujeto y atributo lógicos. Más claro: la palabra *timor* es el sujeto gramatical, la expresión *timor Domini* es el sujeto lógico, la palabra *principium* es el atributo gramatical, la expresión *principium sapientiæ* es el atributo lógico.

Retrocediendo al ejemplo anterior, el sujeto gramatical será *incolæ*; el sujeto lógico, *primi incolæ Romæ*.

Mirando ahora hacia adelante y generalizando, los términos principales de una oración, gramaticalmente considerados, serán los constituidos por una sola palabra; lógicamente, los constituidos por esa palabra y todos los que de ella dependan.

d) *Vera felicitas erit justis*, la verdadera felicidad será para los justos. Esta oración es *segunda*, porque carece de atributo. *Justis* es un dativo que indica fin o destino.

e) *Dominus sit vobiscum*, el Señor sea con vosotros.

Otra oración *segunda*. *Vobiscum* es un término compuesto del pronombre personal de segunda persona puesto en ablativo de plural, *vobis*,

y la preposición *cum*. Este compuesto va indicando la circunstancia de compañía.

La partícula *cum* se llama aquí *enclítica*, por hallarse pospuesta y adherida a la palabra que rige.

Se denominan así todas aquellas partículas que de este modo se apoyan sobre una palabra, en oposición a cuando la preceden, que se llaman *proclíticas*.

Cuando la circunstancia de compañía, dicho sea de paso, se expresa por un pronombre personal (1), acompáñale siempre la preposición *cum* como inclítica, v. gr.: *mecum*, conmigo; *tecum*, contigo; *secum*, conmigo; etcétera. En los demás casos se emplea como proclítica.

*Domínis sit vobiscum*, es para nosotros una expresión curiosa. En primer lugar es una fórmula del rito cristiano. Nunca lleva expreso el verbo y se pronuncia sencillamente *Dominus vobiscum*, resultando así una oración elíptica. Va acompañada de un ademán particular del sacerdote, que la hace clara, inolvidable y, sobre todo, ritual.

En segundo término, la traducción que nosotros le damos, es perfectamente histórica. Tratándose de una fórmula sagrada, la respetamos hasta en su interpretación primitiva, como respetamos aquella otra, "al tercer día". Nosotros traduciríamos hoy: el Señor esté o viva con vosotros.

f) *Scribendi recte sapère est et principium, et fons* (Horacio, Epístola ad Pisones, verso 309). El buen criterio es no sólo el principio, sino también la fuente de donde nace el mérito de un escrito.

Ejemplo interesante de una oración substantiva *primera*. El sujeto es *sapère*; el verbo, *est*; *principium et fons*, un doble atributo.

Por vez primera podemos abreviar aquí un ejemplo en que uno de los términos principales de la oración, el atributo, es compuesto. ¿Por qué? Porque son dos las cosas que afirmamos del sujeto. Decimos de *sapère* que es no sólo el principio, sino también la fuente de donde nace el mérito de una composición.

*Scribendi* es un gerundio activo que depende del doble atributo y expresa posesión o pertenencia.

El gerundio latino es una forma declinable, sólo que, según los gramáticos, no tiene ni nominativo ni vocativo. Que no tenga vocativo se explica por la índole misma de su significación verbal. Pero que carezca de nominativo... eso más despacio. Por el hecho de que yo no tenga casa propia, no puedo decir que no tenga casa, pues si no la tengo en propiedad, la tengo en alquiler. Eso mismo ocurre con el gerundio: él no tiene una forma propia de nominativo, pero tiene con qué suplir ese defecto y lo suple, con la diferencia de que el gerundio no está obligado a pagar alquiler por la forma de que se sirve, y no lo paga.

Veamos la flexión del gerundio activo en ambas lenguas del verbo amar, por ejemplo:

Nominativo . . . . .	amar . . . . .	<i>amare.</i>
Genitivo . . . . .	de amar . . . . .	<i>amandi.</i>
Dativo . . . . .	para amar . . . . .	<i>amando.</i>
Acusativo . . . . .	a amar . . . . .	<i>amandum.</i>
Vocativo . . . . .		
Ablativo . . . . .	por amar o amando . . . . .	<i>amando.</i>

(1) Menos con *ille*.

*Amare*, versión directa de *amar*, es, pues, en este caso el nominativo de *amandí*. Luego, generalizando, podemos decir que, si las estructuras del gerundio latino carecen morfológicamente de nominativo, lo tienen virtualmente en la forma abstracta del presente de infinitivo. En nuestra lengua, como la declinación es preposicional, no se echa de menos ese caso. Más aún: los gramáticos sólo dan como gerundios, aunque sin gran reflexión, las formas terminadas en *ando* o *endo*, v. gr.: *amando*, *estudiando*, *leyendo*, *escribiendo*, etc.

*Recte* es un adverbio de modo que modifica a *scribendí*.

Hemos dicho que el sujeto de la oración es *sapère*. Se dirá: ¿y cómo, si es un verbo? En latín es tan corriente la substantivación de palabras como en castellano; y una palabra substantivada tiene el valor de un sustantivo. *Sapère* está substantivado. Además, si el presente de infinitivo de los verbos es como el nominativo de su gerundio, ¿qué inconveniente puede haber en que una forma que tiene el valor de un sustantivo y está en nominativo, desempeñe el oficio de sujeto. Absolutamente ninguno.

*Sapère* podía haber desempeñado igualmente la función de predicado o complemento directo.

En el pasaje que nos ocupa, de Horacio, notamos la presencia de dos conjunciones copulativas, *et* y *et*. Una de ellas parece que no debiera traducirse, pues refiriéndose ambas al atributo compuesto, únicamente aquella que une a *principium* con *fons*, es la que debería existir. Si se tiene en cuenta que ese pasaje forma un verso completo, habría una razón más para creer que la conjunción *et* que precede a *principium*, está para completar el verso. De ningún modo: si así fuera, *et* sería un rípio y en Horacio no es tan fácil hallar rípios.

En latín resulta muy elegante emplear correlativamente esas dos conjunciones con el valor de las expresiones adverbiales *non solum, sed etiam*, no sólo, sino también; o *non tantum vel non modo, verum etiam*, con la misma traducción.

Y esto al traducir literalmente se impone de modo clarísimo. Veamos ordenada la oración:

*Sapère est et principium scribendí recte, et fons*. El saber es no sólo el principio de escribir con corrección, sino también la fuente.

Nosotros no hemos traducido, finalmente, *sapère* por *saber*, sino por el *buen criterio*. Esto necesita una pequeña explicación.

No todas las palabras latinas han pasado a nuestra lengua. Muchas han desaparecido totalmente; otras se conservan en algún derivado. Esto último, precisamente, ha sucedido con el verbo que en latín tenía la acepción de nuestro *saber*, *scire*, de donde viene la palabra ciencia. Con la misma frecuencia que *scire*, los latinos empleaban *sapère*; pero con distinta significación. Con *scire* daban a entender la suma de conocimientos que una persona poseía; con *sapère* querían significar más bien la aptitud para la adquisición de esos conocimientos, es decir, el talento, la reflexión, el buen criterio. "Un hombre, dice Raimundo de Miguel, erudito y de instrucción varia y amena, *scit*; un hombre de fino criterio, *sapit*".

Ahora se comprenderá la traducción que hemos hecho de *sapère* y cómo al moldear en nuestra lengua el pensamiento latino, se hace indispensable cierta atención.

g) *Nuper erat medicus, nunc est vespillo Diaulus* (M. Valerio Marcial, Epigrama, 1, 48). *Diaulo* era hasta hace poco médico, ahora es sepulterero.

Dos oraciones *primeras*, separadas por la coma. El sujeto común de ambas es *Diaulus*; el predicado de la primera, *medicus*; el predicado de la segunda, *vespillo*. *Nuper* y *nunc* son dos adverbios de tiempo que van modificando cada uno a su verbo.

La primera oración es elíptica, porque hay que suplir el sujeto, que sólo figura en la segunda.



7. Oraciones que forma *sum* con su significado de *haber*.

a) *Palus erat non magna inter nostrum atque hortium exercitum* (César. De Bello Gallico, libro 2º, IX). Una laguna no grande había entre nuestro ejército y el del enemigo.

Esta oración nos ofrece la particularidad de que el verbo *sum* no significa ya ser, sino haber. Cuando el verbo *sum* significa *haber*, lo mismo que *existir*, no lleva nunca atributo, o lo que es igual, va formando siempre oraciones segundas.

El sentido de estas oraciones es idéntico al de las nuestras de la misma especie; pero difieren en su construcción. En nuestra lengua el verbo haber, usado como activo, sólo se emplea en la tercera persona de singular de cada tiempo y con esa forma única concierda con el sujeto, ya sea éste singular, ya plural (1). En latín la concordancia es precisa: el verbo concierda siempre con el sujeto en número y persona. En latín se dice: *est pecunia, erunt dies festi*; en castellano, hay dinero, habrá fiestas.

En cuanto a nuestro ejemplo, el sujeto gramatical es *palus*; el sujeto lógico, *palus non magna*; el verbo, *erat*. *Nostrum* es un acusativo del posesivo *noster*, *tra*, *trum* (la misma forma puede ser también del genitivo de plural de *nos*, *nosotros*) en concordancia con *exercitum*. *Hostium* es un genitivo de plural, de *hostis*, *tis*, regido de *exercitum*.

b) *In Græcia sunt valles amænæ, non nulli campi, pauca flumina*. En Grecia hay valles amenos, algunos campos, pocos ríos.

Aquí se distinguen tres oraciones, evidenciadas por las comas. Las dos últimas son elípticas, porque en ellas está callado el verbo y la expresión *in Græcia*.

El sujeto de la primera oración es *valles amænæ*; el de la segunda, *non nulli campi*; el de la tercera, *pauca flumina*. Tres sujetos simples, pero complejos por estar formados por más de una palabra. El sujeto gramatical, constando de una sola, será siempre incomplejo. De lo incomplejo nace el sujeto gramatical; de lo complejo, el sujeto lógico.

*Græcia* es un ablativo regido de *in* y expresa la circunstancia de lugar en dónde. El verbo, común a las tres oraciones, es *sunt*, en plural, porque plurales son los sujetos con los cuales concierda.

8. Oraciones que forma *sum* con su significado de *existir*.

a) *Fûit, fûit ista quondam in hac republica virtus, ut...* (Cicerón. oratis prima in L. Catilinam, I). Existió, existió en otro tiempo en esta república una virtud tal, que...

Una oración segunda: sujeto, *ista virtus*; verbo, *fûit*.

La primera forma, *fûit*, es pleonástica. *Quondam* es un adverbio de tiempo que atribuye en este caso a un pasado remoto la existencia de esa virtud. *Republica* es un ablativo regido de *in*, que expresa, como en el caso anterior, la circunstancia de lugar en dónde.

Llamamos especialmente la atención sobre la palabra *ista*. Es la terminación femenina de *iste, ista, istud*, ese, esa, eso, adjetivo o pronombre demostrativo. Aquí, sin embargo, está en lugar de una de esas partículas que se llaman *exagerativas, sic, ita, tam*, principalmente; las cuales tienen la propiedad de exigir en determinados casos, la partícula *ut* en correlación con ellas.

(1) Esto obedece, según Bello, a que lo que nosotros llamamos hoy sujeto, ha sido en su origen complemento directo de *haber*, continuador de *habere*, tener, poseer. Un ejemplo: en la ciudad de Buenos Aires *hubo ruidosas fiestas* al cumplirse el centenario de su independencia. Esta construcción es una evolución de aquella otra: la ciudad de Buenos Aires tuvo ruidosas fiestas... etc.



Esta particularidad de la construcción latina es la misma que nosotros observamos en nuestras expresiones *tal que, de tal manera que, de modo tal que, etc.*

Hemos dicho, y acabamos de ver por este ejemplo, que el verbo *sum* significando *existir*, no lleva tampoco atributo. ¿Por qué? Sencillamente, porque *existir* es sinónimo de *haber*. Sinónimo, no homólogo. Si lo fuera, ambos verbos se emplearían en cualquier caso indistintamente y no ocurre así. *Existió un Sócrates* es equivalente a *hubo un Sócrates*; pero *Sócrates existió* no puede substituirse por *Sócrates hubo*.

No obstante, por debajo de las diferencias que los matices de nuestra expresión pueda reconocer entre los verbos *haber* y *existir*, ellos se confunden en su esencia para expresar existencia pura. Y esta es la razón de que tanto en latín como en castellano, las oraciones de este género rechacen el atributo.

Pero si el verbo *sum* con el significado de *haber* o *existir*, rechaza todo atributo, admite, en cambio, otros elementos que limitan su extensión en el tiempo y en el espacio, o bien introducen una modificación en su sentido. Cuando decimos, v. gr.: *est labor ad multum tempus*, hay trabajo para mucho tiempo, no es nuestro ánimo dar a entender que el trabajo existe, sino que se prolongará por mucho tiempo, esto es, queremos expresar directamente no la existencia de la cosa, sino su duración en el futuro.

Y no es un misterio que *sum* y *haber*, en este caso, signifiquen durar, como no lo es asimismo que nuestro verbo *salir*, por ejemplo, signifique *vender, pagar, ganar, parir, mejorar*, etc. Y si no, ¿qué sentido tienen las expresiones *he salido de muebles viejos, he salido de deudas, salía por veinte pesos diarios, fulana ha salido de cuidado, saldré de apuros*, etc.? No otro, evidentemente, que el de *he vendido* los muebles viejos, *he pagado* mis deudas, *ganaba* veinte pesos diarios, *fulana ha parido, mejorará* mi situación.

#### 9. Oraciones que forma *sum* con su significado de *estar*.

a) (*Cæsar*) *flumen axonam, quod est in extremis Remorum finibus, exercitum transducere maturávit*. (César, De Bello Gallico, liber secundus, V). (César) se anticipó a pasar con su ejército el río Aisne, e cual está en el límite del territorio remense.

Fijando nuestra atención en lo encerrado por las comas, que es lo que nos interesa, podremos apreciar con toda la nitidez de lo evidente la verdadera significación de *sum*.

El sujeto de la oración es *quod*; el verbo, *est*. *In extremis finibus* expresa la ya conocida circunstancia de lugar en dónde. *Remorum* es un genitivo regido de *finibus*.

¿Hay alguna diferencia entre este ejemplo y los que acabamos de analizar? De forma, ninguna. Precisamente, en los dos ejemplos que preceden a éste, ha podido observarse que el verbo *sum* va acompañado de un ablativo de la misma naturaleza. Pero en cuanto al sentido, sí hay diferencia: en primer lugar, *sum* no significa ya *haber* o *existir*, sino *estar*. En segundo término, cuando el verbo *sum* significa *estar*, no puede ir solo, por la sencilla razón de que ni en latín, ni en castellano, ni en lengua alguna puede estarse sino en un lugar o de algún modo: es decir, nadie puede estar a secas, sino a condición de que se supriman por elipsis aquellos elementos que reclama el verbo con esa significación.

He aquí por qué en el caso presente no podría separarse ese ablativo del verbo, sin que éste perdiera en el acto su significado de *estar*. En cambio, cuando *sum* significa *haber* o *existir*, puede ir tanto solo como acompañado.

Veamos, en oposición a los ejemplos examinados, un pasaje de Tito Livio en que aparece el verbo *sum* con la acepción típica de haber y sin modificativo alguno:

*Verginius tandem, ut jam ex trepidatione concurrentium turba constitit ac silentium finit, ordine cuncta ut gesta erant exposinit.* Verginio, por fin, como la turba de los concurrentes recobró la calma y hubo silencio, expresó con orden cómo se habían desarrollado los hechos.

Dado el sentido de todo el pasaje, en la oración *silentium fuit* tiene *sum* tanta fuerza de *haber*, por no decir más, como en aquellas otras ya estudiadas: *In Græcia sunt valles amænæ*, etc.

b) *Remi, qui proximi* (1) *Galliæ ex Belgis sunt, ad cum (Cæsarem) legatos miserunt* (César, De Bello Gallico, liber secundus, III). Los remenses, que de la parte de los belgas están próximos a la Galia, enviaron a éste (a César) delegados.

De este pasaje, el paréntesis, indicado por las comas, forma una oración substantiva primera.

El sujeto es *qui*; el verbo, *sunt*; el predicado, *proximi*. *Belgis* es un ablativo regido de la preposición *ex* y expresa la circunstancia de lugar de dónde. *Galliæ* es un complemento de *proximi*, en dativo.

Este ejemplo es, de fondo, análogo al anterior, desde el momento en que *sum* tiene el mismo sentido. Pero en cuanto a la forma, cabe observar que la oración lleva atributo, lo que quiere decir que por su estructura se identifica con aquellas otras oraciones formadas por *sum* en su acepción de *ser*.

c) *Itaque missi juniores patrum in castra* (2), *quæ tum in monte Vecilio erant, nunciant decemviris*. . . . etc. (Tito Livio). Y así, habiendo sido enviados los más jóvenes al campamento de los patricios, que estaba a la sazón en el monte Vecilio, anuncian a los decenviros. . . . etc.

Un ejemplo semejante al primero de los que llevamos empleados con *sum* en su acepción de *estar*. Indicado igualmente por las comas, que hacen de paréntesis, él muestra con toda claridad que la significación inmediata y natural de *sum* es *estar*.

El sujeto es *quæ*; el verbo, *erant*. *Tum* es un adverbio de tiempo. El resto es un complemento de *ubi*, exigido en la forma que ya conocemos, por *sum* en su sentido de *estar*. Es, pues, una oración segunda.

ch) "*Tristis est anima mea*". Mi alma está triste.

Es éste un ejemplo parecido al segundo de los empleados con *sum* en su acepción de *estar*, en el que tampoco se hace difícil descubrir que el verdadero sentido de *sum* es *estar*.

Sujeto, *anima mea*; verbo, *est*; predicado, *tristis*. Es, por tanto, una oración primera.

d) *Ubinam gentium sumus?* (Cicerón, *In L. Catilinam*, IV). ¿Entre qué gentes estamos?

(1) Superlativo de *prope*, podría traducirse *los más cercanos*. En este caso *sum* significaría *ser*.

(2) *Castra*, orum, como *calendæ*, arum; *nonæ*, arum; *idus*, uum; *nuptial*, arum; etc.; sólo tienen plural. Aquellos nombres que sólo tienen plural, se llaman *plurale tantum*; los que sólo tienen singular, *singulare tantum*.

Una oración con el mismo fondo que las anteriores; pero diferente en su forma. Aquí el verbo *sum* no va construido ni con ablativo ni con nominativo, sino con una expresión adverbial, *ubinam gentium*, la cual equivale a un simple adverbio, *ubi*, o a un ablativo, *in qua urbe*. Esta expresión indica, por tanto, la circunstancia de lugar en dónde. *Gentium*, en plural, está en genitivo porque *ubinam* reclama su complemento en ese caso.

Si Cicerón, en vez de referirse a la gente, hubiera querido referirse al país, podía haber dicho *ubinam terrarum*. Pero a continuación alude al lugar con otras palabras: *in qua urbe vivimus?*, ¿en qué ciudad vivimos?

En cuanto al significado de *sum* en este último ejemplo, fácilmente puede observarse que no puede ser otro que *estar*.

El sujeto de la oración es (suple) *nos*; el verbo, *sumus*.

El tono, sin embargo, enfático, amplificativo con que Cicerón se expresa en el respectivo pasaje, hace que sean sinónimas las oraciones *ubinam gentium sumus e in qua urbe vivimus*. Ambas pueden resumirse en esta otra: *urbi sumus?* (1) ¿En dónde estamos?

Esto prueba una vez más que el sentido de toda la oración, no la materialidad de las palabras, es lo que prima en la interpretación. De donde, si los verbos *estar* y *vivir* no son sinónimos entre sí, pueden, sin embargo, formar oraciones sinónimas, esto es, de sentido semejante.

I. *Estar* con *sum* no es lo mismo que *estar* con *stare*. Podría ahora pensarse que existiendo en latín otro verbo con el significado de *estar*, *stare*, de donde viene, precisamente, el nuestro; los latinos recurrían a *sum* por elegancia y no por necesidad, como ocurre en muchos casos. De ninguna manera: *estar* con *sum* no es lo mismo que *estar* con *stare*.

La evolución morfológica de las palabras no se confunde con su evolución ideológica. La semántica, justamente, no tiene otro objeto que estudiar los cambios de sentido de las palabras paralelamente a los cambios de forma. Quiere decir, que para convertir en latinas oraciones castellanas formadas por nuestro verbo *estar*, no basta atender al origen de este verbo, sino que hay que distinguir el valor de *stare* y el valor de *sum* con la misma acepción.

Al pasar a nuestra lengua, *stare* ha cobrado una amplitud de que carecía en latín, se ha enriquecido hasta el punto de haber quedado solo para expresar la idea.

Los latinos empleaban *stare* cuando querían significar no sólo un estado de relativa brevedad, sino de intensidad; cuando querían dar al momento la importancia, el relieve que no podían conseguir con *sum*, dado su carácter de generalidad. Con *sum* se enunciaba la idea de *estar* en general; *stare* significaba propiamente *estar en pie*.

El valor que en nuestra lengua tiene *estar*, es el que tenía *sum* en latín con ese significado, restándole *stare*.

Veamos un ejemplo en que aparece empleado con propiedad el verbo *stare*.

*Stabat autem in portu senex (Aegeus), exspectans navis reditum; et, eminus adspiciens nigrum vectorum colorem, filium perisse credidit* (Hnri Lantoiné. *Épitome Historial Græcæ*, XI. 81). Estaba el anciano (Egeo) en el puerto esperando el regreso de la nave; y, al divisar a lo lejos el negro color de las velas, creyó que su hijo había perecido.

Pero en donde brilla con todo el esplendor de lo evidente la precisa e inconfundible significación de *stare*, es en el siguiente pasaje de Virgilio:

(1) Nótese que en latín los signos de interrogación, así como los de admiración, son sencillos, no dobles como en nuestra lengua. A veces se evidencia la pregunta desde el principio con ciertas partículas, entre ellas *num*, *an*, *ne*. Esta última se usa como enclítica.

*Omnis spes Danaum et cæpti fiducia belli Palladis auxiliis semper stetit.* (Virgilio, Eneida, libro segundo, versos 162 y 163). Toda la esperanza de los griegos y su confianza en la guerra comenzada *se mantuvo siempre firme*, gracias al favor de Palas.

#### 10. Conclusión.

Estamos ya en condiciones de generalizar respecto a las oraciones que forme *sum* con sus acepciones de *ser*, *haber*, *existir* y *estar*. Cuando *sum* significa *ser* va formando siempre oraciones *primeras*; cuando significa *haber* o *existir*, oraciones *segundas*; cuando significa *estar*, *primeras* o *segundas*.

(Continuará).

## EPICURO Y SU ESCUELA

PROGRAMA ANALÍTICO DEL CURSO DICTADO POR EL  
DR. CARLOS JESINGHAUS

1. Carácter general de la filosofía postaristotélica: Formación de la civilización helenista; tendencias cosmopolíticas. Preponderancia de la filosofía práctica y del interés religioso. Inclinación hacia las investigaciones especiales. — Epicuro y su escuela. Epicuro como último representante del espíritu clásico. Vida y personalidad de Epicuro. Los detractores de Epicuro; Quevedo y su "Defensa de Epicuro". Epicúreos romanos: Titus Lucretius Carus. Fuentes: Diógenes Laertius, décimo libro; poema "de rerum natura"; fragmentos de las obras de Epicuro.
2. Definición y división de la filosofía de Epicuro y teoría del conocimiento. La filosofía como sabiduría práctica. Sus partes: Canónica, física, psicología, teología y moral. Teoría sensualista del conocimiento. La certeza inmediata de la sensación como "criterio". El proceso de la percepción. La formación de ideas generales ("prolepsis"). La "doxa" y la posibilidad y origen del error. Necesidad de una verificación por la experiencia. El conocimiento de la realidad no perceptible; la falta de refutación como criterio suficiente. — Los sentimientos de deleite y de dolor como criterios en el terreno práctico.
3. La filosofía de la naturaleza. Motivo práctico para el estudio de la naturaleza. Reglas metodológicas: Eliminación de todo factor supranatural en la explicación; la observación empírica como base de la investigación. La física mecánica; influencia de Demócrito. La substancia material como única; su estructura: los átomos y sus cualidades. Los cuerpos compuestos. El espacio y su naturaleza. El movimiento de los átomos. El tiempo sólo un "accidens". — La cosmología: La caída de los átomos. La libertad de desviación de los átomos; motivos para esta doctrina. La formación de los remolinos y de los infinitos mundos; su evolución y disolución "ad infinitum". La psicología materialista. Naturaleza material del alma, principio de la vida y de la conciencia; la parte racional e irracional del alma. Las relaciones entre alma y cuerpo; necesidad mutua para su existencia; imposibilidad de una supervivencia del alma aislada. Importancia práctica de esta doc-

- trina: La filosofía de la muerte. Lectura de los trozos pertinentes del célebre tercer libro de Lucretius, "De rerum natura".
4. La filosofía de la religión. La evidencia de la existencia de dioses a base del "consensus gentium". Los caracteres esenciales de la existencia divina: inmortalidad y bienaventuranza. La relación entre los dioses y el universo y especialmente la vida humana; su absoluta despreocupación al respecto. Lucrecio sobre la existencia perfecta de los seres divinos. Los dioses como ideal práctico pensado como realidad de parte de Epicuro.
  5. La ética. La felicidad como fin de la vida. La felicidad como estado permanente, y no como una serie de goces momentáneos (Aristipo). La necesidad de una sabia ponderación de las consecuencias de nuestras acciones. Las dos especies del placer: el placer del movimiento y el placer estable. Superioridad y pureza del último: la ataraxía. La necesidad del dominio de los apetitos; división de los apetitos. Los placeres espirituales y los corporales, en su relativa importancia. Doctrina de las virtudes: Virtud y felicidad. La "Frónesis" (sabiduría, prudencia) como virtud fundamental, que da la justa apreciación de los valores. La moderación y la bravura como virtudes prácticas. La filosofía social: La justicia como virtud social. Carácter convencional y utilitario del derecho positivo. Apreciación negativa de la vida pública. La amistad como elemento necesario y culminación de la felicidad. El ideal del sabio, como encarnación de la personalidad armónica y del espíritu clásico. El ejemplo de Epicuro.
  6. Posición e importancia históricas de la filosofía epicúrea. La relación con los predecesores: Demócrito, Aristipo. La originalidad de Epicuro. Relación con las escuelas simultáneas, sobre todo con el Estoicismo. La coincidencia en la actitud práctica, en la tendencia materialista y sensualista, en la ética. Puntos de discrepancia: El panteísmo religioso, la providencia y el "fatum" contra la despreocupación de los dioses, y la absoluta libertad del hombre. La eficacia histórica del epicureísmo: Despertar del interés por Epicuro en el renacimiento: Lorenzo Valla, Montaigne. La renovación del epicureísmo por Gassendi; su influencia sobre Hobbes, Boyle y Newton; importancia para la formación de la teoría moderna del atomismo en la química. — Relación entre el epicureísmo y el positivismo. — Influencia del epicureísmo sobre el utilitarismo en su forma individualista como doctrina del egoísmo bien entendido, en la ética inglesa.

## BIBLIOGRAFIA

- DIÓGENES LAERTIUS, *libr. X.*  
 LUCRETIUS, *De rerum natura.*  
 ZELLER, *La filosofía de los griegos*, ed. por Wellmann.  
 UEBERWEG, *Compendio de la historia de la filosofía antigua*, ed. por Praecht.  
 WINDELBAND, *Historia de la filosofía antigua*, ed. por Bonhoeffer.

- WINDELBAND, *Compendio de la historia de la filosofía* (trad. ital.).  
VORLAENDER, *Historia de la filosofía*, I.  
LANGE, *Historia del materialismo*.  
ROBIN, *La pensée grecque*.  
GUYAU, *La morale d'Epicure*.  
VON ARNIM, *La filosofía europea de la antigüedad*.  
JODL, *Historia de la ética*.  
WUNDT, *Ética*.  
M. WUNDT, *Griechische Weltanschauung*.





## CRONICA

*Le Monde Nouveau* recoge, por intermedio de uno de sus más acreditados redactores, algunos de los ecos obtenidos en el extranjero por las conferencias pronunciadas por Waldo Franck en nuestro país. Nos referimos al artículo *L'Argentine intellectuelle et la France*, publicado en París a mediados del pasado mes de julio por esa importante revista francesa de cultura, documentación e información internales. (Año XII, N° 5, pág. 376 y siguientes).

Según se recordará — el recuerdo está tan próximo como vivo — la mayor parte de las conferencias del pensador norteamericano se efectuaron en nuestra casa de estudios. Por tal circunstancia, acaso no sea inoportuno traducir en VERBUM los pasajes de dicho artículo que más directamente se refieren a esta Facultad y a la repercusión lograda por esas disertaciones.

### LA ARGENTINA INTELECTUAL Y FRANCIA

Me encontraba este invierno en Madrid, en el momento en que la opinión pública acababa de sentirse agitada por el Mensaje de Waldo Franck a la Argentina.

Este norteamericano, que terminaba de descubrir nuevamente la América, según su propia expresión, afirmaba en ese manifiesto, reproducido por los periódicos americanos, un cierto desdén por Europa en general y por Francia en particular, a las que encontraba hartamente envejecidas.

Creo que la prensa francesa no ha acordado al mensaje la importancia que merece, si se tiene en cuenta que Waldo Franck representa precisamente un estado de opinión que empieza a ser frecuente entre los jóvenes americanos.

En España se entendió que ese documento fechaba un movimiento de separación de la Argentina con Europa.

Resolví intentar una estimación de los presuntos estragos, ya que de todas las naciones que habían ejercido hasta entonces su influencia sobre la civilización y el pensamiento argentinos Francia ocupaba por consenso unánime el primer puesto.

Estando en estas preocupaciones, torné a encontrarme en El Escorial con

un joven amigo argentino: Angel J. Battistessa, jefe en el Instituto de Filología de la Facultad de Letras de Buenos Aires. Aun bien distante de la treintena, el joven maestro acababa de terminar un viaje a través de las bibliotecas de Europa y preparaba entonces el segundo tomo de la edición de los antiguos textos bíblicos del famoso monasterio, documentos preciosos para el conocimiento del español de la Edad Media. Recordé a Battistessa sus anteriores investigaciones en la Sorbona, sobre nuestros métodos de enseñanza universitaria, y en nuestros liceos. Además, el estudio que Battistessa realizaba de las relaciones literarias de Ricardo Güiraldes con Francia le permitía juzgar, fuera de los medios docentes, el estado de esas relaciones argentino-francesas. Como era natural, expresé a Battistessa la preocupación que me ocasionaba el Mensaje y la acogida que le dispensaban los españoles.

La conversación que tuvimos ese día en una inmensa sala de El Escorial, propicia a esta suerte de confesiones, me ha abierto horizontes demasiado nuevos para que yo los oculte a quienes, en Europa, escrutan con atención los signos de una nueva alma americana. Nuestro común acuerdo terminó por establecer un curioso cuadro de intercambios espirituales.

En realidad, tres elementos han entrado en la formación del tipo corriente de argentino culto: el español, el italiano y el francés. Los dos primeros elementos llegaron a la Argentina en buena parte con las grandes corrientes inmigratorias de fines del siglo pasado. Ellos prepararon, con la colaboración anglosajona, el enriquecimiento material extraordinariamente rápido de la joven República. Waldo Franck no puede ignorar que Francia realizó, por el contrario, una misión puramente intelectual. En posesión de una prosperidad económica completa, los argentinos se encontraban mucho más aptos que otros para buscar y apreciar el progreso espiritual. Confrontando lo que sabemos y lo que tenemos visto del viaje de los argentinos en Francia, con su estado de ánimo y la índole de sus preocupaciones morales, en el momento de su partida — como también han podido notarlo observadores de la calidad de mi interlocutor — se comprende que para las gentes adineradas de la Argentina el viaje a Francia, o por lo menos a París, se haya hecho algo obligatorio, indispensable. Pero hasta el viaje a Europa del "rastacueros" (ese primer *nouveau riche* sobre el que se ha ejercitado el ingenio de nuestros autores), fué indirectamente útil a los intercambios intelectuales. El oro o el snobismo de ese vanidoso sincero introdujeron en Buenos Aires no sólo los productos del lujo europeo, sino también el deseo de ver y escuchar a los portavoces de la mentalidad y de la actividad francesas desde Clemenceau y Viviani hasta Anatole France. Antes de su llegada y después de la partida de estos representantes, el público argentino deseó conocer más amplia y profundamente la cultura francesa. A partir de entonces, el libro francés se ha leído tanto como el español y mucho más que el italiano.

"A menudo han sido vuestros compatriotas quienes, como Groussac, enseñaron a los argentinos el sentido de la medida en el arte de escribir en español", me hace notar Battistessa. "Pero a veces se ha afrancesado tan sin tino y equivocadamente, que podríais ver multitud de nuestras calles

y plazas bautizadas con los nombres de vuestros grandes hombres del mismo modo que ya habéis podido notar la deplorable abundancia de galicismos en los escritores argentinos”.

*¿Es de creer entonces que algunos compatriotas vuestros han llegado a desear una reacción justamente nacionalista, y que el Mensaje sería, en consecuencia, el evangelio de ese nuevo culto purista?*

Aquí, punto capital de mi conversación, Battistessa me tranquiliza. Junto a la caducidad innegable de ciertas influencias europeas y francesas, caducidad natural en un país que empieza a sentirse adulto, existe, en la Argentina, aun en estos últimos tiempos, una curiosidad real, muy grande y muy fecunda, por todo lo que sea cultura francesa. Por mi parte, conociendo — y no se la ignora en Francia — la feliz influencia para nuestras letras en la Argentina de escritores como Borges, en el grupo de los independientes, he querido saber, por un joven, a la vez escritor (Battistessa es además el primer traductor argentino de Paul Valéry) y profesor, el estado actual de las simpatías de la Universidad argentina para con Europa y para con el país que, a sus ojos, encarnaba mejor el progreso intelectual del viejo mundo: Francia.

—Antes del Mensaje, por lo que sé y por lo que he visto, el libro francés, tan estimado, y vuestras “tournées” teatrales (¡las buenas!) traían entre nosotros el reflejo más visible de vuestra cultura. Pero tenemos, sobre todo, centros doctos que mantienen el amor y el gusto por la cosa francesa. Es preciso que no se olvide en Francia que todos los años nuestra Facultad de Filosofía y Letras invita a vuestros profesores literarios o científicos a dar cursos que se ven siempre muy concurridos. Desde M. Diehl a M. Martinenche, hemos recibido entre nosotros a vuestros mejores maestros.

Sería volver a descubrir a América después de Waldo Franck, el citar aquí las obras a que hace alusión el joven maestro Battistessa, con una crítica a un tiempo mismo racional y apasionada. Pero, en estos momentos en que una interpretación quizá precipitada del manifiesto de Waldo Franck permite a algunos creer en la deseuropeización de la Argentina, es interesante hacer oír en Francia una de las voces más autorizadas de la nueva generación de Buenos Aires, sobre todo cuando esta voz aporta las pruebas de la continuidad de una tradición francesa en aquellos países latinos.

## RESOLUCION DEL H. CONSEJO SUPERIOR

El H. Consejo Superior, en su sesión del 18 de agosto del año actual, aprobó la ordenanza siguiente, dictada por esta Facultad:

Artículo 1º — Declaránse comprendidos en los beneficios de la ordenanza de correlación de materias de octubre 5 de 1928, a los alumnos del Plan de 1920.

Art. 2º — Dichos beneficios se harán efectivos a partir de los próximos exámenes de noviembre.

La ordenanza a que se alude en la resolución del Consejo Superior es la siguiente:

## CORRELACION DE MATERIAS

*La Facultad de Filosofía y Letras, en cumplimiento del artículo 7º del plan de estudios sancionado el 19 de octubre de 1927,*

## RESUELVE:

Artículo 1º — Las materias del primer año en las tres secciones del doctorado deberán ser aprobadas previamente a todo otro examen de cualquier asignatura del resto del plan.

Art. 2º — A partir del segundo año todo alumno podrá inscribirse y rendir examen de las materias del año superior, aun debiendo tres materias del curso inmediato inferior y siempre que no sean correlativas.

Art. 3º — Llámense materias correlativas las que deben rendirse en un orden de prioridad, tal como figuran en el plan de estudios.

Art. 4º — Las lenguas clásicas y sus respectivas literaturas en las tres secciones del doctorado se rendirán en el orden estricto de enumeración, tal como figuran en el plan.

Art. 5º — En la sección filosofía la correlación se regirá por los principios enumerados en los artículos 2º y 4º.

Art. 6º — En la sección historia la arqueología americana será previa a la historia americana y ésta a la historia argentina (cualquiera de los dos cursos).

Art. 7º — En la sección letras, además de lo dispuesto en el artículo 4º, los tres primeros cursos de latín y griego, serán previos a la lingüística clásica y ésta a la lingüística romance.

Art. 8º — Ningún alumno podrá inscribirse en el curso de práctica sin haberse inscrito, al mismo tiempo, en los cursos de metodología general y metodología especial.

Art. 9º — El nuevo plan de estudios sólo será obligatorio para los alumnos que se inscriban a partir del año 1929 en el primer curso.  
Octubre 5-1928.

E. RAVIGNANI.  
*Héctor Juliáñez,*  
Secretario