

REVISTA *DE* FILOSOFIA



3

SANTIAGO DE CHILE
1950

REVISTA DE FILOSOFIA

Sociedad Chilena de Filosofía y Universidad de Chile

VOL. I

AGOSTO DE 1950

N.º 3

DIRECTOR: Mario Ciudad Vásquez

PRECIO DE LA SUSCRIPCIÓN ANUAL: Chile.....\$ 220.—

Número suelto\$ 60.—

REDACCIÓN: Morandé 756

SANTIAGO

INDICE

ARTICULOS:

Max Scheler:	LA ESENCIA DE LO TRAGICO.....	281
Francisco Romero:	DOS TESIS RECIENTES SOBRE EL HOMBRE.....	303
Agustín Martínez:	INTRODUCCION A LA FILOSOFIA DEL ESPIRITU DE SAN AGUSTIN.....	315
Franco Lombardi:	EL DIOS DE LOS FILOSOFOS Y EL DIOS VIVO.....	327

ESTUDIOS CRITICOS Y COMENTARIOS:

Enrique Molina:	DEL SENTIDO DE LA MUERTE Y DEL SENTIDO DE LA VIDA	345
------------------------	---	-----

NOTAS BIBLIOGRAFICAS:

FÉLIX SCHWARTZMANN: <i>El sentimiento de lo humano en América</i> (Oscar Vera).— SYMPOSION: <i>Jahrbuch fuer Philosophie</i> (P. Gordon y A. Wagner de Reyna).—ARNOLD J. TOYNBEE: <i>La civilización puesta a prueba</i> (Félix Schwartzmann).—MOISÉS MUSSA: <i>Nuestros alumnos</i> (L. Gómez Catalán).....	361
---	-----

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA:

<i>Sesiones de Estudio.—Reuniones Extraordinarias.—Programa de Filosofía en los Liceos.—Centro Filosófico de Valparaíso.</i> (Santiago Vidal).....	377
--	-----

CRONICA:

CONVERSACIONES CARTESIANAS.—TERCER CONGRESO INTERAMERICANO DE FI- LOSOFIA (Francisco Miró Quesada).—INSTITUTO DE SOCIOLOGIA ECONÓMICA Y PSICOLOGIA DE LOS PUEBLOS (A. Wagner de Reyna). SOCIO DE HONOR.—CURSO SOBRE LOGISTICA.—LUIS LAGARRIGUE	383
---	-----

REVISTA *DE* FILOSOFIA

SOCIEDAD CHILENA
DE
FILOSOFIA

UNIVERSIDAD
DE
CHILE

3

SANTIAGO DE CHILE
1950

REVISTA DE FILOSOFIA

UNIVERSIDAD
DE
CHILE

SOCIEDAD CHILENA
DE
FILOSOFIA



Max Scheler

La esencia de lo trágico

S U M A R I O

Lo trágico como elemento esencial del universo: el conflicto trágico y su captación. El procedimiento inductivo. Visión de lo trágico. Lo trágico como fenómeno y como interpretación.

Lo trágico y los valores: fundamento en los valores. Destrucción de los valores superiores. La lucha entre valores positivos superiores.

Lo trágico y lo triste: la tristeza trágica. Inevitabilidad de la destrucción de valores. Profundidad y extensión de la tristeza trágica. Pureza de la tristeza trágica.

El nudo trágico: cadenas causales productoras y destructoras de valores. Juego de valores y juego de causas. Necesidad e ineludibilidad de la destrucción de valores. La necesidad esencial. Lo trágico como imprevisible. Deber y culpa. La culpa trágica.

En las páginas siguientes nada se dirá acerca de las formas artísticas en que aparezca lo trágico. A pesar de lo mucho que puede enriquecer su conocimiento, no se capta primeramente el fenómeno de lo trágico en estas representaciones artísticas. Lo trágico es, más bien, un elemento esencial en el universo mismo, ya que el material del cual se apodera la representación artística y el escritor trágico, debe contener en sí el oscuro mineral de este elemento. Si ha de juzgarse lo que es una legítima tragedia, debe preceder al juicio una captación lo más pura posible del fenómeno mismo. Es también dudosa la afirmación de que sea un fenómeno esencialmente "estético", pues hablamos muy a menudo, en la vida como en la historia, de acontecimientos y destinos trágicos y lo hacemos sin puntos de vista estéticos. Igualmente, serán omitidas todas las preguntas relativas al mero efecto de lo trágico sobre nuestra sensibilidad, y omitidas las que indaguen cómo podemos "gozar" lo trágico cuando se nos muestra artísticamente formado. Porque todo esto no puede decirnos qué es lo trágico. Aquella común consideración "psicológica" que, partiendo de la investigación de las vivencias del espectador u observador de un acontecimiento trágico, trata de encontrar y de describir, desde ellas, las "condiciones objetivas" como también los estímulos de aquellas vivencias, más que iluminarlas las rehuye (1). Tal consideración sólo describe cómo actúa lo trágico, no lo que es. "Trágico" es, ante todo, un signo de

NOTA DEL T. Este estudio (*Zum Phänomen des Tragischen*), es uno de los ensayos contenidos en la obra *Vom Umsturz der Werte*. (*El derrocamiento de los valores*), 2ª edición Leipzig, 1923, Edit. Der Neue Geist.— Nos permitimos advertir que el estilo de Scheler ofrece dificultades, no sólo al traductor, sino también a quien le lea en el texto alemán. Esto mismo, sus traductores ya lo han hecho ver una y otra vez. Añadamos, sin embargo, por todo comentario, que hemos perseguido el equilibrio entre la fidelidad al texto y la claridad y propiedad española de su traducción. Naturalmente, el cumplimiento de lo primero (la fidelidad al sentido de sus frases complicadas y barrocas), limitó la posibilidad de lo segundo (la sencillez y fluidez de la versión a nuestro idioma). (RICARDO JACOB BERINDOAGUE).

(1) Así también la famosa definición de Aristóteles que dice que lo trágico es "lo que provoca compasión y miedo".

acontecimientos, destinos, caracteres, etc., que verificamos y contemplamos justamente en ellos, que tienen su sitio en ellos mismos. Es un pesado y fresco hálito salido de estas cosas, un lóbrego resplandor que *las* rodea y en el que creemos reconocer cierta constitución del mundo, y no de nuestro yo, de sus sentimientos, de sus vivencias de compasión y miedo. Lo que acontece en el observador, *cuando* tiene la visión de lo trágico, *cuando* contempla ese pesado y fresco hálito que sale de las cosas, esa obscuridad radiante que parece mecerse y rodear la cabeza del "héroe trágico", es completamente independiente de su capacidad para captar este fenómeno con su sentido simbólico y característico para una cierta constitución del mundo. Existen naturalezas, y hay entre ellas poderosas personalidades, v. gr. Rafael, Goethe, Maeterlinck (1), que son ciegas para lo trágico. En todo caso para describir estas vivencias ya debe conocerse bien lo que es lo trágico. Por otra parte, tales vivencias son históricamente mucho más susceptibles de cambio que lo propiamente trágico. Una tragedia de Esquilo provoca hoy día, sin duda, sentimientos muy distintos a los que provocara en tiempos de su autor, siendo en cambio lo trágico mismo susceptible de ser aprehendido en todas las épocas.

Habrà que distinguir, sin embargo, entre estas vivencias del observador provocadas por la visión del conflicto trágico y los actos del espíritu en los que éste es captado, la íntima dirección del sentimiento y la visión en cuyo sentido lo concebimos. Este sentido constituye el objeto de la teoría de la vivencia de lo trágico. Nada tiene que ver con descripciones de sus efectos psíquicos. La primera pregunta se asemeja a la interrogación por la esencia de lo trágico y sus condiciones esenciales de aparición, y no puede separarse de ella.

¿Cómo debe, pues, operarse? ¿Habremos de enumerar muchos ejemplos de lo trágico, es decir, muchos acontecimientos y sucesos en los que los hombres hayan tenido la impresión de lo trágico, buscando en estos ejemplos, inductivamente, aquello que les es "común"? Sería este una especie de método inductivo que podría ser reforzado también experimentalmente. Sin embargo, de esta manera avanzaríamos aun menos que observando nuestro yo cuando actúa lo trágico sobre nosotros.

Pues, ¿con qué fundamento cabe confiar en las expresiones de la gente y tomar por trágico lo que designan como tal? Sin duda alguna, no sería el gran número de voces lo valioso. ¿Y cómo podríamos distinguir, desconociendo lo trágico, cuál de los relatos es válido y cuál no lo es? Y en el supuesto de poder decidirlo, luego de haber logrado reunir un todo

(1) Véase Maeterlinck *Sabiduría y destino*.

heterogéneo llamado justificadamente “trágico”, ¿qué de “común” res-taría de él capaz de justificar plenamente tal criterio? Seguramente sólo el hecho de que todo esto se llamó “trágico”.

Toda inducción presupone saber y sentir de antemano lo que es trá-gico; no cuáles cosas y sucesos lo son, sino qué es “lo” propiamente trá-gico, lo que constituye su “esencia”.

Nosotros operaremos de otro modo. Algunos ejemplos (también rela-tos, personas) nos servirán, no de fundamento de un procedimiento induc-tivo para abstraer el concepto de lo trágico, sino como exponente de una disposición, de la cual trataremos de deducir qué es lo que queda dentro de la dirección sensible y conceptual de la propia palabra “trágico”; qué fenómeno cumple este concepto, indiferente a la persona que emplee la palabra y al motivo por el cual la use; y bajo la experiencia de qué vivien-cias el fenómeno se demarca. Dichos ejemplos no representan para nos-otros hechos en los cuales lo trágico está adherido como una caracteriza-ción, sino algo que irá a contener las condiciones constitutivas de su apa-rición; algo que nos dará ocasión para buscarlas y ver en ellas lo propia-mente trágico. No se trata, pues, aquí de un demostrar, sino de un hacer ver, de un indicar.

No debe tampoco confundirse lo propiamente trágico, como fenóme-no, con sus *interpretaciones* metafísicas, religiosas y especulativas. Lo trá-gico no es obra ni consecuencia de una “interpretación” del mundo y de los acontecimientos mundiales: es una impresión segura y poderosa provo-cada por ciertas cosas, que puede ser, a su vez, interpretada de di-versas maneras. Teorías como, por ejemplo, aquella de Maeterlinck (en el fondo la teoría de todo decidido racionalismo y panteísmo), según la cual lo trágico es sólo consecuencia de una *interpretación* falsa y transito-ria del mundo, o de que está basado eventualmente en efectos ulteriores de formas de percepción de tiempos bárbaros y en sus pasiones desenfre-nadas; o de que lo trágico es una manera de repentina consternación ante defectos del mundo para los cuales “aun” no se conoce remedio; o como dice Maeterlinck, que lo trágico siempre es consecuencia de la ausencia de un sabio, de un sabio que hubiese puesto las cosas en su lugar, y otras teorías parecidas, son ya de suyo erróneas. Erróneas porque nada aclaran. Sólo niegan la esencia de lo trágico en beneficio de su propia interpreta-ción del mundo y en beneficio de tiempos que perdieron el sentido para reconocerlo. Pero nosotros deducimos que estas interpretaciones del mun-do son equívocas, ya que no cabe en ellas el “*factum*” de lo trágico, siendo tiempos pequeños aquellos incapaces de verlo.

Las interpretaciones metafísicas de lo trágico son muy interesantes. Pero presuponen ya el fenómeno mismo. Ciertos metafísicos, como Eduard von Hartmann, consideran incluso a Dios como héroe trágico. Otros dicen que lo trágico es algo que se encuentra sólo en la superficie de las cosas y que detrás de todas las tragedias existe una armonía invisible, en la que aquél se disuelve. Mas, para conocerlo, dondequiera que borbotee el manantial de los destinos trágicos, ya sea en los fundamentos últimos del ser, o sólo en las pasiones e inquietudes humanas, debe primeramente saberse qué es lo trágico.

Todas las interpretaciones se estrellan contra la dureza de los hechos últimos, que se burlan mudamente de ellas.

Existe la necesidad —y no sólo por lo que toca a lo trágico— de oponer *hechos* al cambiante pensamiento de la época.

1. *Lo trágico y los valores*

Todo lo que puede llamarse trágico, se mueve en la esfera de valores y de relaciones de valores.

En un Universo sin valores —como, por ejemplo, el que constituye la física, puramente mecánica— no existen tragedias.

Sólo donde hay altura y bajeza, nobleza y vulgaridad, existe algo así como acontecimiento trágico. Pero no por eso es “trágico” un valor tal como bello, feo, bueno, malo, si bien lo trágico sólo aflora en cosas, hombres, objetos por mediación de los valores que ellos encarnan.

Por lo tanto, lo trágico se funda y manifiesta únicamente por valores, y relaciones de valores; y dentro de esta esfera, a su vez, sólo ahí donde portadores de valores se *mueven y luchan* entre sí.

En un mundo de valores en reposo habrá serenidad, tristeza, sublimidad, seriedad, pero no tragedia. Lo trágico se manifiesta en la esfera de los movimientos de valores y acontecimientos; para que aparezca se necesitan sucesos. Por eso, el tiempo es una de las condiciones de aparición de lo trágico, tiempo en el cual algo acontece y nace, en el que algo se pierde y destruye.

A pesar de Schiller, lo sublime habita en el espacio puro, pero no lo trágico. Tragedias serían posibles en un mundo inespecial, pero no en un mundo sin tiempo. Por lo tanto, “trágico” siempre es, en el sentido original la orientación de la *actividad eficaz* en el hacer y en el sufrir. También el “carácter” sólo es trágico en cuanto se encuentren en él disposiciones para el hacer y el sufrir trágicos; e incluso una “situación”, una coexistencia y oposición de fuerzas, de acciones antagónicas que de-

manden “relaciones”, son trágicas únicamente porque están igual y plenamente cargadas de dicha actividad eficaz. Pero tal eficacia debe poseer cierta dirección para que emerja lo trágico, una dirección que debe estar presente en lo observado y en lo sentido: la dirección hacia la destrucción de un valor positivo de cierto rango. La fuerza destructora tampoco debe carecer de valor; más bien, debe representar ella *misma* un valor positivo.

Para que exista el fenómeno de lo trágico debe destruirse necesariamente un valor. Por eso —dentro de lo humano— no debe destruirse necesariamente la existencia y la vida del hombre. Pero, por lo mismo, en él debe destruirse algo, un proyecto, una voluntad, una fuerza, un bien, una creencia. Pero esta destrucción, como tal, no es trágica, siéndolo en cambio la dirección de la actividad de portadores de valores positivos inferiores o iguales a él, pero no de portadores de valores superiores. Cuando, por ejemplo, lo bueno vence a lo malo, o lo noble vence y destruye lo vulgar, no existe un fenómeno trágico. La aprobación moral descarta aquí la sensación trágica. Pero tan seguro como es ésto, es también el hecho de que el factor destructor no sólo debe ser portador de valores, sino que debe ser, justamente, portador de *valores positivos superiores*. (Llamamos aquí positivos a aquellos valores que son bienes en oposición a desgracias, bondad en oposición a maldad, belleza en oposición a fealdad. Además del grado jerárquico “superior” e “inferior”, todos los valores poseen este característico antagonismo y esta duplicidad).

Por lo tanto, el fenómeno de lo trágico está condicionado por el hecho de que fuerzas destructoras de valores positivos superiores tengan también su origen en valores positivos, y este fenómeno aparece completamente puro y decisivo, justamente ahí donde los portadores de valores de *igual* rango se ven obligados a consumirse y destruirse mutuamente. Las tragedias que mejor muestran el fenómeno trágico son, justamente, aquellas en las que todos no solamente tienen la razón, sino en las que todos los personajes y poderes en lucha representan un derecho igualmente sublime, o creen poseer y cumplir un deber similarmente elevado. Cuando el portador de un valor positivo superior, por ejemplo, el bondadoso y justo, cae vencido, desde afuera, por una simple desgracia o una simple maldad, entonces lo trágico se torna sin sentido e irracional, y una excitación dolorosa reemplaza la compasión trágica, compasión que aunque profunda, no debe jamás llegar a ser dolor ni excitación, sino más bien poseer siempre cierta frialdad y tranquilidad espirituales.

Luego: trágico es, en primer lugar, la lucha que se entabla entre portadores de valores positivos superiores (por ejemplo: naturalezas de alto

rango moral, generalmente en un matrimonio, en una familia, o en un estado). Trágico es el conflicto que existe dentro de los valores positivos y de sus portadores. Por eso el supremo arte del poeta trágico es colocar a plena luz los valores de cada partido que tienen participación en la lucha, desarrollar plena y claramente el íntimo derecho de cada personaje.

2. *Lo trágico y lo triste*

No hay duda que todo lo trágico es también triste, y lo es en un sentido distinguido. El propio destino, como acontecimiento, está rodeado por la cualidad (1) de lo triste, cualidad que puede también encontrarse en un paisaje o en un rostro. Por otra parte, el destino provoca tristeza en la *sensibilidad* del hombre; torna triste al alma.

Pero también es cierto que no todo lo triste o lo tendiente a la tristeza, tiene carácter trágico. Todo fallecimiento *es* triste y llega, a veces, a entristecer a los sobrevivientes; pero no toda muerte es trágica. Desentendámonos de toda tristeza que se origine en nosotros, independientemente de percepciones de valores; de todo sentimiento puramente circunstancial. Atengámonos al "entristecerse por algo" que queda dado en un *movimiento* de ánimo, que ha sido vivido como "demandado" por el *contenido* del acontecimiento y que, al mismo tiempo, parece referirse no a nuestros deseos y motivos *individuales*, sino a la solicitud del *valor* puramente *objetivo*, y tendremos entonces que reconocer, en la tristeza trágica, una doble característica que arraiga en ésta y en su objeto.

La tristeza tiene, aquí, una pureza especial, pues está libre de "excitación", "indignación", o "reprobación". También, está libre de todo deseo que guarde el anhelo: "pudiese haber ocurrido de otro modo". Posee una tranquila y callada grandeza; una calidad especial de paz y sosiego.

Mientras nuestra actividad volitiva esté todavía excitada por el acontecimiento; aun más, mientras el acontecimiento, que ya ha terminado y acarreado la catástrofe, posea todavía, en alguna parte, la *posibilidad* de intervenir, de dirigir, en el sentido de poder desviar la catástrofe, la tristeza trágica no puede tomar un matiz específico.

Por lo tanto, la tristeza trágica posee, además, cierta *calma* que la distingue de toda tristeza específica del yo, es decir, de aquella tristeza que representa un experimentado "sufrir por", nacido del propio yo. Ingresa simultáneamente, desde afuera, a nuestra alma, movida por las figuras y

(1) Para ver que la cualidad de lo triste no es simplemente un "sentimiento", ni siquiera un sentimiento de "proyección afectiva" (Einfühlung), compárese el artículo sobre "Idolos del autoconocimiento".

los acontecimientos que ahí son “trágicos”. La tragedia de Esquilo, en especial, sabe despertar esta forma de lo trágico con pureza casi única.

Ambos matices de lo trágicamente triste tienen su fundamento en un doble rasgo esencial de lo trágico, sobre el cual todavía hay que hablar: trátase de un *rasgo esencial* del mundo, que se presenta en el acontecimiento triste y en sí mismo individualmente limitado, y de la *inevitabilidad* de la destrucción de valores que inmediatamente se manifiesta y está contenida en todo lo trágico.

En todo acontecimiento típicamente trágico vemos, obscuramente, por encima de este mismo acontecimiento, factores, dependencias y fuerzas permanentes, ya determinadas por la esencia del mundo y que hacen posible “algo así” (1).

En el acontecimiento trágico encontramos, pues, de una manera inmediata —sin reflexión, sin interrupción conceptual o de otra índole—, una cierta *constitución del mundo*, que en el propio acontecimiento se nos actualiza objetivamente en forma de una *disposición para presentirlo*. No como conclusión acerca del acontecimiento, sobre sus orígenes o fundamentos, sino como constitución ligada sólo momentáneamente a él, aunque de todos modos independiente de sus diversas partes concretas, de sus factores causales y de todos los encuentros fortuitos de cosas y sucesos.

La tristeza —me refiero a aquella tristeza objetiva que flota alrededor del acontecimiento trágico— tiene, por lo tanto, una *profundidad* característica (“profundidad” tomada en sentido análogo a profundidad del espacio), y una “*extensión*” en la que ella se delimita claramente de toda tristeza “en” ciertos y limitados sucesos. Esta profundidad la adquiere, debido a que el “objeto” de lo trágico siempre es doble: primero, el suceso que está ante nuestros ojos; y segundo, la constitución del mundo esencial ejemplificada en él, de la cual el suceso aparece sólo como “ejemplo”. Fluye entonces la tristeza *por sobre* el acontecimiento *hacia* una lejanía indeterminada y sin horizonte. Esta constitución del mundo que frente a todos los acontecimientos trágicos es siempre la *misma*, no es tal que pueda ser determinada mediante *conceptos*, sino siempre representa una nota típica, individual, característica; pero siendo siempre parte del mundo. El objeto de lo trágico, igualmente lejano, siempre es el propio “mundo”, pensado como unidad, el “mundo” en el que *algo así* es posible. Y este mismo “mundo” aparece rodeado por aquel lóbrego resplandor de lo trágico, y sólo en el primer plano de esta obscuridad ineludible y coexistente

(1) “Algo así”, en el sentido de una relación de valores de tal constitución.

de las cosas que salen a nuestro encuentro, vemos alzarse más nítidamente los acontecimientos y destinos.

El acontecimiento trágico nos parece siempre fundado en una constitución del mundo que continuamente pretende, de nuevo, producir desde sí misma, como “en acecho” *tales* acontecimientos, “en acecho” también se entrega anhelante a ser contemplado, a pesar de toda la particularidad de los orígenes de los acontecimientos, a pesar de todos los encadenamientos fortuitos de causas que lo acarrearón en su mutuo entrecruzarse y que, como tales, *no* quedan dentro de la constitución del mundo. Aquí reposa su otro rasgo esencial: la “inevitabilidad”.

Todavía debe hablarse sobre el sentido de ésta. Ahora sólo nos interesa el matiz que ella confiere a lo triste en lo trágico.

Existe una serie de sentimientos y afectos que sólo pueden estar ligados a destrucciones de valores que —indiferentes al hecho de que las destrucciones de valores, fueron o no evitables en ese caso— son, según *su* esencia, “evitables” y están dados también “como” tales. Sean lo que fueren estos sentimientos, temor, indignación, espanto, etc., siempre tienen en común el carácter de *excitabilidad* producido ya por la idea: ¡hubiese podido haber sucedido de otra y mejor manera!; o —dentro de lo humano— por la otra: ¡si éste o aquel hubiese deseado y actuado distintamente a lo que deseó y actuó! El hombre como ser *práctico*, aun como un *posible* actor, está incondicionalmente entregado a esta “excitabilidad”.

Ella sólo cede cuando se tiene ante la vista la inmutabilidad y la inevitabilidad de la destrucción de valores, como imposibilidad de *esencia*. Sin que la tristeza deje por esto de serlo, pierde aquí el carácter de “algo que no satisface”, de “algo que excita” y de “algo sin dolor” en el sentido estrecho, en el que estas vivencias se fundan en las sensaciones corporales concomitantes de presión, miedo, horror, etc.

La tristeza trágica es *pura*, no tiene sensaciones corporales, ni tiene excitación, y, en cierto sentido, está ligada a “satisfacción”.

Todo anhelo, ansia, deseo por la no existencia del acontecimiento que produjo la destrucción del valor, queda apagado al concebir esa inevitabilidad esencial.

Y mientras nos parezca que lo triste tiene su último origen en las dependencias esenciales del ser del mundo, y que todo lo que podamos hacer “responsable” de ello parezca estar desenvuelto sobre la misma esencia de la realidad y sobre la composición de *cualquier* “mundo” *posible*, se lleva a efecto —con la *existencia* y contenido del acontecimiento *especial*, en el cual estas dependencias esenciales del ser se vuelven tangibles y comprensibles— una especie de reconciliación. Es una reconciliación que nos

llena de paz y tranquilidad, y de una especie de resignación, en la que se apagan y derriten todas las debilidades posibles, como también todo posible dolor por un renunciamiento que una casual existencia nos *obliga* a realizar, en bien de un mundo efectivamente mejor.

Luego: la tristeza específica de lo trágico es un signo objetivo del mismo suceso, independiente de las coherencias de vida individuales de su observador. Está limpia de todo lo que podría producir agitación, indignación, reprobación. Es calmada, callada y grande. Tiene profundidad y es inevitable. Está libre de sensaciones corporales y de todo lo que pudiera calificarse de "doloroso". Contiene resignación, conformidad y una especie de reconciliación con lo casualmente presente.

3. *El nudo trágico*

Existe un caso en que nuestra condición de que se lleve a efecto una lucha antagónica entre portadores de valores positivos superiores, y que perezca en ella uno de ellos, se satisface hasta los últimos límites. Este caso se da cuando los portadores de valores se encuentran no en acontecimientos, cosas o personas distintas, sino en *un solo*, acontecimiento, *en una sola cosa*, en *una sola persona*. Más aún: cuando en lo posible incidan en una y la misma calidad, en una y la misma fuerza, en una y la misma capacidad.

Trágico es, por lo tanto, en el sentido más manifiesto, el hecho de que una y la misma fuerza, que posibilita a una cosa realizarse en un valor positivo superior respecto de sí misma o de otra cosa, sea también en el transcurso de esta acción, la causa de la destrucción, justamente, de esta misma cosa como portador de valores.

Se tiene la impresión de lo trágico en su forma más completa y pura, cuando presenciamos, como observadores la realización de un valor, y cuando la *acción* que posibilita tal realización debilita, simultáneamente, la condición de existencia de este mismo valor o de otro que pertenece esencialmente a él.

Que el mismo valor o la misma valentía que empujaron a un hombre a efectuar un acto heroico lo expongan, a la vez, a un peligro de destrucción que cualquier ser medianamente inteligente podría evitar ("si fuese más cuerdo, no me llamaría Tell"); que bajo ciertas circunstancias reconocamos en la dirección sentimental idealista de un hombre hacia bienes espirituales el motivo por el cual este hombre fracasa y tendrá que fracasar en las pequeñeces de la vida; que cada uno, según palabras de Mme. de Staël, "tenga los defectos de sus virtudes"; que aquellos *mismos*

rasgos esenciales de su carácter, que lo capacitan para el bien, sean, al mismo tiempo, culpables de su catástrofe, todo eso es eminentemente "trágico".

Mas ni siquiera se necesitan aquí especiales relaciones humanas. Que una galería de cuadros sea destruída por un incendio originado en los aparatos de calefacción, instalados expresamente para el resguardo de estos cuadros, posee ya un leve carácter trágico. "Trágico" es el vuelo de Icaro, cuyas alas impregnadas con cera, lo llevan tanto más a la muerte cuanto más se acerca al sol.

Con visión muy acertada se habla de "nudo" trágico. Esa imagen representa justamente aquella indisoluble unión esencial interior, que poseen entre sí las cadenas causales productoras y destructoras de valores en la unidad dinámica de la acción trágica y de su proceso.

Pero de lo dicho todavía se desprende otra cosa. El lugar de lo trágico —el espacio en el cual se desenvuelve— no se encuentra, únicamente, en un juego de valores, ni tampoco en la relación de sucesos y fuerzas causales que lo encarnan, sino en una relación característica entre juego de valores y juego de causas. Es un signo esencial de nuestro mundo y, por lo tanto, un "signo esencial" de *cualquier* mundo, que el curso causal de las cosas no tenga consideración alguna con los valores que en él aparecen. Parecen no existir los requerimientos hechos por los valores, desde sí mismos, a estructuras unitarias o a la prosecución de un despliegue y desarrollo del acontecer, en una dirección hacia un "ideal", opuesto al curso causal. El hecho sencillo de que "el sol alumbre sobre lo malo y lo bueno" posibilita primeramente lo trágico. Si el despliegue causal de las cosas se desvía por un tiempo en la dirección de una simultánea superación de valores, entonces una nueva fase del curso del hombre nos recuerda rápidamente que esto tan sólo fué "casualidad", ya que no emanaba de un acuerdo interior ni de que la causalidad de las cosas considerase las solicitudes que se encuentran en los valores.

Sin este contenido básico no existiría lo trágico ni la tragedia.

Ni en un mundo que, en el sentido de una "ordenación social", participe de la idea de que las fuerzas y capacidades de las cosas están ordenadas según la medida de sus valores y su poder, y en el que su actividad sea guiada por los requerimientos que, surgidos en los valores, se dirigen hacia estructuras unitarias, despliegues y mutuas concordancias sería posible lo trágico. Tampoco en otro en el que sintiéramos la fuerza de aquellas solicitudes, *legalmente* opuestas, y en el que las resistiéramos y evitáramos. Un mundo "satánico" no permitiría la existencia de lo trágico;

tampoco otro completamente divino. Es un hecho que Schopenhauer olvidó en su estudio sobre lo trágico.

Por lo tanto, lo trágico sólo se nos manifiesta cuando nuestra disposición frente a un acto *indiviso* de nuestra visión espiritual reposa tanto sobre aquella causalidad de las cosas como sobre las solicitaciones immanentes de los valores.

Entonces, mientras en esta postura unitaria general los distintos actos constitutivos de la actividad espiritual sigan las líneas señaladas por los valores y traten de sintetizar y agotar su contenido en las unidades que a ellos corresponde; o, en tanto sigan los pasos de los sucesos casualmente impulsados, se manifiesta una *clara* visión de aquella independencia de ambas “legitimidades”, igualmente reales y objetivas, en las que se capta también el “fondo” último de todas las tragedias.

Naturalmente, lo trágico no se manifiesta a través del mero *conocimiento* de este hecho.

El fenómeno trágico sólo se manifiesta cuando en un acontecimiento concreto se torna completamente *evidente* esta independencia.

Lo dicho ilumina entonces con nueva luz nuestro destino. Porque en ninguna parte se nos da aquella visión objetiva e inmediata más claramente y, por decirlo así, en forma más concentrada, que justo ahí donde vemos cómo la *misma* actividad eficaz —no sólo en series que se encuentran casualmente— produce un valor elevado en varios lugares de su curso, y cómo, en otro lugar, esta actividad destruye, “indiferente”, el mismo valor.

Aquí —donde todavía logramos captar con una mirada la *unidad* de la actividad y no nos vemos en la obligación de unirla miembro a miembro mediante inspecciones discursivas—, aquí, se ha tornado tangible y sensible aquel hecho otras veces sólo conocido.

4. Necesidad e ineludibilidad de la destrucción de valores

¿Qué queremos decir cuando, hablando de lo trágico, expresamos que la destrucción de valores en él contenida es “necesaria”?

¡Nada, seguramente, sobre acondicionamiento causal!

¿Se trata aquí, pues, de necesidad “causal” o, mejor, de una necesidad de otra índole?

Podría creerse, desde luego, que es una necesidad causal, si bien un tipo bien especial de ésta, a saber, una “necesidad interior”, o sea, una necesidad que no consiste en sucesos que sobrevengan desde *afuera*, sino que

se encuentren en la naturaleza permanente de las cosas, hombres, etc., que viven el destino trágico.

Sin embargo, los hechos no justifican esta concepción tan difundida.

Un hombre que, por ejemplo, debido a una enfermedad innata o por cualquier otro estado natural defectuoso, manifestado en cualquier dirección, parezca predestinado a perecer en la primera oportunidad desencadenada por un estímulo exterior, no se nos muestra trágico ni siquiera cuando es portador de altos y elevadísimos valores (independientes de este estado natural defectuoso).

Por ejemplo, el Osvold de Ibsen, en "Los Espectros", heredero de la enfermedad del padre, y en quien ya desde el principio roe el gusano de la destrucción, no es a pesar de su genio artístico una figura trágica.

Echamos de menos algo que pertenece a la esencia del héroe trágico: el mal destructor debe ser tal que pueda oponérsele *lucha* y que ésta se lleve a efecto realmente.

Falta tanto lo uno como lo otro. Tampoco es héroe trágico aquel que de antemano se entrega al enemigo, que renuncia inmediatamente al valor que parece desvanecerse, y se resigna. La "necesidad" debe ser tal que siga de todos modos su curso, a pesar del incremento que pueda experimentar en los actos "*libres*" que estén al alcance del hombre. Solamente donde hemos resistido la catástrofe con todas nuestras fuerzas libres y la hemos combatido con todos los medios a nuestro alcance; donde —con todo— la presentimos sobrevenir como "necesaria"; en especial, donde, basados en la fuerza y violencia de esta lucha, impuesta contra ella y sus consecuencias, la percibimos como un tipo peculiar de necesidad *sublime*, ahí hay "necesidad" en lo trágico. La necesidad trágica no es, pues, aquella del curso natural que queda *por debajo* de la libertad y por debajo del poder de voluntad, según la cual seres libres puedan intervenir en este curso, para gobernarlo en propio beneficio; sino que es una necesidad que queda *por encima* de la libertad. Sigue existiendo aún después de la *inclusión* de actos libres y "causas no libres", es decir, aquellas que a su vez son efectos de una causa.

Por lo tanto, dondequiera que se nos presenten hombres sólo como "configurados por el medio", como completamente determinados por las "relaciones", como en el "drama" del naturalismo diluido, cabe tan poco lo trágico, como donde tenemos la impresión de que actos de elección libres y conscientes son definitivamente, y en un solo sentido, decisivos para las acciones y acontecimientos que acarrearán la catástrofe.

Por consiguiente, *ni* el naturalismo *ni* el determinismo, *ni* la doctrina racionalista sobre la "libertad de la voluntad humana", no limitada por

sucesos naturales, son concepciones que posibiliten una comprensión de lo trágico. En ambos “mundos” de estas concepciones universales no existe lo trágico, porque no hay en ellos posibilidad para una necesidad *esencial*, que sobrepase factores naturales y de libre elección.

Pero, también, por otro motivo, es insuficiente la definición de tipo de necesidad, a que aquí aludimos al decir que es “interior”.

La *causa immanens* es la “disposición” permanente de una cosa o persona a activar su “capacidad” o su “fuerza”, cuando comienza a relacionarse en cierta forma con otras cosas, situaciones y hombres.

Dondequiera que nos encontremos con una disposición natural fuertemente determinada para hacer caer un valor, falta el verdadero *desarrollo*, la real renovación, la *historicidad* interior que subyace necesariamente en el acontecimiento trágico. Entonces la catástrofe podría ya preverse desde un principio, con sólo tener una imagen firme y precisa de los caracteres. Pero se encuentra en lo trágico la paradoja que la destrucción de valores, *cuando* está ante nosotros, nos parece “necesaria”, manifestándose al mismo tiempo como “imprevisible”. Como quiera que esté alimentada la catástrofe por todos los factores participantes en el proceso (libres o no libres), caminando ya en los sucesos visibles de manera vacilante, debe existir un momento en la que ella, como nube tormentosa, se cierna *sobre* los sucesos, pero donde todo —aun después de cálculos ideales— *podría* ocurrir de otro modo, sí; entonces la catástrofe es engendrada por un acto que, de manera racionalmente imprevista, reúne, en una unidad efectiva los factores en acecho.

El aparente “cambio favorable de las cosas” que precede a la catástrofe, amado por tantos trágicos, es un medio especial de excluir en el observador toda apariencia de “racionalidad”. No sería tampoco posible aquella medida de “expectación” por el desenlace, que toda tragedia debe despertar, si la catástrofe nos pareciese *plenamente* fundada en las disposiciones interiores permanentes de caracteres y relaciones. Es la causalidad *concreta*, que nada tiene que ver con “legitimidad natural”, causalidad siempre ejecutándose en constelaciones que no se repetirán —casualidad que se ha llamado, con justa razón, propiamente “histórica”— es ella, la que también rige en el acontecimiento trágico (1). Por eso, debemos rechazar la afirmación de Schopenhauer, según la cual en la tragedia no deberían efectuarse “desarrollos de caracteres” verdaderos, sino sólo “revela-

(1) Véase Enrique Rickert: *Limites de la concepción natural científica*, 2ª edición.

ciones" de aquello que ya, de antemano, se encuentra en el hombre en intenciones y en carácter.

Justamente, la transformación de un carácter, su cambio de intenciones y sentimientos, la desviación esencial y permanente del curso de vida primeramente elegido, son muchas veces, si no parte de la catástrofe, la catástrofe misma.

Así, por ejemplo, la pérdida de aprecio a un propósito, tomado en la vida, y seguido hasta ese momento, es —en medio de una victoria exterior— un fenómeno específicamente trágico.

La necesidad trágica es, por lo tanto y ante todo, la *inevitabilidad* fundada en esencias y dependencias de esencias de los factores universales.

Y estas determinaciones negativas muestran, entonces, que la necesidad aquí considerada, se da y manifiesta sólo cuando todas las fuerzas posibles toman parte en la acción, todas aquellas que hubiesen *podido* impedir la destrucción de valores y salvarlos. Por eso, de acuerdo con su esencia, existen *dos* tipos de destrucciones de valores que no son trágicos: las que, por cierta acción determinada o por omisión, son *culpables*; y aquellas que, usando técnicas y medios apropiados, hubiesen podido impedirse. O sea, donde la pregunta "¿quién es el culpable?" tiene una clara y determinada respuesta, *falta* el carácter de lo trágico.

El cariz de lo trágico asoma sólo ahí donde *no* existe respuesta para esta pregunta.

Sólo ahí, donde podamos tener la impresión de que *todos* han correspondido plenamente a las exigencias de su "deber" y donde, *a pesar de todo*, no pudo impedirse la desgracia, verificamos lo trágico. Dentro de lo humanamente trágico, existe —con todo— no una simple *ausencia* de culpa, sino una no localización de "culpabilidad". Dondequiera que podamos substituir un hombre que en el advenimiento de una catástrofe jugó un papel, por otro hombre en todo semejante pero moralmente mejor, por uno que hubiese tenido oído más fino para solicitudes morales y una voluntad moral más enérgica, ahí la impresión de lo trágico quedará reprimida por una naciente *reprobación* contra aquel hombre y su "culpabilidad". Falta, también aquí la "necesidad" del fenómeno trágico.

Si tuviésemos, por ejemplo, en la muerte de Cristo la representación de que ella fué causada sólo por incumplimiento del deber moral de Poncio Pilatos, o sólo por la maldad del individuo Judas, o sólo por las acciones desleales de los judíos, en vez de que ella se efectuase bajo relaciones esenciales de tan divina pureza con la vulgaridad y la resistencia de un "mundo" *constante*; y que, en cambio, el *mismo* Jesús de

Nazaret hubiese alcanzado gran reconocimiento y elevada reputación, si hubiésemos colocado en lugar de aquellos hombres que lo rodearon, justamente, otros moralmente “mejores”, o si lo hubiésemos situado en otro ambiente histórico, entonces perderíamos aquí la impresión de lo trágico. La muerte de Jesús solamente es trágica, si ella —independientemente del grado de fidelidad al deber de los participantes— hubiese sobrevivido siempre y en cualquier parte. Un crimen de justicia, por ejemplo, nunca puede llevar a una destrucción trágica. Sólo cuando la propia *idea* de “derecho” es la que acarrea la destrucción del valor superior hay tragedia. Un crimen de justicia despierta, si fué inevitable, profunda compasión; si fué evitable, profunda indignación, pero jamás compasión trágica (1).

Del mismo modo que una desgracia es trágica sólo cuando cada uno ha cumplido su “deber”, y en el sentido general de la palabra, cuando *nadie* ha “causado” la “culpa”, así también pertenece a la esencia de lo trágico ser incomodable e incurable, aun siendo el juez *idealmente* sabio y justo. El delito trágico se define como aquel ante el cual *enmudecen* todas las *posibles* censuras morales y jurídicas. Al revés, todo conflicto moral y jurídico aun traslúcido y acomodable, no es, según su *esencia*, trágico. Justamente, aquel esencial “poder desviarse” fuera de los límites de justicia e injusticia, bondad o maldad, en la unidad de la acción; aquel “poder enredarse” de los hilos, de los motivos, intenciones, deberes de tal modo que la persecución de *cada* hilo lleve al observador, con *igual* evidencia, tan pronto al juicio “justicia” como al otro “injusticia”; aquel absoluto *embrollo* de nuestro juicio moral y jurídico, no fundado en una defectuosa sabiduría moral y jurídica, sino solicitado por el propio *objeto*, pertenece a la esencia de la parte subjetiva de la impresión trágica y nos eleva fuera de la *esfera* de toda posible “justicia” e “injusticia”, de toda posible “culpabilidad” e “indignación”. La “culpa trágica” es una culpa que *nadie* ha causado, y para la cual no puede entonces haber “juez”.

Justamente desde este embrollo de nuestro juicio moral, desde esta búsqueda vana de un *sujeto* de culpabilidad, de una “culpa”, que como *tal*, veamos *claramente* ante nosotros, nace, pues, aquella tristeza trágica específica y aquella compasión trágica, con la calma y tranquilidad que le son propias y de las que hablábamos antes. Nace aquella *descarga* de lo terrible, como esencia, sobre el cosmos, que se *reconcilia* justamente con la finitud de los actos y acontecimientos, con las personas y voluntades participantes. Es, de este modo, la maldad trágica algo que queda más allá de

(1) Por eso que Esquilo, en sus “Euménides”, deja que los jueces del Areópago entreguen tanto bolitas negras como blancas, como símbolo de culpa o inocencia de Orestes.

cualquiera “justicia” e “injusticia” determinables, de “fidelidad al deber” e “infidelidad al deber”.

Pero los individuos tienen distintos microcosmos de valores, de acuerdo con la plenitud de sus reconocimientos morales y, justamente, de aquellos reconocimientos morales que quedan dentro de sus propias posibilidades. Y sólo de acuerdo con eso se *determinan* sus posibles “deberes” y círculos de obligaciones —completamente independientes de todas las especialidades de su empírica situación vital—. Si cumple cada individuo su deber, entonces todos harán *moralmente* lo mismo, en la medida que lo haga; pero no implica eso que todos hacen algo igualmente *valioso*, o que los individuos *sean* al hacerlo de igual valor. Cuán profundamente observen, entonces, dentro del macrocosmos de los valores morales, que contiene al reino de lo bueno y de lo malo en su extensión completa; qué parte perciban dentro de este macrocosmos, es cosa que no queda determinada por el hecho de que cada individuo, cumpliendo con su deber, haga —dentro de su propia órbita— lo “mejor”. No es el deber ni su acción lo que “ennoblece” —como cree la ética miope de Kant— sino la “noblesse oblige”: es la nobleza original del hombre la que fija distintos campos de *posibles* deberes, los que lo ligan con el mundo moral en diversa medida.

Es diferente si un especiero cumple con su deber que si lo cumple un auténtico rey. Hay diferencia entre el individuo que disponiendo de muy pocas diferencias morales de valor cumple su deber con sus pobres contenidos volitivos, y otro que viviendo en una plenitud de relaciones morales y humanas, mil veces graduadas, teniendo ante la vista un imperio de diferencias de valor finamente articulado, y observando desde un principio valores *superiores* a los que observan los otros, lo cumple prefiriendo al mismo tiempo los valores elevadísimos dados para él, y realizándolos en su voluntad y en su acción. Este último debe comportarse, además, *deslealmente* con el deber respecto de la *misma* acción en la que el ciego para valores lo cumple plenamente. Cuando decíamos que en el acontecimiento auténticamente trágico, cada uno tenía que cumplir su “deber”, o que por lo menos, se entienda que la destrucción de valores, y con ello la disminución del valor ético general del mundo, tendría que realizarse de todos modos —a pesar de que todos hubieran cumplido su deber—, entonces no queríamos nosotros al mismo tiempo dejar excluida esa otra *dimensión* distinta de las diferencias de valores morales de los individuos participantes en la tragedia y de su *ser*. Es más bien una especial y característica tragedia, que en la dimensión del ser se *destruya*, en medio del cumplimiento estricto de los “deberes” de los individuos innobles, al individuo “noble”. Aparece como un encanto melancólico, iró-

nico de esta clase de tragedia, el hecho de que el individuo más noble cargue, además, sobre *sí* una culpa *moral*, que no cargaron sus enemigos, pero que, en el recuento absoluto de los valores morales, realizados por él, aventaje notablemente a sus enemigos. Justamente porque el individuo más noble puede con mayor facilidad que el individuo menos noble llegar a ser “culpable”, debido a su círculo de deberes más *rico* y elevado, corre ya desde un principio un “peligro” moral, que como tal tiene ya en sí algo potencialmente trágico, porque tanto podría agradecer él a su naturaleza más noble como culparla. Tanto el Prometeo de la Técnica, aquél que le robara el fuego a Júpiter, como los Prometeos morales, en cuyos ojos brilla primeramente un valor ético desconocido, son figuras trágicas. Mientras realizan valores y tienen deberes que la mayoría aun no logra reconocer como valor y sentir como deber, cumple la propia mayoría únicamente su “deber” cuando procesa a los individuos, por considerar “malo” lo que para ella todavía no puede ser “bueno”. Pero este caso del “noble” es trágico justamente porque aquí debe silenciarse *necesariamente* toda desaprobación *moral* de la mayoría, la que sólo cumple su sagrado “deber” por “buena conciencia”.

Más hondamente se penetra desde aquí en la “culpa trágica” si se logra aclarar qué es en este caso para el más noble el cumplimiento del deber. Presupongo aquí —sin demostrarlo— que es moralmente “bueno” aquel comportamiento por el cual realizamos o tendemos a realizar un valor que en el acto del preferir hemos retenido como superior (1). Pero “preferir” el valor superior equivale a posponer al inferior, o sea, omitir su realización. Pero todas las “normas morales”, es decir, todas las reglas imperativas de índole general son sólo indicaciones de lo que se debe querer y hacer en un *determinado* nivel medio de los valores de una época, dentro de “situaciones” que retornan típica y regularmente, y no aluden a cuando deban realizarse valores “superiores” sobre ese nivel de valores. Cada regla moral material contiene ya con eso la presuposición del mundo de bienes *especial* y positivo del grado correspondiente de civilización. ¿Qué ocurre, entonces, cuando el “más noble” en el sentido antes determinado, ha constatado un valor que es superior a los comúnmente conocidos y a los valores representados en dicho nivel de valores, cuando ya ha efectuado aquel *avance* en el cosmos moral de valores que la mayoría no logra aun comprender? Entonces es claro que deba parecerle a él mismo ruin y malo —y por lo tanto ser “desleal al deber”—, lo

(1) Compárase al respecto mi libro *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. I. Niemeyer, Halle, 1914.

que a la moral reinante parezca “bueno” y “leal al deber”. Y que esto sea así no es un brillo eludible, sino —usando un término de Kant— un “brillo necesario”. Y como todo lo que puede ser “regla moral” —incluso en la codificación completa y en la disposición severamente lógicas de estas reglas— siempre presupone la existencia del mundo material de valores positivos del “tiempo”, el cual queda codeterminado en su calidad por el sistema del nivel reinante de valores, entonces “el más noble” *debe* lastimar la “ley moral”, o todo lo que *pueda* encontrarse en la ley moral imperante. Siendo inocente, *debe* él aparecer *necesariamente* como “culpable”, aun ante jueces muy justos, excluyendo sólo a Dios. Esto es así no porque repose en una irregularidad, sino porque permanece en la *esencia* de todo “desarrollo” moral. Me parece divisar aquí el centro de aquella “culpa inocente” y necesaria, que hasta ahora sólo se ha expresado con un sentimiento hacia lo justo en esta forma paradójica. Lo esencial aquí es la equivocación en la que debe caer —a la vista del “héroe trágico”— aun el moralista más justo. Aunque el héroe trágico de carácter moral (1) sea, según su esencia, lo contrario de un criminal, puede él en su época ser confundido con éste. Sólo en la medida en que sus valores nuevamente vividos logren abrirse camino y llegar a constituir la “moral” valedera, puede —en una revisión histórica— conocerse y considerársele como héroe moral. Por eso que en sentido estricto no existen tragedias presentes, sino sólo pretéritas. El hombre trágico sigue en su “presente” necesario callada y silenciosamente, su camino. Inadvertido, se escurre por entra la multitud, si es que ésta no llega ya a tomarlo por criminal. La carencia de una instancia que diferencie al genio del criminal, no es una carencia casual, sino necesaria. Aquí, en el destino trágico del genio moral, captamos tal vez de un modo único, el nervio de la historicidad, de la completa imprevisión del desenvolvimiento ético de la humanidad: y justamente en el “magnis” absolutamente sin posibilidades y en la soledad del genio ético. Un sólo momento de este tipo de lo trágico, como el que viviera Jesús en Getsemaní, contiene de una única manera *esta* soledad. Aparece aquí el destino general del mundo como comprimido en la vivencia *de un* hombre, como si éste en ese momento estuviese solo y al mismo tiempo en el “medio”, en el centro de todas las fuerzas que mueven el universo. Experimenta, sin que alguien lo sepa, cómo se deciden en él épocas enteras de la historia; cómo todo reposa en sus manos. Y tal vez otra cosa se haga aquí comprensible: el héroe trágico de este tipo no es “culpable” de su culpa, sino más bien *incurre* en ella. Esta manera

(1) Aquí hablamos sólo de él, no del héroe trágico.

de decir usada lícitamente, refleja un momento característico de la “culpa trágica”: justo ese, ¡que la culpa venga a él y no él a ella!

“Vosotros lo lleváis hacia dentro de la vida...”

Este “incurrir” en la culpa no significa, en ningún caso, que el héroe trágico se mueva por una pasión tan desmedida, o que se vea empujado y arrastrado en una dirección hacia adentro tal, que este empuje gane el centro de su yo y que, *por eso*, su voluntad se vea obligada a mantenerse en esa dirección. Este también es el caso en la culpa moral común, por lo menos en cierta medida: cantidades nada deciden aquí, ¡Aun en empujes poderosísimos, es la voluntad un nuevo acto no condicionado por éstos! La culpa trágica, en la que “incurre” el héroe, se caracteriza, más bien porque desde los contenidos de su *espacio activo* de posibles elecciones, le salen al encuentro siempre obscuramente, una acción u omisión “culpable” y que no pueda eludirse algún tipo de culpa y tenga que incurrir *necesariamente* en ella, aun después de elegir el “mejor contenido”.

¡La “culpa moral” o la “culpa culpable” se fundan en el *acto electivo*; es inocente y trágica ya en la *esfera de la elección*! Por eso es libre de culpa el acto electivo del héroe trágico, justamente al revés que en la culpa moral, donde la esfera de elecciones contiene también posibilidades objetivas *libres* de culpa, y donde ésta depende sólo del *acto*. En cambio, el héroe trágico “se hace” “culpable” en la *acción* inocente.

Se desprende de lo dicho, cuán absurda resulta ser la teoría del maestro de colegio que busca en las tragedias una culpabilidad moral y hace del autor trágico un juez social que juzga sus propios héroes, a quienes castiga y destruye, en vez de que se tome al autor como un respetuoso expositor de un fenómeno trágico. Sólo una ceguera completa para el fenómeno trágico pudo incubar la más ridícula de todas las teorías. Pero igualmente se cometería un error si se quisiese ampliar el verdadero concepto de culpa trágica tanto como el propio fenómeno trágico. Esta opinión se salva a sí misma ya con el hecho de que —según exposiciones anteriores— lo trágico no es en absoluto algo humano o algo circunscrito a un estado de voluntad, sino un fenómeno *universal*. Pero donde esté claramente expuesta “una culpa trágica”, no es portador del fenómeno trágico el acto del héroe trágico por el que pudiera culpársele o todo lo que como “catástrofe” se ligue a él, por ejemplo: su destrucción, sino el *propio* “incurrir en culpa”, o sea, el hecho de que lo volitivamente puro incurra en culpa. Así, es trágico para Otelo el que incurra en la culpa de tener que matar a su amada, y para Desdémona, tener que ser matada por su amado, siendo inocente. La muerte de Otelo se describe en sus

propias palabras: "Pues como siento, la muerte es felicidad". Justamente salvación, no castigo por su acto, que como "castigo" debería contener sensación de desgracia. No es, pues, la culpa trágica requisito del fenómeno trágico —lo que sería un *circulus in demonstrando*, si la culpa tuviese que ser, no cualquiera culpa, sino justamente culpa "trágica"— pero sí, un *modo* de lo trágico mismo, y como aquí se trata de valores morales, o sea, de un tipo de valores absolutos, podríamos decir que es el *punto de culminación* de lo trágico. Ni la muerte ni cualquiera otra desgracia determinan el destino trágico del héroe, sino su "incurrir en culpa".

Francisco Romero

Dos tesis recientes sobre el hombre

S U M A R I O

Ideas de Nietzsche y Spengler. La crisis del hombre occidental. T. Lessing y el error total de nuestra cultura.

Historicidad del hombre. La estructura humana esencial. Objetivación incompleta y objetivación plena.

La soledad del hombre. La compañía humana del hombre. El hombre como punto de llegada de un ímpetu. La realidad nos acompaña.

En los últimos tiempos se han formulado ciertas opiniones sobre el hombre que han ido hallando gran acogida; son opiniones pesimistas y hasta podríamos decir que desesperadas, y forman cuerpo con la actitud de confusión y desaliento que en muchos suscita la situación político-social que vamos atravesando desde el estallido de la primera guerra mundial, situación definida ya comúnmente como una gran crisis de la civilización. Como he estado pensando bastante en el asunto en todos estos años, y a medida que el tiempo pasa me confirmo en mis puntos de vista, que alguna vez han de organizarse y completarse en uno o dos trabajos de conjunto, el lector me perdonará que haga referencia, al pasar, a aquellos escritos míos en los que examino cuestiones concernientes al tema o emparentadas con él de algún modo.

Señalaré en primer término a Nietzsche. Su concepción del hombre y de la cultura era para él positiva, el descubrimiento de una verdad oscurecida hasta entonces por seculares prejuicios, cuyo triunfo debía traer una formidable renovación. No puede negarse que de Nietzsche sacaron argumentos los teóricos de algunos de los más funestos movimientos contemporáneos, lo que no equivale a decir que él hubiera aprobado tales aplicaciones de su doctrina. Personas que no adhieren en ninguna forma a esos movimientos, que los creen malos en sí y criminales en sus consecuencias, suelen aceptar las vistas antropológicas del padre de Zarathustra, como verdad innegable aunque amarga (1); la doctrina es para ellos cierta, pero negativa, y no positiva como imaginaba su autor. En mi opinión, Nietzsche no nos ha dado una interpretación certera del hombre. En cambio ha de reconocerse que figura entre quienes más materiales nuevos han aportado para una justiciera apreciación del ente humano. Lo que él vió lo vió bien y aun con claridad estupenda, pero lo interpretó mal, malísimamente. Me parece a mí que en adelante ninguna concepción antropológica sensata podrá prescindir de estas dos cosas: de aprovechar los

(1) Por ejemplo, Constantin Brunner, de cuyo libro póstumo e inédito *El hombre sin máscara*, ha salido un fragmento en *The Personalist*, vol. XXIX, Nº 1, enero 1948.

esenciales hallazgos suyos y de refutar enérgicamente el alcance que él les atribuía (1).

En la *Decadencia de Occidente* nos ofreció Spengler, con sus fúnebres predicciones sobre el porvenir de la cultura occidental, un responso por el hombre. En efecto, el hombre de Occidente se ha impuesto mundialmente, ha hecho valer por todo el planeta sus módulos de vida, sus ideales, y hablar de su ocaso, cuando el mundo se occidentaliza y él llega a ser el hombre arquetipo, no significa sino que es el hombre mismo el que entra en un atardecer al que sigue la noche muy de cerca. Porque consolarnos con la perspectiva del auge de una cultura venidera y del advenimiento de otro tipo humano, sería como ilusionarnos con pensar que en Marte haya hombres superiores a nosotros, capaces de conquistarnos y rendirnos. Por otro lado, Spengler dijo con franqueza brutal —en *El hombre y la técnica*—, lo que él piensa del hombre en general: que es un animal de rapiña. Su débito a Nietzsche no es dudoso, y, además, lo ha confesado él mismo. La *Decadencia* es sin duda un libro grandioso y seductor por muchos de sus costados; pero las inconsecuencias son en él numerosas y la articulación es más débil, y no habría logrado la repercusión que obtuvo de no llover sobre mojado (2).

Es evidente en nuestro tiempo la impresión de un desastre, de un naufragio, que aunque se juzga fenómeno universal, parece afectar primera y directamente al hombre occidental, por ser el ejemplar humano que ha llegado a preponderar y a difundir su civilización por todas partes. Yo he procurado no hacer mucho definir la cultura de Occidente frente a las dos únicas culturas que pueden parangonarse con ella (3) y caracterizar la crisis que la atormenta (4). No me parece que esta crisis sea necesariamente un agotamiento definitivo. Los augures de un final desastroso no tienen ojos sino para lo que es pérdida, y se les escapa lo que es “haber” en el balance; en los casos de mayor cerrazón, no hacen

(1) Ver Max Scheler, *El resentimiento en la moral*, y mis trabajos “Nietzsche a lo lejos” (en el libro *Filosofía de ayer y de hoy*) y “Nietzsche” (en *Cuadernos Americanos*, año VI, Nº 1, 1947).

(2) Ver mi artículo sobre Spengler en mi libro *El hombre y la cultura*, de próxima aparición en la Colección Austral de Espasa-Calpe.

(3) Me refiero a mis escritos “*Meditación del Occidente*” (*Realidad*, Nº 7); “*Sobre el espíritu y la actitud espiritual en las grandes culturas*” (*Philosophy and Phenomenological Research*, vol. IX Nº 3); “*El tiempo y la cultura*” (*Revista Cubana*, vol. XXIII, 1948), e “*Hipótesis sobre las culturas*” (en el libro *Filósofos y problemas*, Losada 1947).

(4) Ante todo, en mi trabajo “*Inventario de la crisis*” (*Cuadernos Americanos*, año VII, Nº 5, 1948), pero también en “*El positivismo y la crisis*” (*Realidad*, Nº 2).

sino proyectar al infinito sus personales incomodidades, y muchas veces juzgan por el estilo de esas amas de casa que creen que el mundo se viene abajo porque el servicio doméstico está imposible, olvidándose de que tienen radio, heladera eléctrica y cien ventajas más tocantes al confort casero. Durante el último período y el que vivimos se ha producido y sigue produciéndose un hecho gigantesco, formidable. Inmensos continentes salen de su condición infrahumana y van ganando un puesto al sol, el acceso a los bienes elementales de la existencia, los derechos esenciales del hombre. Una revolución se ha cumplido en gran parte y sigue cumpliéndose, en los hechos y en las conciencias; extraña a veces que muchos no adviertan que lo que va sucediendo es acaso el mayor tránsito en toda la historia de la humanidad, como que consiste precisamente en conseguir que la humanidad toda alcance el nivel humano. El fin de la historia, decía Herder, es la humanidad: esto es, realizar, actualizar lo humano en el hombre. Aunque sea éste el aspecto más abultado y visible de la crisis, no es el único. El occidental es un ser intelectual o intelectualista, y además un ser activo, agitado, movedizo. Su intelectualismo y su activismo también han entrado en crisis, una crisis que, en mi opinión, depende de que los moldes de su intelección y de su actividad resultan ya un tanto angostos y deben ser revisados y ampliados, como poco a poco lo van siendo (1). En suma, la crisis, el gran hecho histórico que atravesamos, debe ser comprendido en toda su vastedad y en toda la riqueza de sus aspectos y dimensiones, cuya diversidad acaso sea posible reducir a unos pocos motivos principales. Abarcar todo esto es difícil; cada uno lo ve desde su ángulo o desde su rincón, y a veces desde su agujero, sin exceptuar a los teóricos, a los puros investigadores, al historiador, al sociólogo, al economista, al psicólogo, que aprecian respectivamente las particulares facetas que caen hacia su especialidad, el pedazo de paisaje que buenamente se columbra desde su ventana, sin elevarse a una comprensión integral del hecho. Por eso proponía yo no hace mucho, fundando, me en reflexiones parecidas a éstas, la creación de un "instituto de la crisis" (2) donde se llevara adelante la investigación sistemática, ordenada, exhaustiva del acontecimiento capital de nuestra época. Sería la manera más cómoda y eficaz, acaso la única, de que se haga pronto la luz en lo que va ocurriendo; al contar con material objetivo y controlado

(1) Ver mi ya citado *"Inventario de la crisis"*, y también *"El itinerario de la filosofía contemporánea y la crisis"* (en mi libro *Papeles para una filosofía*, Losada, 1945).

(3) *"Un Instituto de la crisis"* (en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. V. Nº 3, 1943, y en *La Nueva Democracia*, número de octubre de 1947).

críticamente, no sólo se podría avanzar con seguridad en el conocimiento científico del hecho y deducir de ese conocimiento las reglas para guiarlo hacia el mejor desenlace, sino que también se dispondría de una información adecuada para salir al paso de quienes anuncian el incontenible descenso de nuestra civilización o proclaman —lo que no es muy diferente— el fracaso del hombre.

Para algunos, como Teodoro Lessing (1), no se trata ya de una decadencia del Occidente después de un florecimiento, sino de mucho más, de algo muchísimo peor, del error total de nuestra cultura y de la actitud humana que en ella se manifiesta; ajeno a las rutas de extravío que sigue el occidental, intelectualista y activo, el oriental tiene razón, con su reposo inmemorial, con su actitud de comulgar con el universo sin diseccionarlo analíticamente, con su renuncia a afirmar su individualidad. También Ernest Bergmann (2) juzga que el Occidente va por mal camino desde sus raíces, pero atribuye su equivocada dirección a una causa precisa, al triunfo del principio masculino sobre el femenino, a la exclusión de la femineidad de las funciones de orientación y gobierno, que sólo a ella corresponden por mandato de la naturaleza. Y aunque formalizado el problema en otro terreno, es perceptible la semejanza del planteo de Klages con los dos anteriormente citados, al oponer espíritu a alma (3). Si no en todos los casos, una vez y otra surge, en modos diversos, la conturbada y conturbadora presencia de Nietzsche: que sea la vida y que ante ella retroceda el espíritu. Ya he dicho —a otro propósito, pues entonces pensaba sobre todo en los hechos de resentimiento y enmascaramiento— que será inevitable en lo sucesivo la doble actitud de contar con los singulares hallazgos de Nietzsche y contradecir las consecuencias que sacó de ellos. También aquí vale lo mismo. Nadie como Nietzsche, nadie antes de él reparó en la tremenda contraposición entre el espíritu y la vida, y será ciego quien en adelante no la perciba, iluso quien suponga que se puede pasar tranquilamente al lado del problema; pero sería suicida y, además, injustificado, resolver el problema cortando el nudo gordiano, y afirmando la vida contra el espíritu, como lo hizo él, o afir-

(1) Theodor Lessing, *Europa y Asia*; ver mi artículo "Theodor Lessing, crítico del Occidente" (en *Filósofos y problemas*).

(2) Ver "El feminismo trascendental de Ernst Bergmann" (en mi libro *Filosofía de ayer y de hoy*, Buenos Aires, Argos, 1947).

(3) Ver Gerda Walther, "Ludwig Klages y su lucha contra el espíritu" (en la *Revista de Occidente*, N.os LXXXVII y LXXXIII, 1930); también mi trabajo "Ideas sobre el espíritu" (en *Filosofía contemporánea*, Losada, 2ª edic., 1944).

mando el espíritu sin tomar en cuenta sus relaciones con la vida, que si bien se le enfrenta, también lo alimenta y lo sostiene.

De este *maremagnum* de la crisis —crisis de la cultura y del hombre al mismo tiempo— quiero destacar dos puntos, que no he de tratar ahora con el detenimiento que merecen. Son dos aseveraciones que, originadas en determinadas posturas filosóficas, que denominaré “críticas” en el sentido de emparentadas con la crisis, van logrando un predicamento mayor cada día. No es mi propósito examinar las formulaciones más o menos estrictas en que ambas tesis aparecen en sus sostenedores originales, con las motivaciones que en ellos las fundamentan, porque ello importaría entrar en discusiones y discriminaciones muy laboriosas y ajenas a las intenciones de este artículo. Me basta, para mis finalidades actuales, atenerme al relieve general con que están entrando en la conciencia de muchos, a los términos en que van siendo aceptadas y hasta van convirtiéndose en lugares comunes de nuestro tiempo. Las tesis a que refiero son las que afirman que el hombre carece de ser estable y fijo, y que el hombre está solo.

La tradicional concepción del hombre asentaba en la intemporalidad, en la esencia una, universal e inmutable de la índole humana. A partir del romanticismo, como es sabido, la atención reflexiva se proyecta sobre la historia, tan descuidada por el pensamiento racionalista, y a la larga se repara en que el hombre no es un ente que se deslice a lo largo de la historia como un móvil por un carril o el agua por su cauce, sino que “le sucede” la historia, que la historia le corre por dentro. Empieza a hablarse de la historicidad del hombre, y, cayendo en el extremo contrario al de antes, así como anteriormente venía a creerse que la historia no es nada, llega ahora a pensarse que la historia lo es todo, que no hay sino historia en y para el hombre. Se profesaba antes que el hombre era una esencia inmutable, y se llega a afirmar después que carece de esencia, que es un puro existir temporalizado, un mero devenir. Yo participo en medida considerable en la admisión actual del historicismo, y no sólo para el hombre; creo que toda realidad, en cuanto temporal, es histórica, y que una de las obligaciones de la filosofía es definir con justeza la índole común de la historicidad y las especiales maneras en que se da en lo físico, lo vital, lo psíquico y lo espiritual. Pero no acepto que ninguna de estas formas del ser se disuelva sin residuo en la historicidad, en la pura movilidad del transcurrir temporal. Para el hombre, me parece que es relativamente sencillo y claro establecer cierta base, cierta estructura

esencial que persiste en la marcha histórica y que determina las condiciones en que la historicidad la afecta; es decir, que lo peculiar de la historicidad humana depende de ciertos caracteres previos de la índole humana.

El animal no es un sujeto ni tiene objetivos; vive como en un sueño, como en una bruma en la cual no se han destacado todavía la instancia íntima, el yo, ni las exteriores a él, las cosas como realidades consistentes, como existencias. Esta situación determina sus compartimientos, las operaciones automáticas de los instintos, el riguroso encaje en un medio cerrado y cercano. Lo propio del hombre es ser un sujeto que percibe objetividades, que las recuerda como tales, que las imagina y las presupone, como pasadas, presentes y futuras; como efectivas, probables y posibles. La calidad de sus emociones y los manejos de su voluntad, en cuanto específicamente humanos, tienen que ver principalmente con el horizonte objetivo que ante él se extiende. Percibir en términos de objetividad sólo es accesible a un sujeto, a un centro íntimo sólido y bien recortado; ser sujeto es inseparable de la percepción de objetividades. Esta es la esencial estructura humana, ser un sujeto y vivir en un mundo objetivo. La vida del hombre consiste ante todo en contar con ese mundo de objetos. La manera peculiar de la historicidad humana consiste en la acumulación de experiencias objetivas, experiencias de captaciones de esa realidad y de comercio con ella, que engrosan el yo y lo modifican, pero sin alterar su estructura original, antes bien confirmándolo en ella. Este es el primer aspecto del asunto. Toda historicidad supone acumulación, pero sólo al hombre le es dado una acumulación o enriquecimiento proveniente de la frecuentación de objetos, de realidades tenidas por existentes; una acumulación que se agranda indefinidamente porque lo percibido o retenido objetivamente se puede comunicar también en términos objetivos, y de este modo ocurre un intercambio de experiencias, el traslado a cada individuo y su aprovechamiento por él, en principio, de todas las experiencias de la especie, y en la práctica, si no de todas por lo menos de una gran masa de ellas. Esta es la manera particularmente humana de la herencia, la herencia de las experiencias de la especie, posibilitada por ser experiencias objetivas y transmisibles en su núcleo objetivado por medio del lenguaje significativo. Pero además, por el hecho mismo de percibir objetividades, el hombre repara en que se trata de entidades que existen, que le son ajenas y disfrutan de su ser propio. Cuando sobreviene la cabal comprensión de esto, surge la actitud espiritual, la vuelta desinteresada hacia las cosas y los seres, en actos de libre conocimiento, de comportamiento ético, etc. El espíritu, por tanto, no es una poten-

cia incomprensible que aparezca misteriosamente en el hombre; es la consecuencia final y suprema de su nativa capacidad de percibir la realidad objetivamente, su culminación, y cuando se manifiesta impone su superior prestigio, con la convicción de que no sólo nos rodea un mundo de realidades con su fundamento fuera de nosotros, sino que además esas realidades, por serlo, deben ser atendidas y respetadas en cuanto que cada una posee en sí la razón de su existencia.

Dentro de esta situación general se desenvuelve la vida humana. La objetivación incompleta dice: "ahí está el mundo, un mundo de realidades existentes, objetivas, que puedo usar a mi antojo". La objetivación plena, llevada a su perfección, a su límite, agrega: "esas realidades son ajenas a mí, cada una es por ella, algunas son para ellas mismas; debo tenerlo en cuenta". Esta segunda actitud es superior a la primera, porque, como se indicó, es su culminación o perfeccionamiento. Pero la primera goza de una especial energía, de una fuerza primaria, la de nuestras necesidades e impulsos individuales, que se satisfacen mejor si se subordina todo a ellos. Las dos actitudes, pues, entran en conflicto: conflicto entre vida y espíritu. Si la primera disfruta de mayor empuje vital, la segunda tiene a su favor la impresión del deber ser, de lo justo, de lo debido. La historicidad humana es, por un lado, lo que ya se dijo, acumulación de experiencias objetivas con el consiguiente depósito sedimentario y la consecutiva modificación del sujeto; por otra parte, proyección hacia realizaciones en las que funcionan las necesidades y los impulsos —y los motivos de la postura espiritual, vuelta generosa y libremente hacia las realidades. Lo capital es, pues, que el hombre es un sujeto en un mundo de objetividades. Su historicidad no es un juego arbitrario, un puro acontecer, una sucesión ilimitada de azares, la imprevisible aventura cuya norma es el capricho, sino el desarrollo de una marcha sobre un terreno cuya configuración señala en cierta medida el itinerario y le prescribe metas. No ha de entenderse por esto que el condicionamiento le venga desde fuera; el mundo que lo rodea es también el que circunda al animal, pero para el hombre ese mundo existe —es decir, lo reconoce como existente, lo levanta a la dignidad de lo que es— mientras que el animal se limita a vivirlo como un conjunto de resistencias y solicitaciones. Si el hombre tiene ante sí un mundo, es porque es un sujeto.

Pasemos a la otra tesis. Se dice: el hombre está solo, su voz no halla eco, únicamente ha de contar consigo mismo. Si miramos hacia adelante, la impresión, en efecto, puede ser de abandono y soledad. Y, en cierta medida o desde cierto punto de vista, esa impresión no resulta injusti-

ficada. El hombre está solo porque es la avanzada de la realidad, su ápice; está solo porque es el que se destaca y se adelanta, y también porque es el único ser que se abarca a sí mismo, que es consciente de sí y se comprende como un sí mismo, y no puede hallar satisfactorio compañerismo sino con quien lo vea como tal, como una interioridad, como una autoconciencia, cosa que no puede esperar sino de sus pares, de sus semejantes. Su soledad recuerda un poco la del Moisés de Alfred de Vigny, solitario en su grandeza, que increpa al Señor:

Que vous ai-je donc fait pour être votre élu?

y que, abrumado por la carga de su privilegio, demanda como única gracia el reposo:

Laissez-moi m'endormir du sommeil de la terre!

Y, sin embargo, es el solo ser que conoce la compañía verdadera. Los animales ni siquiera intiman consigo mismos, porque carecen de un sí-mismo, de una interioridad consciente; sólo los canecta a los unos con los otros el vínculo impersonal de la vida, en cuyo torrente se pierden sin encontrarse verdaderamente nunca. Los hombres viven consigo mismo y unos con otros, y cuando en el amor, en la amistad, en la coincidencia luminosa de los puros propósitos espirituales, dos seres se reconocen y compenetran, no sólo ocurre la asociación perfecta, sino que puede arrastrar consigo la sensación de que el sentido de la vida ha sido conquistado y que el destino humano se ha cumplido. El lamento por la soledad del hombre no puede explicarse sino por el olvido de la realidad espiritual, unitiva, identificadora, fraterna, en la cual se da el prodigio de que cada uno, sintiéndose sí-mismo más que nunca, también vive en los otros y aun en intención de una totalidad, de una universalidad que va más allá de lo específicamente humano. Es indudable que la única estricta compañía para el hombre es la humana; goza de ella y con esto basta para sentar que el hombre es un ser acompañado, ciertamente el único ser acompañado de toda la realidad, pero hay, como veremos después, otros motivos que se suman para que no esté solo. También el hombre está acompañado porque no se halla perdido en el mundo, desorientado, vacante; sabe, cuando afronta con seriedad su sino, que tiene una tarea y una obligación, sabe que está consignado por su propia naturaleza a una función ineludible. Por extraña paradoja, cuando confiesa el mal y se atormenta al contemplarlo, cuando se desalienta al compro-

bar el mal, está proclamando indirectamente la necesidad del bien, su existencia como un ideal que debe ser realizado, que a él le toca realizar, porque el mal no es una mera situación real, sino una situación condenada por la apetencia de valor. Todo desánimo del hombre le viene de comparar su ser efectivo con otro ser suyo, deseado y en potencia, que es como la imagen de lo que él sin falta debe ser. Y este otro ser suyo, yacente en él como un haz de exigencias, poderosamente querido, va a su lado a toda honra y por dondequiera, le ofrece su compañía, y ésta es la más cierta y auténtica compañía del hombre.

Pero miremos un poco hacia atrás. La vida orgánica es un enorme laboratorio de formas individualizadas. Es perceptible en la serie de esas formas un incremento de la individualización: cada vez son más individuales, más peculiarizadas, más alejadas del anónimo primigenio; cada vez *son* con mayor derecho, se muestran más dueñas de sí. El psiquismo animal se va acendrando paulatinamente, se va espesando, se hace progresivamente más rico y complicado; sin duda no vemos en el orden zoológico constituirse resueltamente una interioridad, una subjetividad verdadera, ni advertimos que se establezca una relación claramente objetiva entre el individuo y el mundo, que el individuo se asome propiamente al mundo: se contenta con manejarse en él. Pero si ambas cosas faltan, percibimos una marcha hacia ellas, un avance hacia la subjetividad y la aprehensión objetiva, y en los antropoides hallamos torpes esbozos o conatos de lo que es el hombre, tanteos inseguros hacia la humanidad. Cuando abarcamos esa cadena de entes que desde época inmemorial parece encaminarse hacia la realización de lo humano, comprendemos que una potencia ínsita en la realidad la empuja hacia arriba, hacia el sucesivo cumplimiento de los hechos que culminan en la configuración del ente que se afirma como sujeto y que contempla ante sí un orbe de objetividades. Por muy prevenidos que estemos, por mucho que nos repugne la admisión de un plan preconcebido, de un propósito, y sin necesidad de aceptarlos, hemos de convenir en que la aparición del hombre no es un azar, sino el punto de llegada de un ímpetu, de una dirección, patente en la vida desde sus orígenes, operante acaso en la realidad desde antes que la vida brotara en ella (1). Es como si hubiera habido una oscura conspiración en la naturaleza para producir el hombre. Desde este punto de vista, mirando retrospectivamente, tampoco estamos solos; la realidad entera, esa realidad que nos ha engendrado, nos acompaña. Los más humildes seres de ella son como amigos inconscientes nuestros; con sus cuer-

(1) Ver mi ensayo "*Persona y cosmos*" (*Realidad*, N^o 13).

pos han construído el camino hacia nosotros, y hasta es como si anhelaran, sin saberlo, que nosotros fuéramos para que los justifiquemos, para que introduzcamos en él toda la conciencia y el sentido. En la tesis de la soledad del hombre —una de las consecuencias de la crisis, probablemente pasajera como la crisis misma— se expresa una voluntad de desaliento y negación que, en mi opinión, no justifican los hechos. Porque el hombre está con quien más le importa estar, consigo mismo en cuanto hombre real y con el hombre ideal que lleva dentro y que le habla incitándole a que lo saque fuera; está con todas las cosas mediante el espíritu, instancia unitiva y asociadora, identificante y fraternal, y porque el cosmos, aunque de muchos modos se le opone, descubre en su fondo una secreta solidaridad con él y hasta parecería haber empleado todas sus fuerzas en tentativas para producirlo.

FRANCISCO ROMERO.

Agustín Martínez

Introducción a la Filosofía del Espíritu de
San Agustín

S U M A R I O

1.—*Frontera de dos mundos.* 2.—*Esplendor y agoría de los sentidos.* 3.—*Ciencia y sabiduría.* 4.—*Visión intelectual.* 5.—*Posibilidad y realidad de la visión intelectual.*

«Zurück zum Augustinus».

Max Scheler.

1.—En diversos lugares trata San Agustín sobre una observación que no deja de ser impresionante: la posesión de bienes espirituales, de valores espirituales, no implica participación ni mengua de éstos, al revés de lo sucedido con los valores y bienes materiales. Esto indica radical superioridad ontológica de los primeros sobre los segundos, a la vez que claramente revela una doble esfera para el desplazamiento vital e integral del ser humano: la esfera de orden inmensurable desde donde se proyecta para el hombre dignidad y grandeza, y la esfera de orden contingente y cuántico que tiene significado y sentido en la medida en que ésta sea asumida en la tensión a la esfera de orden superior. El neoplatónico Numenio de Apamea, que ya antes había observado lo mismo que Agustín, llamaba a los objetos y valores de orden superior, cosas *divinas* (1). Y siguiendo las huellas de Agustín, por lo menos en dos célebres lugares Santo Tomás de Aquino aplica esta fecunda observación, apuntando al sujeto que da razón de esta inmensurabilidad e invisibilidad: “*Bona spiritualia possunt simul a pluribus possideri, non autem bona corporalia; et ideo hereditatem corporalem nullus potest percipere nisi succedens decedenti; hereditatem autem spiritualem simul omnes ex integro accipiunt sine detrimento patris semper viventis*” (2).

En esta esfera superior entran también los grandes objetos metafísicos que, como recordaba Kant, urgen constantemente al hombre (3); y que siendo totalmente imposible su aparición por un burdo proceso de reacciones somáticas o por una mera abstracción de lo sensible; y rechazando la intuición intelectual, el mismo Kant explicaba por la esencial estructura de la naturaleza del entendimiento, “*per ipsam naturam inte-*

(1) Vid. Eusebio, *Praeparat. evang.* XI, 18.

(2) *Summa Theologica*, III, q. XXIII, art. I., a 3; I-II q. XXVIII, art. IV, ad 2.

(3) *Crítica de la Razón Pura*, Prefacio a la I edic., Trad. Losada, 1943, Bs. Aires, p. 117.

lectus" (1). Y tan ancho y espléndido es este mundo nuevo de los valores inmensurables, que seguramente subyugado por él, Hegel olvidó la realidad integral, vencido por la tentación de irse tras un idealismo panlogista en sus meditaciones filosóficas. El retorno a este mundo típicamente humano, donde fulgura eso que Max Scheler llama "*lo eterno en el hombre*", San Agustín lo distingue como un regreso de lo temporal a lo eterno: *Hace est a temporalibus ad aeterna regressio* (2).

2.—Aceptese, o no, alguna intuición espiritual, el caso es que los sentidos y sus datos frente al mundo que desde el interior del hombre se contempla, llevan radical insuficiencia para dar razón por sí mismos de tanta riqueza trascendente. Desde este punto de vista parece bien fundada la crítica de Kant al sensismo, a saber, que si todo es abstracción, entonces nada es superior a la contingencia, entonces todo no es más que un conjunto heterogéneo de meros abstraídos sensibles (3). Y esto significaría un puro *nominalismo* infecundo. Y si alguien aceptara esta situación gratuita, tendría que aceptar también que planteaba un extraordinario misterio multiplicando al infinito las dificultades intelectuales sin resolver absolutamente ninguna.

Sin embargo, esto no va en desmedro del esplendor del mundo inmediato, el de la experiencia sensible. En este mundo la mente no tiene nada que hacer sino asumir una actitud reverente, como la que corresponde al filósofo ante el mundo de las ciencias positivas. Sin la intervención de esta mente se creó el mundo maravilloso de la realidad física y sin su control ese mundo se rige por leyes de enorme fecundidad. Algunos autores han creído ver en San Agustín, o bien un divorcio idealista entre sentido y cosmos, por un lado, y razón e inteligibilidad por otro, con un curioso desprecio por la realidad encarnada; o bien, una interpretación casi idéntica a la escolástico-aristotélica, y según la cual, todo conocimiento superior estaría presupuestando, en San Agustín, un punto de partida abstractivo con tal continuidad que haría poco menos que imposible una verdadera intuición al tratarse de la filosofía del espí-

(1) *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Dissert. de 1970, Sectio I, párr. 5, y cf. párr. 6; *Crítica de la R. P., II P. Introduc.*, párr. I, ed. cit., p. 198; Ib. Lib. II, cap. II, sección III, p. 311; *Metafísica Futura*, Introducción párr. I.

(2) *De Vera Religione*, cap. LII.

(3) *De mundi sensibilis etc.* cit., párr. 5, S. I. *Tratado de Lógica*, Curso elemental para servir de introducción al estudio de la Filosofía, Trad. Edit. Araujo, B. Aires, 1938, I. P., Introducción, párr. I. p. 1.

ritu (1). Ni lo uno ni lo otro: ni hay un platónico desprecio por la realidad sensible, ni un abstraccionismo total. Pero hay algo más: de tal orden y calidad es la fecundidad filosófica de Agustín en la ciencia y la sabiduría, que ella llega, por uno de esos curiosos eventos de la historia que dejan anonadados a los profanos, casi a las mismas exigencias a que ha llegado en nuestro tiempo la ciencia horadando finamente en la realidad material. Y así como no aparecía nada de raro, sino muy posible y puesto en razón que las investigaciones científicas analizando, por ejemplo, la esencia del tiempo, llegara a demostrar por vía matemática la existencia del alma racional y de la Eternidad, así tampoco hoy nos puede parecer raro que Agustín haya llegado tal vez a suministrar ciertos principios de solución a algunas de las más importantes cuestiones agitadas entre los grandes hombres de ciencia, cuando él partía de Eternidad y Racionalidad para llegar a saber algo de la naturaleza del tiempo y de las cosas.

A menudo Agustín insiste en que la distinción entre hombre y bestia radica en la capacidad de la *inteligencia superior para juzgar las cosas materiales según las razones incorpóreas y eternas* (2). Y también insiste en la necesidad de trascender la simple materialidad, ya sea para comprender a ésta, ya para ser verdaderamente feliz. Pero el mundo de los sentidos permanece rico en significación y sugerencia, y es partiendo de este mundo tangible como la inteligencia vuelve sobre su mundo más propio, el inteligible, para saber y trascender.

El alma anima los sentidos del cuerpo mediante cierta intencionalidad vital (3). Mediante tal animación, los sentidos nos presentan sus maravillas, nos ofrecen los eventos, donde la inteligencia observa y comprende sus leyes, concretamente consciente de la constancia y universalidad de los fenómenos. El alma percibe los fenómenos por intermedio de los sentidos, pero inmediatamente entra en juego su *atención-intención* que capta la forma del objeto dejada por ella en el sentido como una semejanza suya, y por la que se obtuvo, por ejemplo, la visión. El alma,

(1) Vid. la defensa que de S. Agustín hace al respecto Regis Jolivet en *La Doctrine augustinienne de l'illumination* (Revue de Philosophie, Juillet-Décembre 1930; J. Maréchal, *La Vision de Dieu au sommet de la Contemplation d'après Saint Augustin*, (en Nouvelle Revue Théologique, Louvain, Février-Mars, 1930). Maritain mismo parece no exento de un precipitado juicio de interpretación de San Agustín en este punto, incluso en su mismo estudio *De la sagesse augustinienne* (Les degrés du savoir, París 1932, chap. VIII) y ya antes en una página de *Antimoderne*. Y, en general, en los manuales de filosofía superior, algunos de cierta fundada celebridad, la superficialidad hace abundantes repuntes de falsas interpretaciones en esta materia.

(2) *De Trinitate*, Lib XII, cap. 2.

(3) *Epistola CLVI*, cap. II, n. 4.

que por todas partes compenetra al cuerpo, y por cuya animación éste siente, deposita por la voluntad la forma o semejanza intencional en la memoria, para que se verifique la visión interior, y resultando de esta triple aunación (memoria, voluntad y visión interior) el pensamiento (1). Aquí se origina la ciencia, ordenada al saber de la temporalidad, pero situada en un orden propio que goza, como luego veremos, de inmutable eternidad (2). Por eso que la ciencia es el conocimiento racional de la realidad temporal (3).

A más de otras realidades superiores, de que es partícipe la realidad carnal inferior, el alma encuentra en los datos de los sentidos noticia de otra maravillosa realidad de las cosas: su número, peso y medida. El ritmo, orden y armonía del mundo físico material es proyectado para la visión interior del alma por el *número* que todo ser implica, ya considerado el ser según su exacta posición en el orden universal-providencial, ya considerado en el orden de la razón *seminal* o *virtual* (4) que toda cosa esconde y conforme a la cual desarrolla armónicamente su existencia. Este número es la cantidad *cualitativa* de los seres, cantidad que da fundamental razón de la misma cantidad simplemente *cuantitativa*, y de la que solamente se había venido preocupando nuestra física moderna, e incluso a veces la misma psicología experimental (5).

Pero ya en el simple proceso del saber positivo, se observa tanto la capacidad de transcendencia de la inteligencia, como el incesante recurso a un conocimiento de entidades superiores, no puramente lógicas, sin las cuales ni sería posible la ciencia misma, ni sería posible la presencia de ciertas nociones científicas que, desde hace algún tiempo, preocupa a preclaros espíritus. Y es porque ha concluido el esplendor de los sentidos y del conocimiento puramente sensible; ya han desempeñado maravillosamente su cometido, y están como en agonía frente a un mundo nuevo que ha de dar cuenta del mundo propio a ellos.

3.—Sin pretender en absoluto dar a los conceptos el mismo sentido que alcanzan en Leibniz, podemos pensar en una especie de armonía pre-

(1) Vid. *De Trinitate*, Lib. XI, caps. I-VII.

(2) Ib. Lib. XII, cap. 14.

(3) Ib. Lib. XII, cap. 15.

(4) Cf. una sumaria exposición de esto, abundante en citas de San Agustín, el artículo de Pedro M. Vélez, agustino, sobre *El Número Agustiniiano* (Rev. *Religión y Cultura*, T. XV, pp. 139 yss. El Escorial 1931). Y algo en P. L. Pera, *La Creazione simultanea e virtuale secondo S. Agostino*, Firenze 1928, V. I.

(5) Vid. *De Genesi ad litteram*, Lib. V, cap. VIII, Nº 20; *De Ordine*, Lib. II, cap. 15.

establecida entre Mundo e Idea. Las cosas ponen bastante; pero el espíritu pone más. Lo sensible está plasmado en lo inteligible, como el árbol concreto en la simiente, como la simiente en su virtualidad, como ésta en el número superior de las cosas o inteligible conforme al cual las cosas son en su ser (1). Por eso que la ciencia puede ser tal, en la medida en que la mente busca en la esfera superior aquel número del cual es vestigio el número sensible de las cosas, ya que cuanto puede la razón lo puede por los números (2). La ciencia no es producto de una simple recolección de datos sensibles; en su profunda estructura, ella no es el juego de imágenes fragmentarias y efímeras. La ciencia es posible por la contribución de la Sabiduría, Sabiduría orientada hacia lo inmutable, y que, por esto, es alimentada de cierta Eternidad.

Por tanto, la verdadera sabiduría consiste en el conocimiento intelectual de las realidades eternas, y la ciencia en el conocimiento racional de las realidades temporales (3). A la primera pertenecen las cosas que son; a la segunda, las cosas que fueron o serán (4). Ahora bien; es posible la ciencia, porque el intelecto posee ciertos principios de sabiduría; y resulta de eso que la ciencia es posible porque existe la coexistencia-temporalidad-eternidad. La verdad, por ejemplo, es instantánea, esto es siempre presente e idéntica a sí misma; las cosas verdaderas, o son, o fueron, o serán (5).

4.—Triple visión para la mente: la corporal, la espiritual y la intelectual. La primera se refiere a las cosas sentidas por el cuerpo; la segunda a las formas o semejanzas de los cuerpos en el interior del espíritu y retenidas por la memoria; la tercera a todas aquellas realidades superiores que ni son cuerpos ni semejanzas de ellos. La visión espiritual es superior a la corporal; y la intelectual superior a la espiritual; porque la corporal no puede estar sin la espiritual; y la espiritual, puede estar sin la corporal, pero no sin la intelectual de la que necesita para juzgar y dilucidar sus objetos; y la intelectual no necesita de la espiritual su inmediata inferior (6). Es en esta tercera visión donde se revela diáfana

(1) *De Ordine*, Lib. II, cap. 18, Nº 48; *De libero arbitrio*, Lib. II, cap. 16, Nº 42; *De Música*, Lib. V, cap. 7; *De Genesi ad litteram*, Lib. V, cap. 23; *De diversis quaestionibus* 83, quaestio 46, Nº 2.

(2) *De Ordine*, Lib. II, cap. 15 y cap. 14; *De Música*, Lib. VI, cap. 12; *De Trinitate*, Lib. III, cap. 8, Nº 13.

(3) *De Trinitate*, Lib. XII, cap. 15, Nº 25.

(4) *Ib. ib.* 14, Nº 23.

(5) *Ib. ib. ib.*

(6) *De Genesi ad litteram*, Lib. 12, cap. 24.

la verdad, sin mixtura alguna de orden sensible, y es en ella donde bebe el amor y la vida verdaderamente feliz (1).

En esta tercera visión, necesaria a los dos inferiores, debemos distinguir todo aquello que por ella vemos en la misma alma, y la luz a cuyo fulgor el entendimiento intuye las realidades superiores (2), así como los grados convenientes que en ella se observan.

La visión corporal es intuición sensible, y el entendimiento no intuye directamente al objeto visto, la intuición intelectual no alcanza a la realidad sensible. La visión espiritual es intuición de la semejanza del objeto, pero aquí tampoco el entendimiento logra directa intuición de la semejanza real. Es solamente en la tercera esfera, en la visión intelectual de sí mismo y de realidades superiores, donde se alcanza la intuición verdaderamente intelectual, el rapto de los objetos superiores reales por sí mismos en la mente (3).

Con esta visión intelectual estamos en el mundo de la sabiduría ante realidades superiores presentes solamente al espíritu, y no diseminadas en espacios locales. Se trata de una intuición del real como real.

5.—Por el entendimiento vemos como por una luz todas las cosas. Pero el entendimiento a sí mismo se ve. Esto no pasa, por ejemplo, en la visión corpórea: los ojos ven, por ellos vemos, pero ellos a sí mismos no se ven. Como por la luz vemos las cosas y a ella la vemos en sí misma, ella por sí misma se manifiesta. La mente se puede replegar, volver sobre sí misma. Pero para esto no necesita ir a otra mente, no: en sí misma ella se ve (4).

Conocemos mejor cuanto más presente a nosotros esté el objeto conocido. La intimidad, la proximidad, genera una unión más estrecha y, entonces, una visión más directa. Nada tan conocido del alma como aquello que siempre tiene presente, y nada tan presente al alma como el alma misma (5). De ahí la posibilidad de verse a sí misma quien por ella vemos las demás cosas.

(1) Ib., ib., cap. 26.

(2) Ib., ib., cap. 31: en este mismo lugar, agrega San Agustín, que la mente puede intuir hasta esa misma luz, pero "*modo quodam suo*", rechazando anticipadamente toda suposición ontologista. No es difícil observar la especial calidad creada de esta luz interior en las exposiciones que de ella hace en *De Magistro* y en la Epístola CXLVII ad Paulinam. Ya el mismo Santo Tomás la entendía simplemente así, como una luz refleja y creada.

(3) *De Trinitate*, Lib. IX, cap. IX, N° 3; Epíst. CXLVI, N° 3.

(4) *De Trinitate*, Lib. X, cap. 5 y 6; *Tractatus in Iocannem*, T. XLVII, N° 3.

(5) *De Trinitate*, Lib. IX, cap. 12, N° 18. z

El núcleo fundamental de esta intuición del alma está circunscrito a las tres esferas de la vida consciente que guardan entre sí radical correlación: la mente, el conocimiento y el amor. "Pero en aquellas tres realidades, cuando el alma se conoce y se ama, subsiste sin confusión de mezcla una trinidad: la mente, el conocimiento y el amor. Y si bien cada una tiene en sí subsistencia, mutuamente todas se hallan en todas, ya una en dos, ya dos en una. Y, en consecuencia, todas en todas. La mente se encuentra ciertamente en sí misma, pues se dice mente con relación a sí misma; pero con relación a su conocimiento se dice que conoce y es conocida o cognoscible, y con relación al amor con que se ama se la dice amable o amada y amante. Y dígame lo mismo de la noticia, pues aunque dice habitud a la mente que conoce y es conocida, no obstante, con relación a sí misma se la puede decir cognoscente y conocida; porque no es para sí desconocida la noticia por la que la mente se conoce. Y el amor, aunque se refiera al alma que ama, cuyo es el amor, con todo, es también para sí con subsistencia perfecta. Se ama el amor, y el amor no puede ser amado con otro amor: Y así cada una de estas tres cosas existe en sí misma. Recíprocamente se hallan unas en otras, porque la mente del que ama está en el amor; el amor, en el conocimiento del que ama, y el conocimiento, en la mente del que conoce. Y cada una de ellas está en las otras dos, porque el alma que se conoce y ama se encuentra en su conocimiento y en su amor; el amor del alma que se conoce y ama radica en el alma; y la noticia del que se ama y conoce, está en su conocimiento y en su amor; el alma conociéndose se ama y amándose se conoce. Y por esta razón hay dos en una, porque el alma que se conoce y se ama está juntamente con su conocimiento en el amor, y con su amor y el conocimiento están juntos en el alma que se conoce y se ama" (1).

El alma no se conoce en un espejo. El conocimiento es fruto de un sujeto que conoce y de una realidad conocida. Mas en la intuición intelectual, el alma pasa a ser sujeto y objeto de ciencia. Al conocerse engendra su conocimiento, igual a sí misma; su ciencia entonces iguala a su ser, y su concepto no nace de alguna esencia extraña (2).

La primera gran realidad constatada por esta intuición, es la propia existencia del alma, la realidad de la vida, la esencia y la existencia (3).

(1) Ib., ib., cap. 5, N^o 8.

(2) Cf. *De Trinitate*, Lib. X, cap. III, N^o 5, Lib. IX, cap. 12, N^o 18.

(3) Ib., Lib. X, cap. X.

A esto contribuye enormemente la unidad de las tres facultades superiores identificadas en una sola y misma substancia (1).

En seguida el alma por sí misma puede intuir lo perteneciente a su orden, a su misma substancia (2), como el conocimiento y el amor. Cuando el alma se conoce y se ama, su verbo se une a ella por amor. Y porque ama su noticia, conoce su amor, y el amor está en el verbo, y ambos en el que ama y habla. El conocimiento que el alma de sí logra, es su propio verbo, en absoluto igual e idéntico a ella. (3). El amor enlaza el verbo al alma; pero un amor que es de la misma alma a sí misma. Al intuirse, se intuye toda ella, en su substancia, en su verbo y en su amor.

Alcanza, pues, el alma realmente una intuición de sí misma a la lumbré de una luz inextinguible cada vez que sobre sí misma vuelve su mirada. Pero a poco que ahondemos, encontramos en el campo extraordinario de esta intuición intelectual, muchas otras verdades injertadas en el conocimiento, ya sea provengan desde afuera, como las verdades históricas, ya los hechos innatos como los referidos (mente, conocimiento y amor), ya los que nacen en el mismo interior del hombre, aun cuando su motivación parezca advenediza, como las realidades de la fe, de la ética cristiana, etc. (4). Todo esto, especialmente las verdades de la segunda y tercera clase, no deben nada al mundo externo ni en él se encuentra apropiada similitud. El alma va cada vez más entrando a su mundo más propio por la intuición, hasta llegar a las realidades superiores funcionales respecto al conocimiento de toda otra realidad inferior o encarnada. Y cada vez más se acentúa la evidencia interior en ellas, reconociéndose el alma más presente a sí misma, pero cada vez más lejana y perdida en la cima de la sabiduría, hasta enfermar y padecer de amor y debilidad, *palpitat infirmitate* (5).; De las cosas sensibles abstrae su forma impresa; pero del mundo superior en que trashuma, nada abstrae ni en él nada le debe a la abstracción sensible del mundo encarnado. Al

(1) Ib., Lib., X. cap. XI; Lib. XI, cap. IV, Nº 7.

(2) Ib., Lib., IX, cap. 4.

(3) Ib., Lib., IX, cap. 10. La función de la *voluntas*, del amor, en el conocimiento, según San Agustín, está claramente expuesta en innumerables pasajes del *De Trinitate*, cuya traducción española editó Biblioteca de Autores Cristianos, Obras de San Agustín, Tomo V, Madrid 1948. Y es demasiado sabido la primacía que a esta *voluntas* darán los agustinianos medievales sobre el intelectualismo aristotélico, así como también es bastante conocida la unidad que introducían en las facultades anímicas. Tan convencidos estaban que no se puede ser verdaderamente agustiniano, sin aceptar fielmente a San Agustín, y no una caricatura suya.

(4) *De Genesi ad litteram*, Lib. XII, cap. 24, Nº 50; *De Trinitate*, Lib. XIV, cap. 8.

(5) *De Genesi ad litteram*, Lib. 12, cap. 31.

contrario, ahora está a pleno en el campo de la misma luz interior a cuya lumbré antes podía comprender las formas impresas de las cosas (1).

Santo Tomás responderá más tarde, con una fidelidad a San Agustín mucho más grande de lo que comúnmente se cree, que lo más elevado de nuestro conocimiento no es la razón, sino la intuición, fuente de la razón, *qui est rationis origo* (2). Pero aun cuando Santo Tomás insiste francamente en el rol de la intuición intelectual tanto del ser como de los primeros principios, colocándola como partida y término del conocimiento, sin embargo es demasiado sabido la gran diferencia existente tanto respecto a la necesidad de la percepción sensible como al modo de participación del entendimiento de la iluminación interior. Sin embargo, el fuerte rol de la intuición, como decimos, es incontestable en el Aquinate: "*Así como el movimiento va de reposo en reposo, escribe él, así la razón va de intuición en intuición; ella parte de la intuición, por cuanto el espíritu humano no sabría discurrir sino es partiendo con una simple mirada de la verdad, lo que es propiamente la intuición intelectual de los primeros principios; y ella llega a la intuición, porque, so pena de quedarse en la duda, le es necesario confrontar con los primeros principios su adquisición discursiva*" (3). Y el conocimiento del espíritu humano de sí mismo, igualmente procede de intuición en intuición, aun cuando esta sea explicada en modo distinto a San Agustín en diversos aspectos (4).

La luz, bajo la cual procede la intuición intelectual hasta la cima mayor posible al hombre en la región metafísica, ilumina a cada instante de evidencia, que un alma adherida a la contemplación interior y superior podría llegar a estructurar tanto una grandiosa filosofía del espíritu cuanto a fundamentar científicamente la metafísica en imperecedera solidez guardando suma fidelidad a lo real y sin confusión de órdenes o jerarquías del ser. Pero abandonado el sentido de las proporciones, invadidos indistintamente los órdenes, quedan subvertidos los valores, desfigurada la realidad para dar paso a una pura fantasía mental. Por tanto, luego de haber presentado todo lo dicho hasta aquí como una *Introducción* muy general y rudimentaria para la magnitud de nuestro tema fun-

(1) *De Trinitate*, Lib. IX, cap. 3, N° 3; y cf. el estudio de Jolivet, cit. más arriba.

(2) *Gentes*, Lib. I, cap. 56; *I Sent.*, Dist. III, q. 4, art. I. *De Verit.*, q. 26, art. 9, ad 3.

(3) *De Verit.*, q. 15, art. I, in c.

(4) Cf. magnífico estudio de Blaise Romeyer en este punto de Santo Tomás: *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, en *Archives de Philosophie*, vol. VI, cahier II, Paris Edit. G. Beauchesne MCMXXVIII, especialmente pp. 65 ss.

damental, nos quedará por ver próximamente la teoría de la iluminación en el conocimiento humano, las ideas de San Agustín, y, posteriormente, en un intento lleno de riesgos, una crítica al apriorismo kantiano y a la filosofía del espíritu en Hegel.

F r a n c o L o m b a r d i

El Dios de los filósofos y el Dios vivo

S U M A R I O

Religión y religiosidad. Feuerbach y Kierkegaard contra Hegel. La doctrina inmanentista; el idealismo postkantiano; Croce y Gentile.

El concepto de realidad perfectísima. El concepto lógico-universalista de Platón y Aristóteles. La intuición hebraico-cristiana. Contraste de la intuición ético-religiosa con la idea lógico-universalista.

La esencia del hecho religioso. Antinomia inherente al concepto religioso. El inmanentismo idealista y la religión positiva. Desviación a una doctrina biológico-metafísica. La religión y la ciencia contemporáneas. La religión como posibilidad.

Conclusiones.

No quiero decepcionar las esperanzas de aquellos que lean estas líneas, pero, cuando el amigo a quien debemos nuestro encuentro en estas páginas me pidió que fijara yo mismo el argumento, el título que las encabeza fué el primero que se me vino a la mente. Tal vez me empujó a ello, por un lado, el recuerdo de los años pasados, cuando me ocupaba más específicamente de los problemas de una filosofía de la religión, trabajando primero alrededor de Feuerbach y, después, de Kierkegaard; por otro lado me instaba la reacción que en mí se despertaba contra los estudios, o algunos disfraces más o menos filosóficos, o pseudo filosóficos, del hecho "religión" a que asistimos por parte de nuestros "filósofos". Debo decir antes que nada que creo en la "religión" y que no creo en la "religiosidad" con que nuestros pensadores cubren pudorosamente su negación de la religión. En materia de religión filosóficamente tratada, se emplea demasiado a menudo una nebulosidad o, para decir mejor, una imprecisión de lenguaje que, solamente en escasa medida está justificada por la discreción que se quiere observar respecto a un argumento tan íntimo y delicado, como es el de la fe religiosa. Sin embargo, es por lo menos lícita la duda de que se emplearía tal vez un lenguaje menos impreciso y nebuloso si fuese menor el poder mundano de la iglesia, o menos grande el deseo consciente o inconsciente de bienes frente a los cuales no se quiere que se cierren las puertas de la Divina Providencia.

Todavía menos creo en las "interpretaciones", en las tergiversaciones, o, más bien, en las mistificaciones "filosóficas" del hecho religioso. Aquí, sin embargo, el discurso se hace más complejo, ya que en aquellos disfraces más o menos filosóficos del hecho religioso no se trata solamente (y sería ingenuo y grosero pensarlo) de un "*double jeu*" por parte de

NOTA. El presente artículo nos ha sido enviado especialmente por el filósofo Franco Lombardi, profesor de la Universidad de Roma. Su esmerada traducción la debemos a la gentileza del profesor de Griego del Instituto Pedagógico don Genaro Godoy, doctor en Filosofía y Letras de la Universidad de Roma.

los señores filósofos, sino que se trata de revisar un concepto, que yo considero errado, de lo que es o debe ser la filosofía, y, finalmente, se trata de entender mejor cuál es la esencia del hecho religioso.

Fué dentro de la atmósfera alemana que aísla a hombres y cosas, donde la comunicación recíproca no parece ser la condición natural, sino un problema; fué fuera de la atmósfera abierta y sonora de Italia, en la llanura del septentrión, donde el individuo no se ve más que a sí mismo, separado y aislado de los demás, frente a la eternidad de Dios; fué en Alemania donde el problema de sanar esta "fractura" del individuo con el mundo, o del "tiempo" con la "eternidad", que entre los latinos se presenta resuelta de hecho; fué en esa atmósfera que me ocupé de Feuerbach, primero, y, después, de Kierkegaard.

En Italia y, en general fuera de Alemania, se considera a Feuerbach como un materialista, aun más, como el renovador del materialismo que, después de él, ni que decirlo tenía, se habría convertido en el otro "materialismo", aunque más no sea "histórico", de Marx. Nadie se preocupa de definir mejor qué es lo que se entiende, o se debe entender, por "materialismo" (1) y tanto menos se presta atención al específico rechazo que Feuerbach hacía de la definición de su doctrina como de un materialismo.

Lo que más maravillaría a nuestros críticos bien informados sería oír decir a pensadores, como por ejemplo Höffding, Leese y, más que nada, Barth, que el pensamiento de Feuerbach forma la base de la teología moderna, que no podría entenderse sin él. Solamente quien haya leído las páginas de Feuerbach sobre la fuerza del milagro, o sobre el deseo

(1) Feuerbach, *Nachlass*, I, p. 307: "Materialismo es una definición que trae consigo una representación completamente falsa e inadecuada, que puede excusarse solamente en la medida en que a la inmaterialidad del pensamiento y del alma se contraponen la materialidad del hombre, pero para nosotros existe solamente una vida y un pensamiento orgánicos. Por lo tanto, "organicismo" es la expresión correcta, ya que el espiritualismo consecuente niega que el pensamiento tenga necesidad de un órgano, mientras que desde el punto de vista de la intuición naturalista no existe ninguna actividad sin órgano".

Sobre su ateísmo v. S. W. p. 411 (prol. a la 1ª edición de sus obras 1846): "aquel que no dice y no sabe de mí otra cosa más que mi "ateísmo", no sabe y no dice de mí otra cosa que nada. La pregunta de si un Dios existe o no existe, el contraste entre teísmo y ateísmo, pertenece al siglo XVIII y no al XIX. Yo niego a Dios. Esto significa para mí: yo niego la negación del hombre. La pregunta acerca del ser o del no ser de Dios es precisamente para mí, solamente la pregunta acerca del ser o del no ser del hombre".

teogónico (1) sabe que Feuerbach es el más eficaz, y yo considero que es el primero, entre los pensadores modernos que devuelven el hecho religioso (contra la mortificación y mistificación pseudofilosófico hegeliano del hecho religioso) a su esencia práctica. Feuerbach se encuentra por esto en la misma posición con respecto a Hegel en que se encontraba, allá por los mismos años, Kierkegaard. Kierkegaard, aun más, es todavía, mientras Feuerbach ha dejado de serlo, un "hegeliano", ya que cree junto con Hegel y en cierto sentido, reafirma con Hegel que sobre *el plano de la filosofía* está en vigencia la verdad del "sistema", según el cual Cristo es presentado como la mediación entre Dios y el hombre para "superar" la religión en la filosofía, el contraste del individuo con Dios en lo absoluto, la conciencia del pecado y de la particularidad en el concepto de la racionalidad de lo real. Contra el "sistema", Kierkegaard busca la salvación del individuo en la "paradoja" de la religión. Feuerbach se propone rechazar el "sistema" hegeliano sobre el mismo terreno de la consideración filosófica; él afirma la realidad del individuo, aunque no logre dar la razón de esta superación filosófica de la filosofía del idealismo.

Tanto Feuerbach como Kierkegaard asumen, sin embargo, (aun donde sus conclusiones son diferentes) una actitud análoga respecto a la caracterización de la esencia de la religión. Ambos pensadores vituperan la "mistificación" hegeliana de la religión y, junto a ella, de la existencia humana, y desgarran o despedazan el "sistema". Hay páginas que podrían haber sido escritas tanto por uno como por el otro, mientras sus acentos volverán a resonar en toda la teología más reciente.

Séame permitido insertar aquí una página, de donde puede haber nacido el título del presente artículo: "El ser, en quien queda fija la filosofía, el Dios que es pensado meramente, que existe para el hombre sólo desde el punto de vista de la abstracción, *n o e s e l D i o s d e l a r e l i g i ó n*. Todos los hombres han rechazado los dioses de los filósofos, como simples productos de razón. Contra los dioses de

(1) V. su obra *Sobre el milagro* de 1839, que es la primera manifestación de la nueva tendencia de Feuerbach; "*Wesen d. Christ*" del 41, de donde proviene el siguiente pasaje: "La más profunda esencia de la religión se manifiesta en el más sencillo de los actos religiosos: la plegaria. Ciertamente no la plegaria antes y después de las comidas, la plegaria del egoísmo, sino la dolorida plegaria, la plegaria del amor privado de consuelo, la plegaria que expresa aquel poder del corazón y de su deseo, que da por tierra con el hombre. En la plegaria, el hombre se dirige a Dios como a su otro yo, le expresa sus más íntimos deseos, pero los expresa con la certeza de que serán cumplidos. ¿Quién podría dirigirse a un Ser que no tuviera oídos para sus lamentos? ¿Y qué otra cosa es la plegaria, sino el deseo del corazón expresado con fe en su realización?" "Fe es fe en el milagro y fe milagrosa—escribe Feuerbach y se opone en esto a Strauss— fe y milagro son totalmente inseparables".

los filósofos, como en general contra los dioses extranjero, son los creyentes en Dios *a t e i s t a s*, ellos tienen sólo a su Dios por verdadero. La religión realiza al Dios de la filosofía, o más bien, la filosofía hace abstracción del Dios real. ¿De dónde crea sin embargo la religión los reales? ¿Cómo hace de Dios un ser no filosófico, irracional? Precisamente del hecho que el hombre mismo no es un ser racional y pensante, sino un ser existente y natural. Para el filósofo se trata solamente de la verdad, esto es, de la abstracta y teórica verdad; para la religión, de la realidad y de la vida. El filósofo quiere pensar, el hombre religioso, vivir, existir. La filosofía se refiere solamente al hombre pensante; la religión, al hombre sensible, práctico. El Dios de la religión cuida de los hombres, quiere que los hombres sean felices. A la felicidad conviene sin embargo existencia, plena existencia; a la existencia pertenece no solamente el espíritu, sino también la carne, esto es la individualidad. En pocas palabras, la filosofía es sólo la posición de la razón; la religión lo es del hombre entero, real. Dios se hace hombre, carne y ser como nosotros. La garantía de esta felicidad de la carne yace en la encarnación de Dios”.

No es difícil darse cuenta de que las filosofías que se dicen “inmanentistas” presentan una desfiguración del hecho religioso, o si se quiere, una interpretación de él que no es posible aceptar. Menos fácil es darse cuenta de las razones más específicas que son la base del contraste entre la religión positiva y las doctrinas que se dicen inmanentistas. Tales razones residen en que aquellas doctrinas no solamente no reconocen una religión positiva, sino que pretenden resolver en sí mismas el principio de la religión. En otros términos, esas doctrinas presentan a su vez el principio de una realidad de tipo teológico, aunque hayan resuelto el principio divino en el mismo principio de la humanidad. De aquí el carácter de “impiedad”, contra el cual se rebela la conciencia religiosa, aun antes que la conciencia común.

Cuando el idealismo posterior a Kant ha sido llevado a resolver el concepto de una realidad subsistente en sí misma fuera del pensamiento, ha hecho también del pensamiento, que Kant nos presentaba como un principio formador del pensamiento, un principio metafísico en el sentido que de él habría debido deducirse el “fenómeno” del mundo objetivo. Con Hegel estamos otra vez de frente a una ambivalencia o ambigüedad fundamental respecto, por un lado, al “logos”, esto es, al ser mismo de Dios, que no se sabe si subsiste por sí sólo, o si encuentre, en cam-

bio, su existencia concreta, como una consecuencia de su fenomenología, en el espíritu desplegado o actual del hombre; por otro lado respecto al principio o concepto del individuo, que es y no es un momento fenoménico del espíritu absoluto. De esta manera, sigue siendo oscuro si Hegel creía o no en la inmortalidad del individuo y, en todo caso, si es posible de acuerdo con sus doctrinas creer en una inmortalidad del alma individual. Si concreta esta realidad, ya que es vista en la totalidad de sus momentos, se hace claro, con el neohegelismo americano, que real es el entero desarrollo de la idea hegeliana por ser copresente —fuera del tiempo— frente al ojo de Dios, y no real en cambio aquel desarrollo cuando se presenta humanamente como discriminado en el tiempo. Para defender una realidad de aquel desarrollo histórico, el neohegelismo de Croce, antes y después de Gentile, habla de una actualidad de lo absoluto que se realizaría siempre y por dentro de la cual se desarrollaría cada vez la dialéctica de los momentos considerados como coesenciales con el concepto de lo real. Con Croce no se sabe, en verdad, todavía de qué manera aquella realidad que se presenta como el espíritu del mundo pueda decirse “yo”. Con Gentile, para defender este concepto de la personalidad de lo real, se restringe toda la realidad dentro de la actualidad de aquel pensamiento que debería ser siempre Uno, al mismo tiempo que se realiza en cada uno de nosotros. Este no es lugar para hacer una crítica de esta tentativa. Es menester solamente observar que de acuerdo con esta filosofía, se presenta una defensa de la individualidad del hombre solamente en la medida en que transhumaniza el principio del individuo así llamado empírico, del individuo finito y mortal, humano, y se le transfunde en un principio universal, en Dios. Para apoderarse de una chispa del fuego de la eterna verdad, el hombre vería a Dios sentarse sobre su pecho, quitándole a él hasta la raíz misma de su humanidad de hombre.

Es necesario dejar esto bien aclarado, que el contraste se plantea en este momento, con la religión, no tanto porque no se reconoce una religión positiva, como porque aquella doctrina pretende resolver en sí misma el principio de la religión, anulando el principio humano. Con respecto al mal, al pecado, a la enfermedad y a la muerte, el individuo se encontraría no ya en la posibilidad de perecer o de caer, sino que la muerte, el error, el pecado, etc., serían interiores al sujeto, que daría su ser al mal sólo cuando lo supera y, por consiguiente, sería siempre santo, de una excelencia teológica, resultando como se dice, dialecticamente malo lo que él se deja tras sus espaldas por el solo hecho de superarlo. Que aquel que se contente con semejantes argumentaciones haga lo que le

venga en gana: la conciencia religiosa, no menos que la instancia filosófica más oculta que está constituida por la conciencia común, ha sentido la impiedad aun antes que lo absurdo de semejante posición. Y yo agregaría: la impiedad contra el principio mismo de la humanidad, si es verdad que tal doctrina suena como una irrisión de la fragilidad y debilidad humana respecto a la muerte, al mal, al error y al pecado.

Debe, sin embargo, quedar bien en claro que se afrontan las mismas dificultades siempre que uno parta del concepto de una realidad del mundo entendida en tercera persona. Esto es, siempre que en lugar de partir del concepto de la persona, se comience desde el concepto de una realidad que al origen se plantea como capaz de resolver en sí misma toda otra diferente realidad y existencia. Es decir, del concepto de una realidad perfectísima o, como también puede expresarse, de tipo teológico.

La primera raíz de la dificultad se observa con el planteamiento primitivo que del problema filosófico hizo la filosofía griega y, en particular, la especulación platónico-aristotélica.

Cuando trató de dar razón de la verdad del concepto hasta el cual Sócrates se había elevado, Platón —siguiendo el principio de aquella gnoseología que llamamos objetivista por hacerse la ilusión de encontrar el criterio de verdad del juicio en una presunta *verdad en sí* del objeto identificado erróneamente con el subsistir de la realidad independientemente del pensamiento—, creyó fundar esa verdad presumiendo que la realidad en sí de las cosas sería dada por las ideas. De esta manera, en efecto, el concepto del hombre se habría podido casi objetivamente, materialmente, igualar o equiparar con la que se habría dicho ser la esencia ideal o inmaterial de un problema de orden gnoseológico, para concluir con una proposición de orden metafísico. Hay más aun, ya que se decía que real era la idea, esto es un universal, de donde la reflexión durante más de dos mil años de especulación se esforzará en vano por volver a descender al individuo finito y concreto. Aristóteles tratará en efecto de ligar aquella "idea" platónica, entendida como forma, al *sinolon* o individuo concreto. Sin embargo, si su metafísica es o pretende ser individualista, su lógica sigue siendo la universalista de Platón y, por consiguiente, la forma última a que todos los individuos tienden es el pensamiento en acto o el acto puro, un absoluto universal, enteramente idéntico a sí mismo e inmóvil, aquel Dios intelectual en el cual la teología

medieval posterior tratará de figurarse al Dios cristiano, sin lograr no obstante ocultar del todo la incongruencia de la primera visión universalista e intelectualista con la diferente intuición religiosa y cristiana del mundo.

La intuición del mundo que traía consigo el pueblo de Israel, era en efecto la de un pueblo por un lado incomparablemente más rudo que el pueblo griego tan poseído y sediento de la investigación científica de lo universal. Por otro lado, sin embargo, el pueblo griego solamente en las corrientes más escondidas y estéticas de su vida religiosa está impregnado de la experiencia ético-religiosa que se encuentra en el fondo y condiciona las dificultades más ocultas de la doctrina de Platón. La intuición hebraico-cristiana del mundo, con su visión de la oposición, además de la unión de Dios con las creaturas, nos presenta así un concepto personalista y activo del universo que está en el contraste más directo con el concepto lógico-universalista griego. Este contraste sale a luz ya por medio de la filosofía helenista y vuelve a aparecer de nuevo, como el contraste del motivo personalista con la tradición de la lógica y metafísica universalistas, en el contraste interno de la doctrina de un Descartes o de un Leibniz o en la posición histórica de ambos frente al "ímpio" Espinosa. En los tiempos modernos este contraste reaparece en la rebelión de Kierkegaard o, según se dijo, de Feuerbach contra Hegel, El mismo Feuerbach, en efecto, apelará a Leibniz.

Quien trató primero que nadie de soldar este contraste entre el mundo griego o la universalidad de la ciencia, y el mundo hebraico-cristiano, o la intuición ético-religiosa de la persona frente a Dios, fué, como se sabe, Pablo de Tarso. Hay en este esfuerzo, al igual que en el esfuerzo agustiniano, más de acuerdo con el espíritu aristotélico y, estoy casi por decir, más latino, que el de Tomás, una necesidad mayor que la de poner de acuerdo la nueva intuición de la fe cristiana con la del espíritu griego o del pensamiento gnóstico. Se puede conceder una filosofía que diviniza el principio del hombre haciendo de la realidad de la persona una realidad de tipo teológico que traiciona el verdadero sentido y significado de la búsqueda filosófica (sobre esto volveremos en seguida). Sigue siendo válido que la religión tiende naturalmente a volver a darse una conciencia reflexiva de la intuición presentada por la fe; en otros términos, la religión tiende a hacerse teología. En el mismo individuo, el

religioso debe por esto ponerse de acuerdo con el filósofo y viceversa. De aquí se desprende: 1º la necesidad de un acuerdo, o como quiera que se diga, de una resolución de la relación de la filosofía con la religión y viceversa; 2º el interrogativo de si este acuerdo pueda encontrarse tal vez en la afirmación de un principio que se reconozca como el principio único o divino de lo real, del que la religión nos presenta el discurso. En otros términos, la religión se haría aquí teología y ésta se revelaría como el fundamento último de la filosofía.

Debemos preguntarnos, una vez llegado a este punto, cuál es la esencia del hecho religioso.

Ahora bien, base del hecho religioso es la necesidad de salvación del creyente. Ni la representación mítica de la idea, a que Hegel quisiera llevar la religión, que debería por tanto ser superada por la filosofía, ni la oposición del objeto frente al sujeto que en él se finge a sí mismo algo en lo que terminará por creer, nos dan la razón de la naturaleza del hecho religioso. El creyente confía en un ser que pueda salvarlo. Fuera de esta aspiración y al mismo tiempo de esta relación personal de salvador-redentor y pecador-salvado, no existe religión. Se puede tratar de aduletrar o mistificar en fórmulas filosóficas más o menos expertas o pretenciosas el hecho religioso: ésa seguirá siendo siempre su esencia. El individuo quiere salvarse de la labilidad de la vida, de la corrupción de la carne o de la muerte del espíritu; él quiere vivir, vivir eternamente y transporta, por lo tanto, esta vida a una vida que sea eterna. O, para decir mejor, este concepto de la eternidad no se presenta de súbito ante los ojos de la humanidad. El mundo antiguo no ha conocido, o se ha elevado tarde y con esfuerzo al concepto de eternidad; aun menos ha conocido el concepto de la eternidad de un espíritu inmaterial. El mundo pagano conoce el concepto de una *supervivencia* del difunto a su muerte terrena, por lo que su sombra, como un simulacro más leve e impalpable que él, vaga alrededor de las cosas que un tiempo él amara, hasta que el viento del tiempo que se lleva consigo, hasta el polvo de la vida parece asirlo también a él. Es el filósofo y metafísico Platón el que pone ante los ojos de la humanidad este concepto tan poco natural de una eternidad que tiene en sí algo de aterrador: que no se puedan jamás cerrar los ojos.

En la misma medida, solamente con el desarrollo de la experiencia religiosa —más allá de la superstición y de la magia— en el concepto de esa religión monoteísta que nosotros entendemos hoy por religión, el Ser

en quien confía el creyente desarrolla, por decir así, toda la capacidad metafísica implícita en él ya en el momento en que nos dirigíamos a El para implorar nuestra salvación. El se hace el ser poderosísimo y perfectísimo, frente al cual se derrumban las barreras de lo imposible, ya que para él todo es posible. Es el Ser poderosísimo y perfectísimo, fuera del cual nada sucede sin que él lo quiera; el Ser fuera del cual no existe el Ser, ya que él es la plenitud del ser, de manera que para el místico “no soy yo quien vive, sino Cristo que vive en mí”.

Pero es precisamente en este punto donde se plantea en toda su dureza la antinomía implícita en el concepto de religión. Por un lado, en efecto, como hemos dicho, “nada sucede sin que Dios lo quiera”: Dios no es solamente quien gobierna el mundo (de acuerdo con un concepto que también Kant nos dice ser pagano y no cristiano), sino que es principio de El, aun más, es la realidad perfectísima que regula y mueve todas mis acciones no porque yo existo, sino porque Dios vive en mí, por ser nosotros menos que una hoja arrastrada dentro de sus manos. De aquí se desprende el concepto de la gracia, de la predestinación, del no-mérito y no-valor de nuestras acciones; de aquí la necesidad de admitir que Dios no ha creado el mundo porque antes no era perfecto, sino que el tiempo y el mundo y la creación son interiores a Dios y, en cierto sentido, co-eternos con él.

Por otro lado tenemos sin embargo que el creyente no puede confiarse tanto en El como para perder su individualidad y dejar de ser él el pecador; que no puede disolverse tanto en El como para no ser salvado y redimido por El y que, por consiguiente, no siga sobreviviendo en Dios.

De aquí por consiguiente la duplicidad, por decir así, de la categoría del pecado, la cual por un lado constituye la necesidad de la redención. La ley, escribe San Pablo, es necesaria para que sea constituido el pecador; de aquí la necesidad del dogma del pecado original, sin el cual no habría necesidad de la redención, no habría Dios salvador y no habría religión y significa, o puede significar, la disolución y resolución práctica de la religión en la moral. Por otro lado, la categoría del pecado defiende la individualidad del creyente —como pecador— frente y, por consiguiente, contra Dios. Todo puede Dios, pero solamente esto El no puede: quitar al pecador la primera raíz de su individualidad, que se defiende en el pecado. Por consiguiente, también cuando el luteranismo o el calvinismo exasperan la doctrina de la predestinación con respecto a

las acciones, se detienen después en una doctrina que de otra manera no es admisible, frente a la fe, a la que se reconoce, aun entre vacilaciones, el mérito o el demérito del individuo. La religión y, por consiguiente, toda religión, oscila siempre entre dos polos, acentuando siempre más el uno que el otro, pero sin que pueda nunca detenerse en uno de ellos: el místico no puede jamás anularse en Dios tanto como para no ser él quien se anula, ni el pecador puede defender tanto su individualidad que no reconozca la necesidad de la gracia y por tanto de la voluntad y destinación.

Estas dificultades, que constituyen la antinomia interna y coesencial del concepto de religión, no son las dificultades ficticias o filosóficas propuestas en la llamada filosofía moderna por el idealismo contra el concepto de la religión (el idealismo partía, según vimos, del concepto de un sujeto universal que, por ser a su vez, de naturaleza teológica, era planteado como exclusivo del concepto de religión). Son las dificultades que se han presentado siempre en la vida y en el pensamiento de los grandes espíritus religiosos, ya sea que se llamen estos Pablo de Tarso, Agustín, Lutero, etc. Porque estas dificultades constituyen la antinomia inmanente en el concepto de religión, o para decirlo con otros términos, ya que esta antinomia constituye la misma vida de la vida religiosa del creyente, no hay posibilidad de resolverla o de presentar de ella, como se dice, una solución en términos lógicos. O, para ser aun más exactos, la solución que se debe dar es ésta: no es posible darle una solución.

Las corrientes más recientes de la teología han tomado el camino de no confiar para la existencia de Dios sobre las pruebas lógicas de su existencia. Después de Kant, se puede decir, no hay más nadie que crea en la fuerza lógica de las así llamadas pruebas de la existencia de Dios. Solamente, la existencia de Dios no ha confiado nunca en una "prueba lógica de la existencia de Dios o de su no existencia. Salvo para el más rígido "realismo" conceptual medieval, para el que del análisis interno-objetivo de la "idea" de un ser perfectísimo se origina la afirmación de la existencia misma de la idea, sin que el sujeto le agregue nada, pues se entiende comprendida en la idea de Dios, también su ser, y por consiguiente, debe ser. Pero cualquiera otro que no sea el realista medieval, y con mayor razón un pensador moderno, sabe que no es la idea la que está allí, y que nosotros pensamos esta idea, pero que podemos pensar

en otra cosa, y por tanto, que también el razonamiento de que en la idea de un ser perfectísimo está ya encerrada la idea de su ser, no trae consigo la consecuencia de que ese sea el ser y no la idea del ser. De cuya existencia nosotros nos persuadimos cuando vemos y podemos convencer-nos, también por experiencia nuestra y por fuerza de raciocinio, de que algo es algo y no solamente una *idea*. Con respecto a Dios se está fácilmente inclinado a reconocer que Dios no se puede demostrar, sino que es objeto de fe, o, como se suele agregar, que en él hay que creer. En Dios *hay que creer, y se cree*, porque Dios no es objeto de demostración lógica, sino objeto de fe, esto es, porque la esencia de la vida religiosa es de naturaleza práctica y no teórica, porque el fundamento de ella está en la necesidad de salvación del hombre. Contra esto no hay razones valederas; ni vosotros podéis decir a una madre que ha perdido a su hijo que no puede volver a verlo, o al amigo, que hasta ayer vió hablar y vivir a su amigo, que éste ha podido “morir”: no puede ser.

Pero hay más, si las corrientes más recientes de la teología han acentuado esta *dialecticidad práctica* de la religión contra la tendencia más raciocinadora o lógica de la teología, (por ejemplo, aristotélico-tomista), la misma vida religiosa en el tiempo nuestro también ha venido aflojando sus vínculos con la reflexión y justificación más propiamente teológica. Si mi amigo el profesor Adolfo Keller, Director del Seminario Ecuménico de Basilea, podía hasta poco antes de la guerra viajar varias veces al año entre Europa y América tratando de reunir en una sola iglesia las diferentes confesiones cristianas; si Rudolf Otto, con cuya amistad me honré mientras aun vivía en Marburgo el amigo y anfitrión de Gandhi, podía hablar de un principio *numinoso* que se revela de diferentes maneras en cada religión y en los diferentes pueblos, esto sucedía porque, en el hecho, las cuestiones más exquisitamente teológico-doctrinales que ya tuvieron fuerzas para crear, por ejemplo, el cisma griego, han perdido relieve y valor en la vida religiosa de hoy. Esta “practicización” de la religión, este reconocimiento de su naturaleza esencialmente emocional y práctica, se encuentra no solamente en la filosofía de la religión de un Blondel, o en la intuición religiosa de Kierkegaard y, hoy de Karl Bert, sino que se encuentra ya en la practicización de la vida religiosa. Especialmente en la vida religiosa tanto católica como protestante de los pueblos en donde más activa ha sido en estos últimos siglos la experiencia religiosa, de la cual una línea de desarrollo ha sido trazada de espléndida manera por Troeltsh en *El Protestantismo en la vida moderna*.

Si esto sucede por el lado de la teología moderna ¿qué diremos nosotros por el lado de la filosofía? Es evidente que un acuerdo del creyente con el filósofo, o de la religión con la filosofía es necesario; pero ¿también es necesario que el acuerdo se haga sobre la base de aquel principio metafísico universal a que apela, por un lado la filosofía teologizante, aun cuando se presente bajo la especie del inmanentismo idealista, y, por otro lado, la teología racionadora aristotélico-tomista? Hemos visto que las filosofías que apelan a una realidad del mundo en tercera persona, absoluta o perfectísima que excluye por razones, o pseudorazones filosóficas, a priori, la existencia de una realidad diferente, y, por tanto, también la existencia de un Dios, son filosofías teologizantes. Pero precisamente por eso no concluyen solamente (por pretendidas razones de apriorismo) en una no-existencia de Dios, sino que se presentan directamente como impías. Ellas en efecto no niegan solamente la existencia de Dios, sino que pretenden presentar como divino el principio mismo del hombre, más aun, a la realidad misma de la historia, por lo menos en cuanto se presenta como actual.

La religión positiva, y dígame esto entre paréntesis, tiene muy buen juego al formular la crítica de tales doctrinas "inmanentistas" (de acuerdo con las cuales la inmanencia no significaría otra cosa que la resolución del principio divino, en el humano o, para decir mejor, la "divinización" del hombre, de donde se deriva su impiedad). Frente a la inmoralidad fundamental de semejantes doctrinas, ya que van a parar todas de una u otra manera a la proposición de una racionalidad absoluta o teológica de lo real, esto es a la divinización del hecho o, en su acepción peor, al historicismo, la religión positiva tiende a llamar la atención sobre la particularidad del individuo sobre la posibilidad del error y del pecado, sobre la discriminación de las acciones humanas y la distinción del valor y del hecho. Una cuestión diferente es si las críticas que se hacen desde el punto de vista religioso contra aquellas doctrinas inmanentistas, una vez llevadas a sus consecuencias lógicas, estén en condiciones de explicar racionalmente la posibilidad del mal y del pecado. Se ve, por ejemplo, que el idealismo no hace más que empujar hasta sus últimas consecuencias uno solo de los dos polos en que se realiza la dialecticidad de la vida religiosa, esto es: el polo de la universalidad y perfección del principio divino de la realidad que, ya antes de las justificaciones idealistas de la "racionalidad" de lo real, daba lugar a las "teodiceas" con todos los problemas relativos a la justificación de la presencia del mal en el universo. Aquellas críticas valen entonces según su aspecto negativo, respecto de las así llamadas doctrinas "inmanentistas", aunque conside-

radas en sí mismas no puedan suministrarnos el fundamento de un organismo lógico unitario que la religión no presenta, pero que, en el fondo, no pide.

La filosofía tradicional, la filosofía platónico-aristotélica para el mundo antiguo, y, de manera renovada, la filosofía idealista venida después de Kant ha hecho su propia base de aquel principio teologizante solamente en la medida en que ha transpuesto, en términos malamente metafísicos, el problema originario de naturaleza lógico-gnoseológica. Sócrates preguntaba de qué manera el hombre puede justificarse al hablar de la verdad del concepto al que tanto él como sus interlocutores se refieren; Platón concluye por la realidad de la idea, del universal, y, en seguida adhiere a la realidad de un principio en virtud del cual se hará cada vez más grande la dificultad de entender de qué manera es posible descender de allí al individuo concreto Sócrates. Kant se pregunta de qué manera las proposiciones universales de la ciencia pueden concordar con la experiencia, ya que no pueden ser deducidas de ella como querían los empiristas. El idealismo siguiente responde, de acuerdo con el planteamiento del problema ya establecido por Kant, que ese pensamiento no es solamente el principio formador e informador de la experiencia, sino que la entera realidad se resuelve en él. Por lo tanto, es erigido una vez más en principio teológico-metafísico del universo. La filosofía, empero, no debe *deducir el ser*. El cometido de la filosofía es en primer lugar dar una justificación adecuada de la propia experiencia del hombre. Si de este cometido la filosofía tradicional se ha desviado hacia una doctrina de carácter teológico-metafísico, ello se debe a las premisas lógico-gnoseológicas en que se inspira en su planteamiento del problema la primera filosofía platónico-aristotélica. Sé muy bien que no todos se sentirán inclinados a aceptar esta definición del cometido propio de la filosofía. La misma reflexión filosófica no se detiene, sin embargo, en este cometido primero, y, en cierto sentido preliminar. Si no obstante la primera investigación de naturaleza lógico-gnoseológica; si de la restauración de su propio valor humano, de la experiencia del hombre, se remonta a querer establecer el cuadro del universo, entonces de la filosofía en sentido técnico y restringido se pasa a la metafísica. Siempre que ha existido un alto ingenio especulativo, éste no se limitó —ni podía hacerlo— a una investigación de naturaleza lógico-gnoseológica; él ha construido y reconstruido el cuadro del universo. Para un semejante cuadro del universo Aristóteles, Descartes, Leibnitz o Kant han aprovechado no

sólo la filosofía, sino que también la ciencia de su tiempo. El metafísico es algo más que el simple filósofo, él resuelve en sí la totalidad de la ciencia de su tiempo.

¿En qué relación se encuentra, una vez llegado a este punto, la religión con la metafísica y, en primer lugar, con la ciencia de nuestra época? Los sabios-teólogos de nuestro tiempo (yo pienso por ej.: en Eddington, en Bavink, Jeans, etc.) son en primer lugar sabios: al mismo tiempo que construyen la ciencia, al tratar de bosquejar un cuadro físico del universo, ellos son sabios, o, de otra manera, no harían ninguna ciencia. Pero hay un punto en su camino, en el cual se coloca lo que yo llamaría un aviso para "los que no saben nadar". No es un punto o un lugar físico de su universo; menos se trata de un principio del cual se pueda deducir el universo. Ni la teología ni la ciencia, ni menos la filosofía de hoy creen en semejante posibilidad.

Pero la religión es la posibilidad que queda más allá de todo esto, precisamente, cuando ya no se da ninguna posibilidad. La religión misma no es, si es posible decirlo así, más que la *posibilidad* en absoluto, el dominio y la ley de la posibilidad, la posibilidad *por excelencia*, la omnipotencia del deseo. No hay frente a ella límites posibles y tanto menos son posibles los límites de la ciencia. Se puede preguntar: ¿qué tiene que decir frente a ella una filosofía humana (esto es no teológica, según el esquema de las llamadas filosofías inmanentistas, por ej.: de las filosofías idealistas)? Una filosofía humana tiene que aclarar en primer lugar que las dificultades que se pueden oponer al concepto de Dios no son las dificultades pseudofilosóficas que han sido formuladas por el moderno idealismo. Nada impide pensar que fuera del pensamiento del hombre e independientemente de él subsista una realidad diferente, de la que el hombre viene comprobando la existencia dentro de sus posibilidades y que logra, también dentro de lo posible, conocer. Las dificultades que se pueden oponer al concepto de Dios son, lo hemos visto, dificultades específicas y propias del concepto de una realidad perfectísima, de una realidad que al existir me quita la posibilidad de existir o, de otra manera, ella no es perfectísima. Pero éstas son las dificultades que la vida religiosa ha encontrado siempre dentro de sus antinomias, que constituyen la dialecticidad interna de la vida religiosa. Hay algo más: ya que ni la posición afirmativa del concepto de Dios, ni por consiguiente la *negación* de él, se fundan en una demostración lógica de la existencia o inexistencia de Dios. Los dioses del Olimpo no cayeron porque el pie del

hombre imprimiera su huella sobre su nevada cima. En verdad, ya habían caído mucho antes al transformarse aquella realidad ético-social del hombre, que no encontraba en ellos más que su simulacro y su propia defensa, porque como ya alguien escribió una vez, antes que los hombres dedicasen templos a los dioses ya era el arte divino para ellos.

No puedo terminar estas palabras sin acatar esa ley de claridad y, quisiera decir, de honradez espiritual, a que me refería al comenzar. En las horas más pesadas de mi vida ruego porque siga siempre presente ante mis ojos la vista de la muerte de mi padre. Sereno y firme en la muerte como lo había sido durante su vida, él daba testimonio de la tranquilidad del hombre bueno, que ha llegado más allá de la perplejidad de la duda, de la misma manera que no había manifestado en su vida la nostalgia de aquellos bienes que la interior dignidad de su vida le había prohibido. Yo me honro con la fe en la humanidad, cuyo principio y cuyo sello se encierra en el lema que fué de mi padre, y que yo deseo poder conservar hasta que cierre los ojos: *vivir con dignidad*. Yo mismo he querido escuchar el rumor del viento que sopla de los desiertos del sur. Sobre la landa de esta vida nuestra, golpeado y derribado por aquel viento de los abismos, camina el hombre, este grano de arena, este hilo de hierba sediento de Dios. Y no siento como voces diferentes las palabras de Agustín, de Feuerbach o las de Kierkegaard, allí donde éste escribía: "La fe es precisamente la contradicción entre la pasión infinita de la vida interior y la inseguridad objetiva. Si yo pudiera afirmar objetivamente la existencia de Dios, ya no creería; pero precisamente porque no puedo afirmarlo, debo creer; y si quiero mantener mi fe, debo preocuparme continuamente de mantener firme esta inseguridad objetiva, para que me pueda encontrar en una inestabilidad objetiva como sobre siete mil pies de agua y —agrega Kierkegaard— todavía siga creyendo".

ESTUDIOS CRITICOS Y COMENTARIOS

Enrique Molina

Del sentido de la muerte y del sentido de la vida

SUMARIO

«El sentido de la muerte» de Ferrater Mora. La muerte como esencia del ser orgánico. La muerte encadenada al valor de la vida. Dos maneras de considerar la muerte. La supervivencia como posibilidad de victoria sobre la muerte.

Las realizaciones espirituales como sentido de la vida. El «Destino Humano» de Lecomte de Noüy. El destino espiritual de la vida. Relaciones entre materia y espíritu. Los tres grados de la espiritualidad. Observaciones a la telefinalidad. La libertad como condición del perfeccionamiento espiritual.

Debo a nuestro amigo el ilustre filósofo español José Ferrater Mora, que tuvimos la suerte de que viviera algún tiempo entre nosotros, el impulso a abordar el tema de la presente disertación. Por mí espontáneamente no lo habría hecho. Me producía la impresión de algo negativo. Pero Ferrater publicó con ese título, el de *El Sentido de la Muerte*, un enjundioso libro. Mas, para compensar la impresión negativa de que he hablado, aunque esa compensación se insinúa bastante en la obra misma de Ferrater, he agregado lo del sentido de la vida, agregado que va a pasar a ser lo substancial.

Con lo dicho se deja ver también que no abrigo la pretensión de desarrollar el tema hasta agotarlo. ¿Quién podría por lo demás atreverse a asumir semejante pretensión? No sería mucha irreverencia decir que quizás dada la eternidad y dados los maravillosos misterios de la dialéctica de la vida ni Dios mismo se atrevería. Lo que vamos a hacer, pues, no es más que asomarnos a estos abismos para mirar con nuestros débiles ojos hasta donde alcancemos. No hay temas más vastos para nuestro espíritu y son insolubles en cuanto no existe solución que pueda acallar el ansia, a veces angustiosa, que es la esencia de la vida, ni acallar las preocupaciones de la muerte. Son temas que confirman lo que le decía recientemente a un amigo, medio en broma y medio en serio, de que, como definición de la filosofía cabría dar la de un conjunto de problemas que no tienen solución y que, sin embargo, no podemos dejar de estudiar. Se ve que esto equivale a reducir la filosofía a meras aporías, o a lo que alguien, tal vez para burlarse de lo que no entendía o no quería estudiar, dijo de los problemas metafísicos que era como querer cazar en una pieza oscura un gato negro que no está en la pieza. No obstante espero que lleguemos al término de esta excursión, si no a certidumbres perfectas que no cabe esperar en estas materias, a certidumbres o creencias vitales.

Ferrater no se ocupa de esos consuelos y protestas primitivas contra la muerte, de esas protestas ingenuas y hermosas, mágicas y poéticas, para

atenuar su condición de hecho ineluctable. No se ocupa de nuestros atribulados abuelos trogloditas cuando para tranquilizarse pensaban: ¡Ah! la muerte no es más que un sueño, un dormir del cual vamos a despertar, o, la muerte, la aniquilación definitiva e irrevocable, no puede ser un suceso natural. ¿Cómo va a terminar la vida para siempre? La muerte no es sino el resultado del daño que nos hacen espíritus poderosos y perversos, que debemos combatir. Y de aquí hogueras y martirios contra magos y hechiceros malos, más muerte para luchar contra la muerte. Así empiezan las creaciones de esa facultad que más tarde Bergson llamará función fabuladora de la inteligencia humana para contrarrestar la acción deprimente de la idea de la muerte, tal como sirve para apartar otros peligros que amenazan la vida. Ya había dicho antes Schopenhauer que la representación de una vida de ultratumba surge tanto en las religiones como en los sistemas filosóficos a manera de antídoto que la razón reflexiva segrega por sus propios medios contra la certeza del morir. De este modo la función fabuladora teje desde las concepciones de los primitivos, ya apuntadas, hasta las ideas de la reencarnación, de la supervivencia y de la inmortalidad.

Fuera de las consideraciones históricas anotadas en que a Ferrater no le gusta adentrarse, nuestro filósofo ataca denodadamente por todos sus flancos el espectro de la muerte. Me lo imagino corriendo de un lado para otro, antorcha en mano, empeñado en desvanecer las tinieblas del negro espacio del limbo. Llama en su auxilio también a todas las formas de lo inerte y de lo vivo. Por estas modalidades el tratado del señor Ferrater asume muchos caracteres de una ontología general. Para el atomismo de Demócrito como para el mecanismo en sus diferentes formas la muerte es pura y simplemente la desintegración de lo que había sido transitoriamente integrado. Pero los elementos integrantes mismos, los átomos, no morirían. La muerte sería un destino de la existencia y no de la esencia. Los objetos matemáticos y lógicos son imperecederos. Tampoco se puede decir de la realidad inorgánica que sea una sustancia mortal. Sólo el especial modo de cesación que corresponde a la naturaleza orgánica merecería realmente el nombre de muerte. Puede decirse de ésta que reside como esencia en el interior mismo del ser vivo. El morir sería entonces para los vivientes no el efecto de una causa sino la realización de su propia esencia. En un cierto sentido, pues, ser orgánico y ser mortal serán una y

la misma cosa. Mas esta mortalidad del ser orgánico es por lo pronto y ante todo la mortalidad del individuo. El individuo muere y la especie queda. Y aun cuando se sabe que algunas especies pueden morir, entonces queda, de todos modos la vida. Por eso hemos de admitir en primer lugar que la muerte como esencia de lo orgánico opera dentro de una especie de círculo: el morir tendría lugar precisamente porque esto no rompería en ningún instante el círculo de la vida, sino que, por el contrario, lo renovaría. Mas, en segundo término, hemos de suponer que la existencia de la muerte como esencia de lo orgánico es justamente aquello que hace posible que lo orgánico se trascienda a sí mismo, que llegue a ser, como alcanza a serlo en el hombre, algo más que vida y algo más que psique, porque es, en el sentido más riguroso del término, persona. La trascendencia de lo orgánico respecto a sí mismo nos conduce de este modo al análisis de una muerte que, como la humana, parece ocultar algún secreto que jamás podrá revelarnos ni la más cautelosa biología ni la más aventurada metafísica de la realidad viviente.

Para comprender el humano vivir, las ciencias del hombre, Psicología, Antropología y Biología, son claramente insuficientes. De aquí la necesidad de recurrir a una metafísica de la vida humana que coincidirá aproximadamente con los límites de una filosofía de la persona.

A través de las variadas y sabias digresiones de Ferrater se deja ver que la muerte misma se le presenta como algo inasible, como si no bastara con decir que es la conclusión total, la disolución definitiva de lo orgánico. Se convierte en fantasma de niebla que se escapa de todas las mallas que le ha tendido para cogerla.

En su desamparo nuestro autor vuelve sus ojos al otro extremo del cuadro y eleva la muerte a la categoría de esencia, substancia y razón de la vida misma. Con lo que en mi sentir cae en algunas exageraciones. Así dice: "La muerte realiza efectivamente la vida en vez de limitarse a darla por terminada. Por eso el morir y aun la forma del mismo es verdaderamente algo decisivo para la vida. No sólo en el sentido de que "un bello morir toda una vida honra". Es decisivo en el sentido, aún más radical, de que esto realiza la vida misma, que sin ello quedaría en verdad como vacía".

Las apreciaciones que acabo de citar son aplicables por cierto a un héroe cuyo heroísmo consista precisamente en el sacrificio de su vida. Porque todavía hay otras clases de heroísmos. Pero no más allá. ¿Qué interpretación dar, por ejemplo, a aquello de que sin el morir la vida

misma quedaría como vacía? Por más que quiera referirse sólo a la vida humana, ¿no ha visto el autor que con esa frase precipita a la propia vida inmortal en el vacío?

Siguiendo por la misma cuerda dice más adelante nuestro filósofo: "Al aparecer la muerte se desvanece toda posible ignominia de la vida. Toda vida fallecida es, cualesquiera que hayan sido sus contenidos, esencialmente noble. La muerte da en efecto un sentido a toda vida".

"El respeto a la muerte, entendido como el respeto a la persona fallecida en general, sea amigo o enemigo, familiar o extraño, es el respeto a esta nueva nobleza que la vida cobra cuando la muerte ha pasado sobre ella. Por eso el respeto al cadáver es algo más que la piedad, y, desde luego algo más que el temor que nos produce la presencia de lo desconocido: el respeto al cadáver es el respeto a la misma vida que ha conseguido terminarse, que ha cumplido, quíeralo o no, su terrenal destino".

"La muerte humana ha hecho, tanto como la humanidad del hombre, la personalidad de la persona, y por eso el morir no es para el hombre una manera de ser, sino que es, literalmente hablando, todo su ser".

"Con ello llegaríamos a la conclusión de que la muerte nos explica íntegramente la vida humana en lo que tiene de más entrañable, ya que sólo el inminente morir y el hecho de poder decir que este morir era "suyo" constituiría la realidad del hombre. El sentido de la muerte sería, por lo tanto, éste: otorgar su humanidad a cada hombre y, enunciado de un modo más general, hacer que cada cosa, por el hecho de su limitación, cobrara una dimensión determinada y, por lo tanto, la realidad que le era propia".

Las líneas anteriores confirman lo dicho hace poco sobre las exageraciones en que incurre Ferrater al encadenar demasiado a la muerte el valor de la vida.

Antes de proseguir permítaseme una digresión esencial. A primera vista, sin detenerse a mirar el probable proceso de las concepciones humanas, cabría decir tal vez que hay dos maneras de considerar la muerte: o como hecho ineluctable y cesación definitiva o como portada para un más allá. Así es sin duda si se contemplan las dos concepciones en un momento de simultaneidad, como en un corte transversal del tiempo. Pero lo primero en sacudir la mente humana debe haber sido sentir la muerte como hecho brutal e ineluctable. Este hecho rebotó sobre el ser consciente y lo sumió en interrogaciones angustiosas. ¿Cómo? ¿Va a

terminar por completo este vivir nuestro? El hecho ineluctable de la muerte es cual impacto en el corazón del hombre, del cual parten llamaradas para contrarrestar semejante cruel destino y alumbrar otro mejor. Tales son las diferentes ideas de supervivencia después de la tumba, a que hemos aludido. A saber:

La de que la muerte sea un sueño del cual despertaremos, como lo hemos visto en párrafos anteriores.

La de la metempsicosis, reencarnación o transmigración de las almas. El Coronel de Rochas ha hecho experimentos por medio de los cuales ha logrado que personas hipnotizadas recuerden su existencia anterior en otros cuerpos (1).

La de la comunicación con espíritus de fallecidos buscada en las prácticas del espiritismo. Hombres eminentes de indiscutible probidad científica como Williams James, Sir Oliver Lodge, Williams Crookes, el doctor Hodgson y Myers han prestado fe a estos fenómenos y dedicado tiempo a su estudio. Según declaraciones de Maeterlinck en la obra citada algunos de ellos han estado en comunicación con los espíritus o han venido a conversar con sus amigos desde el mundo de las sombras. Pero ¡ay! los espíritus en sus charlas no han provocado más que decepción; se han mostrado como seres opacos que prefieren ocuparse de las frivolidades terrenas y no han traído ninguna luz sobre las regiones de ultratumba.

En este momento debemos agregar que los fenómenos telepáticos, aunque raros, constituyen también un hecho cierto. De manera que tanto el espiritismo como la telepatía merecen algo más que un simple escepticismo despreciativo.

Y por último tenemos la idea de la inmortalidad propiamente dicha. Pero antes de detenernos en ella mencionemos la forma de supervivencia que significa la memoria que queda de los muertos en el recuerdo de los sobrevivientes y de las generaciones futuras. No entraña ella, por cierto, la satisfacción de la continuidad de una vida personal; pero comprende la dilatada gama que va desde los recuerdos familiares íntimos hasta la gloria, o sea, la veneración que consagran la humanidad y la patria a los héroes, a los santos y a los grandes genios. Mencionemos también la supervivencia de los valores, o sea, la persistencia de las creaciones del espíritu humano que constituyen la esencia de la cultura. El hombre no puede resignarse a que el fruto de sus tribulaciones y de su inteligencia vaya a extinguirse para siempre. Los modos de los valo-

(1) Citado por Maeterlinck en *La Mort*.

res, empleando un lenguaje spinozeano, pueden modificarse; pero en su esencia los valores son perdurables. El hombre no dejará de ir jamás para realizar su superior destino tras las luces del bien, del amor, de la justicia, de la verdad y de la belleza.

Ferrater también se ocupa naturalmente de las ideas de supervivencia e inmortalidad para pedirles el último sentido de la muerte que sería la posibilidad de la victoria sobre ella.

Pero examinemos las proporciones de esta victoria. El sentimiento de la inmortalidad es un don de la creencia y de la fe. Para ver hasta qué punto no sólo la esperanza de la inmortalidad descansa en la creencia sino que la inmortalidad misma en cada momento de su existencia tiene que ser pura creencia, hagamos una corta digresión previa sobre lo que sea la eternidad . . . si es que tal interpretación se puede tentar.

Generalmente se la considera como una prolongación indefinida del tiempo, como una abstracción derivada de la idea de tiempo. La eternidad viene a ser aparentemente cual complemento conceptual necesario del tiempo; pero en verdad es más bien su antítesis y no es dado concebirla en sí misma. Nosotros sabemos lo que es una hora, un día, un año, muchos años, un siglo aunque no lo vivamos: son medidas del tiempo. Pero carecemos de la facultad de imaginarnos en igual forma lo que es la eternidad, que se nos presenta como una línea cuyos extremos se pierden en dos vórtices de sombras. Estos vórtices atraen a ellos cuanto cosa temporal y durable quiere colocarse en la línea de lo eterno y la absorben vertiginosamente; es como si nunca hubieran existido, nacen y perecen desde siempre. La eternidad es lo inmóvil que devora todo lo móvil y no cabe otra manera de concebirla que como una instantaneidad permanente en que no se operan cambios, en que no hay cuando, ni antes, ni después. En el espejo infinito, en la tela inconsútil y resbalante de la eternidad, el tiempo forma cuadros dentro de cuyo marco las cosas sujetas a modificaciones pueden subsistir momentáneamente.

El hombre suele tener, sin embargo, la impresión de sentir lo eterno. Ello ocurre en vivencias de su espíritu, en que lo intenso y lo bueno del pensamiento, de la contemplación, de la satisfacción profunda, se funden en una armonía íntima. En nuestro fugitivo vivir nos parece así tener a veces una vislumbre de la eternidad. Pero es una abstracción momentánea. Luego la corriente del tiempo recobra su cauce en la conciencia.

Como la eternidad, la inmortalidad, o sea lo eterno en la vida, re-

sulta algo inaprehensivo para nosotros. Hay una especie de contrasentido en tratar de representarse ambas cosas en su ser total. Por este motivo la inmortalidad no puede consistir más que en la creencia, en la confianza de que la vida persistirá sin límites. A nadie ofrecerá dudas de que así se presenten para el creyente los hechos en la existencia terrena. Pero no pueden pasar de otra suerte tampoco en una supuesta existencia de ultratumba. El paso de la vida a la muerte se efectúa en la inconsciencia, de manera que el creyente moribundo caerá en su último sueño, sintiéndose inmortal y, por poco que haya reflexionado antes, no habrá dejado de ver que siempre se presentarán en el más allá momentos por delante, cuya realidad estará garantida sólo por la confianza. Como en la tierra, antes de morir. Así es inmortal el que se siente inmortal: la inmortalidad es el don de las almas que creen en ella.

No cabe, pues, por desgracia, afirmar nada con certidumbre sobre el más allá; pero, ¡cuidado! que por la misma razón tampoco cabe negar nada. El desolado credo del existencialismo de que el hombre sea un ser para la muerte y nada más, se halla tan fuera de prueba como la gloria eterna. Esto nos aconseja una actitud abierta y modesta ante el misterio, actitud que nos dará amplitud de espíritu y que no está reñida ni con las investigaciones de nuestra inteligencia ni con los afanes de progreso. Con lo que nos encontramos en plena indagación sobre el sentido de la vida.



Este es un problema exclusivo de la razón humana adulta. Ni los niños ni los pájaros y demás animales se lo plantean. Y aun no lo es para millares de adultos que lo reciben resuelto de las religiones, ni lo fué para los millares que desde los tiempos más remotos han encontrado en ellas la orientación anhelada. Entre estos últimos hay uno muy ilustre, nada menos que Descartes, que, sin dejar de preocuparse por cierto del sentido de la vida, aunque lo encontraba resuelto en la religión, puso sobre todo el ahinco de su espíritu, al comienzo de sus meditaciones filosóficas, en encontrar una base inmovible a la certidumbre de la realidad. Así llegó a su célebre apotegma de "Pienso, luego existo". Dicho sea de paso que bien podía haberlo expresado en la forma más completa de "Pienso, luego existo y el Ser es". De esta suerte no habría arrojado nuevo combustible a la controversia en que han venido debatiéndose durante siglos realistas e idealistas y el Pensamiento no habría

intentado privar al Ser de su autenticidad. Además habría puesto así las bases sólidas de una ontología profunda.

Para el hombre de nuestros días que no comulga con ninguna religión determinada, el apotegma cartesiano es un hecho histórico de que se ocupan todas las escuelas, pero no respuesta a una interrogación vital de su entraña. Otras son las tribulaciones de su espíritu. Cuando la suspensión de la llamada actividad, del ajetreo y del tráfago mundano le permiten recogerse en sí mismo y se torna por algunos momentos contemplativo siente la maravilla del vivir y se pregunta abismado ante lo insondable: ¿Por qué existo? ¿Para qué existo? La ciencia generalmente no puede responder con certidumbre a estos "Por qué" y "Para qué". A lo más suele responder a los "cómo", a cómo existo, y es justo reconocer que por este camino ha llevado a cabo una obra prodigiosa en todos los campos a donde alcanza su observación llena de portentos, desde las galaxias hasta los átomos. Según queda dicho anteriormente, las religiones tienen respuestas para aquellas preguntas y, en consecuencia deja de ser problema para ellas el sentido de la vida. Mas el hombre de quien nos ocupamos no acepta, por lo menos totalmente, el credo de ninguna religión positiva y de aquí las inquietudes, que pueden ser más intelectuales que morales, que suelen angustiarlo.

En atención a esta clase de hombre y para ofrecerles un cuadro de la vida con valores espirituales capaces de convencer aún a los escépticos y de estimular su voluntad, escribí hace algunos años mi libro *"De lo espiritual en la Vida Humana"*. Sin crearme animado de ninguna pretensión desorbitada ofrecí esa obra como una ampliación y completación de la fórmula dada por J. Stuart Mill cuando preguntándose para qué hemos venido a este mundo, —busca de un sentido de la vida,— contestó: para dejarlo un poco mejor de como lo hemos encontrado. No discutamos si puede haber un poco de optimismo ingenuo en esta fórmula, pero convengamos en que da un bello espectáculo el hombre que lucha por ella.

La sentencia de Stuart Mill podemos mirarla como una expresión de la idea de progreso que para muchos en la pasada centuria alcanzó los contornos de una verdadera fe. Entendemos que cabe conserve esta categoría siempre que no se le entienda limitado como preferencia a lo material y técnico y no se deje de integrarlo con los elementos espirituales que deben constituir su completación esencial. De esta manera pasa a ser una de las formas, si no la principal, de la realización de la vida espiritual del hombre. Aunque exista un espíritu universal nosotros

no conocemos lo mejor del espíritu sino por medio del hombre y a través del hombre. Este nuestro propio espíritu se nos manifiesta cuando pensamos, reflexionamos, establecemos juicios, nos asalta una idea nueva, nos deleitamos en la belleza, practicamos el dominio de nosotros mismos, sofrenamos nuestros apetitos, queremos y comprendemos a los demás. La ejecución de obras bellas, la busca de la verdad, el cultivo de los sentimientos de bondad, de justicia, de amor; el enriquecimiento de los conceptos correspondientes a ellos y su incorporación en instituciones que mejoren la vida y alivien el dolor, los actos nobles y heroicos, la práctica de las más modestas virtudes: estas obras y creaciones constituyen la realidad del espíritu. El hombre es el artífice de ellas y en ellas debe buscar las ejecutorias de su superioridad.

Por esto la realización de su vida espiritual es el problema señero del hombre y como síntesis o punto armónico de valores superiores constituye el sentido de su vida.

El presente estudio me ha deparado la satisfacción de conocer un hermoso libro cuyas tendencias capitales son semejantes a las que acabo de exponer. Se titula *"El Destino Humano"* (1); su autor es el eminente sabio P. Lecomte du Noüy y ve ese destino en la elevación y perfeccionamiento espiritual del hombre. La obra descansa sobre un basamento científico admirablemente rico, lo que no obstará a que le formulemos algunas observaciones antes de terminar esta charla.

Toda la evolución de la vida, que lleva ya más de mil millones de años y sus crecientes disimetrías, ha conducido a producir, según Lecomte du Noüy, como su más perfecto fruto ese organismo prodigioso que es el cerebro humano. Una explicación de la evolución de la vida sólo mediante el azar sería hoy insostenible. No habría otra hipótesis satisfactoria que la del finalismo, o, como la llama también nuestro autor, la de la telefinalidad. Esta tendría como mira llegar a crear un ser dotado de conciencia, un ser moral y espiritualmente perfecto, con lo que se señala el abismo que separa al hombre del animal. Cierto es que el hombre es todavía por su estructura misma un animal y que ha heredado un gran número de instintos de sus antecesores, instintos aún necesarios para la protección de la especie. Pero también es verdad que ha traído al mundo otros instintos e ideas específicamente humanos, que son los que van

(1) *The Human Destiny* —Longmans, Green and Co. New York, 1947—. Hay traducciones francesa y española.

poniendo el acento a la evolución. El hombre viene a ser una forma animal capaz de cobijar al espíritu y de permitirle su desarrollo.

La transición del animal ancestral, —que todavía se retuerce dentro de nosotros,— al Hombre, es demasiado reciente para permitirnos entender los conflictos que se suceden y que a menudo parecen desconcertantes e incomprensibles. Somos incapaces de darnos cuenta de ello; pero vivimos en realidad en el seno de una revolución. Una revolución en la escala de la evolución. Comparadas con ella las revoluciones sociales de que somos testigos, aun cuando cuestan cientos de miles de vidas humanas, no son más que trágicos juegos de niños, y no dejarán rastro en el futuro.

El hombre aspira a hacerse finalmente dueño de su propio destino. De este dominio, basado en la libertad de elegir entre la satisfacción de los apetitos y el vuelo hacia la espiritualidad, ha nacido la dignidad humana. En el momento mismo en que el hombre se preguntó si un acto era “bueno” o si era “malo” adquirió la libertad negada a los animales.

“De ahí en adelante, contrariamente a todos los otros animales, con el objeto de evolucionar, *no debía ya obedecer a la naturaleza*. Entraría a criticar y controlar sus deseos que previamente eran su única ley”. Pero nos hallamos todavía en el alba de la evolución humana.

“El hombre debe concentrar toda su voluntad en esta lucha sostenida por el sentido recién adquirido de su dignidad, de la que debe sacar, al mismo tiempo que la fuerza necesaria para la lucha, la prueba de su elevado destino. *El verdadero grado de humanización se revela en la intensidad de ese esfuerzo y no en su forma ni en sus resultados*.

La virtud consiste en el esfuerzo puramente subjetivo. Un empeño espiritual tiene un valor independiente de su causa y es el empeño el que nos eleva. Sólo dentro de nosotros podemos hallar los elementos que permitirán a nuestra conciencia contribuir al progreso de la evolución y colaborar en la divina tarea. El hombre, dentro de sus medios limitados, tiene el poder de emular a su creador, creando para sí mismo un mundo inmaterial, negado a los animales y que en el futuro debe absorber sus intereses y sus esfuerzos.

“En realidad no podemos ser excesivamente severos en nuestro estado de evolución. Estamos al comienzo de las transformaciones que terminarán en una raza superior, lo que requerirá un esfuerzo sostenido durante cientos de siglos”.

En estas líneas sugiere Lecomte du Noüy la posibilidad de un superhombre. No de un superhombre nietzscheano por supuesto, sino de uno cristiano.

“El apego a los placeres sensuales, continúa nuestro autor, que nos recuerdan nuestro origen animal, nos suministra la prueba de que todavía estamos al comienzo de la evolución humana. El hecho de que ciertos individuos se hayan alzado contra esa esclavitud fisiológica demuestra que existe algo más dentro de nosotros. La presencia del grado superior de libertad que caracteriza al hombre y que lo hace el amo de su destino espiritual, está manifiestamente establecida en esa voluntad de romper sus cadenas que ningún otro ser viviente ha sentido antes que él. Eso prueba la existencia y la realidad de su superior destino espiritual.

Hemos acentuado en tal forma la importancia de la vida espiritual, tanto con nuestras propias concepciones como aduciendo las de Lecomte de Noüy, que consideramos indispensable precisar bien nuestras ideas para que no haya equívocos. No entendemos ni el espíritu ni la vida espiritual sin un substrato material. No hay espíritu sin cuerpo, por lo menos dentro de lo que nos es dado conocer a nosotros. La idea de un espíritu puro no es más que una abstracción de la mente humana.

Es obvio que el hombre ha venido creando dos mundos, uno material y otro espiritual. Empleamos la palabra crear no en el sentido de sacar algo de la nada, aunque esta aserción pudiera ser plausible en el orden espiritual, sino en el de transformación de sustancias, en el de producción de síntesis llevadas a cabo con elementos ya existentes. El mundo material lo forman las prodigiosas realizaciones de la industria y de la técnica; el espiritual los conceptos y valores incorporados en la religión y en las obras de arte, de ciencia, de moral y de derecho, o sea, el alma íntima de la cultura y la civilización. Entre el mundo material y el mundo espiritual se mantiene una interacción constante y debe de reinar entre ellos armonía. Cuando se descuida y olvida al mundo espiritual, esto es, a los valores morales, jurídicos y estéticos, el mundo material a su vez empieza a desintegrarse hasta que se derrumba. Es lo que se ha observado de todas las épocas en decadencia.

De acuerdo con la relación que hemos encontrado entre lo material y lo espiritual podemos distinguir tres grados de vida espiritual según la forma en que esa relación se lleva a cabo: 1º La hecha a base de resignación y renunciamento; 2º La que sin llegar a una resignación absoluta se hace sin un substrato económico suficiente, y 3º La que florece en armonía con un progreso material sólido. La primera ha sido la propia de los santos y ascetas y de algunos filósofos. Hermosos ejemplos de

vidas han sido sin duda las inspiradas por el renunciamiento a los bienes materiales y por una devoción ferviente a los valores espirituales y religiosos. Pero son vidas heroicas y excepcionales. Quedan en la historia como monumentos seculares aislados, como las altas cumbres morales a que ha sido capaz de trepar la humanidad. Mas no es posible levantar la vida espiritual de la sociedad entera sobre imperativos de resignación y renunciamiento. La del segundo grado, la que se alza sobre una base económica deficiente, es la que han llevado por lo general hasta ahora los pueblos hispanoamericanos. En ellos, salvo raras excepciones, las industrias se encuentran en estado incipiente, y las más importantes son, de ordinario, propiedades de explotadores extranjeros. De manera que nuestras naciones, algunas más que otras, han sido y son tributarias y dependientes de los capitales europeos y norteamericanos, a la fecha casi exclusivamente de los últimos. Notable ha sido la producción de los hispanoamericanos en las letras, en la poesía y en algunas otras de las bellas artes. Pero su vida espiritual se halla entabada por su inferioridad económica. Su desarrollo es lánguido y lento en muchos aspectos y se prueba una vez más que no hay verdadera cultura sin la explotación acertada del suelo y del subsuelo por los habitantes mismos del país. Como he dicho en otra ocasión, somos civilizados para consumir y primitivos para producir. Tenemos por fin la cultura espiritual que florece sobre amplia, sólida y suficiente base material y económica. Tal fué el caso de Atenas, hogar fecundo del genio griego, y, a la vez, gran emporio de la industria y del comercio. Tal fué el caso de la opulenta Roma de Augusto y de la gloriosa Florencia del siglo XV. Sobre análogos cimientos se ha levantado en los tiempos modernos la cultura de los pueblos más adelantados del mundo occidental. A este equilibrio armónico de los progresos espirituales y materiales, que se afianzan mutuamente, llamamos cultura integral.

En medio de este despliegue de valores ¿no ocupan ningún lugar la libertad y el amor? De uno y otro cabría decir que son supervalores. La libertad en sentido estricto es un valor jurídico. Alcanza la categoría de valor moral cuando, no cediendo a las tentaciones del capricho y de lo ilícito, la ejercitamos para hacer lo que debemos. Conjuntamente vemos en ella un dato de la conciencia, un postulado metafísico, la condición *sine qua non*, el ambiente necesario, la esencia de la vida espiritual del hombre. Sin libertad no hay personalidad responsable y estando en la base estimativa de todos los valores es, como queda dicho, una especie de super-valor.

Otro tanto cabría decir del amor. No es el sentido de la vida por-

que el amor en su función específica no consiste más que en el mecanismo maravilloso, maravilloso e implacable, dulce y trágico, ideado por la vida para perpetuarse. Poner en él el sentido de la existencia equivaldría a traspasar el problema de una generación a otra. No es todo el sentido, pero una vida sin amor sería muy pobre de sentido. Amar es darse a lo que se apetece, entregarse para poseer, maneras de entender que convienen a todo género de amor, desde el amor sexual hasta el amor a Dios. Se ama a una mujer, se ama a los amigos, se ama la justicia, se ama la belleza, se ama la verdad y el amor es siempre el flúido, el óleo santo, la luz interior que entona y da elasticidad a los resortes del alma.

Ahora, antes de terminar, no es posible dejar de formular algunas observaciones suscitadas por la doctrina de la telefinalidad defendida por Lecomte du Noüy según vimos al exponer sus ideas. En primer lugar a una creación planeada por un creador capaz de hacerlo, que es en lo que consiste la telefinalidad, habría que objetarle haber echado a la tierra muchas especies animales, desde los microbios patógenos hasta las fieras y muchos vegetales, como las plantas venenosas que, desde un punto de vista humano, son poco deseables. Pero no nos detengamos en este aspecto de la cuestión. Hay otro más grave para nosotros. La finalidad es absolutamente incompatible con la libertad humana. ¿Qué libertad cabe si todos nuestros actos no son más que la realización de un designio proyectado por una voluntad superior desde un comienzo insondable? En este caso no seríamos más que unos pobres títeres, destino que me parecería demasiado cruel, un escarnio y que nada justificaría. Queda una solución. Sin hacer hincapié en la primera objeción recientemente expuesta, admitir una telefinalidad limitada. El designio creador habría llegado en su planear sólo hasta el momento en que el espíritu humano o humanizado entró en acción. Desde este instante el proceso de la vida y de lo existente habría quedado entregado, en medio del juego de las leyes de las fuerzas cósmicas, a la espléndida libertad creadora del espíritu del hombre.

La libertad es también condición del perfeccionamiento espiritual que persigue el hombre y lo es particularmente como creadora de algo nuevo. Con la misma amplitud y modestia que hemos recomendado al tratar el problema de ultratumba creemos que la busca del perfeccionamiento espiritual por parte del hombre no puede consistir sólo en la

aspiración a reproducir perfecciones ya existentes en algún lugar del espacio o del tiempo, sino en ir creando formas nuevas, o sea, en manos del hombre, dicho siempre con modestia, ha quedado la continuación de la creación espiritual.

Tal vez abundando en ideas análogas ha expresado el filósofo español Javier Zubiri, que, según entiendo, es un filósofo ortodoxo, que "mejor que infinito, necesario, perfecto, atributos ontológicos excesivamente complejos todavía, creo poder atreverme a llamar a Dios, tal como le es patente al hombre en su constitutiva religación, *ens fundamentale* o fundamentante . . . " El atributo primario de la divinidad sería la fundamentalidad.

Casi sin darnos cuenta nos hemos deslizado del plano del vivir en la tierra, habitáculo de que más o menos se ha enseñoreado el hombre, a las preocupaciones de lo transcendental, que es como entrar a braccar en el piélago del misterio. El misterio tiene como símbolo a la esfinge. Podemos querer hacerla a un lado y aturdirnos para ello en los afanes del cotidiano existir; pero es inútil, la esfinge nos acompaña siempre, es como un margen de sombras indelebles. Nuestras honradas y perseverantes lucubraciones no logran ahuyentarla. A lo más nos deparan algunos momentos de tranquila serenidad. Para enfrentarnos a ella no nos quedan, como para todos los problemas de la tierra, nada más que nuestras virtudes, sobre todo las del valor y la bondad. Con valor seremos además veraces, con bondad seremos además, justos. Valor, verdad, bondad y justicia forman el cuadrilátero o la falange dentro de la cual avanza el espíritu humano para sus realizaciones de la cultura en medio del misterio. Nada puede el misterio sobre nosotros si sabemos tener valor hasta para morir, nada si sabemos ser buenos hasta el fin.

ENRIQUE MOLINA

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

FÉLIX SCHWARTZMANN. *El sentimiento de lo humano en América. Ensayo de Antropología Filosófica*.—Editorial Universitaria, 1950. Tomo I. 289 pp.

Esta obra de considerable importancia, publicada por el Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales de la Facultad de Filosofía y Educación, es la tesis con que su autor obtuvo el título de Profesor Extraordinario de Sociología de la Universidad de Chile. Merece aplauso sin reservas el acuerdo unánime de la Facultad de Filosofía, de publicar bajo sus auspicios este trabajo, que representa una contribución de primer orden a la literatura filosófica y sociológica latinoamericana, y que contiene ideas estimulantes y valiosas para una más adecuada comprensión científica de los problemas psicosociales.

El tomo primero, recientemente aparecido, comprende sólo la introducción y la primera parte de la obra; pero, a juicio de su autor, él constituye una unidad en sí mismo y es susceptible de ser considerado separadamente del resto.

Con todo, no es fácil juzgar, sobre la base de una exposición incompleta, un pensamiento tan denso y rico como el del señor Schwartzmann, acerca de problemas tan complejos como los que aborda. El señor Schwartzmann adopta, al parecer, como postulado fundamental de su investigación, la idea de que el sentimiento de lo humano, es decir, la índole inmediata o mediata, directa o indirecta, de la experiencia o vivencia del prójimo, señala la índole de la relación entre el hombre y el mundo y configura la conducta social. Su obra puede entenderse como la elaboración y desarrollo de esta idea matriz, que el autor confronta, para esclarecerla, con diversas concepciones psicosociológicas y cuyas consecuencias aplica a la comprensión de las características que, a su juicio, presenta la conducta social del latinoamericano. En el tomo que es objeto de este comentario, aunque íntimamente ligado y subordinado al aspecto constructivo, predomina, sin lugar a dudas, el aspecto crítico de su trabajo.

El señor Schwartzmann hace gala de una información vastísima y revela una seriedad y honradez de trabajo intelectual poco comunes en el medio latinoamericano. Su crítica se ejercita principalmente en cuatro direcciones: las relaciones interindividuales en sociología; la historicidad de lo humano; el concepto de tipos biopsicológicos, y la idea de un factor físico determinante de los fenómenos sociales.

Para situar su posición en el campo de la sociología, el autor analiza en la introducción las concepciones de Freyer, Dürkheim, Tönnies, Simmel, Vierkandt, von Wiese, Bergson, Scheler, Gurvitch, Max Weber, McIver, relativas a la naturaleza de los vínculos interindividuales que están en la base de la organización social, denun-

cia el carácter subrepticamente valorativo de las diversas formas de la oposición esencial entre comunidad y sociedad que muchos de ellos ofrecen, y se esfuerza por mostrar en qué medida esos diversos autores desconocen la índole específica, para él fundamental, del sentimiento de lo humano.

En las páginas 73 y 74 hace una lista impresionante de las diversas hipótesis con las cuales se trata de explicar las modalidades que presenta lo humano en nuestro tiempo, y declara que "parece haberse perdido en hondura para percibir lo inmutable en el hombre, lo ganado en soltura y penetración para intuir su cambiante fisonomía histórica" (p. 75). Mediante un examen de las ideas de Burckhardt, Hui-zinga, Jaspers, Fromm, Mannheim, señala la verdadera clave de los cambios del hombre en la historicidad del sentimiento de lo humano, y sugiere que el camino para comprender lo americano del sur está en la caracterización de dicho sentimiento.

El señor Schwartzmann se esfuerza, en seguida, por precisar los rasgos que considera típicos del latinoamericano —su "ánimo", su actitud ante la soledad y ante la naturaleza, la discontinuidad de su acción, su autoagresión, la fuga de sí mismo, sus reacciones ante la sociedad; el no sentirse significativo ni representado, su inmoralismo— y procura descubrir la manera cómo esas características pueden ligarse a su peculiar sentimiento de lo humano. Esta empresa lo lleva, especialmente en relación con su análisis de la actitud ante el paisaje y de la inestabilidad psíquica, a realizar una crítica excelente de las teorías de Kretschmer, Jung, Viola, Pende, etc., sobre tipos biopsicológicos, y de las ideas de Jaensch, Huntington, Fernando Ortiz, relativas a la influencia sobre lo social de un factor natural único. Se trata, nuevamente, de buscar la clave de la intimidad humana y de la relación del hombre con el mundo, no en factores biológicos o físicos, sino en la índole directa o indirecta del vínculo que liga a cada cual con su prójimo.

Cierto número de conceptos, al parecer fundamentales, para la plena comprensión del pensamiento del señor Schwartzmann en lo que respecta a su teoría del latinoamericano y a la dinámica del sentimiento de lo humano, cuyo desarrollo se promete en el tomo segundo, están apenas mencionados en el que comentamos. Además, la extraordinaria riqueza de ideas, alcances y referencias, y el suponer suficientemente claro el sentido en que se usan diversos términos y suficientemente fundada en hechos más de alguna generalización importante, complican la tarea de seguir con rigor todo el hilo del argumento y de juzgar la validez de su estructura conceptual.

Se trata de una obra de largo aliento, "mitad invitación a la acción creadora y mitad ensayo de antropología filosófica" (p. 11) y que, desde el punto de vista de la composición y del estilo, podría agregarse que fluctúa entre el ensayo filosófico-literario y el ensayo histórico-cultural, con incursiones no sostenidas hacia el campo puramente científico. Esta ambivalencia en la actitud del señor Schwartzmann se refleja en cierta falta de unidad metodológica en el curso de la investigación, en el hecho de pedir a un mismo método resultados que más rigurosamente se obtienen por métodos diversos, y constituye, a nuestro juicio, el reparo más importante que puede hacerse a su trabajo.

En efecto, el autor de este comentario debe señalar que hay razones para ser escéptico respecto de las posibilidades de la Antropología Filosófica en la tarea de descubrir leyes de la conducta humana que permitan comprender adecuadamente las modalidades del cambio social, aunque no se dude de su eficacia para precisar el sentido o la significación que los cambios históricos del hombre ofrecen en un momen-

to dado. Esto último sólo puede lograrse mirando al hombre desde dentro, mediante una inmersión directa en sí mismo y, por empatía, en su prójimo concreto, de una persona cultural e históricamente determinada que "ahora y aquí" se propone rastrear hasta sus raíces el significado profundo de sí mismo y de su tiempo, el sentido de sus valores, de sus símbolos, y de su conducta en relación con los demás y con el mundo. Es la tarea propia, inalienable y al parecer necesaria, de la filosofía. El manejar sentidos que no se dan unívocamente en el medio social que nutre su pensamiento, y el propósito de ahondar en ellos para formularlos con alguna precisión —con la intención de hacerlos más objetivos— es lo que, en parte, da su especial seducción al afán del filósofo, y, también, lo que forzosamente disminuye, en su método, el mismo tipo de rigor que se exige a la investigación puramente científica.

Ahora bien, la tarea de descubrir las leyes de la conducta humana, las condiciones generales en que se dan los cambios del hombre y de los diversos significados que éste atribuye a su relación con los demás y con el mundo, siendo más bien cómplice lúcido que víctima ingenua del relativismo histórico, requiere mirar al hombre desde fuera, como "cosa", según la forma, aun válida, de Dürkheim. Requiere tomar como objeto de la búsqueda, no un hombre ya hecho y situado, sino el proceso por el cual el hombre, como miembro del género humano y como individuo de una época cualquiera, se hace y se sitúa. Es la tarea que la psicología científica moderna comienza a realizar, con métodos todavía vacilantes y con resultados aun muy imperfectos, pero ya alentadores. Para ella, los contenidos concretos de lo humano en épocas dadas son, o bien instancias intercambiables cuyo análisis (para el cual no son en modo alguno inútiles los resultados de la investigación filosófica como expresión depurada de esos mismos contenidos) es una base indispensable para la formulación de explicaciones generales; o bien son instancias singulares a cuya comprensión se aplican, para poner a prueba su validez, las leyes generales que se ha creído descubrir.

Estas dos posiciones, aunque se refieran a un mismo objeto, difieren en cuanto una acentúa lo singular y lo concreto, y la otra, lo general e intemporal. Cuando se trata de comprender al hombre, dan dos visiones que no hay razón para que no se complementen y enriquezcan mutuamente, ni para que se juzgue más legítima la una que la otra. Pero son dos visiones diversas, y los caminos por los cuales se obtienen difieren también, en cierto modo.

El no haber confundido estos caminos es lo que confiere su integridad metódica a obras de intención comparable, aunque de menos vasta envergadura, que la que comentamos —tales como el clásico libro de Madariaga sobre ingleses, franceses y españoles en el campo histórico-cultural y los breves ensayos del antropólogo inglés Gorer, sobre el carácter nacional de japoneses, norteamericanos y franceses en el campo estricto de la psicología social. La medida en que en el curso de su investigación el señor Schwartzmann haya podido confundirlos, afectará la validez de sus conclusiones desde el punto de vista científico, a menos que consiga integrar, en una nueva síntesis, dos maneras de abordar el problema del hombre cuyas diferencias parecen innegables, y que requieren técnicas de conceptualización, de búsqueda y de prueba diferentes.

Con todo, sus brillantes intuiciones sitúan el problema científico casi en el punto más promisor —y decimos casi porque la relación interhumana no nos parece originaria, sino inmediatamente derivada de la interacción del sujeto con su medio en

el sentido amplio— y arrojan muchas luces sobre el asunto que no pueden ser ignoradas.

Considerado este reparo, la investigación del señor Schwartzmann, escrita en un castellano ejemplar por su fluidez y su corrección, representa un trabajo de indiscutibles méritos y original por muchos conceptos, y constituye una referencia indispensable y valiosa, tanto para la teoría psicosocial como para todo el que intente continuar la tarea de comprender las peculiaridades que el hombre occidental ha desarrollado en la América del Sur.

OSCAR VERA

Symposion, Jahrbuch fuer Philosophie. Freiburg.—Alemania, 1949. Tomo I, vol. de 410 págs.

Muchas veces se oye, tanto en el círculo reducido de los entendidos como en el gran público de los interesados y curiosos, la pregunta por el sentido de la actual filosofía alemana. Han aparecido últimamente —después de la guerra— algunos libros nuevos de maestros consagrados, pero la cuestión es: ¿Qué piensan las nuevas generaciones? ¿Hacia dónde enrumba el pensamiento filosófico alemán? Las respuestas a estas preguntas son, por lo general, vacilantes y fragmentarias, quizá porque parece que las “novedades” en este terreno vienen ahora de otras latitudes.

Una nueva publicación periódica en gran estilo nos da una visión clara de lo que quiere un importante sector de la filosofía germánica. Se trata de *Symposion* (*Jahrbuch fuer Philosophie*, Freiburg, Alemania, 1949, tomo I, 410 páginas, director: profesor Max Müller), en cierto modo el continuador de la revista “Logos” y del *Jahrbuch* de Husserl, editado por un grupo de profesores de la Universidad de Friburgo i. Br. y otros elementos vinculados a la alta especulación. El vol. I está dedicado a Martín Heidegger, en homenaje a su LX aniversario, y su prólogo tiene el sabor de un manifiesto.

¿Cómo encaran estos pensadores el futuro espiritual en su meditación? ¿Cómo entienden el sentido de su filosofía? Por lo pronto se trata de restablecer la continuidad con el pasado, con la época de florecimiento que vivió la filosofía alemana entre 1918 y 1932, caracterizada por los nombres de Scheler, Hartmann, Jaspers y Heidegger, y surgida a la sombra de Husserl. La actual meditación, si quiere ser digna de ese pasado, tiene que referirse conscientemente y vincularse a ese período glorioso. Con ello se quiere decir: el filosofar debe ser histórico, relativo al momento y a la situación, pero no, por ello, “historia errorum humanorum”, sino “philosophia perennis”, esfuerzo continuado por desentrañar el ser.

Como tal no puede ignorar un hecho capital: la religio positiva, el cristianismo, al cual es absurdo cerrarse en la meditación de radical aclaración de la realidad. Los miembros del *Symposion* no tratan de instaurar una “Filosofía cristiana”, sino despejar el terreno para un encuentro fructífero y cabal de dos profundas instancias de la existencia: la creencia cristiana y el pensar originario.

El *Symposion* se abre a la problemática de la ciencia, o mejor de las diversas ciencias. La Filosofía no es una “rama” del saber, sino una investigación universal de los fundamentos de estas “ramas”, y por lo tanto es diferente, radicalmente dife-

rente de ellas, y, sin embargo, se concretiza en cada una de las ciencias. Por último quiere el Symposion iniciar un diálogo con el filosofar de otros pueblos, en especial con los del ámbito occidental. Somos nosotros, pues, también destinatarios de su mensaje. Y nos toca darnos por aludidos y responder.



Este Symposion es una primicia de la Paz, que —aunque en circunstancias precarias— permite a los alemanes volver a ser un pueblo de pensadores y poetas. En consonancia con ello se inicia el primer tomo con una conferencia del literato suizo Willy Stadler titulada “¿Qué es la paz?” La voz de aquellos pueblos cuya herencia espiritual es el fundamento de la cultura de occidente dan la respuesta: Los griegos, cuya *Eirene* es el exponente de la felicidad temporal del pasado y del futuro; los romanos, cuya *Pax* da forma y seguridad al Imperio; los judíos, cuyo *Schalom* es un deseo transcendental y profético que señala hacia Cristo, en que la Paz se manifiesta en persona.

Parece que la intención de esta conferencia ha sido edificar a sus oyentes, pero no por ello se han de tolerar algunas inexactitudes. Así, por ejemplo, considera Stadler que el bello altorrelieve en mármol de la *Ara pacis* de Augusto se encuentra aún en el Museo de las Termas de Roma, cuando en realidad hace más de diez años, ha sido trasladado —al servicio de la nueva *Pax Romana* de la Italia fascista— al feo edificio, de reciente construcción, ubicado frente a los restos del Augustaeum. Dado el carácter homilético de la conferencia se puede conceder que el canto de los Angeles en Navidad (Luc. 2,13) haya sido traducido de la *vulgata* y hable de los “hombres de buena voluntad”, en vez de referirse al texto original griego que habla de *tes eudokias*, es decir, de los hombres “que han hallado gracia ante Dios”. Con ello hubiera sido abierta la problemática de la paz y la guerra *post Christum natum* en forma más promisorio de profundidad, pero ello quizá hubiere rebasado los límites de la conferencia. Lo que sí es imperdonable es que, dado el carácter de ésta, no se haya precisado el aspecto escatológico de la Paz en el Reino de Cristo, que si bien comenzó con su venida sólo alcanzará su plenitud en su Parusía.



Bajo el rubro “El origen del pensamiento jurídico occidental en Anaximandro y Heráclito” publica el eminente penalista y filósofo del Derecho, Erik Wolf, algunos capítulos en su libro de próxima aparición “Pensamiento jurídico Griego, tomo I: Pre-socráticos y primeros poetas”.

Se trata aquí de la interpretación de los fragmentos de estos filósofos relativos a la *dike* y al *nomos* desde el profundo sentido del filosofar de ellos. Tanto el método hermenéutico como el punto de vista desde el cual se realiza la interpretación vinculan esta última obra del profesor friburgués a su colega Heidegger. Con ello se coloca Wolf conscientemente, de un lado, en la línea de intérpretes del filosofar griego a la que pertenecen Stenzel, Reinhard y Broecker —de heurística muy precisa— y, de otro, en el grupo de pensadores “existenciales”, que a base de la in-

vestigación de Heidegger aclaran el sentido de los fenómenos en la perspectiva del sentido de los fenómenos, en la perspectiva del ser temporal.



En contraste con la anterior colaboración, tenemos un estudio de Gustav Siewerth sobre "La aprioridad del conocimiento humano según Tomás de Aquino". Se trata aquí de entender desde los moldes kantianos las estructuras del entendimiento en el sistema tomista. El autor, que es director de la Academia Pedagógica de Aquisgrán, y autor de dos libros sobre el doctor Angélico, se halla en la dirección del Neotomismo, aunque con interesantes contactos con la actual preocupación filosófica alemana.



Fiel a su empeño de referir la filosofía a la historia y también al pensamiento de personalidades históricas, nos presenta el Symposium en sus tres últimos artículos tres paralelismos (dialécticos, antitéticos o sintéticos) de los hombres espiritualmente vinculados: Hegel y Marx, Kierkegaard y Nietzsche, Rilke y Eleonora Duse. Estos tres mundos, al parecer tan heterogéneos, pueden ser involucrados en un concepto general: la disolución. Y de esta suerte se habla en este Symposium de un tema que —no sabemos si voluntaria o involuntariamente— cae aquí sobre el tapete (como siempre en la hora presente encaramos con seriedad nuestra situación), es decir, el tema de la disolución del hombre occidental.

Robert Heiss, profesor de Filosofía en la Universidad de Friburgo, muestra en su estudio "Hegel y Marx" que en diversas obras del gran dialéctico al servicio de la Filosofía estatal prusiana, se encuentran ya atisbos, y aún importantes anticipaciones, de la crítica de la sociedad burguesa hecha por su discípulo Marx. Aunque no se trata de demostrar que el patriarca del materialismo histórico conociese dichos textos, de todos modos resulta claramente de la confrontación que la interpretación del propio Marx de haber puesto sobre sus pies la dialéctica hegeliana —que estaba patas arriba— simplifica por demás la relación entre ambos filósofos. En verdad, trabajaba Marx con el método de Hegel en un campo especializado, que el maestro sólo tocó por encima (esbozando en líneas generales lo que después desarrollará el discípulo). Por ello es extraño considerarlos como diametralmente opuestos, y ver en sus principios fundamentales tesis opuestas: materialismo, espiritualismo; la conciencia actuando sobre el ser en la dinámica de la revolución, la resignación de la filosofía a llegar tarde . . . ; dialéctica como instrumento de crítica, dialéctica como método descriptivo.



Un elemento nuevo en la Filosofía alemana es el doctor Wolfgang Struve, quien en una amplia y profunda investigación interpreta "La filosofía moderna como Metafísica de la subjetividad". Como derrotero para ello emplea el paralelismo (a la vez contrapunto y trama) del pensamiento de Nietzsche y Kierkegaard, que son vistos

como la plena realización de la subjetividad. Con ello se llega a una situación límite que, dialécticamente se niega a sí propia, y abre la posibilidad del proyecto de una nueva Metafísica. Esto y no otra cosa significa la "repetición" en el danés, y el "eterno revenir de lo igual" del alemán.

Al terminar dice el autor: En Kierkegaard y Nietzsche llega su término y plenitud aquel acontecer que comenzó con la Epoca Moderna, en que el hombre se coloca sobre sí mismo y se liberta hacia sí propio. Esta autoliberación no lleva sin embargo hacia un nuevo ser sino —y esto es lo terrible— hacia un siempre mayor anonadamiento (*Nichtigkeit*), que Kierkegaard interpreta como "enfermedad hacia la muerte" y Nietzsche como Nihilismo. Ambos buscan la salida, el hueco, por el cual se llega a algo. Han perdido el ser y se mueven sólo en el campo de la posibilidad".

Struve realiza una proeza de primera clase en la interpretación de Kierkegaard —para lo cual dispone de un perfecto conocimiento de la lengua danesa—, pero, no sólo esto: al tratar el tema se plantea preguntas esenciales, que son casi problemas de conciencia: "¿Es el cristianismo en verdad platonismo para el pueblo, una forma híbrida del platonismo, de suerte que en la pregunta por la Metafísica se decida también la pregunta por el Cristianismo?" La tensión entre el cristianismo de Kierkegaard —que apasionadamente se decide por la posibilidad de una afirmación—, de un lado, y el ateísmo de Nietzsche —que repudia la posibilidad del cristianismo como salvación de la nada—, de otro lado, crea un abismo insalvable entre ambas maneras de radical subjetividad y sobrepasa el límite de lo filosófico para llegar al ámbito de la existencia en su totalidad.



El último artículo es de Walter Rehm, profesor de Literatura en Friburgo que ya tiene varias obras publicadas de carácter filosófico; baste citar "*Experimentum medietatis*" (1947) y "Kierkegaard y el seductor" (1949). Trata aquí de un tema en el límite entre las bellas letras y la interpretación del sentido de una existencia: "Rilke y la Duse".

La relación espiritual entre el gran poeta y la eximia actriz en el otoño de su vida, enferma de *Weltschmerz*, relegada y burlada por D'Annunzio, es explicada en su profunda significación humana por Rehm, que da así a este serio Symposium una pincelada de color y poesía, con que termina el tomo. Su lectura nos ha certificado que tras la noche oscura del silencio, se levanta de nuevo la voz de una secular tradición espiritual en Alemania.

Pablo Gordan
Alberto Wagner de Reyna.

ARNOLD J. TOYNBEE. *La civilización puesta a prueba*. Buenos Aires, 1949. Emecé, 317 p.

Describir los procesos históricos como surgiendo de la índole, de la condición interior del hombre mismo, acaso representa una tarea decisiva, y en verdad la más difícil de cuantas se ofrecen al historiador. Y tarea ardua, sobre todo, porque siempre, ya sea de manera ingenua, explícita o soterrada, las visiones del historiador en-

cuéntranse animadas por una particular idea de la naturaleza humana, con frecuencia desposeída de auténtica universalidad. Mas, este hecho —que para Scheler aparece como el enlace existente entre una teoría de la historia y la antropología determinada que le sirve de base— no ilumina ni inspira la historiografía de todos los tiempos.

Recordemos, en este sentido, de cómo Herder consigue superar la historiografía concebida como mera historia política o pura historia de la civilización. Y ello en cuanto inicia y proclama una suerte de interiorización del conocimiento histórico. Interiorización que debe comprenderse como un emprender la búsqueda de lo universal-humano existente en la raíz de cada hecho, de cada acontecimiento. Es lo que declara Herder perseguir, tal como lo dice en su obra *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*: “Deseo todo lo que esté de acuerdo a mi naturaleza, lo que pueda asimilarse . . .” Y llega aún más lejos, al concluir: “. . . la única finalidad es de que yo me vuelva sobre mí mismo . . .” Porque para Herder la “humanidad siempre será humanidad”. De ahí su definitiva advertencia en contra de cualquier ingenuo idilismo que pudiera llegar a vulnerar la objetividad del sabio y del historiador: “probablemente el hombre siempre seguirá siendo hombre, según la analogía de todas las cosas, nada más que hombre”.

Un siglo y medio después, aproximadamente, contemplando horizontes diversos y describiendo trayectorias teóricas también distintas, expresa Husserl el pensamiento según el cual la auténtica historia no se revela sólo en el puro acaecer exterior, sino en los esfuerzos humanos de autocomprensión, en la forma que reviste el anhelo de “autognosis”. Y quede dicho que al mencionar a Husserl junto a Herder, no establecemos otro nexo que el que pueda emanar de dos ejemplos, de dos maneras, de la más alejada estirpe —aunque románticamente parezcan tocarse en un punto—, en las que puede manifestarse la interiorización de la idea de lo histórico. Interiorización bajo cuya luz los cambiantes acontecimientos aparecen eslabonados por manifestaciones espirituales, siempre actuantes en el hombre como eterno impulso.

Digamos, desde luego, por lo que a Toynbee y su técnica hermenéutica se refiere, que sus concepciones revelan un evidente retroceso conceptual. (Y advirtamos, en este lugar, que sólo dicho aspecto analizaremos del volumen comentado, cuyos trece ensayos, en parte glosan y en parte desenvuelven en otra dirección algunas ideas ya expuestas en su obra *A Study of History*.) Así, pues, pensamos que representa una vuelta atrás, aunque Toynbee afirme (p. 199) que los peligros mortales que han amenazado al hombre, siempre “han provenido del hombre mismo”.

Veamos, ahora, cómo se manifiesta tal exterioridad interpretativa en las descripciones y profecías de este gran investigador inglés. Según la amplitud de la referencia a la autonomía humana, las visiones de la crisis histórica del presente adquieren formas peculiares. *Crisis*, vaga y anfibia palabra con la que los filósofos, historiadores y sociólogos actuales aluden a una suerte de personaje colectivo, verdadero Proteo del ámbito cultural, de encarnaciones múltiples e imprevisibles. Se le atribuyen mil genealogías. Mas, se nos borra su fisonomía cuando creemos descubrir en ella sus rasgos invariables. Con todo, volvemos a repetirlo, esa cambiante realidad de sentidos culturales está en estrecha dependencia de la mayor o menor proximidad que se atribuya a los fenómenos del presente respecto de cierto cambio operado en el hombre frente a sí mismo y a los demás. Para Toynbee, por ejemplo, existe una oposición irreductible y última, de naturaleza política, entre Estados Unidos y la Unión Soviética (las dos únicas potencias que a su juicio restan). En cambio, por otra parte, So-

rokin dice contemplar, al analizar la crisis de nuestra era, una perspectiva muy distinta. En efecto, para el mencionado sociólogo, la presente crisis es de una índole particular, al extremo de llegar a afirmar que "durante los últimos treinta siglos solamente han existido cuatro crisis en la historia de las culturas grecorromana y occidental comparables a la presente, y aun éstas fueron de una escala mucho menor que la que nos enfrenta". Aunque Sorokin no piensa que la crisis actual signifique "la agonía moral" de la cultura occidental, cree ver en ella una desintegración radical de la estructura social y espiritual de Occidente, cuyo principio se remonta varios siglos en el pasado. Por eso no le parece determinante la crisis económica, ni un proceso de decadencia cultural concebido a la manera de Spengler. En consecuencia, en contraste con Toynbee —y es precisamente lo que deseábamos hacer ver—, Sorokin niega que la realidad de nuestro tiempo deba interpretarse como una pugna entre la democracia y el totalitarismo, o como una lucha entre el capitalismo y el comunismo. Todas estas oposiciones, al igual que otras que pudieran añadirse, sólo las interpreta como las partes, dialécticamente opuestas, de un mismo todo en actual evolución. En el fondo, es la manifestación de un cambio cultural más hondo y definitivo, que trasciende la transitoria antítesis de nacionalismos e ideologías.

Verificamos, entonces, en este caso, que el modo de referencia al hecho histórico, entendido como su anclaje más o menos hondo en un proceso interior de desenvolvimiento espiritual, modifica inclusive su misma visión, su descripción misma. He aquí, pues, que el personaje "crisis" tan pronto simula atizar una lucha política irreductible, como seguir la aún oculta trayectoria de un cambio cultural de seculares repercusiones.

En el concepto de Toynbee de "contemporaneidad histórica", se manifiestan claramente sus limitaciones por lo que respecta a la idea de la naturaleza humana que le sirve de base. Nos cuenta de cómo leyendo y explicando a Tucídides al desencadenarse la guerra de 1914, experimentó la súbita certidumbre de que la experiencia por la que pasaba el mundo en aquel momento "ya había sido vivida por Tucídides en el suyo". Y todavía afina más el parangón, al decir luego que "su presente había sido mi futuro" (p. 16). Guiado por tal consideración, estigmatiza como absurda la "notación cronológica" que califique al mundo de Tucídides y al suyo como antiguo y moderno, respectivamente. Filosóficamente, dichos ámbitos culturales júzgalos Toynbee como contemporáneos. Pero, esta idea de la "contemporaneidad filosófica de todas las civilizaciones", pronto pierde su alto vuelo, el sentido creador de su perspectivismo, para descender hasta un superficial naturalismo. La impresión de simultaneidad de imágenes culturales del pasado que ahora resulta posible a juicio de Toynbee, extrae y funda su contemporaneidad filosófica de la visión cosmogónica del tiempo que ofrece la ciencia física moderna, antes que de una peculiar concepción del tiempo histórico. Así, es la escala temporal cósmica, por ejemplo los 2.000 millones de años a que se remonta el origen, la existencia del planeta Tierra, lo que, para Toynbee, convierte la "historia antigua" en un acaecer casi contemporáneo. Quiere con ello significar que los cinco o seis mil años que nos separan de las primeras civilizaciones, parecería que se reducen, que se contraen, hasta anularse casi, al confrontarse con la edad del mundo, de cuyos millones de años nos hablan algunos fenómenos observables en las sustancias radioactivas de la corteza terrestre. Sin embargo, en este seductor juego de magnitudes temporales cosmogónicas y culturales, no se indaga el sentido histórico de lo que esa peculiar experiencia de la si-

multaneidad de las civilizaciones representa para la comprensión concreta del pasado y para los impulsos culturales configuradores que tienden al futuro.

Y se comprende su puro reajuste exterior de perspectivas, puesto que, como luego veremos, Toynbee sucumbe al hechizo de la técnica al considerarla, sin auténtico criterio histórico, como factor y condición esencial del instante que vivimos. Ello aflora con nítidos relieves cuando expone su teoría acerca de la génesis de las civilizaciones. Censura a Spengler su determinismo, su pura formulación de una suerte de ley natural del proceso cultural. Con todo, se ve arrastrado a cierta exterioridad interpretativa. Como el primero, dice inspirarse en Goethe, si bien no remonta —como Spengler— sus problemas a Nietzsche. “La operación de incitación y respuesta —dice— explica las génesis y crecimiento de las civilizaciones (que de otra manera resultarían inexplicables e imprevisibles), también explica sus colapsos y desintegraciones”. Y más adelante completa su pensamiento, al afirmar que “las civilizaciones llegan a nacer y pasan luego a crecer respondiendo con éxito a sucesivas incitaciones. Entran en colapso y se desintegran cuando las enfrenta una incitación ante la cual fracasan. Hay incitaciones que se presentan en las historias de más de una civilización, como es comprensible. Y el especial interés que la historia grecorromana tiene para nosotros reside en el hecho de que la civilización griega entró en colapso en el siglo V a de C. por no haber podido responder victoriosamente a la incitación que ahora confronta, en vida nuestra, a nuestra propia civilización occidental” (p. 74). Esto es, la simultaneidad de sentido de las diversas formaciones históricas se concibe en cierto modo como vinculada al mecanismo genético-social de “incitación y respuesta”. Comienza aquí a hacerse presente la falta de referencia a los cambios en la interioridad del individuo como proceso cultural. La historia, como historia del hombre, cede su lugar a una especie de mecánica cultural.

Ahora bien; a esta nueva perspectiva de lo culturalmente simultáneo, Toynbee añade luego la universalidad de los modos actuales de civilización, y agrega además el proceso de occidentalización creciente. Habla entonces de era atómica, de la edad oceánica de intercomunicaciones, de era aérea, en fin, de la técnica occidental como unificadora del mundo entero. (¿En qué sentido se justifica tal afirmación?, nos preguntamos. Recordemos, por toda respuesta, que también vemos desenvolverse, paralelamente, una tendencia creciente inclinada hacia el nacionalismo.) Toynbee reconoce (p. 37) que los modernos inventos técnicos “han dejado a la naturaleza humana sin cambio alguno”. Advierte, además, que las “dos grandes claves rivales” ofrecidas por los historiadores del siglo XIX —la raza y el ambiente— se han delatado como científicamente falsas. Pero, a pesar de ello, *erige la técnica moderna, y la universalidad puramente exterior que ella impulsa, en el verdadero “ambiente” configurador de la edad presente*. No se trata, solamente, de que estudie el real influjo de la técnica en el hombre actual, sino, muy en especial, de que su historiografía encuéntrase substancialmente inspirada por el sentido de lo técnico como hermenéutica.

Luego, percibimos ya un tono profético. El mundo futuro “no será —escribe— occidental ni no-occidental, sino que será el heredero de todas las culturas que nosotros los occidentales hemos mezclado en un solo crisol”. Ello significa, para Toynbee, que el espíritu occidental ha conseguido integrar todas las civilizaciones del pasado. Es decir, interpreta la universalidad del presente como si al hacer historia, hubiéramos trascendido nuestra propia historia. Aquí parece columbrarse un oasis interpretativo en que el proceso cultural comenzara a comprenderse desde dentro.

Pero ello es aparente. A continuación inicia Toynbee una serie de profecías escalonadas de milenio en milenio (pp. 260, 261), en las que imagina cómo contemplarán el pasado los futuros historiadores. "Los historiadores del año 4047 —escribe— dirán que el impacto de la civilización occidental sobre sus contemporáneas, en la segunda mitad del milenio II de la era cristiana, fué el acontecimiento epocal de ese tiempo por ser el primer paso hacia la unificación de la humanidad en una sociedad única. En la edad de esos historiadores, la unidad de la humanidad habrá llegado quizás a parecer una de las condiciones fundamentales de la vida humana —una simple parte del orden de la naturaleza— y puede llegar a requerir un verdadero esfuerzo de imaginación en ellos evocar la perspectiva regional de los *pioneers* de la civilización durante los primeros seis mil años, más o menos, de su existencia".

¿Qué anfibología encubre eso de suponer que en un futuro lejano la unidad de la humanidad puede llegar a ser considerada como una parte del orden de la naturaleza? No sólo descende por debajo de la idea de Herder —y también de Ranke— de que "cada nación lleva en sí el centro de la felicidad", sino que la idea cierta de que el despliegue del futuro modifica la visión del pasado, la aplica imperfectamente, reduciendo a naturaleza el sentido de lo ya acaecido. Tampoco logra armonizar el hecho de la inmediatez de cada época respecto de sí misma con la variabilidad de los perspectivismos temporales. Se limita a decir, por ejemplo, que los imaginarios historiadores de los milenios venideros verán como virtualmente contemporáneos a los atenienses y a los norteamericanos actuales. Pero no se pronuncia acerca del carácter formador, v. g., que poseerá entonces la experiencia de la contemporaneidad cultural, que hoy comienza a revelarse.

Mas, prosigamos. ¿Cómo les aparecerá la imagen del pasado a los historiadores de 5047) "Ellos dirán, me parece, que la importancia de esa unificación social de la humanidad no hubo de hallarse en el campo de la técnica y de la economía, ni tampoco en el de la guerra y de la política, sino en el campo de la religión". Tal conclusión se explica porque, para Toynbee, del choque entre las diversas civilizaciones surgen las religiones superiores.

I I

Llegado a este punto, piensa que la historia debe ceder el paso a la teología, puesto que, a su juicio, las religiones superiores resultan ininteligibles en términos puramente humanos.

En fin, no obstante que insiste, una y otra vez, en la modificación de la escala temporal operada por los descubrimientos de los astrónomos y geólogos, modificación que convierte el nacimiento del cristianismo en un acontecimiento reciente, con todo, afirma la radical invariabilidad de la naturaleza humana. Pero, es justamente tal pensamiento el que, nos parece, no logra compaginar con el sentido de la universalidad y la simultaneidad histórica que analiza. Ya que es necesario preguntarse, cómo se influyen recíprocamente, cómo se regulan el hecho de la constancia del ser humano, por una parte, y la variabilidad de las perspectivas temporales unida al acrecentamiento de la unidad social, por otra. Revélase, pues, en las concepciones de Toynbee cierta desarmonía conceptual. Naturaleza humana invariable, nueva experiencia de la temporalidad, de la simultaneidad histórica, de la unidad social; el me-

dio apareciendo nuevamente como técnica, mecánica de incitación y respuesta, constituyen conceptos que no consigue integrar en un todo en que el hombre se erija como verdaderamente libre. Y, sin embargo, ello es lo que Toynbee desea mostrar.

Concluye afirmando la necesidad de conceder el primado a la interpretación religiosa de la historia. La oscilación entre la "inmanencia" y la "trascendencia" que Cassirer observa en Herder, como oscilación entre el explicar la historia por la índole misma de la naturaleza humana, o por la actualización de un plan divino, también se manifiesta en la historiografía de Toynbee, si bien haciendo indagaciones en una dirección particular. Se plantea rechazando tanto la idea de que para "el alma todo el sentido de su existencia está contenido en la "historia", como impugnando "la concepción de que, para el alma, todo el sentido de su existencia está fuera de la historia". Porque ni el hombre debe considerarse sólo como una parte de la sociedad, aunque sea, en verdad, una criatura social, ni el mundo histórico es sin sentido y malo, ya que Dios ama a las criaturas en el mundo en que El se encarnó. (Lo cual significa —para Toynbee— que el individuo no puede juzgar los lazos interhumanos y terrestres como sin valor en sí mismos).

A pesar de la agudeza de algunas de sus observaciones, y de la profundidad con que analiza casos culturales, en particular periodos de transición; a pesar, en fin, de la vivacidad de la exposición, lo cierto es que su tono profético —no obstante el énfasis teológico— suena a falso al no hacer resonar la armonía espiritual existente entre hombre e historia. Además, su concepto puramente exterior de comunidad universal, concebida como creación de la técnica actual, no ofrece un criterio historiográfico de integración de los diversos condicionamientos del devenir histórico. Del mismo modo, la idea de que para la conciencia histórica del futuro, lo ya acaecido se irá trocando en contemporáneo, lejos de señalar una purificación del concepto de tiempo histórico, o de indicar cómo con tal convergencia de los hechos del pasado hacia lo contemporáneo se enriquecerá el autoconocimiento del hombre, limita y desindividualiza lo histórico, reduciéndolo a lo casi puramente orgánico. En verdad, únicamente convierte la distancia en el tiempo, siempre en aumento, en proximidad espacial, también continuamente en aumento, de los sucesos entre sí. ¿Puede, la pura lejanía en el tiempo, hacer aparecer como históricamente contemporáneos a un ateniense y un norteamericano actual, como no sea merced a su previa consideración a través de referencias generales, puramente físicas y biológicas? (Claro está que también resulta legítimo pensar que el desenvolvimiento histórico del hombre, acaso le lleve a integrar antropológicamente su pasado a través de dimensiones culturales que hoy no podemos concebir. Pero es éste un supuesto al que Toynbee no se refiere).

Por último, creemos advertir en Toynbee la falta de una visión histórica formadora, que emane de la manera de describir el acontecer mismo, antes que de consideraciones trascendentes y teológicas. Sobre todo porque no siempre logra armonizarlas éstas con la objetividad de la descripción o hacerlas surgir vivamente de los hechos percibidos como tales.

MOISÉS MUSSA B. *Nuestros Alumnos*.—Santiago, 1950. Ediciones Dan-Anta, I vol. de 330 págs. (Segunda edición).

Nuestra literatura pedagógica, descartando los tradicionales textos escolares, no registra abundancia de obras dignas de ser consideradas como una contribución al esclarecimiento de los problemas que plantea la educación moderna. Sin embargo, en los últimos años, ha aparecido una decena de libros cuyo valor no se puede desconocer. Entre ellos, "Nuestros Alumnos" del profesor Moisés Mussa, del que acaba de aparecer una segunda edición, merece un comentario especial.

Desde luego, debe señalarse su génesis para evitar falsas apreciaciones. Quienes abrazan hoy la carrera de la docencia, necesitan adquirir una gran cantidad de conocimientos que la Pedagogía ha amasado, a lo largo de su evolución, con la ayuda de la Filosofía y de las ciencias que estudian al hombre. No se puede, en realidad, exigir a los jóvenes aspirantes al magisterio que en el plazo de uno o dos años, alcancen un dominio más o menos profundo de la teoría y de la técnica pedagógica, teoría y técnica que son impartidas —en los institutos formadores de maestros— por catedráticos especializados tras largos años de estudio. Se requiere, por otra parte, no sólo un alto grado de madurez mental, sino que, además, cierta capacidad de síntesis para ordenar las múltiples investigaciones e informaciones pedagógicas que aparecen en nuestro tiempo en cientos de libros de diversas categorías y calidad, libros no siempre al alcance de los estudiantes. Esta circunstancia fué —como se advierte en la primera edición— la que llevó al doctor Mussa a escribir este libro que ha servido y servirá grandemente a profesores y estudiantes.

Pero aparte de esta circunstancia, el libro "Nuestros Alumnos" tiene la calidad de una síntesis valiosa; reúne cuanto de más importante necesita saber el maestro acerca del sujeto de la educación. Tres son, entre muchos, los factores esenciales de la enseñanza: alumno, materia y método. Todo buen profesor que aspira a ser un técnico dentro de la función educativa, procura alcanzar el dominio de estos tres factores. De los tres, indudablemente que el factor alumno es el más difícil de conocer. "Durante los últimos años, dice el doctor Mussa, el mayor número de disputas y disposiciones ha girado y gira en torno de los aspectos políticos, filosóficos, sociales, económicos y metodológicos del proceso educativo, y, de manera por demás limitada e imperfecta, en redor del sujeto de la educación —niño, adolescente, joven, adulto—, como si todo lo otro pudiera existir sin éste".

Si comparamos, en efecto, lo escrito en nuestro país con referencia a la teoría de la educación, mirada ésta de los ángulos filosóficos y científicos, con todo lo expuesto hasta ahora acerca del niño y del adolescente, del joven y del adulto chilenos, llegamos a comprobar una lamentable pobreza de estudios serios. Nuestros mismos institutos formadores de maestros aun no han logrado organizar investigaciones de importancia sobre esta materia. Los esfuerzos aislados de algunos profesores han tropezado siempre con la falta de recursos materiales que son indispensables en toda investigación científica.

La obra del profesor Mussa si bien no puede considerarse como una investigación original sobre nuestros niños, no por ello deja de reunir las condiciones de un trabajo acabado de síntesis de numerosos estudios hechos sobre la educación y los factores que determinan la formación del ser humano. No seríamos justos, sin embargo, si desconociéramos que también esta obra registra informaciones, notas, estudios

originales que el autor, a lo largo de su carrera docente, que se extiende desde la Escuela Primaria a la Universidad, ha reunido, observado, comparando y trabajando en el campo sobre todo de la psicología del niño, del adolescente y del adulto.

La antigua teoría de las edades escolares, no tiene validez en nuestro tiempo, pues el hombre es susceptible de ser educado en cualquiera de sus edades. De ahí que el autor de "Nuestros Alumnos", una vez analizado el proceso educativo (concepto, fines, formas, factores y agentes de la educación), pasa a estudiar el sujeto de la educación, su desenvolvimiento y desarrollo para considerar en seguida muy especialmente al carácter de educandos de niños, del adolescente y del adulto.

El orden y claridad, la precisión y profundidad con que aparecen expuestas las diversas materias tratadas, nos permiten afirmar que el autor ha logrado el objetivo que se propuso: escribir un libro de positivo valor e interés para todo estudiante de Pedagogía.

L. GÓMEZ CATALÁN

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA

SESIONES DE ESTUDIO

La última sesión ordinaria de estudios de 1949 fué dedicada a escuchar y debatir el trabajo del señor Abelardo Iturriaga Jamet, director del Instituto de Psicología de la Universidad de Chile, titulado "Desarrollo de la Psicología en Chile".

El conferencista presentó reseña histórica de los estudios psicológicos en Chile y se examinó las tendencias dominantes en esta disciplina. La discusión fué enfocada hacia las proyecciones y trascendencia de carácter ético, social y religioso, que implican los avances de la psicología y la neurocirugía modernas.

En abril, al reanudarse las actividades ordinarias de la Sociedad Chilena de Filosofías el doctor Carlos Grandjot disertó acerca del tema: "Por los Caminos de la Lógica Moderna".

Se refirió, en primer término, al poco provecho que se puede obtener de la lógica clásica, la cual no ha hecho otra cosa que sistematizar conocimientos ya poseídos, en circunstancias que su efectivo valor se basa en que se pueda sacar consecuencias útiles. La lógica matemática o logística —añadió— ha demostrado su utilidad, pues de ella han extraído ventajas notables las matemáticas, la lingüística, la semántica, la teoría de la relatividad y la teoría del conocimiento.

El doctor Grandjot agregó que lo fundamental en la lógica moderna son las relaciones entre los juicios y las relaciones entre las relaciones; los juicios de relación en oposición al dominio exclusivo de los juicios de calificación. Hay lógicas multivalentes, con diversas variables. La logística se vale del simbolismo matemático, que es importante, pero no esencial. Sirve, en este caso —continuó— el lenguaje conciso, por la rapidez y facilidad que ofrece para la explicación, de la misma manera que en su esfera de acción sirve la taquigrafía.

La lógica es esencialmente gramatical. Enseña a entendernos bien. Es de carácter nacional, pues, depende del idioma más de lo que corrientemente se cree. Por ejemplo, el mapuche podría crear una lógica con dos sujetos que no se podrían distinguir. Hay idiomas que no poseen artículo ni conjunciones. El principio de contradicción precisa del "no" que entraña contradicción en español; pero hay idiomas que sólo poseen un "no" gradual o con significado de "apenas". Las lógicas sirven para que nos entendamos en un mismo idioma. Muchas veces se admira lo que no tiene sentido, por falta de comprensión de lo expresado. A propósito de este problema, el doctor Grandjot se refirió a algunas causas que pueden explicar la preferencia del uso de los medios acústicos en vez de los ópticos para el entendimiento mutuo, a excepción del caso de los sordomudos. La voz admite más fácil-

mente la tonalidad afectiva; falta ejercicio en los gestos que también pueden expresar esa parte afectiva; el sonido "da vueltas" los obstáculos y se propaga más fácilmente, su longitud de onda es de "nuestro mundo". En cambio, lo visible no lo es en todas las direcciones y la longitud de onda de la luz es infinitesimal, "de otro mundo". Además nuestro cuerpo tiene órganos que producen sonido y no tiene órganos que produzcan luz.

Finalizó su exposición el doctor Grandjot refiriéndose al por qué la literatura en general, la poesía, la novela, no han obtenido utilidad de la lógica. La causa fundamental es que la lógica elimina categóricamente los momentos afectivos. Solamente una "superlógica" del futuro quizá incluya el factor afectivo que será de enorme utilidad en diversas ciencias, por ejemplo, en la lingüística. Hoy es imposible lograr esto.

En la reunión de mayo, el profesor Bogumil Jasinski expuso en el Salón de Honor de la Universidad de Chile el tema: "Filosofía Jurídico-Política: sus bases milenarias y sus proyecciones actuales".

REUNIONES EXTRAORDINARIAS

Al finalizar la sesión de diciembre del año recientemente pasado, los miembros activos de la sociedad se constituyeron en sesión extraordinaria, a fin de resolver el ingreso de nuevos miembros. Quedaron incorporados, en calidad de miembros activos, las siguientes personas: el señor Félix Schwartzmann, Profesor Extraordinario de Sociología de la Universidad de Chile, autor de la obra "El Sentimiento de lo Humano en América", que se comenta en este número de la revista. El señor Rafael Gandolfo, profesor de Filosofía y Director del Liceo SS. CC. de Valparaíso, Jorge Hübner Gallo, profesor de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile, actualmente está estudiando en España. Agustín Martínez, profesor de Filosofía de la Universidad Católica. Eduardo Vilches González, profesor de Psicología en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile.

Además, fueron incorporados en calidad de miembros cooperadores las siguientes personas: Elvira Arenas de Campell, Hernán Sánchez Aliste, Gonzalo Milnes Asenjo, Manuel Valenzuela Courtin, Luis Arenas G., José Sabat, Carlos Muñoz Montt, Zulema Valdivieso, Tulio Lagos Valenzuela, Gonzalo Martner García, Sergio Rodríguez G. y Juan de Dios Vial Larraín.

En la sesión de abril de 1950, fué incorporado en calidad de miembro activo, el señor Marcos Flores, profesor de Lógica del Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile y, como miembro cooperador, el doctor Alfredo Jadresic.

PROGRAMA DE FILOSOFIA EN LOS LICEOS

El 14 de abril se reanudaron las actividades de la comisión que estudia un proyecto de nuevo Programa de Filosofía para la educación secundaria. Con el objeto de acelerar el estudio y elaboración de dicho programa, se resolvió designar subcomisiones encargadas de redactar anteproyectos de los asuntos fundamentales que habían sido debatidos en las sesiones de 1949.

La subcomisión compuesta por la señora Adriana Ponce de Fuenzalida, por los liceos renovados, el padre Agustín Martínez, por los liceos particulares y el señor

Eduardo Vilches, por los liceos fiscales, habría finalizado el estudio de las "Finalidades de la Educación Secundaria".

A fin de completar los materiales y antecedentes relativos a los fines de la asignatura, se designó a los profesores del Instituto Pedagógico Teresa Jenschke y Abelardo Iturriaga, para que dieran forma a las consideraciones sobre las "Finalidades de la Psicología". Los señores José del Carmen Gutiérrez y Alberto Arenas, fueron encargados de dilucidar el problema de las "Finalidades de la Enseñanza de la Filosofía en General".

A los señores Luis Fuentealba, profesor de Filosofía del Internado Nacional Barros Arana, Eduardo Vilches, profesor del Instituto Pedagógico, se le encomendó la redacción de un anteproyecto del Programa de Filosofía en los liceos. Deben tomar en cuenta las ideas fundamentales y los materiales obtenidos a través del estudio en las diversas sesiones anteriores. Se dió un plazo no superior a dos meses para finiquitar la redacción de estos documentos, que servirán de punto de partida para la discusión definitiva, que permitirá a la Sociedad Chilena de Filosofía presentar para la enseñanza secundaria un proyecto de nuevo programa de filosofía.

Finalmente, se solicitó al señor presidente de la comisión, don Roberto Munizaga, la preparación de una monografía sobre la enseñanza de la filosofía en los liceos chilenos, y al señor Aurelio Barria, una recopilación de la documentación oficial que existe al respecto.

El 14 de junio se tomó conocimiento del anteproyecto de programa, copias del cual han sido distribuidas a los liceos del país y a diversos profesores interesados por conocerlo y dar su opinión.

CENTRO FILOSOFICO DE VALPARAISO

De acuerdo con el interés que anima a la Sociedad Chilena de Filosofía, por fundar centros filosóficos fuera de la capital, el 19 de mayo se realizó en la Biblioteca del Liceo N° 1 de Hombres de Valparaíso, una reunión preliminar a la fundación del Centro Filosófico en esa importante ciudad. Concurrieron diversos profesores de filosofía de liceos fiscales y particulares, directores de establecimientos educacionales importantes, y algunos profesionales, así como también el secretario general de la Sociedad Chilena de Filosofía. Una espléndida acogida tuvo entre los asistentes esta iniciativa.

Antes del acto de fundación, fueron incorporados a la Sociedad Chilena de Filosofía en calidad de miembros cooperadores, las siguientes personas: Oscar Guzmán Escobar, profesor de Filosofía, abogado y fundador del Instituto Pedagógico de Valparaíso; Luis H. López González, profesor de Filosofía y Castellano de la Facultad de Pedagogía y profesor de Arquitectura; Juan Montedónico Nápoli, Director de la Scuola Italiana; Fresia Ojeda Olivares, profesora de filosofía y de Francés en el Liceo N° 2 de Hombres; Carlos Pantoja G., profesor de Filosofía e Inglés; Emilio F. Ramírez, profesor de Filosofía, Francés y Educación Cívica; Waldo Ross, profesor, y Víctor Grossi, médico. Hay otras solicitudes presentadas posteriormente.

El 16 de junio en la tarde, se efectuó una conferencia pública en el Salón de Actos de la Scuola Italiana. La señora Amanda Labarca, miembro activo de la Sociedad tuvo a su cargo la disertación central. Además hablaron el señor Juan Mon-

tedónico, por el grupo de Valparaíso, y el señor Ramiro Pérez Reinoso, en representación del Directorio de la Sociedad.

Después de este acto público se constituyeron en sesión los miembros cooperadores citados y otras personalidades. Fué en esta ocasión firmada el Acta de Constitución del Centro y se eligió el siguiente directorio: presidente, señor Oscar Guzmán G.; vicepresidente, el señor Juan Montedónico; secretario de difusión, el señor Waldo Ross; prosecretario de difusión el señor Francisco Le Dantec; secretario de actas y de sesiones, la señorita Fresia Ojeda O.; tesorero, el señor Emilio F. Ramírez.

SEGUNDA REUNION ANUAL

La segunda reunión anual de la Sociedad Chilena de Filosofía deberá realizarse el 22 de julio.

En esta oportunidad, conforme a lo dispuesto en el Estatuto Orgánico, corresponde designar directorio por un nuevo período de dos años.

SANTIAGO VIDAL

CRONICA

CONVERSACIONES CARTESIANAS

En la semana del 17 al 24 de julio se celebrarán en Santiago y Valparaíso las Conversaciones Cartesianas. La Sociedad Chilena de Filosofía y la Universidad de Chile, han de conmemorar con ellas el tercer centenario de la muerte de Renato Descartes.

El comité directivo de estas festividades está presidido por el profesor Félix Schwartzmann y lo integran los señores Armando Roa, Mario Ciudad, Agustín Martínez, Santiago Vidal y José Manuel Valenzuela.

Los trabajos se desarrollarán en conferencias públicas y en sesiones de estudio privadas.

El lunes 17 de julio, después de un discurso de inauguración que pronunciará el Rector de la Universidad de Chile, don Juvenal Hernández, don Enrique Molina se referirá al siguiente tema: "Leyendo de nuevo a Descartes. Descartes y Spinoza". Esta conferencia será en el Salón de Honor de la Universidad de Chile, a las 18.30 horas, así como la del martes 18, que estará a cargo de Mario Ciudad Vásquez y versará sobre "El racionalismo cartesiano y el factor irracional en la filosofía". El miércoles 19, a las 18.30, Agustín Martínez disertará en la sala de conferencias de la Universidad de Chile sobre "El cogito y los fundamentos de la Moral en Descartes". El jueves 20, a las 16.30 horas, en el salón de honor de la Universidad de Chile, el Dr. Armando Roa dictará una conferencia sobre "El problema del ser en la filosofía de Descartes". Por último, el lunes 24, en el salón de actos de la Scuola Italiana de Valparaíso, a las 18.30 horas, Mario Ciudad Vásquez, dictará otra conferencia en una reunión que ha de realizarse bajo el patrocinio del Centro Filosófico de Valparaíso, dependiente de la Sociedad Chilena de Filosofía.

Las sesiones de estudio privadas se efectuarán en la sala del Honorable Consejo Universitario, a las 10 horas, en los días y forma en que a continuación se indican:

El martes 18, presidirá Armando Roa, siendo relator don Enrique Molina Garmendía; además del tema de la conferencia del relator, se estudiará *el contenido epistemológico de la evidencia cartesiana*. El miércoles 19 presidirá don Enrique Molina, siendo relator Mario Ciudad; el tema será *la actualidad de la posición cartesiana*. El jueves 20 presidirá Mario Ciudad V., siendo relator Agustín Martínez; se tratará el tema *las posibilidades éticas de la evidencia cartesiana*. El viernes 21 presidirá Agustín Martínez, siendo relator Armando Roa; se estudiará *el contenido metafísico de la evidencia cartesiana*.

La sesión de clausura se realizará el sábado 22, a las 15 horas, conjuntamente con la segunda reunión anual de la Sociedad Chilena de Filosofía,

TERCER CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFIA

En la ciudad de México se llevó a cabo una significativa reunión: profesores de todos los países de América se congregaron para confrontar sus respectivos pensamientos, para expresar las propias ideas y atender comprensivamente a las ideas de los demás. En los tiempos actuales, en que las discrepancias ideológicas y políticas han llegado a límites imprevistos, el Congreso de México constituyó un remanso de serenidad y de paz.

Las sesiones del Congreso se realizaron en el "Anfiteatro Bolívar", que está en el pabellón central de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es un aula grande, en la clásica forma de los anfiteatros, gradas semicirculares que ascienden y se ensanchan. En su parte inferior el estrado oficial, en donde se ubicó el Comité Organizador del Congreso. Frente a las gradas, paredes altas con extrañas pinturas coloniales. Colores pálidos y tristes expresan escenas místicas en las que se mezclan la simbolización de lo divino y del sentido profundo de la raza.

En la mesa, cada delegado encuentra un par de fonos y un traductor automático. Los idiomas oficiales son tres: español, francés e inglés. Aunque el congreso es interamericano, se invitó también a participar en él a profesores franceses, italianos y alemanes, que fueron invitados a integrar la Mesa Redonda de Filosofía organizada por la *Unesco* paralelamente a aquél. Por eso el francés figuró entre los idiomas oficiales.

Cuando todas las delegaciones ocuparon sus sitios, hubo un silencio expectable. Viejos amigos se reconocen. A la izquierda en primera fila estaba la delegación cubana, integrada por los profesores Agramonte, Baralt y otros. En segunda fila estaban los delegados norteamericanos, entre ellos el afamado profesor Corneliu Frusé, el profesor Charles Hendel, profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Yale, el profesor Sellers, de orientación neorrealista, el profesor Tunis Prince, etc. En la primera fila de la derecha estaba ubicada la delegación mexicana: los profesores Menéndez Samará, García Maynez, Larrollo, otros profesores jóvenes. En la mesa directiva tomaron asiento los organizadores del Congreso: los profesores Samuel Ramos, José Vasconcelos, tan conocido en nuestra América, y Leopoldo Zea. En la segunda fila se encontraba la delegación peruana: la doctora Nelly Festini, y los doctores Luis Felipe Alarco y Francisco Miró Quesada. Detrás de la delegación peruana hallamos a la delegación argentina, representada por dos reconocidos valores del pensamiento argentino: los profesores Aníbal Sánchez Reulet y Risieri Frondizi.

El primero en hacer uso de la palabra en la ceremonia inaugural fué Leopoldo Zea, prestigioso catedrático en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, conocido en toda América por sus obras sobre historia de las ideas filosóficas en nuestro continente, y uno de los organizadores del Congreso. Habló en nombre del comité organizador. Todos los delegados sabían que no había escatimado ningún sacrificio para lograr reunir a los filósofos de América, y por eso lo recibieron con una cálida salva de aplausos. Su palabra fué tranquila y mesurada, su pensamiento riguroso y apretado. Realzó la importancia del Congreso, se refirió a sus proyecciones espirituales, principalmente a lo que ellas pueden significar para un mayor acercamiento de los pueblos americanos.

A continuación habló el profesor Charles Hendel de la Universidad de Yale, habló el profesor Manfred Kempf Mercado, de Bolivia. Se refirió también a la importancia de la reunión, a la índole del pensamiento sudamericano y al pensamiento filosófico boliviano. Ambos oradores fueron muy aplaudidos. Se levantó luego el profesor Samuel Ramos, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de México y leyó un hermoso mensaje del doctor Jaime Torres Bodet, director de la *Unesco*, terminando la actuación el Licenciado Luis Garrido, Rector de la Universidad.

Terminada la ceremonia oficial, empezó el debate. El Congreso de México fué organizado en forma original. En todos los congresos anteriores, no sólo de filosofía, sino de otras especialidades, las sesiones se realizan mediante la lectura y la crítica de las ponencias que han enviado los delegados con la debida anticipación. Pero en las sesiones del Tercer Congreso Interamericano de Filosofía no se leen las ponencias. Para evitar el tedio de la lectura, que muchas veces se hace interminable, se nombró un relator, cuya función consistió en extraer de todas las ponencias los puntos fundamentales, y en clasificarlos, refiriéndose a lo que decían los diversos ponentes sobre dichos puntos. En esta forma se logró orientar el debate, y se dividieron las sesiones en varias partes, según fueron los temas importantes a criterio del relator.

Las sesiones fueron divididas en tres grupos: sesiones sobre Filosofía de Ciencia, sobre Existencialismo y sobre Filosofía Americana. Se empezó por el primer grupo. El relator es el señor Augusto Salazar Bondy, peruano joven que después de haber hecho brillantes estudios de filosofía en la Universidad de San Marcos, se ha radicado en México para perfeccionarse en sus estudios filosóficos. Rápidamente ha ascendido a la primera fila de los jóvenes estudiosos de la filosofía en la Universidad Nacional de México y por esta razón fué nombrado relator en la sección de Filosofía de la Ciencia y desempeñó un importante papel en el Congreso.

Además del relator, se creó la función del comentador. Una vez que el relator terminaba de leer su resumen abstractivo, el comentador indicaba cuáles son, de los temas señalados por el relator, los más importantes, cuáles necesitan de una mayor aclaración, etc. El relator tuvo por función presentar a la asamblea una visión panorámica de las ponencias recibidas y de hacer una clasificación de sus principales aspectos. El comentador, tuvo un rol complementario, debiendo orientar el debate, coordinar las intervenciones proponer los temas sobre los que se debía preferentemente incidir. En la sección de Filosofía de las Ciencias, no hubo comentador sino comentadora: Miss Elizabeth Flower, joven y distinguida profesora filósofa de la Universidad de Pensilvania. Miss Flower, aunque domina el castellano, habló en inglés y realizó su cometido en forma muy satisfactoria.

Desgraciadamente a pesar de la efectividad con que se desempeñaron el relator y la comentadora, las sesiones no fueron brillantes. Con unas pocas excepciones, la mayoría de los ponentes resbalaron hacia los aspectos accidentales y no respondieron a la pregunta planteada, a saber: el significado que tiene la ciencia para el hombre. La sesión se inició con una intervención del Dr. Luis Felipe Alarco, delegado del Perú, quien tocó el tema central, y después de hablar en riguroso estilo sobre la objetividad, trató de centrar la discusión. Sin embargo, y a pesar de todos los esfuerzos de Miss Flower, la mayoría de los ponentes fueron por las ramas. La situación fué, sin embargo, interesante porque se pudieron observar la gran diferencia que existe

entre el grupo norteamericano y el latinoamericano. En el primero se observó gran conocimiento de la epistemología, especialmente en el aspecto concreto del análisis de la estructura específica de cada ciencia. Pero —aunque con notables excepciones— la mayoría de los delegados del grupo sajón prescindieron de un enfoque filosófico general que permitiera comprender las relaciones de la ciencia con las demás disciplinas filosóficas y ubicarla en un determinado complejo de valoración humana. El grupo latinoamericano tuvo opuestos caracteres: ha meditado mucho sobre los problemas generales de la ciencia, pero no se apoya en un sólido conocimiento de la temática epistemológica específica porque carece de seria formación científica. Casi todos los delegados tenían clara conciencia de este hecho desde las primeras discusiones. Y se pudo comprender con gran claridad la verdadera utilidad de los congresos culturales: en ellos nos podemos dar cuenta de la índole espiritual de grandes grupos humanos, podemos tener una visión panorámica de las direcciones y modalidades de su pensamiento. Y tenemos hoy, gracias a las sesiones de la Sección de Filosofía de la Ciencia del III Congreso Interamericano de Filosofía, clara conciencia de las limitaciones epistemológicas de los dos grandes grupos que integran la realidad americana: el grupo sajón y el grupo latino. Los sajones deben ahondar más en la problemática general de la ciencia, los latinos tienen la obligación de prestar más atención a los problemas particulares de la ciencia, condición *sine qua non* de la posibilidad de fundamentar una Epistemología o Teoría de la Ciencia sobre bases sólidas.

Terminadas las discusiones en la primera sección del Congreso, que versaron sobre filosofía de la ciencia, se abrió el debate en la segunda sección dedicada al existencialismo. La mala impresión que produjo la discusión sobre filosofía de la ciencia se borró completamente a los pocos minutos de empezar la sesión. Si en los días anteriores todo fué una confusión, falta de unidad, desconocimiento del tema, en las sesiones sobre existencialismo se observó desde el comienzo gran versación en el asunto, verdadera homogeneidad en el tema de la discusión, encauzamiento de la palabra y de la idea.

El problema planteado por la mesa directiva era el de saber si la filosofía existencialista había liquidado a los anteriores sistemas filosóficos, como la fenomenología, el pragmatismo, la filosofía de los valores, etc. La tesis que predominó fué de que no había tal liquidación porque en filosofía no se puede decir que un sistema liquida a otro. Todos los sistemas cumplen un rol histórico determinado y deben ser considerados teniendo en cuenta la situación histórica en que se manifiestan, y el lugar que ocupan en la evolución del pensamiento humano. Esta fué la tesis de la delegación peruana, sostenida por el doctor Luis Felipe Alarco, y apoyada decididamente por los notables filósofos franceses Jean Wahl, que representa una corriente original dentro del existencialismo y Alexandre Koyré que ha escrito importantes obras sobre filosofía medieval.

El único grupo, que no en forma directa y enfática, sino más bien indirecta, sostuvo la supremacía del existencialismo sobre los restantes sistemas, fué el grupo "Hyperión" compuesto por jóvenes filósofos mexicanos de gran versación y de extraordinaria capacidad polémica. El grupo "Hyperión" es sin duda alguna una de las expresiones más interesantes de la filosofía mexicana, y gracias a él las sesiones sobre existencialismo cobraron una animación, una seriedad y una agudeza poco comunes. Una de sus principales figuras, Emilio Uranga, fué el comentador de las sesiones, y realizó una verdadera hazaña al imprimir a los debates una dirección unita-

ría que mantuvo inflexiblemente hasta las discusiones finales. Muchas veces tuvo que emplear un lenguaje enérgico que desconcertó a algunos delegados. Pero todos tuvieron que reconocer que si hubiese actuado de otra manera, las discusiones, dado lo apasionante del tema existencial, habrían degenerado en polémicas individuales sin ilación ni coherencia. Además de llamar la atención a los delegados sobre la necesidad de ajustarse a la discusión propuesta, intervino muchas veces para esclarecer determinadas cuestiones referentes a los conceptos básicos de la filosofía existencial, y pudo apreciarse su total dominio de los temas abordados y su estupenda claridad de expresión.

Todos los integrantes de "Hyperión" son jóvenes que no pasan de los treinta años y cada cual es poseedor de una personalidad cortante, agresivamente delineada. La falta de espacio impide hablar sobre cada uno de ellos.

Se abordan diversos puntos de la filosofía existencialista especialmente del pensamiento de Sartre, que indiscutiblemente ha sido el filósofo a quien se ha dado más importancia en el Congreso.

Durante tres días se debatió el tema apasionante del existencialismo. Se pudo apreciar las mejores voces de la asamblea. Jean Wahl sentó cátedra al referirse a las diversas escuelas del existencialismo y al hacer comparaciones de gran fineza entre las filosofías de Jaspers, de Kierkegaard, de Heidegger y de Sartre. David García Bacca, que goza de un gran prestigio en el medio filosófico hispanoamericano, habló de las relaciones entre el existencialismo y el problema religioso. Su intervención fué considerada como una de las más importantes del Congreso.

La doctora Nelly Festini, de la delegación peruana, tocó en forma brillante el problema estético dentro del existencialismo, comparando la forma cómo puede plantearse dentro de esta posición con la forma cómo se plantea en el pragmatismo, en la axiología y la fenomenología.

Las últimas sesiones del Congreso se dedicaron a la filosofía americana. Pocas cosas interesantes se dijeron sobre el tema. Unos filósofos, aseguraron ¡oh vanidad!, que ya hay una filosofía americana, formada, definida y creadora, que se enfrenta a la europea. Muchos delegados dicen que no, que aún latinoamérica no ha dado sus frutos, pero que pronto los dará. Otros, y son los que se aproximan a la verdad, sostienen que a nadie le interesa si hay o no filosofía americana, sino si hay o no filósofos americanos capaces de hacer cosas originales e interesantes. El día en que haya filósofos de esta categoría en América habrá filosofía americana.

FRANCISCO MIRÓ QUEZADA.

INSTITUTO DE SOCIOLOGIA ECONOMICA Y PSICOLOGIA DE LOS PUEBLOS

El problema de apreciar y valorar el elemento sociológico —humano— que late en el devenir económico, esto es, la revisión de la interpretación exclusivamente materialista de la economía, es sin duda un punto esencial del pensamiento contemporáneo. La superación de las varias veces centenar tendencia de nuestra especulación hacia el monismo se debe a la conciencia hace poco despertada de la estratificación ontológica de la realidad, que reclama para ser encarada válidamente criterios adecuados a sus diversas estructuras.

Si el marxismo interpreta toda la realidad humana desde el aspecto material del trabajo, como resorte de la economía, no es de extrañar que muchas estructu-

ras de la sociedad y manifestaciones de la personalidad sean entendidas, por esta doctrina, en una perspectiva que las deforma. Aparecen ellas, así, como indeseables del todo o como dependientes de instancias a que en verdad no están subordinadas y que en algunos casos condicionan. Esto se puede decir, no sólo del vasto campo de la existencia humana en colectividad, sino también del propio sector de la economía. Una explicación economista de sus fenómenos no deja únicamente de calar en lo hondo (explicando lo mismo por lo mismo), sino que su unilateralidad de criterio futiliza o disloca ciertos fenómenos colectivos, aquellos que se basan en el contenido humano del *homo faber*. Este no es un mero productor y consumidor, sino también hombre, animal político racional y temporal. La intersección de lo humano —social— y lo económico, ha de ser, pues, aclarada y comprendida, y ello es el empeño de la sociología económica.

Pero esta ciencia no puede tampoco ser estructurada a base de sí misma; es menester ir a su principio, a aquello que la condiciona, esto es el hombre. Pero no al "hombre en sí", al tipo único, inmutable y abstracto, lo que sería un filosofismo exagerado, sino al hombre tal como es, en su multiplicidad, en su multiplicidad colectiva. El hombre —material que no formalmente— cambia según el carácter de cada sociedad, y por lo tanto es menester enfocar a los pueblos (en toda su riqueza, desde las contingencias materiales hasta las afirmaciones del espíritu), en cuanto son los constituyentes de las sociedades.

Mas, ¿de qué modo se han de estudiar? Las diferencias entre los hombres de diversas latitudes no son de orden esencial, sino relativas a las manifestaciones y fenómenos perceptibles de los individuos y sus agrupaciones. La ciencia capaz de captar este material fenoménico es la Psicología, y de allí que nazca la necesidad de una ciencia nueva: la Psicología de los Pueblos. De esta suerte se ilumina la problemática económico-social desde un ángulo visual hasta ahora bastante descuidado, y es posible aclarar situaciones que la unilateralidad de criterio oscurecía o ignoraba.

Tales han sido, a grandes rasgos, las reflexiones que han llevado a un grupo de profesores y especialistas en materia económico-social a fundar en Le Havre (Francia) un Instituto ad-hoc, bajo el patronato de nombres tan eminentes como los de André Siegfried, Marcel Hérubel y Gonzague de Reynold.

La institución nacida a la vida en 1937, publica desde hace 5 años, bajo la dirección del profesor Abel Miroglio, una excelente revista especializada, la "Revue de Psychologie des Peuples" (que hace poco editó un número dedicado a la metodología de esta ciencia), y realiza una apreciable labor de índole académica.

América Latina ha tenido hasta ahora escaso contacto con este Instituto, y ello es de lamentarse, pues, muchos problemas económico-sociales nuestros tienen raíz psicológica, de suerte que podríamos suministrar un interesante campo de investigación para los especialistas de Le Havre, y éstos a su vez sabrían prestarnos útiles servicios de orden científico.

A. W. R.

SOCIO DE HONOR

La Sociedad Española de Filosofía, de reciente constitución, en su asamblea general de febrero del año en curso, acordó por aclamación otorgar el título de Socio

de Honor a don Enrique Molina Garmendía, presidente de la Sociedad Chilena de Filosofía y digno Rector de la Universidad de Concepción.

El presidente de la institución filosófica-hispánica, don Juan Zaragüeta ha expresado en una comunicación que: "con ello quiere nuestra sociedad dar público testimonio del alto aprecio que tiene de sus grandes méritos en el cultivo de las disciplinas filosóficas, y al mismo tiempo, contribuir eficazmente a la más estrecha colaboración de nuestros dos países en la prosecución de los ideales científicos comunes.

CURSO SOBRE LOGISTICA

El profesor don Carlos Videla dictó un curso de tres lecciones sobre "Álgebra de clases e introducción a la logística", bajo el patrocinio de la Sociedad Chilena de Filosofía.

Este curso se efectuó en junio en la Universidad de Chile. El interés del tema unido a la lúcida y versada exposición del profesor Videla, fueron motivos fundamentales para que estas disertaciones contaran con un crecido número de alumnos.

LUIS LAGARRIGUE

En noviembre de 1949 falleció don Luis Lagarrigue, miembro honorario de la Sociedad Chilena de Filosofía.

Durante más de sesenta años, don Luis Lagarrigue, siguiendo el ejemplo de sus hermanos Jorge y Juan Enrique, predicó incansablemente las enseñanzas de la filosofía positiva: de su pluma salieron a millares cartas, artículos, folletos, opúsculos y libros que podrían llenar muchos volúmenes.

Todas estas obras impregnadas del espíritu comtiano no dejan por ello de ser originales y profundas. Baste decir que don Luis Lagarrigue continuó y terminó la síntesis subjetiva que Augusto Comte había dejado inconclusa. No falta tampoco en esta obra la nota estética, porque don Luis Lagarrigue, gran músico, era también poeta delicado y profundo, aunque no quiso nunca publicar sus producciones poéticas.

La Sociedad Chilena de Filosofía lamenta la irreparable pérdida significada por el fallecimiento de su miembro honorario don Luis Lagarrigue.

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA

PRESIDENTE

Enrique Molina Garmendia

VICEPRESIDENTES

Mario Ciudad Vásquez - Enrique Valenzuela Donoso

SECRETARIO GENERAL

Santiago Vidal Muñoz

SECRETARIOS DE SESIONES

Oscar Ahumada Bustos - Luis Oyarzún Peña

SECRETARIO DE PUBLICACIONES

Marcos Flores A.

SECRETARIO DE DIFUSION

Félix Schwartzmann

TESORERO

Adriana Ponce de Fuenzalida

