



CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU

Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Investigadora Independiente del CONICET en Historia de la Filosofía Argentina y Latinoamericana. Ejerce la titularidad de las cátedras de Historia de la Filosofía Argentina e Historia de la Filosofía Latinoamericana en la Facultad de Filosofía y Letras de la mencionada Universidad, donde es asimismo Directora del Instituto de Filosofía Argentina y Americana-IFAA. Realizó estudios de postgrado en su universidad de origen y en la Universidad de California, EEUU. Ha sido becaria de diversas instituciones, entre ellas de la Organización de Estados Americanos-OEA. Es editora de *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Autora y compiladora de libros, entre los que cabe mencionar: *Pensamiento Latinoamericano* (Mendoza, EDIUNC, 1991); *Anverso y reverso de América Latina* (Mendoza, EDIUNC, 1995); *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo* (Mendoza, EDIUNC, 2001) y *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América* (Mendoza, EDIUNC, 2003). Realizó la transcripción y primera edición de *Luis José de la Peña, Lecciones de Filosofía, 1827* (Mendoza, UNCuyo, IFAA, 2005). Prepara la edición del epistolario de Francisco Romero. Autora de numerosos trabajos, ha participado en calidad de expositora y panelista en diversos congresos. Actualmente es *Contributing Editor* del *Handbook of Latin American Studies*, Library of Congress, EEUU. Es directora de proyectos de investigación en su especialidad.

ALEJANDRO KORN

LECCIONES DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA c.1918

TRANSCRIPCIÓN Y PRIMERA EDICIÓN POR CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU

Alejandro Korn es una figura insoslayable en la cultura filosófica nacional y latinoamericana. Ocupó la cátedra universitaria en Buenos Aires y en La Plata. En la primera dictó Historia de la Filosofía, donde expuso las "Lecciones" que hoy se publican, alrededor de 1918. El mismo año en el que resultó elegido decano de la Facultad de Filosofía y Letras. El documento consta de treinta y cuatro Lecciones, de ágil y fluida interpretación, con un estilo dialogal.

Las dos ediciones de sus *Obras Completas* fueron hechas entusiasta y elogiablemente, pero no las incluyeron. Ignoramos las razones, pero ciertamente estas "Lecciones" poseen distintos tipos de valores: son un documento de época; discurren desde los presocráticos hasta el ingreso en el siglo XX con peculiar enfoque, pues es una historia por problemas según la mirada del profesor; nos advierten de ciertas cuestiones que en la segunda década del siglo aparecían como imperiosas de plantear filosóficamente; muestran modos pedagógicos de enseñanza de la materia, con lo cual son parte de la historia de la educación superior en la Argentina y en Latinoamérica. Al mismo tiempo se constatan ejes conceptuales sobre los que giró el pensamiento de Korn a lo largo de sus meditaciones. Madurez y coherencia una vez superado el positivismo de su etapa de formación universitaria.

Clara Alicia Jalif de Bertranou es doctora en Filosofía. Profesora e investigadora de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina) y del Consejo

Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-CONICET.



INSTITUTO DE FILOSOFÍA ARGENTINA Y AMERICANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

LECCIONES DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA c.1918

ALEJANDRO KORN

TRANSCRIPCIÓN Y PRIMERA EDICIÓN POR CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU



INSTITUTO DE FILOSOFÍA ARGENTINA Y AMERICANA

MendozaArgentina
espíritu grande



ALEJANDRO KORN

LECCIONES DE

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA c.1918



TRANSCRIPCIÓN Y PRIMERA EDICIÓN POR
CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU

ALEJANDRO KORN

Hijo de padre prusiano y madre suiza, nació en San Vicente, Pcia. de Buenos Aires, en 1860. Estudió medicina en la Universidad de Buenos Aires, especializándose en psiquiatría. Dedicó a su profesión poco más de 30 años de fecunda labor, particularmente por su gestión al frente del Hospital de Alienados en Melchor Romero (1897-1916). Dada su formación filosófica y su bien ganado prestigio, fue designado profesor suplente en 1906 en la Universidad de Buenos Aires, en la Cátedra Historia de la Filosofía. Dos años después ya era profesor titular y en 1918 alcanzó el decanato. Igualmente enseñó en la Universidad Nacional de La Plata. En ambas Casas de Estudios se distinguió por su magisterio, que abroqueló estudiantes, quienes recogieron en versión taquigráfica, luego mecanografiadas, las "Lecciones de Historia de la Filosofía" (c. 1918), dictadas en Buenos Aires. Fue una personalidad preocupada por las urgencias de su tiempo en tareas que consideraba perentorias. Abreviando en pocas líneas, podría decirse que tuvo una vida lograda y al fallecer (La Plata, 1936) había cumplido con metas que instalaron su nombre dentro de nuestras mejores tradiciones intelectuales. He aquí la importancia de conocer lo que dijo de viva voz en estas "Lecciones".

ALEJANDRO KORN
LECCIONES DE
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
c. 1918

Alejandro Korn

ALEJANDRO KORN

LECCIONES DE
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
c. 1918

TRANSCRIPCIÓN Y PRIMERA EDICIÓN

POR

CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU

INTRODUCCIÓN

POR

JUAN CARLOS TORCHIA ESTRADA

**INSTITUTO DE FILOSOFÍA
ARGENTINA Y AMERICANA**
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
2011

Korn, Alejandro

Lecciones de historia de la filosofía c. 1918. - 1a ed. - Mendoza :
Facultad de Filosofía y Letras UNCuyo. Instituto de Filosofía Argentina y
Americana-IFAA, 2011.

412 p. ; 22x16 cm.

ISBN 978-987-27766-0-2

1. Historia de la Filosofía. I. Título.

CDD 109

ALEJANDRO KORN
LECCIONES DE
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
c. 1918

DERECHOS DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL
INSTITUTO DE FILOSOFÍA ARGENTINA Y AMERICANA

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Cuyo

La copia de la carta de Alejandro Korn a Víctor Raúl Haya De la Torre que aparece en la tapa
ha sido cedida por Juan Carlos Torchia Estrada.

Permitida la reproducción sin fines de lucro de esta obra.

En caso de reproducciones parciales las mismas deberán incluir esta página y
la anterior. De no cumplirse este requisito, tendrá plena vigencia
la aplicación de la ley 11.723.

Mendoza 2011

ISBN 978-987-27766-0-2

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

1ª edición

DISEÑO DE LA EDICIÓN

María Eugenia Sicilia & Gerardo Tovar

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA

ÍNDICE

NOTA PRELIMINAR, por Clara Alicia Jalif de Bertranou	9
INTRODUCCIÓN, por Juan Carlos Torchia Estrada	15
1. Época y ambiente	17
2. Contenido y características de las Lecciones	20
3. Visión de la Historia de la Filosofía	23
4. Ejemplos contemporáneos en América Latina	28
5. El positivismo	30
6. Las Lecciones y la renovación filosófica de la época	34
7. Anticipos del pensamiento maduro de Korn	36
LECCIONES DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA	51
CLASE 1ª	53
CLASE 2ª	65
CLASE 3ª	77
CLASE 4ª	89
CLASE 5ª	101
CLASE 6ª	111
CLASE 7ª	121
CLASE 8ª	131
CLASE 9ª	139
CLASE 10ª	149
CLASE 11ª	159
CLASE 12ª	169
CLASE 13ª	181
CLASE 14ª	191
CLASE 15ª	199
CLASE 16ª	211
CLASE 17ª	221
CLASE 18ª	231
CLASE 19ª	241
CLASE 20ª	251
CLASE 21ª	259
CLASE 22ª	269
CLASE 23ª	279
CLASE 24ª	289
CLASE 25ª	301
CLASE 26ª	313

CLASE 27 ^a _____	323
CLASE 28 ^a _____	331
CLASE 29 ^a _____	343
CLASE 30 ^a _____	355

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

APUNTES TAQUIGRÁFICOS TOMADOS DE LAS CONFERENCIAS DEL DR. ALEJANDRO KORN	
CONTINUACIÓN DE LOS APUNTES PUBLICADOS POR EL CENTRO _____	367
CLASE 31 ^a _____	367
CLASE 32 ^a _____	377
CLASE 33 ^a _____	387
CLASE 34 ^a _____	399

NOTA PRELIMINAR

POR

CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU

El Instituto de Filosofía Argentina y Americana tiene la fortuna de dar a conocer el texto de las “Lecciones de Historia de la Filosofía” que Alejandro Korn dictara alrededor de 1918, cuyos detalles se tratan en la Introducción a esta edición.

Nadie duda de la importancia de su figura, acrecentada a medida que se profundizan los estudios sobre nuestro acervo nacional en la materia. Su trascendencia se hubiese dado, aunque en menor medida, si se hubiera dedicado sólo a su profesión de médico psiquiatra por la labor innovadora llevada a cabo entre 1897 y 1916, al frente del Hospital de Alienados de Melchor Romero, en la Provincia de Buenos Aires, que hoy tiene su nombre. Su dedicación no se limitó a dirigir el nosocomio. Sabemos que gestionar, y gestionar bien un espacio de tal naturaleza, no es empresa fácil, pero él añadió al cuidado de los pacientes la introducción de métodos avanzados, cuya importancia mayor radicó en la laborterapia y en el sistema *open door*. Algo que de por sí es ya un capítulo de la historia de la psiquiatría en la Argentina.

Sin embargo, es el magisterio filosófico y la particular mirada sobre los temas, vertida en escritos y en testimonios, lo que nos permite situar en otra dimensión la trascendencia de su quehacer. Algo de socrático hubo en él –cuestión que ya se ha dicho, pero que no está de más recordar para aquilatar el peso de su presencia. Estas “Lecciones” tienen mucho de esa capacidad dialogal para transmitir conocimientos y suscitar reflexiones en el novel alumnado que las recibía. Y el aprecio por el maestro debió ser grande porque no siempre se han recogido lecciones de los muchos profesores que poblaron las aulas en aquella época. Versión taquigráfica realizada por el Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, que luego circuló en copias mimeográficas y ha servido para esta edición.

A esta altura de los tiempos alguien podría preguntar si tienen un mérito adicional, más allá del documento histórico. Creemos que la respuesta es afirmativa en dos sentidos; se trata, evidentemente, de un documento que nos amplía los conocimientos sobre Korn y su época, pero además, poseen el valor de enseñarnos un recorrido del saber filosófico que cubre desde los inicios griegos hasta las primeras décadas del siglo XX, dentro de márgenes que son

estimables aún hoy. Como curso, poseen las limitaciones de lo que un profesor podía y puede enseñar en un tiempo acotado. Por esta razón el lector advertirá, incluso, que el profesor apuraba el paso en determinados momentos. Sin embargo, no por eso quedaba en la penumbra lo que consideraba importante. El itinerario puede servir hoy, decimos, a quien quiera iniciarse en cierta historia filosófica, articulada por problemas, más que como sucesión temporal, aunque esta no esté ausente. Su interés contemporáneo para un público amplio justifica el esfuerzo de darlo conocer. Desde otra perspectiva, hay en estas “Lecciones” un mérito más, el referido a la enseñanza de la filosofía, con lo cual damos por sentado que podría inscribirse en una historia de la educación en general, dentro de nuestra región, de los modos pedagógicos y, particularmente, de la historia de la educación filosófica.

Nuestro Instituto tuvo desde sus inicios la preocupación por rescatar textos y documentos para la historia. Diego F. Pró, su primer director, comenzó la tarea aún antes de su fundación (1985), dentro de la Sección Historia del Pensamiento y la Cultura Argentinos de lo que era el Instituto de Filosofía de nuestra Facultad, además de crear *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, que luego pasó a llamarse *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. A propósito y a título de ejemplo, recordamos que recopiló los textos dispersos y el epistolario de Coriolano Alberini y una monografía de Luis Juan Guerrero, *Determinación de los valores morales*. Hizo lo propio con los breves textos de Buenaventura Hidalgo, *Elementos de Metafísica*, publicado en latín por primera vez en 1848 en la Imprenta Gazeta Mercantil de Buenos Aires, y Víctor Cousin, *Curso de la Historia de la Filosofía*, traducido del francés y publicado en 1834 por la Imprenta de Hallet y Cía. Estas ediciones las hizo en 1986 y 1987, respectivamente. Faena que hemos continuado a través de las páginas de la Revista y con la edición de las muy extensas *Lecciones de Filosofía, 1827*, de Luis José de la Peña¹.

1 Coriolano Alberini, *Escritos de Ética*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1973; *Escritos de Metafísica*. *Ibid.*; *Escritos de Filosofía de la Educación y Pedagogía*. *Ibid.*; *Epistolario*, v. I y II. *Ibid.*, 1980. Luis Juan Guerrero, *Determinación de los valores morales*. *Ibid.*, 1983. [Las ediciones son precedidas

Respecto de la publicación de estas clases impartidas por Korn, aclaramos que se ha modernizado la ortografía, pero se ha mantenido la sintaxis, modificada ligeramente en casos muy necesarios para ayudar a la comprensión. Los evidentes errores tipográficos se han corregido, aunque hemos tratado de ser fieles al original, en la medida de lo posible, con el fin de no alterar el carácter coloquial y dinámico que posee. Las dudas insalvables o añadidos aparecen entre corchetes. Los puntos suspensivos del original se han mantenido. Por otro lado, las menciones de obras que hace el autor entre comillas han sido pasadas a cursivas, sin las comillas, claro está. Ciertos términos técnicos, propios del saber filosófico que aparecen erróneamente escritos, se han transcritos tal como se usan hoy habitualmente. La misma aclaración es válida para los nombres propios. Se ha colocado entre corchetes el número de página que corresponde al original en cada “Lección”. En términos generales, vale indicar que se ha privilegiado el sentido para facilitar la lectura, que es lo que nos interesa.

Dado que el texto que ha llegado a nuestras manos se halla dividido en dos partes, hemos respetado esa estructura. La primera parte abarca desde las Lecciones 1ª a 30ª en hoja oficio; la segunda –encuadernada como un pequeño libro (0,14 x 0,19.5 cm.), con escritura a dos columnas–, desde la 31ª a la 34ª. Esta segunda parte ha sido transcrita siguiendo la homogeneidad de la primera, pero con el título indicativo.

La presente edición procura cumplir una función de servicio para quienes se ocupan de estos menesteres. Algo que nos complace porque ponemos a disposición de los intelectuales fuentes y herramientas en la búsqueda

por estudios de Diego F. Pró]. Hermano Buenaventura Hidalgo, *Elementos de Metafísica*. Trad. e Introducción de Consuelo Ares de Giordano. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, 1986. M. Víctor Cousin, *Curso de la Historia de la Filosofía*. Estudio introductorio y edición a cargo de Diego F. Pró. *Ibid.*, 1987. Luis José de la Peña, *Lecciones de Filosofía, 1827*. Primera edición y Prólogo de Clara Alicia Jalif de Bertranou. *Ibid.*, 2005. El *Curso* de Cousin transcribe sólo la primera y al parecer única edición que se hizo en 1834, que responde a la Primera Lección, según nos lo hace saber Pró.

de la ampliación de los conocimientos, que bien nos merecemos en nuestra condición de argentinos y de latinoamericanos. Nuestro reconocimiento al Ministerio de Cultura de la Provincia de Mendoza por apoyar esta iniciativa. Finalmente, agradecemos muy especialmente a Juan Carlos Torchia Estrada el habernos facilitado los originales y su desinteresada colaboración.

Clara Alicia Jalif de Bertranou

INTRODUCCIÓN
POR
JUAN CARLOS TORCHIA ESTRADA

*A la memoria de Enrique Anderson Imbert,
fidel como pocos al recuerdo de su maestro de La Plata.*

Las lecciones de Alejandro Korn que se presentan en este volumen constituyen el texto de un curso de Historia de la Filosofía dictado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, compuesto de 34 clases. La copia mecanografiada no tiene fecha, pero hay indicios que permiten una conjetura razonable. En una parte del curso, al hablar de las corrientes filosóficas europeas más recientes y su posible desarrollo futuro, dice el profesor: “Todo pronóstico al respecto es aventurado; sobre todo en estos momentos, antes de que termine la guerra”. Hay varias alusiones a “la guerra”, que no puede ser otra que la Primera Guerra Mundial. Esto da una franja de años correspondientes a la duración del conflicto (1914-1918). Pero en otra oportunidad alude al libro de su *amigo* José Ingenieros, *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*, del cual dice que acaba de publicarse. Puesto que las *Proposiciones* aparecieron en 1918, parecería justificado concluir que el curso fuera de ese mismo año¹.

1. Época y ambiente

El interés que presenta el texto de este curso es doble: como una expresión de la enseñanza filosófica impartida en la Argentina en las primeras dos décadas del siglo XX, y como momento en el desarrollo de las opiniones filosóficas de Alejandro Korn. En cuanto a lo primero, no tenemos muchas muestras de la enseñanza que *realmente* se daba en aquellas fechas, y sólo parcialmente reemplazan a esta directa evidencia las declaraciones, opiniones

¹ Con mayor aproximación, se sabe que Ingenieros redactó el texto de las *Proposiciones* como disertación para su incorporación a la Academia de Filosofía y Letras. La disertación debió ser leída a principios de junio de 1918, pero por razones de reglamento no se leyó, e Ingenieros resolvió su inmediata publicación.

y recuerdos personales de quienes participaron de ese ambiente. Respecto del desarrollo de las ideas de Korn, el texto del curso permite la comparación con sus escritos, que deben verse como la decantación final de su pensamiento. Para comenzar, si es correcta la suposición de situar el curso en 1918, sería coetáneo del breve artículo inaugural, “Incipit vita nova”, y apenas posterior a “Corrientes de la filosofía contemporánea” (1917), leído en ocasión de incorporarse a la Academia de Filosofía y Letras (el mismo caso que Ingenieros, pero un año antes). Los demás escritos son posteriores a las lecciones –toda la obra, prácticamente. Las dos fuentes se distinguen por el tono. Las afirmaciones de los escritos publicados resultan sintéticas, con una sabia economía de palabras, como si Korn asentara en ellas sólo las conclusiones de lo que había pensado, en tanto en el curso la expresión es más espontánea e informal y, naturalmente, menos concisa.

Estas lecciones se dan cuando en el ambiente argentino todavía predominaba el positivismo, o en el primer momento de la transición hacia su reemplazo. Los representantes de este movimiento en general no tuvieron mayor inquietud histórica, como en general ocurre a quienes se sienten situados en una verdad segura. Korn, en cambio, tenía sincero interés por el pasado filosófico: se lo ve participar de la historia que narra. La circunstancia de dictar Historia de la Filosofía pudo ser ocasional, como casi todo en este mundo, pero una vez instalado en ella vio la historia que trataba como un desarrollo dramático, con su trama y sus personajes, siempre en busca de soluciones definitivas que sin embargo nunca logra, y sin por eso carecer de sentido. Su propia filosofía podría verse como vinculada a esa reflexión, en tanto el recuento histórico le sirvió de trasfondo para identificar en él la presencia o ausencia de sus ideas más entrañables.

La Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires había comenzado a funcionar, sin mucho apoyo, en 1896. El primer profesor de Filosofía fue Rodolfo Rivarola, quien enseñó Psicología, y desde 1904 Ética y Metafísica. En la parte de Ética exponía a Kant y Spencer, y en la correspondiente a Metafísica, principalmente a este último filósofo². Entre los primeros profesores de mate-

2 Para una visión general de Rivarola puede verse la apropiada exposición de Francisco

rias filosóficas se contaron también Horacio G. Piñero, dedicado a la psicología experimental, y José Nicolás Matienzo, que enseñó lógica de orientación inglesa (Stuart Mill, Spencer)³. La Facultad tuvo profesores europeos contratados, y entre ellos se contó el Dr. Guillermo Keiper, el primero que enseñó historia de la filosofía, y del cual Korn fue adjunto o suplente desde 1906. Keiper pasó luego a ser director del Instituto del Profesorado Secundario, ocasión en que Korn lo sucedió, en 1909⁴. La cátedra de Korn, que como quiera que fuese intentaba una visión general de toda la historia de la filosofía, cumplía una gran función formativa, que no podían dar ni los restringidos intereses positivistas, ni la simple adhesión a las últimas orientaciones filosóficas europeas. Korn también se hace cargo de esas novedades, pero en el contexto de la historia que transmite en su clase.

Como el que enseña aprende más que el alumno, la reiterada exposición terminó nutriéndolo. Así lo recordó en la Advertencia a la edición privada de sus principales escritos filosóficos, en 1930: “Largos años, desde la cátedra, hube de enseñar historia de la filosofía. Por fuerza he debido frecuentar el trato del escaso número de los grandes pensadores y el excesivo de los subalternos. Admirable oportunidad de educar el sentido de las jerarquías, no la he desaprovechado” (OC, 208).

Leocata, en *Las ideas filosóficas en Argentina. Desde los orígenes hasta 1910*. Buenos Aires: [Centro Salesiano de Estudios], 1982, 457-474. También, naturalmente, las Palabras Preliminares de Luis Juan Guerrero a la edición de *Escritos filosóficos* de Rivarola por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1945). Para los primeros años de la Facultad es importante el libro de Diego F. Pró, *Coriolano Alberini*. Valle de los Huarpes, 1960. El P. Leocata ha sugerido que en esa época pudo utilizarse la *Historia general de la filosofía* de Alfred Fouillée.

3 A Rivarola, Piñero y Matienzo los incluye Korn en su capítulo sobre el positivismo en *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, y se refiere a ellos como profesores en la Facultad de Filosofía y Letras.

4 Korn dice que a la joven Facultad “le opusieron luego la creación normalista del Instituto del Profesorado Secundario a cargo de pedagogos extranjeros, mediocres los más de ellos”. *Influencias filosóficas en evolución nacional. Obras completas*. Buenos Aires: Claridad, 1949, 174. No podemos saber si este juicio incluía a Keiper. En adelante, esta

2. Contenido y características de las Lecciones

El curso es elemental, pero va más allá de un rápido esquema. Cubre un amplio campo, y las nociones principales se reiteran con mucha frecuencia, especialmente por el recurso clásico de los resúmenes previos a cada clase, pero también en cualquier momento durante las clases mismas. Es obvio que el profesor quiere inculcar ciertas nociones fundamentales en la mente de los alumnos. Se diría que, al hilo de la historia, el objeto del curso pudo ser también una introducción a la filosofía, es decir, al manejo de sus máximos problemas y al conocimiento de las principales soluciones que se han dado. No se presume mucho conocimiento previo del asunto por parte de los estudiantes.

En consecuencia, el tono de la exposición no es el de la exégesis erudita. Por eso el modo de comunicación es coloquial, sencillo. No hay, en absoluto, nada magistral, y la narración nunca se independiza para volverse discurso, excepto en alguna ocasión en que el tema toca de cerca la posición personal del profesor, como en el caso de la necesidad de la ética, por ejemplo. Todo lo que se dice tiene siempre tono de diálogo, aunque el que habla es uno solo. No obstante, Korn dice a los alumnos: “Nosotros no hacemos un curso elemental sino que tratamos de hacer un curso universitario” (1:9)⁵.

La reiteración didáctica se facilita porque en lugar de narrarse un único desarrollo cronológico desde los orígenes de la filosofía griega hasta los comienzos del siglo XX, la exposición se organiza según cuatro problemas: el ontológico (a veces llamado metafísico o problema del ser); el del conocimiento (o de la verdad, o de la certeza), al cual Korn llama, de manera no muy conveniente, el “problema lógico”; el ético; y el estético. Los dos primeros resultan estrechamente enlazados: se exponen primero diversas soluciones dadas por la filosofía griega a la cuestión del ser de las cosas o la sustancia última que estaría en el fondo de la realidad, y se concluye que la completa disparidad de

edición se citará como *OC*.

⁵ Que esto se vea en efecto así o no, hoy, es interesante porque estamos tratando con un documento histórico. Para las citas del curso indicamos primero el número de la lección y luego el de la página, dentro del texto.

doctrinas lleva a preguntarse por el criterio gnoseológico que permitiría discriminar el valor de verdad de esas supuestas soluciones. Pero las respuestas al segundo problema son igualmente dispares. No obstante, por la presentación del profesor, los dos se iluminan recíprocamente, y entre ambos se llevan lo principal de la extensión del curso. Dentro de ellos, las posiciones más salientes aparecen ya en la exposición de la filosofía griega.

Hacia la clase 31ª se comienza con el problema ético, aunque algo se había adelantado ya en el tratamiento del positivismo. Este problema era de gran interés para el expositor, como que fue su inquietud personal más destacada. En cuanto al problema estético se trata en la última clase. En estos dos últimos asuntos el profesor reitera la falta de una solución de aceptación general.

Este modo de exposición permite que los filósofos tratados aparezcan más de una vez según los problemas atendidos, lo cual, unido a las reiteraciones, aumenta la posibilidad de conocerlos.

Los objetivos del curso se logran mediante una técnica narrativa que consiste en dar, para cada filósofo o corriente, lo esencial, pero sin que se advierta lo que estaría más allá de esos datos básicos. De tal modo, al alumno le quedaba una línea coherente de conocimientos positivos, una historia válida, pero que resultaba de una selección de contenidos conscientemente organizada. Un profesor más inclinado al lucimiento hubiera dejado caer otros detalles que de todas maneras no hubiera podido perseguir, rompiendo una secuencia limitada pero que cumplía una clara función didáctica. Generalmente, después de la exposición principal, el profesor dice algo así como: “No vamos a entrar en el detalle de esta posición...”, y el hilo no se corta. Esto pudo no ser casual, y deberse a una estrategia consciente del expositor. En el caso de un filósofo como Kant, por ejemplo, muchas clases habrían sido necesarias para entrar en algunos aspectos de la primera *Crítica*; pero el lugar del filósofo en el problema del conocimiento y la relación entre la experiencia sensible y el mundo mental de estructuras categoriales queda claro, sin que -se supone- el que escucha extrañe todo el complejo detalle que hubiera correspondido a esa exposición. Y aunque no en todos los casos se da el mismo acierto, todo curso tiene su nivel deseado, y su éxito consiste en lograr el aprovechamiento en ese preciso nivel. En tal sentido, el curso debió resultar satisfactorio.

No sería posible dar aquí un resumen de lo que contienen las lecciones. Por razones de extensión ante todo, pero también porque no habría gran aprovechamiento en representar de modo convencional lo que es la realidad viva de la clase, en la cual, no muy diferente al teatro, hay que lograr el efecto sobre el oyente en un tiempo limitado. Tampoco podría ser nuestro propósito juzgar en cada caso la interpretación del profesor, que algunas veces se presta a duda. En ese terreno el lector no ganaría nada con una opinión más, cuando lo que interesa en el momento es extraer del curso las notas salientes en función de la época y del pensamiento de Korn.

Lo primero que reconoce el profesor es que en otras ciencias se enseña directamente la materia, y sólo muy secundariamente su historia. En filosofía, en cambio, no hay unanimidad ni siquiera en lo que ella es o representa. De tal forma, si se enseñara directamente 'Filosofía', de hecho se estaría presentando la concepción que de la disciplina tuviera el profesor del caso, sin que los alumnos estuvieran preparados para juzgarla. La falta de acuerdo general sobre las posiciones filosóficas individuales hace más conveniente ver cómo ellas nacieron y se desarrollaron, y así armarse de un bagaje para manejarse en el laberinto. Piensa Korn que esto es más aplicable en una época -el momento en que se dictan las clases- en que hay diversas posiciones filosóficas en el ambiente, pero ninguna con respaldo generalizado. O al menos tal era su opinión, sobre la que volveremos. "Yo no ocupo esta cátedra" -advierte a sus alumnos- "para decirles lo que es la verdad, sino para darles los elementos con que han de tratar de buscarla" (29:5).

Dos observaciones previas tiene el profesor antes de entrar plenamente en materia. La primera, que a diferencia de la ciencia, la filosofía es siempre y solamente una aspiración, bien reflejada en la etimología de la palabra (amor a la sabiduría), tantas veces aludida. La segunda es que no quiere darle a su historia un sentido puramente cronológico, poniendo los filósofos en simple sucesión lineal. Anuncia que buscará los enlaces entre ellos, tratando de ver cómo los subsiguientes suponen los anteriores, porque hay una "comunidad de trabajo" de Tales a Bergson.

Otra nota general es que la filosofía realmente nace cuando las soluciones se intentan por la vía propiamente racional; pero antes de ese momento pudieron darse la interpretación místico-religiosa y aun la representación del arte.

Estas dos últimas instancias no desaparecen sin embargo por completo, y pueden encontrarse, a lo largo de la historia, mezcladas con la dilucidación racional.

Por último, para la exposición se toman en cuenta solamente las posiciones que procuran algún tipo de solución a las cuestiones filosóficas. Por ejemplo, el expositor no se detiene mayormente en los escépticos, porque no ofrecen una construcción positiva. O no se ocupa de Wolff, porque, si bien influyente desde la cátedra, en tanto filósofo “no creó nada” (16:1).

Un rasgo que no podría pasarse por alto es que, promediando el curso, y después de haber señalado tantas posiciones diferentes y conflictivas, el profesor saca una consecuencia que bien podría llamarse humanística, y que desea se grabe en la mente de los estudiantes: la necesidad de la tolerancia (Lección 19). La conciencia de las profundas diferencias anula toda posibilidad de autosuficiencia y dogmatismo: imponer a los demás una idea o una doctrina es una actitud moralmente injustificada, y además falta de sustento racional. Es una lección que va más allá del propósito central, pero importantísima para la formación del alumno.

3. Visión de la Historia de la Filosofía

En las lecciones de este curso en que el tema es el positivismo argentino, como veremos más adelante, Korn sostiene un concepto de la historia de la filosofía que no se encuentra en sus escritos posteriores. Considera que la filosofía es la expresión teórica de una época. Pero para él, en esta particular ocasión, la época o momento histórico es lo determinante, en tanto la filosofía viene a ser una especie de *ancilla temporis*. La época se concibe como “mentalidad”: ideas generales, preferencias valorativas, es decir, lo que se diría el *Zeitgeist*. La filosofía correspondiente es la expresión intelectual de esas orientaciones vivas y actuantes. “La filosofía no es nada más que la sistematización de las orientaciones, de las tendencias, de los instintos, de los intereses de una época histórica determinada. [...] Lo activo, el factor verdadero, lo radical, son esas fuerzas que alientan en el seno de las colectividades humanas, y la filosofía no hace sino encontrarles la expresión ética” (30:1). A esto se une otra apreciación: las grandes épocas y sus correspondientes filosofías surgen por efecto de necesidades nuevas que no se ven satisfechas por el pensamiento anterior. Para responder a esas nuevas exigencias

se desarrollan otras ideas, hasta que también éstas dejan de ser representativas, entran en decadencia y tienden a ser reemplazadas.

La idea de la condición refleja de la filosofía con respecto a su momento histórico no era nueva. En el Prefacio a su *Filosofía del Derecho* Hegel había escrito: “[T]odo individuo es hijo de su tiempo; del mismo modo, la filosofía es su propia época aprehendida en pensamientos”⁶. Hegel es más explícito en la Introducción a sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, pero la posición se complica con la postulación de un espíritu universal que no facilita la comparación con soluciones menos aventuradas. Más importante, para Hegel, la filosofía que representa su tiempo, además de no poder salirse de él, vale sólo para él:

Toda filosofía, precisamente por ser la exposición de una fase especial de evolución, forma parte de su tiempo y se halla prisionera de las limitaciones propias de éste. [...] Toda filosofía es la filosofía de su tiempo, un eslabón en la gran cadena de la evolución espiritual; de donde se desprende que sólo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo⁷.

No hay en Korn alusión a Hegel en este respecto. Y hasta podría considerarse que en su caso habría un matiz diferenciador: la filosofía no sería meramente expresión de una época, sino resultado de que la época tiene nuevas necesidades. Es decir, más que un mero reflejo de los tiempos, acompañaría a éstos en sus cambios debidos a nuevas exigencias.

6 *Hegel's Philosophy of Right*. Translated with notes by T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 1952, 11.

7 G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. I. Traducción directa de Wenceslao Roces. Edición preparada por Elsa Cecilia Frost. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura, 1955, 48. Véase también más adelante en esta misma obra, el párrafo “La filosofía como pensamiento de su tiempo”, *ibid.*, 55. Cf. Frederick C. Beiser, “Hegel’s Historicism” en *The Cambridge Companion to Hegel*, edited by Frederick C. Beiser. Cambridge University Press, 1993, 270ss. y Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1992, 169-172.

En otras partes del curso la idea de la historia de la filosofía tiene notas un tanto diferentes. Por ejemplo, las ideas filosóficas, aun si superadas, no desaparecen del todo. Dejan “un remanente que persiste”: “cumplen su misión de empujar las ideas humanas un poco más adelante, encontrando algunas verdades que se incorporan luego al movimiento que sigue” (30:1). Es, pues, un elemento positivo en la sucesión de las filosofías. Korn no dice abiertamente que esto puede ponerse a la cuenta de un “progreso”, pero sí se opone, por lo dicho, a que los ciclos filosóficos sean totalmente cerrados e incommunicables, como tienen que serlo para Hegel, porque cada momento es una etapa de una evolución diferenciada. Esto, por ejemplo, es lo que le permitió encontrar aspectos aprovechables en el positivismo, a pesar de las críticas que le dirigió. Estimó que después de esa corriente ciertas actitudes filosóficas ya no serían posibles –lo que entendía como una ventaja.

Otra observación reiterada es que hay una dinámica en el cambio de filosofías: cuando una llega a su punto más alto, se genera dentro de ella la contraria, que eventualmente la reemplazará. Dice: “Cada vez que una orientación filosófica ha llegado a predominar en los espíritus, llegando a su apogeo, nace la reacción en el seno de esa orientación” (29:5). Y en otra parte: “...conforme una de estas escuelas triunfa y llega a imponerse, también ha terminado su vida, y nuevas ideas surgen espontáneamente, y representan otra vez el progreso de las ideas, que es lo que busca siempre el ser humano” (16:1).

Por último, otro matiz positivo es que si bien se comprueba en el examen histórico de los grandes problemas que no se logran soluciones satisfactorias, con validez universal, el proceso arroja como resultado de todas maneras una mayor claridad y un mejor planteamiento de esas cuestiones.

No se encuentra, en los escritos histórico-críticos de Korn una afirmación tan compleja como la de las lecciones en lo que se refiere a la relación época-filosofía. Pero sí llega a decir, en un trabajo de 1931: “Cada época reclama su filosofía propia; sólo en el pensamiento filosófico se halla la expresión más alta del momento histórico” (“Hegel”, *OC*, 440). Aquí parecería estar más cerca de la idea de la filosofía como simple expresión de su tiempo.

Resumiendo, en esta materia de la visión o concepto de la historia de la filosofía parece haber dos aspectos. Por un lado, hay una interpretación, exclusiva de estas lecciones, según la cual la filosofía es expresión de

su época o su tiempo, pero no en general, sino siguiendo el camino que la época toma en sus cambios originados por necesidades nuevas. Por otra parte, parece haber apreciaciones más tradicionales sobre la marcha de la filosofía en su historia: hay ideas que persisten a pesar del cambio filosófico; durante la vigencia de una filosofía se genera o incuba su contraria; y por último, los problemas se perfilan mejor o se ven más claramente a pesar de la falta de acuerdo entre las sucesivas filosofías. No encontramos cómo reconducir estas opiniones a una unidad superior, y creemos que sólo se puede dar testimonio de la variedad.

En otro orden de cosas, el carácter muy general de las lecciones y la decisión de exponer solamente las grandes líneas de los movimientos filosóficos, hace difícil encontrar semejanzas con algún manual de historia de la filosofía que se usara por entonces y que Korn pudiera haber aprovechado especialmente.

Tampoco puede encontrarse en esas obras (es decir, las que fueron más o menos contemporáneas y estuvieron disponibles) una fuente de las opiniones de Korn sobre la historia de la filosofía. Con seguridad que Korn utilizó el *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de Friedrich Ueberweg, manual clásico y de exhaustividad alemana. Pero no es muy significativo lo que dice esta obra sobre la historia de la filosofía en general en su Introducción. Repasa históricamente el significado de la palabra ‘filosofía’, se refiere al concepto de ‘historia’, a los métodos de esta disciplina y, especialmente, a las fuentes que sirven de base a la elaboración de la historia de la filosofía.

No diferente es el caso de Fouillée, con su *Histoire de la philosophie* (1875)⁸, porque en realidad lo que propone es un ejercicio para *conciliar* los sistemas, con un método que explica con cierto detalle y que, en intención al menos, separa del procedimiento ecléctico. Es un expediente práctico para tratar de salvar las dificultades que presenta la enorme variedad de la historia de la filosofía, pero no tanto una interpretación histórica.

8 Todavía se hizo una edición española de la última revisión en 1943: *Historia general de la filosofía. Nueva edición, aumentada con la Historia de la filosofía contemporánea*. Traducción de F. Galach Palés. Buenos Aires: Anaconda.

Seguramente Korn conoció el *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* de Wilhelm Windelband (cuya primera edición es de 1892), con su inclinación a organizar la exposición por problemas. Windelband considera la historia de la filosofía como condicionada por tres factores: el encadenamiento secuencial de las ideas; los grandes problemas de la época; y la individualidad de los filósofos. Estos factores dan una estructura más compleja que la presentada por Korn. Pero al hablar del segundo factor, Windelband menciona la posibilidad de “un sistema filosófico como autoconocimiento de la época”⁹.

Por lo que Korn dice sobre el espiritualismo en la enseñanza y su escaso aprecio por el eclecticismo como escuela filosófica, no se pensaría que se interesara mucho por el *Manuel de philosophie* de Amédée Jacques, Jules Simon y Emile Saisset, del cual la parte histórica estuvo a cargo de Jules Simon. No habría aceptado la definición de la historia de la filosofía como el conjunto de los intentos de dar cuenta científicamente de su propia naturaleza, de la naturaleza de Dios y de las relaciones de Dios con el mundo¹⁰. Pero el manual dice también, como Korn en el comienzo de su curso, que la historia de la filosofía es diferente de la historia de las otras ciencias, y coincide con Korn (o Korn con el manual) en que las filosofías no pasan sin más, “porque dejan algo de sí mismas en la civilización que las ha producido”. Por eso piensa Simon que después de siglos de intentos filosóficos podría ser que todas las posibles soluciones ya se hubieran ensayado, y sólo quedara escoger las mejores, dejando subsistir lo que tienen de bueno y de profundo. Si se estima, con este autor, que el error no es más que la exageración de una verdad o una verdad incompleta, se comprende que vea necesario buscar de todas las filosofías la parte verdadera, reunir estos miembros dispersos y unirlos en un sistema regular y completo, so pena de perder el trabajo de siglos. Pero afirma también

9 Wilhelm Windelband, *Historia de la filosofía*. Primera Parte: *La filosofía de los griegos*. Versión española e índices analíticos por Francisco Larroyo. México: Antigua Librería Robredo, 1948, 20.

10 *Manuel de Philosophie*, par Amédée Jacques, Jules Simon, Émile Saisset. Neuvième édition. Paris: Hachette, 1883, 495.

que la filosofía, de todas las ramas de la literatura es la que tiene relaciones más estrechas con el carácter intelectual y moral de una época¹¹.

4. Ejemplos contemporáneos en América Latina

¿Hubo en América Latina manifestaciones de interés en la historia de la filosofía, en su conjunto, hacia la primera o segunda década del siglo XX, aproximadamente? Es de obvio interés comparativo averiguarlo, para no ver nuestro tema aisladamente; pero apenas mencionaremos dos casos, sin pretensión de agotar el asunto.

El más interesante es el de Javier Prado (1871-1921), positivista peruano que, como otros de la misma tendencia, terminó afectado por autores de transición, como Fouillé y Guyau, y especialmente por Bergson. Prado escribió unas *Lecciones de historia de la filosofía moderna*, fechadas en 1915, es decir, un poco anteriores a nuestro curso, pero contemporáneas de la enseñanza de Korn. Lamentablemente, estas *Lecciones* permanecen inéditas. De Prado dice Salazar Bondy: “Elaboró un cuadro general de la evolución filosófica combinando la periodificación temporal con la determinación de criterios sistemáticos, en el sentido de las clasificaciones de las corrientes y disciplinas filosóficas al uso en el siglo XIX”¹². Prado encuentra insuficiente la clasificación de Comte, y las de Cousin, Alfred Weber y otros historiadores de la filosofía. Utilizando “como criterio de clasificación” la experiencia filosófica, reconoce tres grandes períodos: 1) *Período substancialista*, en que el sujeto filosofante se atiene a “cosas, objetos, instancias subsistentes”, y el valor determinante es la existencia o el ser. (Cercano a lo que Korn llamaba el problema ontológico). Este período abarca desde los comienzos de la filosofía hasta Spinoza y Leibniz. 2) *Período idealista*, en el cual el interés pasa de las sustancias a las ideas y representaciones (o problema del conocimiento) y en última instancia a la subjetividad. (Lo que Korn llamaba problema “lógico”). Este segundo período culmina en

11 *Ibid.*, 498.

12 *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. I. *El proceso del pensamiento filosófico*. Lima: F. Moncloa, 1965, 59.

Hegel, y el valor primordial es la conciencia o el pensar. Entre este período y el siguiente se intercala el positivismo, que Prado caracteriza en este escrito como “dirección mediadora”. 3) *Período evolucionista*, en el cual el principio básico es la evolución, y el valor orientador el acto. “Sustancias e ideas, objetos y representaciones, mundo y subjetividad son vistos entonces como procesos y actividades”¹³, (‘Energía’, prefería Korn). Esta etapa culmina con Bergson. En cualquier caso, en tanto Korn encontraba la explicación en una forma de estructura de la historia de la filosofía, Prado la advierte en su modo de desarrollo, en los momentos de su desenvolvimiento. Pero la suya es una de las pocas que se dieron tan tempranamente en la filosofía latinoamericana, y con cierto grado de detalle en la interpretación.

Antonio Caso publicó, en 1926, una *Historia y antología del pensamiento filosófico*, pero los materiales de este libro comenzaron a aparecer en una publicación periódica desde 1917, por donde podemos también considerarlos contemporáneos del curso de Korn. A la parte antológica precede una síntesis de la historia de la filosofía, y a ésta, unas páginas con consideraciones generales sobre esa historia.

Caso distingue dos “linajes” de mentes filosóficas: los heroicos y los discretos. La discreción es el orden de las razones y el cuidado de la argumentación. El heroísmo es la genialidad de la intuición y el descubrimiento. “La materia prima de la filosofía es una intuición, una heroicidad. Genio es heroísmo; ingenio, discreción”¹⁴. “El progreso filosófico de la historia [...] se debe a la concurrencia de heroicos y discretos”. “Si solamente los heroicos filosofaran, la metafísica sería un magnífico enjambre de pensamientos geniales sin relaciones mutuas...”. “Si nada más filosofaran los discretos, el pensamiento filosófico, paciente, exacto, minucioso, escolástico, carecería de la cualidad

13 *Ibid.*, 60.

14 Antonio Caso, *Obras completas*. VI. *Historia y antología del pensamiento filosófico. Evocación de Aristóteles. Filosofía*. Prólogo de Francisco Larroyo. Compilación de Rosa Krauze de Kolteniuk. México: UNAM, 1972, 5.

máxima de la invención...”¹⁵. “Sólo en unos cuantos superhombres combínanse en proporciones equivalentes ambas virtudes cardinales”¹⁶.

Otra forma que tiene Caso de dar organización a la multiplicidad de la historia filosófica es destacar las naciones que han sido las principales protagonistas de esa historia. Sin olvidar por supuesto a Grecia, aceptando la limitación especulativa de Roma, y dando su lugar a Italia, considera que las tres naciones (modernas) más significativas son Francia, Inglaterra y Alemania. Y por último, siempre del mismo abigarrado conjunto, distingue Caso tres modalidades igualmente importantes para la filosofía: los grandes pensadores sistemáticos (Spinoza, Hegel, Comte, Spencer son los que destaca); los analíticos, que desmenuzan hasta el agotamiento un tema determinado (y da como ejemplos a Berkeley, Hume o Stuart Mill); y “las ideas filosóficas que revisten formas poéticas, científicas, históricas, políticas y religiosas”¹⁷ (donde se incluyen Dante y Goethe, Cicerón y Maquiavelo, Lamarck y Darwin, entre otros). La relación de la filosofía con la ciencia, por supuesto, pero también con el arte y la religión, fue especialmente destacada por Korn.

Prado, Caso y Korn (que no se presumen únicos) muestran cómo, en las primeras décadas del siglo XX, se había logrado en América Latina una cierta conciencia de la historia de la filosofía, aunque los tres hayan desarrollado su pensamiento sin conocimiento mutuo.

5. El positivismo

Naturalmente, en el curso se destaca la cuestión del positivismo, por ser el capítulo final de la historia, pero también por el interés de Korn en él.

El positivismo presenta, en la concepción del profesor, dos características principales: por un lado, la renuncia intencional a ir más allá de lo que presenta la experiencia, o de otro modo, su decisión de mantenerse exclusivamente en el plano de la ciencia; y por otro, un particular interés en

¹⁵ Las tres últimas citas, *ibid.*, 6.

¹⁶ *Ibid.*, 5.

¹⁷ *Ibid.*, 12.

los aspectos económico-sociales de la sociedad. La primera es la reconocida actitud antimetafísica del positivismo. La segunda pudo ser un matiz propio de la interpretación de Korn, pero a ella debemos atenernos. Por eso dice: “Esto explica que en la época en que ha predominado el positivismo, como en la segunda mitad del siglo pasado, [hayan sido] las cuestiones económicas y las cuestiones sociales las que en primer lugar han ocupado la atención de todos los investigadores” (29:1).

Dentro del cuadro positivista se incluye al materialismo histórico, porque, independientemente de su particularidad, no persigue “ningún fin trascendente, ningún fin que esté más allá de este mundo en que vive el hombre y se organiza la sociedad” (28:3). Es decir, en aquel momento, esta tendencia fue caracterizada por Korn sobre todo por su desinterés metafísico.

Desde estas bases expone Korn el positivismo. Ante todo, el de Comte y Spencer, en sus características generales y en sus respectivas concepciones de la sociedad. Esta última diferencia (altruismo en el caso de Comte, individualismo en el de Spencer) es la que el profesor encuentra más significativa. También da referencias del positivismo francés posterior a Comte (Taine, Renan) y de intentos de renovación (Renouvier, Nietzsche, entre otros). Naturalmente, con lo dicho ni siquiera resumimos la exposición del profesor sobre el asunto.

En esta parte es donde se refiere a lo que llamó positivismo autóctono o espontáneo en el caso argentino. Aquí aplica lo que expusimos antes sobre la existencia de épocas con fuerzas y orientaciones propias, cada una encarnándose en una determinada filosofía que ayuda a representarla¹⁸.

Trasladado ese supuesto a la situación argentina, piensa Korn que existió en el país una época *positiva* en la cual, al igual que en Europa, predominaron los intereses económicos. En efecto, después de la caída de Rosas hubo consenso en la preocupación por el desarrollo del país, considerado ante todo como desarrollo económico. Lo expresan las *Bases* de Alberdi y son

18 Con un claro ejemplo, si alguien dijera: esta crisis la provocó el positivismo (o para el caso, cualquier otra filosofía), estaría equivocado, porque “un sistema filosófico no es capaz de producir ese efecto” (30:1). Es la *época* positivista (siguiendo con el ejemplo elegido) la que puede producirla.

el fundamento de la acción de éste y de la gestión de Sarmiento y Mitre. El objetivo era la promoción de la riqueza, con condiciones políticas que permitieran a todos desenvolverse libre y eficazmente en el orden económico. Esta orientación “positiva” es para Korn una manera de descubrir el positivismo antes de llegar a su concepción teórica; más aún, dejando intencionalmente de lado toda cuestión teórica, porque lo urgente era la constitución del país y su riqueza. Por eso, concluye Korn, en la Argentina, los orígenes del positivismo son espontáneos, no reconocen una fórmula filosófica, pero responden a la nota característica de la época positiva.

La adopción de un positivismo doctrinario es posterior. La realizan los hombres del 80, que se dedicaron principalmente a la enseñanza. En esta generación se contaban Joaquín V. González, Rodolfo Rivarola, José Nicolás Matienzo, Ernesto Quesada, Norberto Piñero, “todo ese grupo que hace tiempo está ejerciendo una influencia excepcional sobre la orientación de la enseñanza entre nosotros” (30:2). Junto a ellos estaba la escuela de Paraná, con Pedro Scalabrini, Leopoldo Herrera y Víctor Mercante, entre otros. Para sobreponerse a lo que hoy llamaríamos exceso de economicismo y buscar una orientación moral -sigue el recuento de Korn-, la juventud del 80 tuvo que recurrir a la filosofía de la época, y buscando la solución en el positivismo, optó ya por el altruismo de Comte, ya por la ética individualista de Spencer. Pero muy pronto hubo de reconocerse, lo mismo en Europa que entre nosotros, que ese apoyo ético no podía provenir del positivismo. Así se explica que, agotados los recursos que el positivismo podía aportar, haya surgido en los últimos años una reacción antipositivista¹⁹.

19 En un momento llega a decir que el asunto del positivismo “es especialmente interesante para nosotros dado que la mayoría todavía somos positivistas” (29:1). A pesar de su literalidad, esta declaración habría que tomarla como una alusión al ambiente del momento, al predominio en él del positivismo, especialmente en la enseñanza. La interpretación no es caprichosa: es la única manera de combinar la frase citada con todo lo que dice después, que la contradice abiertamente, sin posibilidad alguna de combinación. Si esa frase y los rasgos negativos que reconoce en el positivismo se hubieran pronunciado en momentos diferentes, se podrían aceptar como visiones de dos etapas distintas; pero ocu-

De esta interpretación del positivismo en su país extrae Korn una última consecuencia, siempre en consonancia con la necesidad de superar la actitud de la vieja escuela. Considera “de la mayor importancia” (30:7) una nueva orientación moral para los destinos de la Argentina. “Si algo falta entre nosotros” –concluye– “es que la juventud se convenza de que no es la vitalidad económica del país el único fin que debemos perseguir; que todo este desenvolvimiento económico no puede ser el fin sino tan sólo el medio para llegar a una mayor cultura intelectual, a una mayor cultura del carácter, porque de otro modo van a continuar los tiempos que hemos vivido, que han sido bajo ciertos aspectos grandes y hermosos, pero bajo otros, bajo el punto de vista moral, sumamente tristes” (30:7). Partía de la base de que la riqueza ya estaba creada (no sabemos si su optimismo lo llevaba a creer que estaba asegurada para siempre), de modo que se imponía, además de su justa distribución, lograr un horizonte de mayor intensidad cultural y espiritual para el país. Esto último es lo que importa, porque levantaba el nivel de aspiración para su comunidad, y quería que los jóvenes se unieran a la construcción de ese destino.

Pero tratándose de Korn, resta una cuestión fundamental: las consecuencias de la concepción positivista del hombre para la posibilidad de la ética. Se dirige a su clase con esta pregunta: “¿Cuál es el lado débil del positivismo? ¿Cuál es el motivo por el cual hoy está en decadencia?” (29:4). Pareciera una posición segura, que se basa en los datos de las ciencias positivas. Tiene un ideal que consiste en levantar el nivel económico y moral de la humanidad, al tratar de imponer nuestro dominio sobre la naturaleza. “¿Por qué, entonces, no nos satisface?” (29:5). Porque identifica los fenómenos psíquicos, morales y sociales con los físicos, y se basa en una ciencia donde todos los hechos están sujetos a leyes, con la aspiración al descubrimiento

ren simultáneamente, en la misma ocasión, lo que hace muy difícil tomar la declaración literalmente, porque ello nos pondría ante alguien que se considera positivista pero a la vez sabe que el positivismo está agotado, que es insatisfactorio y debe ser reemplazado para dar paso a una nueva época, consistiendo precisamente en eso el corazón de su posición filosófica personal.

de una sola ley, si fuera posible matemáticamente formulada. “Es decir, que suprime nuestra libertad y nuestra espontaneidad, deprimiendo nuestra personalidad, porque nos convierte en un simple engranaje dentro de un mecanismo universal, en el cual todo se desarrolla forzosamente” (29:5). Mientras el positivismo nos obliga a una concepción mecanicista del universo, vivimos en una época en que se aspira a la libertad, la libertad de conciencia, la libertad política. El positivismo chocaba, entonces, con las exigencias o necesidades de la nueva época.

Por lo tanto, en estas lecciones el positivismo es incluido en el relato histórico general; es caracterizado en sus principales rasgos; interpretado en el caso particular de la Argentina; y criticado en lo que según Korn era su falla fundamental y la razón por la que debía ser superado. Para la filosofía de Korn lo más importante del tratamiento del positivismo es la crítica que le dirige, porque está en el mismo cauce de otros pensamientos del maestro que desembocan en la misma conclusión general, como veremos más adelante.

6. Las Lecciones y la renovación filosófica de la época

Otro aspecto del curso es que las lecciones parecen reflejar un momento muy especial de Korn en su relación con la situación filosófica que le era contemporánea. El agotamiento del positivismo y el de la época que este representaba era algo que estaba muy claro en él, como lo estaba el reclamo de los nuevos tiempos; pero lo que venía abriéndose camino, las corrientes reemplazantes, que Korn no ignora, no se le presentaban como algo claramente definido. La etapa positivista, cuyo ocaso observa, reconoce y aprueba, es un macizo visible y al cual la vista está acostumbrada. Las nuevas corrientes, como el despunte de la aurora, que anuncia el día pero todavía no termina enteramente con la noche, no tienen, para él, la misma definición. Aún en escritos que son posteriores al curso vuelve a manifestar esta sincera indecisión.

Korn esperaba (especialmente para después de “la guerra”) la aparición de una gran filosofía que correspondiera y representara a la nueva época con el mismo alcance totalizador que el positivismo había tenido en la anterior. Tal vez esta expectativa (o esperanza) le hizo ver, en las nuevas corrientes, despuntes o anticipos a los que seguirían desarrollos más amplios. Así leemos

en las lecciones: “Tenemos a Bergson, a Croce, que nos quieren llevar por otras orientaciones filosóficas, pero, hacer ahora el juicio de los contemporáneos es demasiado aventurado. De aquí a cincuenta años veremos quizá que esos hombres estaban en lo justo; pero nosotros que estamos muy cerca de ellos no podemos apreciarlos” (30:4).

Es posible que no se sintiera así quien hubiera nacido a la vida intelectual en ese momento, pero no quien había acompañado el proceso de una gran época filosófica, la cual de hecho había sido su ambiente intelectual, aunque ahora la criticara. Esto explica también que, reconociéndolas, no se lanzara a las nuevas expresiones filosóficas con entusiasmo palingenésico, que hubiera dicho José Ingenieros, como lo hicieron otros. Lo “nuevo” no era para él meramente el reemplazo del positivismo por novísimas corrientes, como quien desplaza del escenario a un protagonista cuyo papel está agotado y lo llena con otros nuevos. La cuestión no era de meras novedades filosóficas: era reconocer dónde estaba la falla de lo anterior (el positivismo), dónde dejaba un vacío, y con qué llenarlo, jugando en el intento nada menos que la correspondencia con una nueva época²⁰.

Quizás, hacia el final de su vida, se acentuó el temor de que el péndulo fuera demasiado hacia el otro lado, y reapareciera el fantasma de una metafísica irracionalista. Como quiera que sea, en estas lecciones se ve a un

20 Hay manifestaciones semejantes en escritos contemporáneos al curso. Así, en “Corrientes de la filosofía contemporánea” (1917): “Es difícil discernir en el complejo cuadro de la actualidad, no digamos lo efímero de lo persistente, sino por lo menos las tendencias propias de las reminiscencias del pasado” (OC, 346). En el mismo lugar: “Todas las vías posibles para franquear el límite trazado por el positivismo han sido tentadas: [...] Aun estos ensayos precursores esperan la mente genial que ha de unificarlos en una sistematización definitiva; pero por ahora nos sorprende la disparidad de los puntos de vista, nos desconcierta lo fluctuante e impreciso del conjunto” (OC, 352). Y todavía en 1927, “Filosofía argentina”: “Entre nosotros, en el transcurso de los últimos veinte años, si ha sobrevenido la decadencia evidente de las doctrinas positivistas, no han sido reemplazadas por una orientación de igual arraigo. Se advierte el desconcierto de los períodos de transición” (OC, 38).

Korn que, en una situación que vivía personalmente casi como de orfandad filosófica, sin poder apoyarse en un pasado que ya no compartía, ni teniendo claro todavía el rumbo del futuro, se decidía de todas maneras por un cambio que le dictaba su convicción -el alba de una nueva ética-, confiando en que la filosofía sabría, una vez más, cumplir su destino de renovarse después de la parábola cumplida.

7. Anticipos del pensamiento maduro de Korn

En el curso se encuentran temas y opiniones que serán luego parte del pensamiento final de Korn. Para comenzar, el tratamiento del positivismo en el curso, del que dimos cuenta más arriba, es en realidad anticipo de lo que luego sería el capítulo cuarto de *Influencias filosóficas en la evolución nacional*. Este capítulo se publicó por primera vez en 1936, como parte del volumen completo, pero sabemos que estaba terminado desde 1929²¹.

En la misma tónica encontramos en estas lecciones otras ideas, que luego serán centrales en su obra escrita. Una de ellas es la cuestión del concepto. Varias veces insiste en este asunto, y también varias veces aparece en sus escritos. Por ejemplo, en los párrafos X y XI de *La libertad creadora*; en el XIV de “El concepto de ciencia”; y en el V de *Apuntes filosóficos*.

El valor del concepto reside en que permite ir más allá de la multiplicidad de los datos sensibles, y hace posible la labor de la ciencia, que no maneja sólo hechos sino que busca su sistematización. Pero el mismo Korn, que no quería que el conocimiento se limitara a la experiencia sensible, advierte que cuando el concepto pierde su relación con esa experiencia resulta “vacío”, según la expresión kantiana, y pretende representar una realidad inexistente, como ocurrió con el viejo racionalismo. Así lo expresó más tarde: “La razón, al emplear estos conceptos, depurados de todo contenido empírico, zozobra en antinomias y absurdos” (*Apuntes filosóficos, OC, 307*). Sobre esto leemos en el curso: “¿Podemos aceptar que nuestra mente es capaz de determinar por medio de conceptos abstractos una existencia real, verdadera, o todo esto se reduce

21 Lo dice Korn a Delfina Varela Domínguez de Ghioldi en carta de marzo del año indicado.

simplemente a una operación psicológica? De la manera como resolvamos este problema va a resultar una apreciación sumamente distinta de los problemas filosóficos” (7:2-3). Tal la importancia que le concede.

Esto está estrechamente vinculado al tema de la metafísica, verdadero *leit motiv* de Korn. Por su reiteración, casi podría decirse que este asunto es el verdadero protagonista de las lecciones, si no fuera por el largo espacio que, naturalmente, toma la descripción de problemas y doctrinas. En el curso encontramos, ante todo, el motivo de su necesidad: “El hombre no tiene puramente necesidades intelectuales; es además un ser emotivo [que] tiene la necesidad de un concepto moral de lo existente, cosa que no puede dar una interpretación intelectual del universo” (18:1). También el de su posibilidad: “Si no conocemos nada más que el mundo sensible, si lo existente se reduce a lo que conocemos por medio de los sentidos [...] naturalmente no existe nada fuera de este universo; pero si tenemos una capacidad de conocer algo que no se nos presenta a los sentidos, entonces tenemos la posibilidad de poder sobrepasar la experiencia; es decir, frente al mundo sensible, que es el mundo físico, podemos suponer el mundo inteligible, el mundo metafísico. La metafísica que pretende ilustrarnos sobre las fuerzas, las energías, los agentes que actúan en el fondo de lo existente y que escapan a la observación directa, solo es posible, por consiguiente, si nosotros tenemos esa capacidad de conocer las cosas que no se nos presentan a los sentidos” (5:7; 10:1). La metafísica, más que una disciplina formal, resulta ser en las lecciones una especie de ámbito que haga posible tratar los problemas últimos, y cuya existencia garantiza que no estamos limitados al saber de la experiencia. Korn acepta, con Kant, que la metafísica no pueda ser ciencia, pero, también con Kant, espera que haya otra vía para justificarla. Kant -dice Korn- “insiste constantemente en que tenemos verdadera necesidad de construcciones metafísicas” (26:4). Sabe que “todo lo que ocurre en el mundo fenomenal está sometido a un determinismo” (26:4). Pero, por otra parte, “si existiera un hecho de distinta naturaleza, acaso podríamos salirnos de este mundo fenomenal” (26:4). “¿Dónde encontrar este hecho? Según Kant lo encontraremos en nuestra conciencia, en el deber moral” (26:4). Y éste es también el camino de Korn. “Si los fenómenos psíquicos no son sino fenómenos de orden material, están como todos los demás, sometidos a las leyes de la naturaleza [...] entonces queda descartada para nosotros toda

posibilidad de un dominio propio, toda posibilidad de una acción libre...”, (19:5). De ahí que la decisión del positivismo de no hacer metafísica fuera una renuncia que Korn no podía aceptar. “Si queremos cambiar la ética tenemos que ver antes si en algún punto es posible admitir una libertad autonómica del hombre, y a eso tienden las nuevas tentativas filosóficas del momento, con el propósito de darnos una ética distinta a la del positivismo” (33:8).

Más tarde llamará a las concepciones metafísicas “poemas dialécticos” (sin por eso desestimarlas en su necesidad) pero lo que está presente en el curso es ante todo el llamado de atención sobre el problema, el tener conciencia de él, es decir, no tanto una afirmación como una constante pregunta, que no se reiteraría si quien interroga no estuviera trabajado por esa interrogación²².

Por último, entre los anticipos encontramos un asunto que era muy suyo, el de realismo-idealismo. *La libertad creadora* se abre con este pasaje: “No escribo para quienes aún padecen de realismo ingenuo” (OC, 213). La cuestión es un tema recurrente en sus escritos posteriores. Korn no elabora con detalle el problema de la existencia del mundo exterior, pero sí hay en él la clara y frecuente advertencia de que el acceso a ese mundo se logra solamente por las representaciones mentales. Una afirmación que repitió en su obra fue: “todo es dado en la conciencia”. A Korn le parecía que no advertir este problema y no sobrepasar la impresión espontánea o ingenua de creer sin más en la existencia de la realidad externa era un signo de inmadurez. Y llega a afirmar: “Esta reflexión es la base de todo estudio filosófico” (4:10).

Todas estas cuestiones (coincidentes con las críticas que dirigió al positivismo) se hallan vinculadas en el pensamiento más profundo de Korn. Para unir los cabos sueltos, y a riesgo de ser repetitivo, debe insistirse en que si bien Korn reconoce en las lecciones que la fuente original del conocimiento es la experiencia, de variados modos muestra su aspiración a ir más allá de

22 Aquí no tratamos el tema de la religiosidad íntima de Korn. Puede verse el capítulo: “El temperamento filosófico: metafísica y religión” en nuestro libro: *Alejandro Korn, profesión y vocación*. México: UNAM, 1986.

ella. Las maneras de lograrlo están determinadas por las ideas que acabamos de señalar. Un camino es el concepto, porque trasciende la experiencia, si bien no puede independizarse totalmente de ella. Otro es la existencia de la metafísica, como ámbito que pueda acoger los problemas más radicales para la vida humana. Otro, por fin, es que el ser, la realidad, no sea sólo material, que pueda existir algo que escape a esa condición.

¿Y por qué estos intentos de trascender la originaria experiencia? Porque hay en Korn una necesidad (tal vez su rasgo más definitorio) de darle al hombre una dignidad que no puede otorgarle el mundo natural. Para Korn, como hemos visto, ese mundo está regido por leyes inviolables, y pertenecer exclusivamente a él es ser parte de un encadenamiento forzoso y de una legalidad predeterminada. Le es imposible aceptar un ser humano así constituido. Al punto de que examinando su reacción podría interpretarse que no dijo: “*Esto no es así*” (lo que supone fundamento racional), sino: “*Esto no puede ser*” (casi una conclusión voluntarista). Es decir, la fuerza de la aspiración tendía a funcionar como prueba. Lo que “no puede ser” es que el hombre sea un náufrago en un mar de determinaciones fijas. Para evitarlo, la salida es que en la conciencia exista la libertad, y que esta misma conciencia determine, por sí, un mundo diferente, una especie de instancia independiente del determinismo natural. Lo demás se sigue como consecuencia: por haber libertad hay responsabilidad, y por consiguiente hay ética. Una conciencia así constituida, por ser libre, puede ser creadora. La voluntad que afirma valores se encarga de actualizar esa potencialidad.

Pero Korn, que no era un romántico exaltado, se animó sin embargo a dar un paso más: esbozó una hipótesis máxima, bien que apenas en un párrafo no seguido por ningún extenso desarrollo. Un párrafo que está en *La libertad creadora*, el único que recordemos con ese alcance en su obra escrita: “La acción consciente [es decir, la conciencia, el punto que delimita un mundo aparte de la legalidad natural] es el alfa y el omega, el principio y el fin, la energía creadora de lo existente. Ella desarrolla el panorama cósmico en la infinita variedad de sus cuadros y ella le pone la gama infinita de las emociones íntimas. No se concibe un más allá. Es, desde luego, lo absoluto, lo eterno” (OC, 239). Enorme afirmación, pero sin mayores aclaraciones. Ahora bien, esto se encuentra, más desarrollado aún, en las lecciones, a pesar de que la expresión

(del profesor o del copista) sea imperfecta. Leemos: “El hecho de suponer una capacidad creadora en el hombre obliga a suponer que lo desconocido, el enigma que hay en el fondo de todas las cosas, y que para nosotros se manifiesta en la evolución constante, es una fuerza que se manifiesta en nosotros por medio de la capacidad creadora, y que el universo en cada momento que transcurre es la creación de esta fuerza, de esta energía desconocida, creación no sólo forzosa, mecánica, sino creación libre de algo” (30:6). Parecida tendencia, explica el profesor, se transparenta en Bergson, en su idea de la evolución creadora, “que supone la existencia de un principio que no obedece a un simple mecanismo, sino que determina el rumbo, la orientación hacia la cual se dirige” (30:6). Agrega todavía: “Ese principio lo podemos imaginar de una manera absoluta, determinando el devenir cósmico, y podemos suponer que de una manera relativa se manifiesta en cada personalidad autónoma. Y entonces venimos a quedar capacitados para fijar rumbos a nuestra actividad, en virtud de esa espontaneidad, de esa capacidad creadora nuestra” (30:6). Con Bergson como apoyo lateral, pero sin que la idea dejara de ser muy suya, parece pensar en un principio (el ser de las cosas, la fuerza animadora), que es una energía en constante evolución, y de la cual participaría la personalidad humana, la cual, por esa participación, lograría afirmar su libertad, crear valores y definir su orientación moral, en un proceso también creador, que iría más allá de lo que es mecánico, determinado o forzoso.

De modo que venimos así a descubrir, en el curso elemental de historia de la filosofía, la veta de pensamiento más honda, la aspiración más alta del filósofo Alejandro Korn. Que no haya llegado, por un prurito de responsabilidad filosófica ante la magnitud de la afirmación, a darle un desarrollo más amplio en su obra escrita, no quita nada de su significado íntimo; pero debió resultarle por lo menos una profunda necesidad (que él, imaginamos, calificaría de “metafísica”), para que lo expresara a sus alumnos. El espacio del aula era suficiente para permitir el desahogo expresivo, a la vez que garantizaba un mundo de eco limitado, sin resonancia externa más allá de los circunstanciales oyentes.

* * *

Este curso, dictado hace casi un siglo, pudo ser, como cualquier otro, una curiosidad histórica. Pudo ser parte oculta de un pasado, como esos objetos arqueológicos que vuelven a la vida porque una mano los rescata del olvido. Y ya hubiera sido bastante, porque nos habría mostrado un cierto valor cultural hasta entonces desconocido, cuyo significado hubiéramos podido desentrañar en su debido contexto. Pero viene a resultar, en potencia, la imagen de un Korn maduro, antes de que los mismos temas, profundizados y más definidos, recibieran la expresión escrita. Esa que, en su caso, iba más allá de la mera comunicación, porque reflejaba una personalidad y le daba la final arquitectura al pensamiento.

Una razón más para reconocer la importancia de esta edición y el mérito de quien la llevó a cabo.

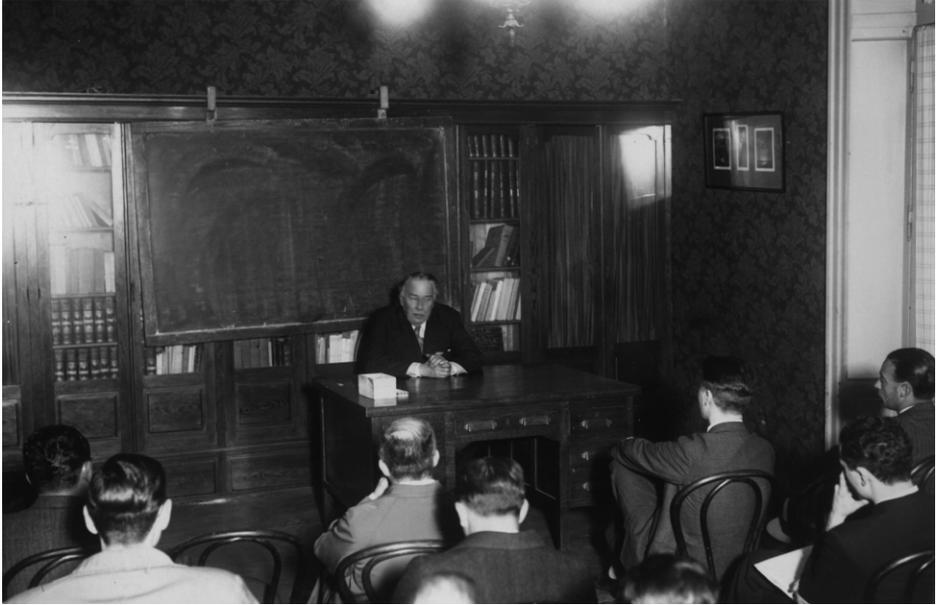
Juan Carlos Torchia Estrada



ALEJANDRO KORN EN SU DESPACHO DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
[UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES]



ALEJANDRO KORN IMPARTIENDO UNA CLASE



ALEJANDRO KORN PRONUNCIANDO UNA CONFERENCIA



RETRATO FOTOGRÁFICO DE ALEJANDRO KORN

Las fotografías han sido cedidas por el
Archivo General de la Nación
Departamento Documentos Fotográficos, Argentina.

ALEJANDRO KORN

LECCIONES DE
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

c. 1918

→☞ Clase 1ª

[1] Señores: Inauguramos el curso de Historia de la Filosofía.

Como todos los años tengo que llamarles la atención sobre este hecho excepcional, que en lugar de estudiar Filosofía, estudiamos Historia de la Filosofía. ¿Por qué razón? Ustedes estudiarán otras materias o las habrán estudiado anteriormente, y habrán observado, en todas las disciplinas, que se estudia la disciplina misma y no la Historia. Al estudiar la Química, la Física o las matemáticas, indudablemente la evolución histórica de estas ciencias también es interesante, sin embargo la enseñanza en matemáticas, Física o Química, no es la historia de estas ciencias. Aquí se encuentran con este hecho excepcional: que en lugar de enseñar directamente Filosofía enseñamos Historia de la Filosofía. ¿Cuál es la razón? Esto hace pensar que la Filosofía probablemente es una ciencia distinta de las otras. Si fuera posible tomar un cuerpo de doctrina, al que llamaremos Filosofía, y enseñarla directamente; si desde esta Cátedra yo me pudiera sentar y decir: Esta es la Filosofía, estas son las verdades filosóficas; en este caso haría Filosofía y no Historia de la Filosofía. Incidentalmente podría referirme a la manera como se ha llegado a estas verdades filosóficas. Sin embargo, este no es el caso. Y mucho menos en una época como la nuestra. Ha habido épocas en la evolución de la humanidad en las cuales una orientación filosófica predominaba de una manera tan excepcional, estaba tan generalmente aceptada, que efectivamente el Maestro podía decir: Esto es Filosofía, porque era la Filosofía de su tiempo. En la Edad Media el que enseñaba la escolástica tenía la convicción de que estaba exponiendo ante sus alumnos todas las verdades que constituían su caudal filosófico. Mas en una época como la nuestra, eso no es posible. Vivimos en tiempos en los cuales existe una divergencia extraordinaria de orientaciones y de ideas. Supongamos que yo estuviera llamado, en lugar de enseñar Historia de la Filosofía, a enseñar Filosofía. ¿Qué podría hacer? Podría –si tuviera el atrevimiento de hacerlo– enseñar la manera como yo personalmente encaro los problemas filosóficos. [2] Lo más probable es que me adhiriera a una de las escuelas existentes: Les enseñaría entonces a Comte, a Spencer, a Bergson; es decir las doctrinas de autores que están en completa oposición unos con los otros. Y si yo tomara uno de estos autores y les dijera: Esta es la Filosofía, incurriría ciertamente en una enseñanza dogmática, dando

a ustedes por verdad aquello que es sumamente discutido, con el agravante que les daría una enseñanza dogmática sin que ustedes estuviesen preparados para poder hacer la crítica del caso. Por eso es necesario que previamente, antes de poder llegar a estudiar Filosofía estudiemos en la Historia de la Filosofía la manera paulatina como se han desarrollado las ideas, cómo se han planteado sucesivamente los problemas y las soluciones posibles a que se ha llegado.

Cuando dominen esta materia, entonces sí estarán habilitados para concurrir a una Cátedra de Filosofía. En las universidades europeas no falta la Cátedra de Filosofía, pero para poder llegar a ella es condición previa dominar la Historia de la Filosofía. Porque si no, repito, incurrimos en el peligro de una enseñanza puramente dogmática, en que se nos da por la verdad lo que otros niegan. ¿Por qué ocurre eso en la Filosofía? También en las otras ciencias, aún en las más positivas, hay discusiones. En Química, en Física, los representantes de estas ciencias, debaten entre ellos problemas importantes y los resuelven de distintos modos. Los mismos matemáticos tienen divergencias y discusiones. Pero hay una gran diferencia: las divergencias que caben en las ciencias positivas, en primer lugar, tienen los hechos y el cálculo para poderlas resolver y las discusiones nunca se traban sobre los fundamentos de las respectivas ciencias. Pueden los Químicos o los Físicos discutir algún caso concreto, aún no perfectamente investigado y comprobado, pero nunca discuten sobre la materia fundamental de sus teorías: salvo una que otra vez que ha llegado a ponerse en duda las hipótesis fundamentales que sirven de base a esta ciencia. Mas en la Filosofía no ocurre que la discusión se trabe en torno de algún pequeño problema concreto de aplicación de nuestra ciencia, sino que la discusión versa eternamente sobre los fundamentos mismos, en los cuales queremos apoyar nuestra solución. Por eso no podemos llegar nunca a decir: Esta es la Filosofía definitiva. Y este carácter especial de la ciencia que vamos a estudiar se revela hasta en el nombre que tiene. No hay mejor definición que el nombre mismo y el valor etimológico de la palabra “Filosofía”. Los griegos que designan así al conjunto de especulaciones disponían de varios nombres para poder designar un cuerpo de doctrina. Decían: “episteme” para poder designar la ciencia; “gnosis”, para el conocimiento y “sofía” para la sabiduría. Mas este conocimiento especial no lo designaron bajo ninguno de estos nombres sino que lo llamaron Filosofía, es decir, de la palabra “Filo”, que es amor, deseo,

aspiración y “soña” que es sabiduría. Por consiguiente nuestra ciencia no se propone una verdad sino el amor a una ciencia, el amor a la sabiduría, la aspiración a realizarla y de ahí no ha pasado la Filosofía de los griegos hasta la fecha. Todas las otras definiciones, que son numerosas, de ninguna manera indican exactamente lo que se persigue con este estudio y todas tienen el gran defecto de dar por resuelto, precisamente, aquello que queremos conocer. Si se dice que la Filosofía “es la ciencia de las primeras causas y de los últimos fines”, suponemos la existencia de estas primeras causas y de estos últimos fines y suponemos la posibilidad de conocerlos, cosa que está a resolverse. Y si decimos dentro de una orientación positivista, que la Filosofía “es simplemente la última síntesis de los conocimientos científicos” habríamos indicado únicamente una manera especial de encarar los problemas filosóficos. De manera que, todas estas definiciones son más o menos falsas y más o menos inútiles. Tenemos que limitarnos a considerar la Filosofía simplemente como la aspiración, el deseo de llegar a la verdad. En otros términos, consideraremos que la Historia de la Filosofía, es la historia de tentativas realizadas por la humanidad para llegar a resolver los últimos problemas que se plantean al espíritu humano. De tentativas no ha pasado y de tentativas no pasa tampoco nuestra Filosofía actual. No estudiamos solamente Filosofía sino la Historia de la Filosofía. Y al decir Historia deben ustedes tener presente que no estudiaremos la crónica sino que trataremos de establecer el enlace que abraza a la evolución de las ideas filosóficas. No estudiamos de esta Historia poniendo una tras otra, en el orden cronológico, a los distintos pensadores que se han ocupado de las cuestiones filosóficas; haremos Historia al establecer [4] el enlace espiritual que existe entre esos pensadores, demostrando como el que sigue, el que estudiamos en un momento determinado depende de los hombres que lo han precedido y de esta manera podemos llegar hasta nuestros tiempos y explicarnos el predominio actual de ciertas ideas y de sus opuestas que igualmente pugnan por imponerse. Sobre esto les llamo mucho la atención, porque nuestros textos elementales de Historia de la Filosofía, generalmente, descuidan esta parte: se ocupan de Tales, de Anaximandro, de Platón, de Aristóteles, como si fueran éstos aislados, separados de los otros, cuando en realidad no son sino obreros en la misma obra que se han traspasado unos a otros el trabajo y los instrumentos de trabajo, y cada uno la adelanta más allá de donde la dejaron

sus antecesores. Al establecer esta comunidad de trabajo que existe sin interrupción alguna desde Tales hasta Bergson, es hacer Historia. Lo otro es hacer simplemente cronología. Y bien: ¿Quién fue el primer filósofo? ¿Dónde empezamos nuestra Historia de la Filosofía? Es evidente que desde el punto de vista histórico, no podemos señalar ninguna personalidad y decir: este inventó la Filosofía. Ustedes que han pasado por una serie de estudios se habrán acostumbrado a aplicar a todas las cosas el método genético; saben que todo actualmente lo consideramos desde el punto de vista del principio de la evolución, que imaginamos que las cosas no aparecen repentinamente, sino que se inician por gérmenes apenas perceptibles y lentamente a través del tiempo van desarrollándose hasta diversificarse y amplificarse y llegar a constituir entes nuevos, de cosas que parecen completamente distintas de las formas que revestían en el momento de iniciarse. Así es que si no podemos señalar el primer filósofo, podemos imaginárnoslo. Tenemos que remontarnos con la imaginación hasta uno de esos períodos crepusculares en la que [la] Historia recién sale de la animalidad, recién empieza a revestir sus caracteres propios y en esa época imaginar un antecesor en el estado más primitivo en que es posible imaginarlo. Imaginemoslo en un día en que el hombre ha sido feliz: en que la caza y la pesca han sido abundantes; en que la temperatura es agradable; ha satisfecho temprano sus necesidades y le quedan unas horas de descanso o unas horas de ocio. Y en esas horas de ocio quizás el hombre reflexione sobre el espectáculo que representa la naturaleza en torno de él y se preguntará: ¿Cuáles son mis relaciones en este ambiente en el cual me desenvuelvo? ¿Quién es, qué es lo que determina la existencia de este bosque, de esta fruta, de esta pesca, de esta caza? Y otras veces en este mismo hombre, después de días de penuria, en que ha sido menos feliz, en que ha sufrido hambre y dolor, habrá vuelto a preguntarse: ¿Por qué ahora estoy sometido a este dolor? ¿A estas penurias? He realizado el mismo esfuerzo, he puesto en juego la misma astucia, la misma habilidad, y sin embargo el resultado no es el mismo. ¿Qué es lo que ocurre? Ese hombre se habrá dado cuenta, o quizás no se habrá dado cuenta, pero entiende sin poder formular su pensamiento todavía en palabras definitivas que en torno de él actúan fuerzas, energías que son independientes de él a las cuales está sujeto, que él solo no puede determinar los acontecimientos sino que además por más que él ponga el mismo esfuerzo, hay causas que

determinan resultados distintos. Es decir, que sin poder expresarse este hombre siente que está sujeto a fuerzas extrañas y como dentro de su medio ese hombre ya era un genio, debió tratar de explicarse su relación con estas fuerzas extrañas, y ha debido de alguna manera, imaginárselas, y ¿cómo imaginarlas sino a imagen y semejanza suya? Ha visto fuera de él una voluntad, un algo bueno o perverso que lo favorece o persigue y su primer pensamiento habrá sido propiciarse [proporcionarse] estas entidades, captarse su buena voluntad por medio de la ofrenda, por medio del sacrificio y por algún medio misterioso alejar las influencias nocivas. Y a medida que en el transcurso de las generaciones se han ido desarrollando estas ideas, que más bien son sentimientos intuitivos, se ha ido creando una mitología, que trata de interpretar la acción de la naturaleza sobre el individuo. Es decir que, el hombre ha llegado a una solución religiosa. Y efectivamente: estos problemas de que nos ocupamos en Filosofía, antes que existiera Filosofía ya se había apoderado de ellos el sentimiento religioso y había tratado de darles una solución. ¿Qué es lo que existe? Existen fuerzas que se personifican según el grado de civilización, se personifican en un fetiche burdo, o se personifican en la imagen de Júpiter Olímpico o de Minerva. Se personifican según la fuerza imaginativa de cada raza, de cada pueblo. El pueblo griego del cual deriva nuestra cultura, poseía una capacidad imaginativa extraordinaria y creó esas individualidades con caracteres propios que conocemos y distinguimos perfectamente. Otros pueblos no han llegado a este grado de perfeccionamiento. El mismo pueblo romano, que surge del mismo tronco ario de los griegos, no ha llegado a perfeccionar sus deidades con esa exactitud que lo hacía el pueblo griego: para el pueblo romano las deidades simplemente fueron númenes, es decir, algo intermedio entre la personalidad y algo no definido. Y, ¿por qué es que en el pueblo griego la mitología adquiere ese carácter especial? Porque una vez [que] los sentimientos primitivos que engendran la solución religiosa se complementan con la influencia del arte, se amplían. Lo que primero quiso resolver simple, directamente el sentimiento, luego el arte, la poesía sobre todo, trata de darle una forma más concreta y el pueblo griego era el pueblo artístico por excelencia. Por eso vemos que después de la época puramente mitológica hay una época en que los poetas se apoderaron de estas cuestiones y las tratan a su manera para darnos la solución de estos problemas. Ya salimos de las tinieblas de la

historia. A los creadores de la mitología no los conocemos, a los creadores de una institución artística ya los conocemos por sus nombres que muchas veces son supuestos o no son más que simbólicos, pero ya es una costumbre en esa época el fijarse en personalidades determinadas. Tenemos a Homero del cual los mismos griegos decían que había dado a Grecia sus dioses. Homero había interpretado en su época estos sentimientos religiosos y dio formas especiales o formas típicas más concretas a la creación de los dioses. Otros han tendido a separarse de la mitología primitiva. Hesíodo trata de sistematizarla con tendencia ya evidentemente filosófica. Otros hombres como Orfeo, etc., a los cuales también se [7] atribuye un trabajo en este sentido; y si ellos son precursores, los otros poetas se apoderan con más claridad de estas cuestiones: Esquilo, por ejemplo, nos demuestra la acción del hado eterno sobre los actos humanos, lo que implica un pensamiento filosófico. Tenemos pues, que precede a la Filosofía: Primero, un período religioso, luego un período artístico; y recién cuando estos dos períodos han llegado a culminar viene la tentativa de resolver los problemas filosóficos única y exclusivamente por medio de la razón. Cuando se renuncia a la solución religiosa, cuando se aparta la solución artística y se apela a la razón; a la reflexión consciente para resolver estos problemas, entonces nace la Filosofía. Este hecho no se ha realizado en todas partes; son pocos los pueblos que han llegado a salvar estas dos etapas previas para llegar hasta la tercera y encarar la construcción de una Filosofía exenta de toda mitología y de toda imaginación poética. En el fondo los griegos son los únicos. En los griegos datamos el principio de la Historia de la Filosofía que estudiamos del año 600 (A. C.), en la cual vivió Tales de Mileto. Se puede decir que con la acción de Tales aparece no el “racionalismo”, sino la racionalidad: el empleo de la razón en la evolución de los problemas filosóficos. En los pueblos de Oriente generalmente no se llegó a este estado evolutivo; en los pueblos de Oriente la Filosofía jamás se emancipó de todas las soluciones religiosas. Podemos hacer una excepción relativa para el Indostán, pueblo de origen ario, que creó una Filosofía realmente libre, que ahondó de una manera sutil extraordinaria los problemas filosóficos. Mas esa enseñanza exotérica [esotérica?] era un secreto que se transmitía en escuelas determinadas del maestro a los alumnos, mientras que para el pueblo en general se mantenía el imperio indiscutido de la enseñanza religiosa; y aún esa misma enseñanza se valía del

simbolismo religioso. Para exponer sus conclusiones nunca llegó a la libertad completa de exposición que usaron los griegos. En los pueblos del extremo Oriente ha habido una que otra tentativa de Filosofía, algunas de importancia, pero en general también en esos pueblos predomina la forma religiosa. Así es que para nosotros en la Historia de la Filosofía, un hecho fundamental es la aparición de la Filosofía griega. Ahora bien: al decirle a ustedes que la [8] solución de los problemas filosóficos revisten primero un carácter religioso, después un carácter poético y por fin un carácter racional, no quiero decirles que esto se haya logrado de una manera absoluta: ni las formas mitológicas carecen completamente de racionalidad, ni mucho menos pueden renunciar a la participación del arte, ni el arte mismo puede renunciar a tener ciertas ideas fundamentales, ni por último la solución racional puede emanciparse de toda la influencia religiosa y artística. No tenemos, no es posible concebir que exista un sistema filosófico que sea una construcción puramente lógica en la cual no influya ningún elemento extraño. Hasta en los filósofos que nos parecen representantes más conspicuos del “positivismo” podemos señalar en sus sistemas filosóficos los elementos de fe, de intuición, que aceptan con base indiscutible, indudable de su filosofía como podemos señalar los elementos artísticos. Ha predominado el carácter científico y eso es lo que da a la obra de estos hombres su carácter filosófico. Pero muchas veces aún intervienen en gran parte las otras influencias. En Platón, por ejemplo, que ocupa en la Historia de la Filosofía un puesto excepcional, que indudablemente era un pensador profundo, siempre los elementos poéticos ocupan en su filosofía un espacio extraordinario. A Platón lo podemos considerar tan poeta como filósofo. Ustedes se han de interesar en la Filosofía de nuestro tiempo; han de leer a Bergson y verán que para expresar sus ideas no se vale de una exposición rigurosamente lógica, que no se dirige a nuestra inteligencia para demostrar, como una demostración matemática de lo que nos afirma, sino que se dirige a nuestros sentimientos. Es decir que en su exposición filosófica hay elementos que no son puramente racionales sino que son elementos artísticos. Es necesario tener muy presente este hecho tal cual se presenta generalmente al exponer la Filosofía, porque si nos olvidamos acabamos por creer que nos dice en su Filosofía [que] es única y exclusivamente la expresión de su raciocinio, y no hay ninguno que pueda valerse exclusivamente del raciocinio. Vamos a

discutir entonces, los elementos instintivos de [la] fe, los elementos imaginativos que existen en las obras filosóficas y que le dan los primeros, la fe, [9] la base sobre la cual se eleva la construcción filosófica, y los elementos imaginativos son la parte de creación que existe en todo sistema filosófico. Son innumerables los que se han dedicado a la Filosofía en el transcurso de la evolución; sin embargo nos limitamos a conocer a unos cuantos. ¿Por qué? Porque en los que conocemos ha habido una mentalidad extraordinaria, y ha habido un elemento genial, esto es, creador, eminentemente creador, y por eso es que en estos sistemas encontramos fuera del raciocinio lógico, y de los elementos que son simplemente de convicción, encontramos una parte creadora por la imaginación, por el esfuerzo artístico. Y esto les volverá a explicar algo que les he dicho anteriormente; esto les explica por qué la Filosofía no es una ciencia; no admitiríamos una ciencia positiva en cuyo raciocinio intervinieran elementos de fe artísticos. Esto es sin embargo absolutamente necesario tratándose de las soluciones filosóficas. En el transcurso del año no nos permite abarcar toda la extensión de la Historia de la Filosofía. Nosotros no hacemos un curso elemental sino que tratamos de hacer un curso universitario. En realidad debo suponer en ustedes un conocimiento por lo menos somero de la evolución filosófica. Forzosamente –por regla general–, he debido limitar el programa a un período determinado de la Historia de la Filosofía. Querer abarcar en un solo curso los 2500 años que lleva la evolución filosófica, sería imposible, sería perdernos en superfluidades y aprender nombres sin provecho alguno para nosotros. Por consiguiente, es forzoso delimitar el programa y elegir un período determinado. Este es el motivo por el cual algunos años he dictado Filosofía griega, otros moderna y otros contemporánea. Sin embargo voy a apartarme de esas tradiciones. En lugar de estudiar un período determinado vamos a estudiar el desenvolvimiento de los principales problemas filosóficos en el transcurso de la Historia. Los problemas filosóficos a los que constantemente me refiero, no son muchos. Son, en resumen, los últimos problemas que se ha planteado el espíritu humano. No son problemas concretos que se refieran a un hecho determinado, sino que se refieren a los hechos en general. Resultan apenas cuatro. En primer lugar tenemos que ponernos en la situación de los primeros filósofos griegos, aquellos que constituyen [10] una escuela que convencionalmente se ha llamado la escuela Jónica. A estos hombres no debemos

imaginarlos en un estado de cultura primitiva; debemos suponer que ya el arte y la mitología habían llegado a un desarrollo importante. Las ciudades griegas del Asia Menor eran centros urbanos en los cuales se había desarrollado cierta opulencia. Estaban en contacto con los pueblos étnicamente distintos a los griegos, de manera que podían comparar sus propias ideas con la de los otros. Allí aparecen estos hombres que tienen la conciencia de lo efímero, que es todo en este mundo: esa es la idea fundamental que surge [sugiere?] en el espíritu griego la vida. Quizá sería el excesivo amor al [del] griego a la existencia, a la afirmación perpetua de la vida lo que hace sentir con dolor que todo sea efímero, que todo se transforme, se transmute. Entonces surge en la mente de estos hombres la pregunta: ¿Qué es lo que persiste a través de todas las transformaciones? Vemos, por ejemplo, que colocamos un germen insignificante en la tierra y se nutre de la tierra, del agua y de los elementos minerales; pero la planta que se desarrolla es distinta de esas sustancias que vemos en la tierra. Pero sin embargo debemos suponer que aun esas sustancias transformadas ahora que se nos presentan como granos fecundos de la espiga del trigo; y luego esos granos nos sirven de alimento y se convierten en nuestra sangre, etc., hasta que llega la hora de la muerte y este organismo vuelve a descomponerse y a incorporarse a la tierra. Ha habido todo un proceso evolutivo, toda una transformación de sustancia, etc. ¿Qué es lo que persiste en todo esto? No sé si puedo hacer que vean con claridad este problema, que surge forzosamente esa pregunta de: ¿Qué es lo que hay realmente? Tomamos un trozo de madera que arrojamos al fuego: desaparece una parte en forma de gas que se incorpora a la atmósfera y otra parte queda como ceniza. ¿Dónde está lo que constituía la madera? Ahora se nos presenta en forma gaseosa y en parte como ceniza, que es completamente distinta. ¿Qué es lo que hay de persistente?

Es decir, que surge en el espíritu humano la pregunta: ¿Qué es el ser de las cosas? Bien: ese es el problema Ontológico, de “Onto” que en griego significa “ser”. Este es el primer problema y el primero [que] se impone a la atención humana. Durante siglos el trabajo de los pensadores gira en torno de este problema y trata de resolverlo, pero con este resultado: que en lugar de llegar a una sola solución llega a una multiplicidad de soluciones. Entonces, ¿cuál es la verdadera? ¿Cómo distinguimos una verdadera de una falsa? Uste-

des ven que surge un nuevo problema. ¿Qué es lo que distingue la verdad del error? ¿Cuál es la verdad? El segundo problema es el problema lógico, que nos pregunta por las condiciones de la certeza. Naturalmente si podemos saber exactamente cuál es lo cierto, qué es la verdad, sabríamos cuál de las soluciones es la verdadera. Desgraciadamente este problema tiene un resultado semejante al problema ontológico. No es una sola la solución a la que se ha arribado, en el transcurso de la historia sino que son varias. Y cuando sobreviene en el espíritu humano la duda de si podemos saber lo que es la verdad o no, casi llegamos a una solución negativa. Entonces nos domina el escepticismo, es decir, dudamos; no sabemos lo que es cierto. Pero en presencia de este hecho no podemos quedar desorientados. Bien; no sabemos lo que es el ser, no lo conocemos. Pero hay una cuestión eminentemente práctica. ¿Cuál es nuestra conducta? ¿Cómo debemos de comportarnos? Nace el tercer problema, el problema ético, el moral, de saber cuál debe ser la conducta del hombre. Planteado estos tres problemas en espíritus cultos y superiores surge forzosamente otro más: Lo existente se manifiesta en el ser, en la verdad y en el bien, pero se presenta aún en otras formas que interesa de una manera misteriosa a nuestro espíritu. Se presenta lo bello, lo bello que en el arte según sus distintas manifestaciones ejerce una acción extraordinaria sobre nuestro espíritu. En las sociedades cultas donde el arte llega a preocupar profundamente a los espíritus; en una sociedad como la griega donde las cuestiones del arte eran cuestiones que interesaban a todo el pueblo; se levanta en el espíritu el último de los problemas filosóficos: el problema estético, el problema de lo bello.

En estos cuatro problemas, el Ontológico, el lógico, el ético y el estético, queda resumido todo el dominio de la Filosofía. Naturalmente hay algunos problemas subordinados: el ontológico, por ejemplo, podemos considerarlo con relación a la naturaleza que nos rodea o en relación con nosotros mismos y entonces del problema onto[12]lógico nacen otros dos: el Cosmológico, o sea el de saber qué es lo que existe en la naturaleza y el problema psicológico que consiste en saber qué es lo que existe en nosotros; pero en realidad el problema Cosmológico y el Psicológico no son sino subordinados al Ontológico. Del año 600 (A. J.) hasta la fecha, lo que quiere decir durante 2500 años, el espíritu humano ha girado en torno de esos problemas. Les puedo anticipar que aún no están resueltos sino para aquellos que efectivamente poseen la convicción

dogmática de una verdad determinada, espíritus en los cuales se llega a arraigar la convicción de la verdad de determinadas soluciones. Pero esa convicción no es el [no es de] origen filosófico; esa convicción que suele apoderarse de algunos espíritus que creen que determinados sistemas encierran efectivamente toda la verdad, es una convicción de fe, es una convicción simplemente religiosa; ellos creen que esa es la verdad, pero no son capaces de demostrarla racionalmente. La solución lógica que es la que busca la Filosofía, no se ha encontrado, pero eso no significa que el trabajo realizado haya sido estéril. El trabajo filosófico, si bien no nos da esas soluciones concretas que podemos pedirle a otras ciencias determinadas que exploran una esfera restringida de nuestros conocimientos, ha levantado sin embargo el nivel de la cultura humana. De sus soluciones se han derivado una serie de otros hechos, en el dominio de las ciencias del espíritu y de las ciencias naturales que han acabado por formar este enorme edificio que constituye la ciencia actual en sus distintas ramificaciones. El derecho, por ejemplo, las Instituciones Sociales, están estrechamente vinculadas a las ideas filosóficas que predominan en un momento determinado. Si lentamente ha germinado y se ha impuesto la idea de que la asociación no es una asociación como sería la tribu primitiva, solamente para la defensa propia y para la agresión del vecino, si lentamente se ha formado la idea de esas asociaciones humanas, es para realizar la justicia, es decir, un ideal filosófico. Eso se debe evidentemente al lento trabajo por el cual se han desarrollado las ideas que en distintos períodos y que con trabajo y esfuerzo han ido imponiéndose a la humanidad. Si esas ideas directrices han tendido hacia una mayor dignificación de la humanidad y a elevar su nivel intelectual y moral, es debido evidentemente a ese esfuerzo filosófico que lentamente ha ido acumulando la idea que debe predominar en el espíritu humano interpretándola a veces de distintos modos, pero en el fondo persiguiendo siempre este mismo propósito.

→☉ Clase 2ª

[1] Les decía yo que podíamos definir la Filosofía como las tentativas de resolver de una manera racional los últimos problemas, los problemas más generales que podemos plantearnos. Y les hacía presente que antes de haberse intentado esta solución racional se había intentado la solución religiosa, la solución poética y que a pesar de intentarse ahora una solución puramente intelectual, no podemos nunca prescindir de elementos de intuición directa ni de los elementos imaginativos. El punto donde por primera vez se intentó abandonar las concepciones puramente mitológicas y puramente poéticas para llegar a conclusiones lógicas, fue el desenvolvimiento de la civilización griega, en Mileto, ciudad griega situada sobre la costa del Asia Menor, donde aparece la escuela Jónica. La escuela jónica está representada por tres hombres: Tales, Anaximandro y Anaxímenes, que vivieron alrededor de seiscientos años antes de nuestra Era. Bien; imaginemos ahora cómo estos hombres que por primera vez hacían este ensayo filosófico, debían encarar estos problemas. Podemos considerar el hecho teóricamente y podemos ver cómo prácticamente se construyó la teoría. Ellos debieron encarar el problema más o menos en la forma en que lo hace el hombre ingenuo colocado frente a la naturaleza, al Universo que lo rodea. En estado de relativa ingenuidad filosófica, el problema que debe tener interés antes que ningún otro es el de saber qué es lo que existe en el fondo de los fenómenos que se presentan a nuestra vista. En medio de esta transformación constante que experimentan todas las cosas debemos preguntarnos qué es lo que persiste. El problema ontológico debió ser el primero que se le presentó sin sospechar naturalmente las grandes y enormes dificultades de este problema –no hay como la ingenuidad para ser osado– y entonces consideramos que debe tener alguna solución y que esa solución debe estar al alcance de nuestras facultades intelectuales. Imaginemos planteado el problema: queremos saber en este desenvolvimiento de hechos naturales qué es lo efímero y qué es lo que persiste a través de todo. Buscamos, por consiguiente, un algo sobre el cual todavía no tenemos noción alguna, es una equis, es una incógnita que buscamos despejar en este movimiento desde los elementos minerales de la tierra que pasan al vegetal y del vegetal se convierten en el organismo animal y del organismo animal vuelven otra vez a la tierra. Todo

cuanto observamos en torno nuestro, los objetos de orden natural, los de orden artificial, todos se transforman, se modifican. ¿Adónde van a parar las cosas? No se aniquilan evidentemente sino que se transforman, de manera que hay algo que se transforma, ese “algo” es la equis que queremos conocer. Al plantear este problema, al formularlo en estos términos hemos planteado el problema ontológico, el problema del ser. Tenemos que darle un nombre a esta equis, a este agente que determina todos los fenómenos; para entendernos procedemos a darle un nombre, recurso del cual generalmente ha abusado la humanidad en todo el desarrollo de su ciencia; ignoramos a veces las cosas, pero rápidamente encontramos un nombre para designarlo. No sabemos qué contenido tiene ese nombre, pero tenemos el nombre. ¿Cómo llamaremos a esa equis? En nuestro idioma la designamos de una manera admirable, tal cual debió surgir primeramente en el espíritu humano: la llamamos “sustancia”. Queremos conocer la “sustancia” de las cosas y ¿por qué le llamamos sustancia? Uds. ven fácilmente que esta palabra se compone de dos elementos distintos: de sub, que quiere decir debajo y de stancia que quiere decir lo que está. La palabra significa, pues, “lo que está debajo”. Es por consiguiente, una denominación que no prejuzga absolutamente nada, no determina la naturaleza de lo que está en el fondo de las cosas. Dice simplemente “sustancia” es lo que está debajo de las cosas, en el fondo de las cosas. Es pues el término más apropiado que podemos tener para designar ese elemento incógnito que buscamos. En griego se llama lo mismo. Bien: ahora, ¿Cómo podemos resolver ese problema? ¿Cómo encontrar la sustancia, lo que está debajo? Formulamos para ello una “hipótesis” y ¿Qué es hipótesis? Tesis, en griego, quiere decir posición, hipo, debajo. Colocamos debajo de las cosas una posición; en nuestro idioma hacemos una “subposición”, subponemos. Nuestro idioma todavía conserva el origen de esta definición “subponemos”, ponemos debajo de los hechos que observamos un “algo”, una “sustancia”. Responde esto, por consiguiente, perfectamente a la denominación que le hemos dado al presunto principio [2] que estamos buscando; para designar la “sustancia” hacemos una “sub–posición”. “Sustancia”, denominación del principio mismo. “Hipótesis”, procedimiento por medio del cual vamos a encontrar el principio. La subponemos, ¿cómo? ¿Qué solución cabe? Las soluciones no pueden ser oscuras ni pueden ser infinitas. Al buscar una solución para un problema tenemos que

mantenernos forzosamente dentro de la naturaleza del problema y dentro de la naturaleza de nuestras disposiciones psicológicas y lógicas, no podemos prescindir de los elementos con los cuales nosotros construimos nuestras opiniones y no podemos apartarnos de la lógica. Entonces, el primer problema que podemos plantearnos es decir, esa “sustancia” es una sola o son muchas “sustancias”. Podemos llegar a la conclusión de que es una, o podemos llegar a que es múltiple. No hay otras soluciones posibles, con relación a la cantidad. Es una o es múltiple. Ahora, dentro de la múltiple indudablemente, cabe una serie de distintas soluciones. Pueden ser un número limitado de principios, o pueden ser cuatro por ejemplo. Puede ser un número infinito, o limitado por lo menos, pueden ser una cantidad ilimitada de átomos. En fin dentro de lo múltiple cabe una serie de combinaciones. La primera solución es la afirmación de la existencia Es una sola “sustancia” que está en el fondo de todas las cosas. Sino nosotros [Si nosotros nos] decidimos por creer que la sustancia es una entonces ocupamos una de las posiciones de todos los sistemas fundamentales filosóficos. Somos “Monistas”, creemos que no hay más que una sustancia, que todo lo existente no es sino manifestaciones de esa única sustancia. Pero si nos decidimos por creer que la sustancia es múltiple, entonces [somos] “Pluralistas”. Estas son las dos soluciones posibles. Sin embargo por razones prácticas e históricas tenemos que hacer una división aparte para una de las posiciones de los Pluralistas que tienen una importancia excepcional. Podemos suponer que sean dos solamente las sustancias y entonces tenemos el “Dualismo”, que en la Historia de la Filosofía desempeña un papel sumamente importante y por lo cual debemos reservar el nombre de Pluralistas para aquellos que admiten más de dos. Bien. Estos primeros filósofos de la escuela Jónica, al abordar este problema se decidieron. Se deciden por la unidad, son prácticamente monistas. ¿Por qué razón? Porque el monismo es la primera solución práctica que se nos presenta del problema. Podemos imaginar fácilmente la razón que indujo a estos hombres a elegir la posición monista. Al observar que todo se transforma, que todo se modifica y cambia y muda, ellos no pudieron desde el primer momento hacer distinciones y creyeron entonces que todo, sin limitación alguna, se transforma. Si todo puede transformarse en todo la consecuencia es evidente. En todo, no debe haber sino el mismo principio. De manera que por ahí podemos explicarnos que ellos prefirieran la solución monista. Hay otras

razones más que no derivan de la observación externa sino de nuestras disposiciones mentales. Existe en nuestro espíritu una tendencia hacia la unidad, es nuestra última aspiración. Es nuestro ideal, cuando construimos un sistema científico al llegar a subordinar todos los fenómenos que abarca a un solo principio. Es un fenómeno que con anterioridad a lo que ocurrió en la Filosofía, ya se revela en la Mitología y en la Poesía. La mitología tienen [tiende] lentamente en su desarrollo a subordinar y confundir al último todas las deidades particulares en la concepción de una sola entidad divina. Al mismo tiempo que estos filósofos Jónicos intentan resolver este problema llegando a esta conclusión monista, en un pueblo oriental donde no había lugar para una conclusión filosófica sino únicamente para una conclusión filosófica [sic] se verificaba una en el sentido de atribuir todo lo existente única y exclusivamente a la acción de un solo Dios. Era el monismo realizado en el terreno religioso. Si Uds. reflexionan verán por otra parte que es la solución más sencilla la monista. La especulación filosófica que no procede por inducción, que no procede lentamente juntando observaciones, sino que procede únicamente por una especulación más o menos genial, naturalmente se va a las últimas consecuencias posibles. Y entonces encuentra la mayor satisfacción el espíritu en una sola sustancia. Los tres son monistas. Tales, Anaximandro y Anaxímenes. Pero resuelto este punto sobreviene otro. ¿De qué naturaleza es esta sustancia? ¿Podremos establecer y conocer cuál es la sustancia única y funda[3]mental de todos los hechos? Vemos que también en este punto no podemos llegar a conclusiones excesivamente numerosas. Son unas pocas las que se imponen. Tenemos ante nosotros este Universo que se despliega en el presente, constituido por objetos que caen bajo el dominio de nuestros sentidos y que todos ocupan espacio: son extensos. Entonces lo más natural, lo que a hombres ingenuos primero debió ocurrírseles era suponer que esa sustancia, que descompuesta es una sustancia análoga en los distintos objetos que vemos, que palpamos, que conocemos por medio de los sentidos: ha de ser una sustancia capaz de actuar sobre nuestros sentidos y extensa. No será la madera, la piedra, el hierro; no será de ninguna de esas formas especiales en que se nos presenta la sustancia, pero será sin duda alguna algo que tenga los elementos fundamentales de estos objetos, es decir que será sensible, capaz de actuar sobre nuestros sentidos, y extensa. Tenemos un nombre para designar una sustancia

de esta naturaleza. La llamamos “materia”. Si Uds. reflexionan un momento sobre esta palabra “materia” se darán cuenta que no es una materia determinada sino un abstracto[:] la materia; y si Uds. analizan el contenido de la palabra verán que “materia” es una abstracción. A la abstracción llegamos despojando a las ideas singulares de sus condiciones específicas para conservar únicamente aquellas comunes. Prescindimos del color, prescindimos de la mayor o menor resistencia que ofrece al tacto, prescindimos de las formas accidentales que tienen los objetos, prescindimos de todo lo que los caracteriza como objetos singulares. Pero si despojamos un objeto de todas estas condiciones: ¿Qué nos resta? Resta el concepto de un algo extenso. Si llevamos más adelante la abstracción el objeto se nos desvanece: quitemos también la extensión; supongamos que no ocupara espacio, e inmediatamente el objeto se nos desaparece; hasta ahí podíamos llevar la abstracción, pero una vez suprimido también ese atributo de la extensión entonces ya deja de existir de una manera sensible, ya no sería “material”. De manera que estos hombres llevaron la abstracción hasta el punto que para ellos era posible: han supuesto una sustancia extensa, sin otro carácter especial. Efectivamente, estos tres son materialistas. El materialismo es, por consiguiente, la primera doctrina que aparece en la historia de nuestra ciencia. Y esto es muy interesante porque materialistas han existido siempre, existen todavía ahora en nuestros tiempos, son los herederos de los materialistas de otros tiempos, y tratan de demostrar que el “Materialismo” es la última expresión, la última conclusión, los conocimientos científicos, es decir que hemos tenido necesidad de acumular todo el caudal de nuestras ciencias positivas para demostrar que existe una “materia”.

Sería pues la filosofía estrictamente científica. Uds. ven que todo esto es una ingenuidad, que muestra todavía un estado infantil del espíritu humano, que al reflexionar sobre estas cuestiones ha llegado a la conclusión materialista; porque era la que se imponía al espíritu ingenuo que contemplaba este mundo, tomándolo tal como es y creyendo que no podía existir ni concebirlo en otra forma que estuviera fuera de nuestros sentidos.

De manera que tenemos la solución materialista. Vamos a ver qué otras soluciones serían posibles. Yo les decía: si damos un paso más en la abstracción, si a la materia la despojamos también de la extensión y suponemos sin embargo que pueda haber una existencia en esa forma, es decir, que

pueda existir una sustancia que no ocupe espacio, tendríamos efectivamente una concepción de otro orden, que ya no sería materialista. Esa sustancia que imaginamos no podría existir si ocupara espacio, es lo que llamamos espíritu. De manera que la otra solución sería la de suponer que la sustancia no es materia sino espíritu.

¿Hay otra solución posible? Fuera de estas dos –reflexionen Uds.– o suponemos que las cosas son materia y otras espíritu, y tenemos el “dualismo”. Si somos monistas todo es materia o todo es espíritu; si somos dualistas unas cosas son materia, otras, espíritu.

¿Hay otra solución posible? Hay efectivamente más, hay pocas más. Tenemos más adelante que podemos suponer que lo existente no es ni materia ni espíritu, sino puramente actividad; que no tenemos el derecho de vincular esta actividad a ninguna sustancia persistente. Es difícil concebir esto. Nosotros, forzosamente, cuando hablamos de una actividad la referimos a un algo que conocemos: el movimiento, pero no conocemos que pueda existir este sin algo que se mueva. Pero si así despojados un poco de la ingenuidad primitiva nos damos cuenta de que estas dos soluciones posibles: materialista y espiritualista, constituyen en el fondo soluciones puramente mentales, que estos no son hechos observados sino puramente eventos que hemos supuesto, es decir, que nosotros hemos creado para explicarnos las cosas, entonces podemos decir: es necesario tener el valor de tomar las cosas como son; no vemos materia, no vemos espíritu, lo que vemos es actividad que se desarrolla en torno nuestro o dentro de nosotros mismos. El atribuir, el vincular esta actividad a una sustancia especial es una arbitrariedad mental nuestra, no es un hecho comprobado. Entonces lo que existe en el fondo de las cosas no es materia ni espíritu, es solo actividad.

Podemos decir: lo existente no es materia ni espíritu, es energía. Esta energía la podemos suponer física o psíquica; físicamente la imaginamos por su analogía con el calor, la electricidad, con las energías que actúan en torno nuestro. Si somos monistas todas estas energías no son sino manifestaciones de una sola energía y si somos pluralistas admitiremos que hay varias energías distintas. Si preferimos una solución psíquica, entonces buscamos la manera como esa energía se manifiesta en nuestro espíritu. Lo análogo en el espíritu que corresponde a la energía física, es la voluntad.

Entonces esta energía podría ser física o psíquica es decir voluntad. Naturalmente estos tres conceptos se pueden combinar, es decir, si somos monistas rigurosos, podremos ser materialistas o energéticos; si no somos monistas rigurosos hablaremos de materia y de energía o de espíritu y energía, combinados de distinta manera, porque suponemos la existencia de materia y de espíritu, y de una energía vinculada a estas dos sustancias.

Bien: entre estas dos soluciones posibles los Jónicos tuvieron la materialista, que es la primera que surge en el espíritu nuestro. Si a un hombre ajeno a estas cuestiones filosóficas le preguntamos por su concepto de las cosas, forzosamente tiene que imaginar –expresándose en la forma que logre hacerlo– algo semejante a lo que sus sentidos ven. Tenemos, pues, entonces que estos tienen una solución monista y materialista. Pero esa materia, ese cuerpo, esa sustancia extensa; ¿puede calificarse de una manera más exacta? ¿Es alguna de las sustancias que nosotros conocemos, o es algo completamente distinto? Tales, que es entre los tres nombrados el más antiguo y el primero, dijo: “La sustancia que constituye todo el Universo es el agua”; es decir, él buscaba entre esas formas de la materia alguna que pudiera servir de base para explicar, para constituir todas las demás, y se fijó en el agua.

Si esto se enuncia así, parece un poco paradójico. ¿Cómo podría imaginar este hombre que tan luego el agua era lo que constituía todo lo existente? En el fondo es indiferente; él ha dicho el agua como pudo haber dicho otra cosa; lo que quería evocar era una forma concreta que fuera la base de todas las otras formas posibles de la materia. Las razones que tuvo Tales para elegir el agua, entre todo lo posible, fue –como nos refiere Aristóteles– en primer lugar el hecho de que todos los fenómenos de la vida están vinculados a la humedad, que sin el auxilio del agua se suprime la vegetación, la vida animal; mientras que allí donde existe el agua, inmediatamente surge también la vida. Entonces él supuso que este elemento era indispensable para los fenómenos vitales, que al fin y al cabo son la expresión más alta de la actividad de la naturaleza; que ese elemento tan indispensable sería también el principio fundamental de las cosas. Después tengan Uds. presente que el agua tiene la particularidad de presentarse a la observación sencilla, en distintas formas: se presenta como escarcha, como nieve, como líquido, como vapor, como nube; es decir que es de los cuerpos que ante nuestra vista puede afectar las formas

más diversas. [...]5]mentaciones, sino del enunciado de un axioma a cuyo conocimiento sigue inmediatamente la evidencia de su verdad. Es decir, aquí tenemos un caso de intuición, pero de una intuición aplicada todavía a algo que podemos representar.

Saquemos esta posibilidad de una intuición directa, del dominio de los axiomas matemáticos, y apliquémosla o midamos su posibilidad para conocimientos de otro orden, y entonces cabe la posibilidad, sugestionada o no, de conocer por intuición verdades superiores. Esta pretensión de conocer por intuición, verdades de un orden superior a las empíricas y racionales, sobreviene, sobre todo en espíritus animados por un fervor religioso que están próximos al éxtasis místico; y creen entonces entrever en ese éxtasis el enigma de las causas más remotas, más secretas, que existen en el universo.

Puede ser que para espíritus como los nuestros, bastante diferentes para estas cuestiones, nos cueste algún esfuerzo comprender este estado de ánimo, pero él es un hecho humano que se repite en distintos períodos de la historia, quizá en todos y en los pueblos más distintos.

Hay un fenómeno que se llama el éxtasis místico. Este no es un privilegio de los cristianos, sino que se puede manifestar en todos los espíritus donde reina un profundo fervor religioso, y tiene un rasgo común en todos. El éxtasis místico es una pérdida de la personalidad propia, que se identifica con el principio fundamental de las cosas. Ese principio fundamental se puede imaginar de distintos modos: puede ser una forma concreta; pero es siempre la identificación de la personalidad propia con el objeto de su veneración.

La filosofía griega, desesperada ya de poder llegar por procedimientos lógicos al fin que se propone, verifica en los últimos siglos una especie de suicidio: se impregna de este sentimiento religioso y lo que no ha podido encontrar por la razón ni por el empirismo, cree encontrarlo por la intuición mística, directamente. Uds. comprenderán que los sistemas que se desarrollan sobre esta base son ya de un carácter más bien religioso que filosófico.

Para Plotino –para darles un ejemplo hacia donde conduce esta intuición mística– ya la causa fundamental, esencial de lo existente, es algo tan remoto que no se puede concebir; sólo en el éxtasis místico nos aproximamos a la visión de esta fuente eterna de las cosas. Pero de esa fuente eterna emana una serie de entidades que forman una especie de escala descendente; emana,

por ejemplo, la sabiduría eterna, emana el Dios creador, el espíritu creador de este universo, y así descendemos hasta el hombre, hasta la materia. La materia viene a ser otra vez, como en el sistema de Platón, el “no ser”; no es algo, sino solamente la ausencia de lo verdadero y de lo real.

Uds. no extrañarán, por consiguiente, que en un estado intelectual, en el cual la filosofía llega a tomar estas formas, forzosamente llegue a triunfar, a poco andar un sistema religioso y se sobreponga definitivamente a estas tentativas filosóficas. Y esto es lo que ocurre en el mundo antiguo y con eso termina la antigua civilización.

Bien, el cristianismo se apodera de los espíritus, se impone como la religión única en el Imperio Romano y sus dogmas vienen a convertirse en la verdad revelada; la filosofía no tiene ya creación propia, sino que se pone exclusivamente al servicio de este dogmatismo religioso, y entramos entonces en el segundo de los grandes períodos de la filosofía.

Naturalmente, estas razones de orden puramente filosófico que les doy, no bastan para explicar todo este enorme cambio; cómo esta evolución de 1000 años de la filosofía, viene a terminar otra vez en un movimiento religioso. Habría que considerar, para explicar esto, toda la marcha de la antigua civilización, que está vinculada a esta descomposición de los sistemas filosóficos; todos los principios morales que forzosamente busca el espíritu del hombre han decaído unos tras otros; la vieja mitología, la creencia en la acción de los dioses había decaído, había desaparecido, no era posible ya, invocarla; el estado ético de los pueblos, sobre todo en las relaciones de orden público, [6] habían decaído en ese gran imperio cosmopolita en que hasta el sentimiento patrio había desaparecido; los hombres no se sentían miembros de una colectividad étnica determinada, a la cual estaban vinculados; eran ciudadanos del Imperio y el Imperio era idéntico al mundo. En fin, había un decaimiento de todos los antiguos ideales, que habían dado su armazón a la vieja civilización greco-latina. A esto se agregó el decaimiento mismo del Imperio Romano, el avance de los pueblos nuevos dentro del Imperio, es decir, un conjunto de circunstancias que complementan el desarrollo intelectual que vemos en la historia de la filosofía, y que traen, entonces, ese segundo período de 1000 años en que domina una filosofía puramente religiosa.

He de tener todavía ocasión de volver sobre este tema y demostrar

cómo en el dogmatismo cristiano, que surge de una síntesis del espíritu oriental y el helénico, la posición fundamental de este último, como una investigación de la verdad, desaparece. En la nueva situación ¿cómo queda entonces el problema lógico? ¿Conoce el hombre la verdad? Sí, la conoce; pero no por su esfuerzo propio, sino porque le ha sido revelada. ¿Y cómo sabe que efectivamente es esa la verdad? Por intuición mística, por la fe que constituye en él una convicción inquebrantable. De manera que la verdad existe y el hombre la conoce.

Pero el hombre no se conformó exclusivamente con que se le presentara esa verdad; él necesitaba en primer lugar defenderla contra aquellos que todavía no creían en ella. De manera que la realización de este cambio correspondió a los apologistas, a los que defendían al dogmatismo cristiano, contra la supervivencia del paganismo –época de varios siglos– hasta que por último triunfó totalmente el cristianismo. Pero el triunfar no constituye todavía una unidad, todavía hay divergencias que no desaparecen dentro del mismo cristianismo. De manera que hay todavía motivos para debates y disputas y aun se impone más tarde la necesidad de explicar estos dogmas y demostrar que ellos no repugnan a nuestra razón.

Bien, en ese esfuerzo la escolástica pasa por tres períodos sumamente importantes; tres períodos que se refieren precisamente al problema lógico. En los primeros siglos los teólogos son los que se apoderan de la filosofía; durante la Edad Media no hay un solo filósofo que no sea al mismo tiempo sacerdote; la filosofía laica desaparece completamente como desaparece también la ciencia laica. En la primera época, estos teólogos o filósofos –porque los dos se confunden– viven aún en la creencia de que todos los dogmas del cristianismo, aún aquellos que nos parecen ahora más absurdos, son todos ellos explicados por la razón humana; en esa época predomina todavía de una manera consciente o inconsciente, la influencia del neo-platonismo, de la última escuela filosófica griega. Pero a pesar del esfuerzo extraordinario que han hecho estos hombres para poder penetrar cuestiones tan abstractas y difíciles, que solo pueden admitirse en espíritus animados de la fe religiosa, a pesar de todo el esfuerzo para racionalizar estas cuestiones, al fin surge el convencimiento de que eso no es posible. Un ligero escepticismo empieza a insinuarse; esa es la situación a que llegamos en el siglo XIII, en el cual aparece Tomás de Aquino, el gran

filosofo de la escolástica. Tomás de Aquino dice: “efectivamente todo no se puede demostrar racionalmente; hay que distinguir entre las verdades que son de explicación racional y las que son supra-racionales”. No había de admitir Tomás de Aquino que hubiera en la iglesia verdades contrarias a la razón; él dice: “no son contrarias a la razón, sino superiores a ella”.

Esta opinión de que ciertas verdades son superiores a la razón, no tenemos más remedio que respetarlas, según Tomás de Aquino debemos aceptar lo que la revelación nos insinúa. Pero, dentro de estas verdades supra-racionales, hay otras que son susceptibles de investigación racional; y a ello se dedica Tomás de Aquino en una escuela nueva. Pero a poco andar sobreviene dentro de la misma escolástica, una tercera escuela que niega aún la posibilidad de demostrar racionalmente los dogmas que Tomás de Aquino suponía demostrables por la razón, y que niega también en conjunto que nuestra razón pueda demostrar algo referente a ese concepto religioso.

Ese tercer período ya constituye el período de descomposición de esta gran orientación filosófica; los 1000 años de su existencia se acercan a su fin; ese es el nominalismo.

(En la clase próxima terminaremos esta cuestión).

“Finis coronat opus”.

↳☞ Clase 3ª

[1] Supongo que recordarán el tema de nuestra última conferencia: les hablé del problema ontológico y traté de demostrar las primeras soluciones que había encontrado prácticamente la Filosofía frente a este problema. Con este motivo les exponía las soluciones halladas por la Escuela Jónica, que es con la que acostumbro a iniciar la Historia de la Filosofía. Recordarán que tres son los representantes de esta Escuela: Tales, Anaximandro y Anaxímenes, y que la solución que nos ofrece Tales es suponer la existencia de una sola materia que constituye el elemento, el principio esencial de todo lo existente, y que se atreve a afirmar de una manera concreta cuál es la materia: el agua. He tratado de desvanecer la extrañeza que podría producir una solución semejante. Distintos motivos habrán influido en el espíritu de Tales para elegir el agua, pero lo esencial para nosotros es que este hombre en presencia del problema que lo rodea, al querer explicar los fenómenos naturales señala una sustancia material y única como base de todo lo existente. Su sucesor coincide en el fondo con Tales, él también es “Monista”, cree que solo existe una materia, un solo principio, y también imagina este principio como de carácter material, como algo extenso que existe realmente, pero en lugar de designar este principio o identificarlo con una sustancia concreta, determinada, él la designa con un nombre abstracto, con el de “Apeiron”, es decir “indefinido”, y dice que ella puede afectar todas las formas, pero que no se nos presenta en sí en ninguna. Yo les hacía notar la rapidez con [la que] el pensamiento filosófico pasa de una sustancia concreta, definida, a un término abstracto y para explicarlo les hacía notar que ese es un proceso psíquico en nuestro espíritu: conforme el nivel intelectual del hombre se eleva a cierto grado, empieza a formar rápidamente estos conceptos abstractos. Se dice que hay tribus que no tienen una designación para el árbol sino una designación determinada para cada especie vegetal, pero que no tienen una expresión general que los abarque a todos; en cambio para nosotros un término como árbol ya ni recordamos que es un término abstracto, y creemos realmente significar algo concreto, algo determinado.

[2] De Tales a Anaximandro se realiza el paso de designar el principio fundamental de las cosas por una denominación abstracta, el “apeiron”, hecho sumamente importante porque este concepto ya no vuelve a desaparecer de la

Filosofía hasta nuestros días. Cuando nos damos cuenta de que este principio ontológico que buscamos no se nos presenta en ninguna parte sino que solamente se nos presenta en las manifestaciones que referimos a ese principio, entonces lo imaginamos, afirmamos su existencia; pero lo designamos de una manera que no nos compromete, que no señala tal o cual sustancia determinada, es decir, suplimos la existencia del objeto sensible que nosotros queremos encontrar, por medio de un concepto abstracto, con la particularidad sobre la cual les llamo mucho la atención, de que formamos este concepto convencidos de que a este concepto le corresponde una realidad. Cuando Anaximandro dice: es el “apeiron”, es algo que no podemos determinar, que es indefinido, pero que está en todas partes, él no cree que realiza puramente una operación mental, no dice este “apeiron” no es nada más que una creación mía, que yo formo en mi mente, una abstracción, no. Él cree que a ese concepto abstracto corresponde efectivamente una realidad, que hay algo que él con sus sentidos no alcanza, del cual se ha formado un concepto; pero no cree que ese concepto sea vacío sino que realmente a ese concepto corresponde una cosa, un algo. Les llamo la atención sobre este hecho porque en todo el desarrollo posterior de la Filosofía continúa ese conflicto entre la entidad real y el concepto que formamos. Y la gran discusión que se va a presentar es si ese concepto que nosotros nos formamos en nuestra mente tiene en realidad un valor al que se le pueda atribuir una existencia fuera de nuestra mente. Por de pronto el “apeiron” es realmente un concepto mental. ¿Corresponde o no corresponde una sustancia real a esto? Esta es una de las grandes cuestiones filosóficas, de las más difíciles y de las que depende la veracidad de una porción de las más graves y más altas consecuencias a que podemos llegar en Filosofía.

[3] Ahora sobreviene el tercero: Anaxímenes, que ya conoce las dos soluciones de sus predecesores y sin embargo al reflexionar sobre este mismo problema llega a una conclusión distinta que, a primera vista puede parecer un retroceso, porque dice: “No, el principio fundamental de las cosas es el aire”. Parece que hubiera retrocedido a la posición primitiva de Tales, y que no se distinguiera de él sino por el hecho de elegir el aire en lugar del agua como sustancia fundamental. Sin embargo está de por medio el “apeiron” de Anaximandro. Es que Anaxímenes, se ha apercebido hasta cierto punto de que este “apeiron” es algo puramente mental y que al que nos pregunta dónde está el “apeiron”

no tenemos nada que ofrecerle sino nuestro raciocinio de que debe haber algo en las cosas, una sustancia que no la vemos, no la conocemos directamente pero que nuestra razón nos obliga a imaginar como algo que puede adoptar todas las formas, que por consiguiente en sí no tiene forma determinada; es lo indefinido. Pero Anaxímenes se esfuerza por ver si este “apeiron” lo podemos realmente determinar de una manera sensible y entonces podemos explicarnos fácilmente cómo elige el aire. ¿Qué es lo que realmente se aproxima más a ese concepto del “apeiron”? El aire que se nos presenta como algo indefinido, cuyos límites no podemos determinar, que apenas hiere nuestros sentidos y que se nos presenta –estamos hablando de hombres que vivieron 600 años antes de nuestra era– como lo más sutil que existe en la naturaleza. Y por consiguiente, puede fácilmente suponerse cómo se adapta a todas las condiciones necesarias para presentarse en la naturaleza como un objeto sensible.

Todo el esfuerzo de Anaxímenes tiende, pues, a volver a buscar como base de la solución ontológica un objeto sensible, y elige aquel que es menos sensible de todos, el que menos hiere nuestros sentidos, el que se presenta como lo más sutil, lo más fino que hay en la naturaleza, que se asemeja pues de la manera más perfecta posible al concepto de “apeiron” dado por Anaximandro.

[4] Pero hay en esta solución de Anaxímenes todavía un hecho de distinto orden. Mas, antes de seguir hablando debo advertirles que ustedes no deben sorprenderse de esta solución; decir que el aire es el principio de todas las cosas quizás parezca un poco extraño en la boca de este filósofo.

Ustedes conocen la teoría cosmológica más generalizada en la actualidad. Según ella nuestro sistema planetario, al cual pertenece la Tierra, primitivamente era una nebulosa, es decir una masa gaseosa; y si nosotros aceptamos como punto de partida la existencia de esta masa gaseosa tenemos que imaginarla como la cola de los cometas, es decir como una masa difundida en el espacio, sumamente fina, sumamente sutil. Imaginamos que al través de una serie de evoluciones esa nebulosa ha dado lugar a la formación de puntos, centros o núcleos más densos; que al través de esos núcleos se ha iniciado un movimiento; que, en fin, del núcleo central se han desprendido los núcleos periféricos y por un proceso que conocemos todos se llegó a la formación del sistema planetario actual. Todo había partido de una masa gaseosa.

No hay gran diferencia entre esta concepción cosmológica y la idea de Anaxímenes de que el aire es lo elemental y que todo lo que existe está formado o por la condensación o por la dilatación de este elemento. Esta analogía no tiene otro objeto que el de desvanecer en ustedes la extrañeza que produce esta teoría de Anaxímenes y hacerles ver que nosotros con elementos más perfectos, con un caudal de conocimientos mucho más rico, sin embargo psicológicamente llegamos a soluciones análogas. Pero yo les decía que hay otro motivo por el cual Anaxímenes elige el aire. En estos filósofos primitivos, el problema ontológico se resuelve en un sentido monista y materialista. Los fenómenos vitales y los fenómenos psíquicos para estos hombres son manifestaciones de la materia; sin embargo lentamente la atención va a ir fijándose en las diferencias que existen entre un fenómeno físico, un fenómeno vital y un fenómeno psíquico. Y aunque Anaxímenes todavía no se aparta del materialismo primitivo de la Escuela Jónica, empieza a [5] reflexionar sobre este punto y naturalmente él cree que los fenómenos psíquicos son fenómenos de orden material, pero que deben atribuirse a una materia más sutil que la materia común de las cosas físicas. Y entonces como hay que dar un nombre a las cosas, llama a esta materia sutil “Espíritu”, lo más sutil, lo más fino que pueda imaginarse. Y, ¿por qué identifica el “espíritu” con el aire? Así como Tales elige el agua, probablemente porque es un elemento indispensable para que se desarrollen fenómenos orgánicos, vitales, Anaxímenes se fija en el aire, porque el aire es un elemento indispensable para nuestra existencia; esta materia que no podemos ver, que es transparente, que cuando está quieta casi no la sentimos, ni la percibimos por ninguno de nuestros sentidos, sin embargo continuamente penetra en nuestro organismo y sale de él.

¿De dónde viene el nombre de “Espíritu” que nosotros empleamos? Viene de lo que “inspiramos” y “expiramos” [*sic*], viene del fenómeno de la respiramos [respiración].

El idioma todavía conserva exactamente la vinculación del significado primitivo de la palabra “Espíritu”, con la operación fisiológica que verificamos con relación a la atmósfera. Esta es una idea sumamente generalizada en los antiguos. En uno de los versículos del Génesis, donde se describe la creación del mundo por Dios, se emplea una frase que puede traducirse de dos maneras distintas. Dice: “Y el espíritu de Dios flotaba sobre las aguas”. Esta frase puede

traducirse así: “Y el aliento de Dios flotaba sobre las aguas”. Pero el sentido primitivo que le dio el que escribió ese versículo lo ignoramos. Puede ser que se haya referido a un “Espíritu”, que ya tuviese la concepción de un “Espíritu”, pero casi es más probable que solo se refirió al aliento.

En todo caso ustedes ven una identificación del aliento con el “espíritu” y es lo mismo que encontramos en Anaxímenes; esa es la razón por la cual él cree que el elemento más importante, el principio de las cosas, es ese espíritu que nos alienta, que es [6] indispensable para nuestra existencia, privados del cual sucumbiríamos inmediatamente, y que él lo identifica entonces con aquello que determina en nosotros las funciones más altas: las funciones psíquicas.

Y otro hecho importante se liga a esta teoría de Anaxímenes. Les acabo de decir que todos son materialistas; pero cada vez que se presenta en la Historia de la Filosofía una posición determinada, a poco andar engendra ella misma su posición opuesta; lentamente de una doctrina surge la doctrina contraria.

Al fijarse Anaxímenes en este elemento determinado no deja de ser materialista: considera que es el aire, el aire que penetra en los pulmones, el “pneuma” como decían los griegos. Mas, se separa ya un poquito de sus antecesores y tenemos ya en la teoría de Anaxímenes el principio, el primer germen, de una teoría espiritualista. No hay más que dar un paso y decir: No es el aire tampoco, debe ser algo todavía más sutil, algo que ya no ocupe espacio y entonces tenemos el espíritu. Se nos presenta entonces una nueva solución ontológica.

Yo les decía que podemos ser monistas o pluralistas, o también dualistas. Ahora veremos que hay otro punto de vista distinto.

Los primeros hombres al plantearse este problema han dicho: es algo material, es algo semejante a lo que nos rodea, a todo lo que vemos en la naturaleza, y ese principio que no conserva otro carácter que el de ser extenso lo han llamado materia. Pero vean cómo este principio material se va modificando lentamente: Primero es una materia efectiva como el agua, después es un concepto que el filósofo ha formado en su mente, el “apeiron”, y ahora es el aire tomado casi en el sentido de espíritu. Daremos un paso más y veremos cómo efectivamente se crea ese concepto de “Espíritu”.

Desde este otro punto de vista que ya no se refiere al número de

los principios ontológicos sino que se refiere a la naturaleza misma de estos principios tenemos, frente a la solución materialista, el espíritu.

[7] Y efectivamente en torno de este concepto gira continuamente la discusión filosófica; el principio ontológico, ¿es materia o es “espíritu”?

Materia hemos dicho es una sustancia extensa, una sustancia que se desarrolla en el espacio y que es susceptible en sus manifestaciones de caer bajo el dominio de nuestros sentidos, es decir, que pertenece al mundo sensible. En esta sustancia hay dos atributos: “ser”, y “extensión”. Suprimamos también la extensión. ¿Qué queda? Queda una sustancia a la cual le atribuimos “ser” pero que ya no es extensa; podemos imaginar por consiguiente, algo que existe pero que no existe en la extensión a semejanza de un cuerpo natural: ese es el “espíritu”.

Si somos monistas diremos que el mundo es materia o es espíritu. Si somos dualistas, podemos suponer que existe materia y espíritu, y si somos pluralistas podemos admitir principios materiales y principios espirituales. Todas esas soluciones son posibles.

Bien, referente a la naturaleza del principio ontológico tenemos entonces materia y espíritu. ¿No hay otra solución? ¿No cabe ninguna otra? Reflexionen ustedes, hagan un esfuerzo mental, y pregúntense: si el principio ontológico no fuera materia ni espíritu, ¿qué posibilidad aún queda? A primera vista no nos queda ninguna; sin embargo los filósofos han encontrado una tercera posición. De eso vamos a tratar enseguida.

Ya hemos dicho que el principio ontológico se plantea preguntando qué es lo que persiste a través de los fenómenos, ¿cuál es la sustancia estable que se transforma, que se modifica pero que ella misma no se altera, continúa existiendo a través de todas sus transformaciones? Podemos decir: no sabemos nada de esa sustancia, no es necesario imaginarla; esa sustancia no tiene existencia, y en realidad lo que existe en el mundo no es materia ni espíritu, lo que observamos únicamente en el mundo como existente es actividad, es una fuerza que se desarrolla, que sigue un ciclo determinado.

[8] Es decir, que en ese caso ese supuesto elemento del principio ontológico se manifiesta como algo que existe de por sí. Decimos: lo que existe es únicamente energía; energía ya no es una sustancia que imaginamos como por existente, sino simplemente el esfuerzo, la acción, la actividad que se desarrolla fuera y dentro de nosotros.

¿Podemos imaginarnos nosotros una energía independiente de una sustancia determinada? Esa es una cuestión de otro orden que todavía no trataremos sino cuando nos ocupemos del problema lógico. Pero les voy a adelantar esto: en el fondo eso no es más difícil que las otras cosas. Si podemos imaginarnos la existencia de una sustancia que no ocupa espacio, el problema mental es tan insoluble como el otro; todavía tratándose de la materia lo podemos imaginar medianamente; tenemos que imaginar algo que no tiene color, forma ni resistencia ni nada de eso; pero en fin, todavía nuestra mente llega hasta allí, puede imaginarlo porque lo podemos referir a algo. Tratándose del espíritu no podemos hacernos una representación de esa naturaleza, y sin embargo los filósofos han operado con este concepto de espíritu. Bien; la dificultad, por consiguiente, no es mayor si suponemos que exista una energía desvinculada de toda otra sustancia, una energía que exista de por sí, y que esta es la sustancia de las cosas.

Ahora bien, la energía veremos que podemos considerarla bajo distintos puntos de vista: podemos suponer que la energía sea como la energía física, es decir, como la fuerza que vemos, por ejemplo en el fenómeno de la gravedad, y podemos imaginarla también como un fenómeno psíquico. Ustedes saben que esta palabra en su acepción se refiere a la energía física, pero saben también que continuamente empleamos esta palabra en un sentido metafórico y la referimos a nuestra energía, a nuestro carácter enérgico. En ese caso la palabra energía se identifica con la palabra voluntad, que significa un fenómeno psíquico. De manera que estas tres soluciones admiten estas dos: o nos inclinamos a la existencia de una energía física o de una energía psíquica. La solución energética es casi una solución moderna. ¿Y por qué hemos llegado a esta so[9]lución? Porque nos hemos dado cuenta de que materia y espíritu no son en realidad cosas, objetos que conocemos, sino que son puramente conceptos mentales; es como el “apeiron” que yo les explicaba, que no era en realidad sino un concepto formado puramente en nuestra mente. Y si reflexionamos, la materia y el espíritu están exactamente en el mismo caso.

Si admitimos que a nuestros conceptos corresponde una realidad podemos decir: lo hemos concebido y, por consiguiente, debe haber algo que corresponda a eso; pero también podemos negarlo, porque nuestra mente puede concebir una multitud de cosas que sin embargo no existen. Y en este

caso es evidente que materia y espíritu no son sino concepciones hipotéticas a las cuales referimos las cosas de la naturaleza. Entonces podemos decir: no tenemos necesidad de estos conceptos hipotéticos; tanto la materia como el espíritu son algo cuya existencia no nos consta, son algo que la naturaleza ha inducido en nuestro cerebro, algo que puede como no puede existir. En cambio la actividad es algo que vemos desarrollarse fuera de nosotros y la vemos desarrollarse también dentro de nosotros; somos distintos y somos al mismo tiempo elementos componentes de un proceso que se desarrolla, de una evolución. De manera que este es el último principio al cual podemos llegar, y no tenemos derecho a suponer todavía algo más allá de aquello que realmente alcanzamos. Tanto en la exploración externa como en la exploración propia no encontramos más que esa actividad. Entonces ¿para qué relacionarla a otra sustancia? La energía misma es la sustancia y no hay nada más que eso: una actividad constante y eterna.

En nuestro tiempo se ha tratado de sistematizar este pensamiento en distintas formas; dentro de las ciencias físicas ha tomado el nombre de “energética”, con la tentativa de explicar todo cuanto se desarrolla, no por la existencia de una materia, sino por la existencia simplemente de la energía. Y en el desarrollo de esta doctrina, se ha llegado a la conclusión de [que] lo que llamamos partículas, el átomo por ejemplo, en que suponemos dividida la materia, no es lo que lleva en sí energía; el átomo es un producto, una elaboración, una manifestación de la energía. Esa teoría supone que el átomo se compone aun de elemen[10]tos más pequeños y esos elementos se conciben simplemente como puntos de energía, como centros de energía que al combinarse dan lugar al desarrollo de esas pequeñas partículas que en realidad no son de carácter material, sino simplemente un conjunto de centros de energía.

En fin, sobre el valor de estas ideas hemos de hablar en otra ocasión. Y así como en las ciencias físicas se ha desarrollado esta doctrina, en la especulación filosófica de nuestro tiempo, también la mayor parte de nuestros filósofos se inclinan a una solución que supone no la existencia de la materia o del espíritu, sino de una energía física o psíquica. Eso lo veremos más tarde. Para Bergson, por ejemplo, no existe sino un proceso continuo, un proceso que se desenvuelve en dos direcciones distintas, pero que siempre es un proceso.

Él no llega nunca a la existencia de algo que pudiéramos identificar con alguna sustancia material o espiritual.

Bien; de manera que Uds. ven que este punto es sumamente interesante, porque es de nuestros días; es una cuestión que se discute precisamente hoy cuando se plantea el problema ontológico. Lo extraordinario es que inmediatamente después que la escuela Jónica hubo llegado a su completo desarrollo con las doctrinas opuestas, surgió precisamente una doctrina energética. Lo que creemos que es de nuestros días tiene en realidad una antigüedad de más de dos mil años; esa teoría energética antigua está vinculada al nombre de Heráclito. Heráclito ya no forma parte de esta escuela monista y materialista de que les he hablado; Heráclito ya nos ofrece esta tercera solución distinta: “lo que existe –dice– no es nada más que el eterno, y constante proceso, el devenir”.

De estos tres filósofos jónicos no nos ha llegado sino por interpósitas personas, una que otra expresión que se les atribuye. En Heráclito es la primera filosofía en la cual sorprendemos una exposición original, aunque no ha llegado hasta nosotros completa, sino de una manera fragmentaria. Heráclito ha expuesto sus pensamientos en pequeños aforismos, pequeñas sentencias, una serie de las cuales ha llegado hasta nosotros. Estos aforismos son sumamente interesantes, porque nos revelan en primer lugar un espíritu realmente genial, y [11] nos revelan luego cómo la contemplación del espectáculo que nos ofrece la naturaleza, lleva siempre a una mente que escudriña y reflexiona, a conclusiones más o menos análogas. Este hombre sin disponer ni remotamente de lo que hoy llamamos nuestra ciencia; llegó sin embargo a conclusiones que parecen de ayer. Él nos dice: “todo fluye”, con lo que quiere significar que no hay absolutamente nada persistente, estable, que lo único que persiste es el proceso que se desarrolla, pero que no hay ninguna sustancia permanente, fija. Y en algunos otros aforismos explica todavía con casos más concretos este pensamiento fundamental de su doctrina. Dice, por ejemplo: “Al mismo río no bajamos dos veces”. Claro, porque a la segunda vez el agua de ese río es distinta, somos distintos nosotros también, ya hemos vivido un intervalo que podemos suponer más o menos largo, pero durante el cual nos hemos modificado.

Lo notable es que Heráclito no supone que este flujo eterno de las cosas se verifique de una manera arbitraria sino que se da cuenta de que este

proceso se desarrolla con arreglo a una ley fija, inmutable, que determina de una manera forzosa su desarrollo, “según su medida”, dice el aforismo. Voy a traerles en la próxima clase los aforismos para leerlos.

A esta ley inmanente del proceso cósmico la llama el “logos”. Logos es una palabra griega que tiene muchas acepciones; quiere decir entre otras cosas: discurso, pero la acepción en que se emplea en este caso quiere decir una “razón”, no una razón consciente sino la razón, la causa que determina las cosas, el principio superior que rige el desarrollo de un fenómeno. Pero el “logos” de Heráclito no es algo independiente de la energía cósmica, sino que es la regla según la cual se desarrolla este proceso. Sin embargo la creación de esta palabra, el haber atribuido al proceso cósmico la existencia de un “logos”, de una “razón”, de una ley que impera en el mundo va a tener consecuencias que les voy a hacer ver dentro de un momento.

Bien; el proceso cósmico se desarrolla, marcha a través del tiempo. La naturaleza del tiempo no la analiza Heráclito.

[12] Pero, ¿por qué esa energía tiende a manifestarse en este Universo? Esta era una idea que no se les había ocurrido a los jónicos; éstos decían: “existe una sola sustancia”. Pero, ¿por qué esta sustancia sale de su estado de indiferencia primitiva para venir a manifestarse en este Universo? ¿Qué estímulo, qué razón, qué motivo tiene esta sustancia para llegar a revestir una serie de formas distintas? Los jónicos no tuvieron conciencia de este problema. Recién Heráclito se pregunta: ¿por qué esta energía se manifiesta en este Universo? Y nos contesta diciendo: que en la energía cósmica se desarrollan tendencias opuestas y que entonces se establece entre ellas un conflicto en el cual la una trata de sobreponerse a la otra; se establece entre estas tendencias una especie de lucha, y entonces Heráclito nos dice clara y directamente: “el combate es el padre de todas las cosas”.

Bien; ¿no notan Uds. inmediatamente la gran analogía con el principio moderno de la lucha por la existencia: que todo lo existente se mantiene a favor de una lucha constante, que aquello que no lucha perece y sobre todo lo que no triunfa en la lucha perece forzosamente? Es que Heráclito ya había visto en la naturaleza este embate de potencias opuestas y consideraba que ese hecho era una manifestación de la energía cósmica. La armonía de Heráclito nace precisamente de la discordia, de la acción de

las fuerzas discordantes, que al complementarse, al reunirse, hacen nacer la armonía universal.

Les voy a hacer notar una cosa porque quiero que Uds. observen bien esto y sorprendan en su principio el nacimiento de una nueva doctrina: Heráclito es monista lo mismo que los otros: “no hay sino una sola energía”. Sintéticamente en esta energía está el “logos”. Demos un paso más; supongamos que el “logos” sea opuesto a la energía. Tendríamos entonces una razón suprema que está opuesta al mundo; tendríamos el concepto de un Dios opuesto al universo material.

Fíjense que aquí todavía en Heráclito no existe este pensamiento, pero vean cómo se insinúa y cómo basta su base para que de ella nazca una teoría idealista.

↳☞ Clase 4ª

[1] Debemos tener presente continuamente el objeto actual de nuestros estudios, que es el problema ontológico. Con este motivo expliqué las soluciones que encontró la primera escuela filosófica: la Jónica, con tres ejemplos distintos que cada uno tiene un valor excepcional. El primero nos ofrece como el principio elemental de las cosas, una sustancia concreta: el agua. El segundo nos ofrece una sustancia que ya no es sensible ni tangible sino que corresponde a un concepto: el “apeiron”. El tercero aunque aparentemente nos vuelve a ofrecer otra vez en el aire un principio sensible, material, en verdad tiene una intención distinta puesto que trata de demostrar que esa solución de Anaxímenes es la primera tentativa de sustituir el concepto de materia por el de espíritu.

Bien: dentro de la evolución filosófica habíamos llegado a este punto, cuando surge una solución completamente distinta. Lo que ha dado lugar a esta investigación era el propósito de encontrar aquello que persistía al través de todas las transformaciones y mutaciones de la naturaleza en la cual no hay nada persistente, no hay nada que perdure, puesto que todo está sometido a un proceso de transformación.

Ahora, aparece un hombre verdaderamente genial: Heráclito de Efeso, que dice: Uds. están buscando lo que no existe; quieren vincular este proceso cósmico a algo oculto, a algo que persiste a través de todas las mutaciones; eso no existe; nosotros no conocemos nada más que el proceso, la actividad; no tenemos ninguna necesidad –salvo necesidad gramatical– de vincular este proceso a una sustancia determinada. Lo que hay es simplemente actividad, es simplemente evolución. La necesidad del idioma nos obliga a vincular el verbo a un sustantivo: si decimos que algo se mueve suponemos que hay un objeto que se mueve; no podemos imaginar al movimiento sin vincularlo a una sustancia, a una cosa que se mueva. Imaginen Uds. el movimiento sin vincularlo a nada concreto y tendrán simplemente un proceso.

La solución de Heráclito si aparentemente es una solución inspirada en la intuición directa de la naturaleza, en el fondo es sin embargo una solución paradójica. Efectivamente, tenemos que confesar con Heráclito que en la

naturaleza no encontramos esa sustancia persis[2]tente y que lo que nos ofrece es simplemente el proceso de una transformación constante.

La paradoja resulta de que no podemos nosotros representarnos ese proceso, ese movimiento, sin decir que algo se mueve.

Es sumamente interesante que ya a poco de andar en el desarrollo de estas cuestiones filosóficas, Heráclito llegara a esta posición excepcional, porque en el andar del tiempo esta paradoja de Heráclito fue aceptada y ejerció una influencia extraordinaria en la Filosofía griega y durante muchos siglos fue conocida y aplicada. La Edad Media, sin embargo, y los tiempos modernos, siglo XVI y XVII, abandonaron esa teoría. Y esta idea de la evolución continua recién vuelve a reaparecer a fines del siglo XVIII, pero se desarrolló de una manera excepcional en el siglo XIX y llegó imperando hasta nuestros días. De manera que la Filosofía de este momento todavía está inspirada por este viejo concepto de Heráclito. Heráclito es el primer filósofo de quien nos quedan documentos aunque fragmentarios. Tengo una serie de aforismos que se consideran como la expresión original que dio Heráclito a su pensamiento, y que los he traducido y publicado. Son suficientes para formarse una idea de la teoría de este filósofo. El aforismo fundamental, dice: “Todo fluye”, lo que quiere decir que nada es estable, todo está en un constante flujo, en un perpetuo “devenir”. “Al mismo río –dice Heráclito– no bajamos dos veces”, con lo que quiere decir que la segunda vez que bajamos al río ya no es el mismo río que existía la primera vez, y no solo eso sino que nosotros tampoco somos los mismos que bajamos al río la primera vez, porque en el río se ha cambiado el agua que ha desaparecido para ser reemplazada por otra y entre tanto también nosotros nos hemos transformado. A los Jónicos que sostenían un principio material único, no se les había ocurrido esta pregunta: ¿Por qué ese principio único? –Uds. saben que los Jónicos eran “monistas”–. ¿Por qué ese principio único sale de su indiferencia primitiva para desarrollarse y desplegarse en este Universo? ¿Qué es lo que dio el impulso para que ese principio se manifestara en forma tan múltiple, tan infinita? A Heráclito ya se le ocurrió ese problema: no existe más que un flujo constante, pero ¿por qué se manifiesta? [3] Según Heráclito ese proceso no es arbitrario, no está abandonado al acaso, tiene una ley que lo rige, y a esa ley la llama el “logos”, que quiere decir aproximadamente la “razón” de los hechos.

En nuestros conceptos modernos, mejor que por “razón”, podemos traducir ese “logos” de Heráclito por el de “ley”. El flujo, el proceso cósmico, obedece a una ley, la ley que no es una entidad separada sino que es inmanente, que está dentro mismo de ese proceso. Según esta ley tiende en primer lugar a divergir, nacen corrientes que se oponen; pero a su vez esas corrientes tienden otra vez a reunirse, de manera que hay una lucha perpetua, lo que expresa Heráclito diciendo que la lucha –él dice el combate–, “el combate es el padre de todas las cosas”, frase análoga a la de nuestros tiempos cuando decimos que todo está determinado por la lucha por la existencia. De manera que, hay un combate, un conflicto perpetuo entre tendencias opuestas pero precisamente del choque de estas tendencias nace, según Heráclito, la armonía cósmica.

Todo el desarrollo cósmico, para Heráclito, se reduce, pues, a la manifestación de una energía, energía que para Heráclito, que no establecía una diferencia entre lo físico y lo psíquico, era una energía que lo abarcaba todo y había según el caso que tomaría bajo el punto de vista de una energía física o psíquica. Heráclito no distinguió lo uno de lo otro. De manera que como lo expliqué los otros días, tenemos para resolver el problema ontológico, del punto de vista de la naturaleza del principio que buscamos, tres posiciones distintas. O suponemos que este principio es una materia, es decir una sustancia extensa, o que es de espíritu, es decir, una sustancia no extensa, o también que es energía. A fines del siglo XVIII se empezó a aplicar en el estudio de los fenómenos naturales y de los fenómenos históricos el principio de la evolución, antes olvidado o desdeñado. El primero que lo aplicó fue Kant en su teoría cosmológica en la cual avanza la hipótesis de que el origen de nuestro sistema planetario debe buscarse en una nebulosa primitiva en la cual, por un proceso mecánico, habían ido desarrollándose todos los elementos que actualmente componen nuestro sistema planetario; de esa nebulosa primitiva se debió desprender la Tierra en forma de un núcleo o de un anillo gaseoso que condensado [4] había tomado una forma líquida, después una superficie sólida, y en fin debió seguir todo el proceso geológico.

Esta teoría de Kant más tarde la desarrolló Laplace de una manera mucho más perfecta y es uno de los primeros ejemplos de la aplicación del principio de la evolución al desarrollo de un sistema solar y luego al del

planeta mismo en que vivimos. Notamos que dentro de esta teoría no está la tierra como un hecho definitivo; la Tierra es algo que se ha de formar y que continuamente se forma y se transforma.

Lyell fue quien hizo la aplicación práctica de esta teoría a la evolución geológica del globo. Luego se siguió aplicando a otras ciencias y principalmente al desarrollo de los seres vivos.

El primero que se atrevió a lanzarla fue Lamarck, en una época en que todo estaba todavía en sus principios y no encontró, dentro del ambiente romántico, de la primera mitad del siglo XIX, una aceptación general. La influencia de Cuvier dejó de lado la teoría de Lamarck, hasta que en nuestro tiempo ha vuelto a recogerse. Siguióse sin embargo, a pesar de la influencia de Cuvier y de la ciencia que podríamos llamar oficial, aplicándose este principio, hasta que Darwin publicó su célebre obra: *El origen de las especies*. En realidad Darwin no avanzó un nuevo principio; sus predecesores lo habían dicho todo; pero él halló un gran argumento en la selección natural, que parecía satisfacer, consiguiendo arrastrar a los espíritus y desde entonces se impuso en las ciencias biológicas el principio de la evolución.

Con este motivo quiero aprovechar para advertirles un error que con frecuencia cometen los estudiantes cuando se les habla de evolución[:] creen que uno se refiere forzosamente a la evolución biológica en la forma que la propuso Darwin. Es preciso no confundir una cosa con otra: la evolución en biología no es sino un caso particular de aplicación del principio de la evolución; el principio de la evolución se aplica en todo el dominio de nuestras ciencias; de las ciencias físicas y de las ciencias morales; es un principio universal.

El principio de la evolución, durante el siglo XIX, se aplicó a los fenómenos de la historia y de la Sociología; dos grandes sistemas filosóficos se basan en él con preferencia: el de Hegel y el de Spencer, que son sin embargo completamente distintos, porque el de Hegel acepta un devenir metafísico y no la evolución física de las [5] cosas. Se aproxima mucho el sistema de Hegel al de Heráclito, desde que suponen como único existente, ese principio universal del devenir, del flujo eterno que abarca todo lo existente. En cambio Spencer que no es metafísico sino positivista, toma el principio de la evolución como una ley que rige todos los fenómenos que nosotros podemos conocer, tanto los fenómenos físicos como los fenómenos psíquicos.

Spencer, en su obra *Los Primeros Principios*, después de haber dividido lo cognoscible de lo incognoscible, trata de demostrar que la evolución, según una ley que avanza y formula, rige tanto los fenómenos cósmicos como los geológicos, así como también el desarrollo de los seres vivos, el de la cultura y civilización humanas, el de las relaciones sociales y hasta el desarrollo del idioma; en fin todo cuanto podamos imaginar, está sometido a esta ley de la evolución. Y según Spencer en sus *Primeros Principios*, es lo último que podemos conocer. Naturalmente Spencer es positivista y por consiguiente él no trató de averiguar cuál es el fundamento absoluto de las cosas, porque eso, para nosotros, según su juicio, es incognoscible. Pero él trató de saber qué es, dentro de lo cognoscible, lo último que podemos llegar a conocer, hasta dónde podemos llevar nuestro conocimiento, y nos dice: lo último que encontramos es la acción de una fuerza, de una energía universal.

Ya ven cómo este filósofo que es de ayer, se toca por este pensamiento con Heráclito, que había dicho que lo existente era exclusivamente energía, era el desarrollo de algo. Para Heráclito terminaba todo en la energía, eso era realmente lo existente; mientras que para Spencer esa energía es el resultado de algo que está más allá.

De manera que Heráclito identifica esta fuerza en la naturaleza, con el principio último de las cosas, mientras que Spencer se limita a decir que esa energía es lo último que podemos conocer, sin pretender que eso sea realmente lo último que existe en realidad. Desde que Hegel y Spencer lanzaron estas ideas han ido extendiéndose cada vez más y hoy podemos afirmar que toda la filosofía está imbuida de este pensamiento; de que lo existente no es materia, ni espíritu, ni una sustancia que nosotros podamos determinar, sino [6] que es una actividad.

Ahora, según la posición metafísica o positivista de los filósofos y según las distintas escuelas que aun dentro de estas orientaciones caben, el hecho se interpreta de muy distinta manera, pero en el fondo todos coinciden en que la última realidad que conocemos es simplemente una actividad; y no se trató, no se intentó vincular esta actividad a una sustancia de naturaleza que pueda definirse. De manera que en el fondo aun estos pensadores modernos nos exigen el mismo sacrificio del intelecto que nos ofrecía Heráclito, vale decir, que imaginemos la existencia de una actividad sin referirla a un agente.

En las ciencias físicas o en los filósofos que se dedican a las ciencias físicas y que creen poder desarrollar una filosofía puramente científica esta tendencia ha tomado el nombre de “energética”. Y ellos, valiéndose de los conocimientos que nos ofrecen el estado actual de la química y la física, han intentado demostrar que los hechos naturales no debemos de explicárnoslos tanto por la existencia de materiales, átomos, por ej.; opuestos los unos a los otros, que se combinan o separan por la acción de fuerzas; el átomo no sería el último componente de los cuerpos existentes, el átomo sería a su vez producido por una serie de elementos mucho más pequeños que se llaman Yonos [iones]. Pero a medida que se trata de establecer la naturaleza de estos Yonos [iones], estos se reducen al último a centros de energía, centros que debemos de imaginarlos inextensos, como puntos matemáticos.

Bien, pero tenemos la extensión, la masa, un elemento del cual no pueden prescindir las ciencias físicas. Entonces estos hombres intentan demostrar que la misma extensión, que la misma masa no es sino la resultante o una manifestación especial de esta energía fundamental. Al mismo tiempo se trata de mantener el viejo pensamiento monista que tiene también Heráclito, según el cual esta energía es en el fondo una sola. Entonces la energía física, la orgánica y la psíquica serían todas ellas solamente tres manifestaciones distintas de la misma energía fundamental. Los otros filósofos que creen poder prescindir para sus construcciones de las ciencias experimentales y ocupan una posición idealista –que les he de explicar más adelante– también se inclinan a considerar, sin embargo lo existente [7] como un proceso. Bergson dice: el universo no es más que una cinta cinematográfica que pasa por nuestra conciencia; es decir, que para Bergson todo lo existente no es sino un proceso continuo que se desarrolla a través de nuestra conciencia; lo vemos, lo percibimos, tenemos conciencia de él, pero no es nada más que algo efímero, algo que se desenvuelve rápidamente y que tiene una existencia parecida a la de los personajes cinematográficos.

Ahí tienen Uds. dos escuelas que parten de posiciones completamente distintas: la de los energéticos naturalistas y la de los metafísicos como Bergson, que llegan sin embargo en el fondo a una conclusión idéntica: que debemos de interpretar lo existente solo como actividad. Y bien; ese pensamiento que hoy tiende a imponerse y a generalizarse, a desalojar los viejos conceptos sobre la

sustancia – el materialista y espiritualista en todas sus formas– ese pensamiento lo emitió por primera vez Heráclito al decir que no hay nada persistente, que lo existente es lo que continuamente nace y desaparece.

Ahora bien, ¿podía imponerse semejante pensamiento? ¿Podía ser aceptado y generalizarse? Era evidentemente exigir demasiado de la mentalidad humana, que aceptara la existencia de este proceso eterno que se desarrolla en el vacío y en el cual no hay ningún sujeto que se desarrolla. Era querer imponer una paradoja el suponer que se pudiera pensar en el movimiento sin algo que se mueva. Es evidente que debía de encontrarse inmediatamente una fuerte oposición. Y vuelve aquí a demostrarse el hecho de que una posición filosófica siempre engendra la posición opuesta: apenas Heráclito había emitido su pensamiento de que no existe nada estable, cuando se levantó precisamente una escuela que afirmó lo contrario: no existe nada más que lo estable; fuera de lo estable, perpetuo, eterno, inmutable, no existe nada.

Heráclito había declarado que era una ilusión buscar tras del desarrollo de los fenómenos naturales un ser permanente. Y frente a él se levantó la escuela de los eleatas que dice: “precisamente, lo que existe es un ser permanente, eterno; lo que no existe es esta aparente transformación y mutación de las cosas; este es un engaño simplemente de los sentidos. Con esto sobreviene en la filosofía un hecho nuevo: para poder contradecir a Heráclito era necesario declarar falaz el testimonio de los sentidos: porque Heráclito pudo demostrar su doctrina apelando a los hechos naturales, fundando su gran teoría en un hecho efectivo, comprobado por la observación de la naturaleza. Para poderle negar su teoría había que llegar pues a esta conclusión de que el testimonio de los sentidos no es valedero, y que las conclusiones de nuestra razón son superiores a la afirmación de los sentidos. Y eso es lo que precisamente hacen los eleatas. Estos son sumamente importantes en la historia de la filosofía; el primero de ellos es Xenófanes. De Xenófanes se nos refiere un hecho importante: este criticaba el concepto generalizado y vulgar que los griegos tenían de los dioses y decía que era verdaderamente ridículo el imaginarse a los dioses en forma humana; que esa era una idea sugerida por los poetas, sugerida también por la falta de reflexión de los hombres y su ignorancia, puesto que no podían concebir sino los seres del más allá como semejantes a ellos. Dice Xenófanes: “si los bueyes, por ejemplo, tuvieran dioses se los imaginarían a imagen de ellos”, es decir que

aquí se criticaba algo que resultaba una ingenuidad natural del espíritu humano: el punto de vista que se llama antropocéntrico; o sea imaginar las cosas por analogía a las formas que vemos.

Bien, pero Uds. fíjense en las consecuencias a que nos lleva esta afirmación de Xenófanes. Evidentemente, si debemos de imaginar principios que están en el más allá y que determinan el desarrollo de este Universo, en una forma completamente distinta a la humana; si no tenemos derecho a suponerlos semejantes ni a nosotros mismos ni a ninguno de los objetos que caen bajo nuestros sentidos, entonces ellos representarán algo completamente distinto, son diversos en su naturaleza del mundo que se despliega ante nuestros sentidos, son otra cosa. Esa otra cosa no la podemos ya encontrar por medio de los sentidos sino puramente por la razón. Y el sucesor de Xenófanes es Parménides, el representante más conspicuo de esta escuela. “El no ser no puede existir”, con lo cual se refiere al proceso de Heráclito, de esa energía, de esa actividad que se desarrolla sin tener un fundamento, que es un eterno nacer y perecer; es decir un “no ser”. Y para él, el no ser no puede existir. Dice: “no puede existir [9] sino el ser, y a éste no podemos concebirlo sino como eterno e inmutable, porque del no ser no ha podido surgir”. De manera que el ser ha existido siempre y no hay fuera de él otra cosa. Este proceso, por consiguiente, que nosotros vemos, es puramente una ficción que se desarrolla ante nuestros sentidos y el ser real es de naturaleza completamente distinta; lo conocemos por nuestra razón y no por los sentidos.

Entonces tenemos aquí una posición nueva, que quiere decir que más allá, dentro de formas que nuestro pensamiento puede vislumbrar, existe la realidad de las cosas. De manera que esa realidad es ideal, la concebimos como es, pero en cambio la realidad sensible, que tenemos por delante no es sino una ficción. Se agrega entonces aquí a las soluciones del problema ontológico un elemento nuevo.

Recordemos lo que habíamos visto en clases anteriores: habíamos considerado primero esta “x”: la sustancia, bajo el punto de vista del noumeno; dijimos que había la posibilidad del monismo, del pluralismo y del dualismo. Después hemos considerado todo esto bajo el punto de vista de la naturaleza misma, de la calidad de esa sustancia y habíamos llegado a la conclusión de que caben: el materialismo, el espiritualismo y la energética. Y ahora se nos

agrega una tercera: este mundo que tenemos ante nosotros ¿es real o ideal? ¿Es una verdad o es simplemente una ficción?

Y con este motivo tengo que adelantarles un hecho fundamental cuyo conocimiento distingue precisamente al hombre de criterio filosófico del hombre que se encuentra en estado de ingenuidad racional.

¿Qué sabemos del mundo que nos rodea? Lo vemos con nuestros sentidos, lo palpamos, así por lo menos lo creemos. Bien; de este universo que tenemos ante nosotros solo conocemos la imagen, no conocemos nada directamente de todo lo que nos rodea; lo que conocemos no es el mundo exterior, sino el contenido de nuestra conciencia. De manera que este mundo tan natural, tan evidente, se nos vuelve un problema; la existencia de este mundo no está demostrada; lo que está demostrado es que nosotros pensamos y que [10] [en] nuestra conciencia existen imágenes de las cosas. Ahora, si a estas imágenes corresponde una realidad es un problema, no es una verdad evidente que se impone.

Esta reflexión es la base de todo estudio filosófico. Esta reflexión no se le ocurrió al hombre en su ingenuidad natural. Jamás ha pensado que el árbol, que el animal que ve, pudieran no ser; nunca se ha dado cuenta de que eso es algo que está en su mente. Y si al principio alguien les hubiera dicho que ese árbol puede no existir, lo hubieran tomado por loco. Sin embargo esa es la verdad, es un hecho indestructible, es un punto sobre el cual descansa toda especulación filosófica. De manera que dándose cuenta de esto, el mundo resulta un problema. Que lo resolveremos en sentido afirmativo o negativo es otra cuestión. Pero bajo ese punto de vista, es un fenómeno de nuestra conciencia.

“El mundo es nuestra representación”, dijo Schopenhauer.

Una vez que nos hemos dado cuenta –como se dieron los eleatas– de que este mundo pudiera ser una noción y de que el ser real de las cosas pudiera ser distinto de las apariencias sensibles; tenemos entonces los puntos de vista que forzosamente surgen de esta reflexión. Para Uds. quizás este pensamiento, así emitido, les resulte difícil. Pero pueden imaginarse, por ejemplo, lo que pasa en el sueño, en que la mente de Uds. ve una serie de hechos y sucesos extraordinarios que se desarrollan perfecta y lógicamente unos tras otros. Fue esta reflexión la que inspiró a Calderón de la Barca, su obra *La vida*

es sueño. Es un hecho que encontramos también en los estados patológicos y en las alucinaciones.

Tenemos que generalizar, llevar al extremo estas cosas para poder darnos cuenta de esta posición: imaginar que este es un sueño, que todo este mundo no está sino en nuestra mente. Una vez dicho esto, caben entonces varias contestaciones. Si tenemos estas imágenes en nuestra mente, corresponden sin embargo a un mundo real del cual tenemos conocimiento por nuestros sentidos. Esa posición se llama realismo. Cabe la otra contestación: efectivamente no conocemos nada más que lo que está en nuestra mente, y no tenemos [11] derecho de referir eso a algo que está fuera de ella, porque no lo podríamos comprobar. De lo que tenemos conciencia es de lo que se desarrolla en nosotros, es lo que quizás corresponda a eso, si es que existe. Eso es imposible conocerlo y probablemente no existe, porque no tenemos que imaginar que existan dos mundos: uno fuera y otro dentro de nuestra conciencia. No hay más que un mundo que es el que está en nuestra conciencia, que es un fenómeno psíquico. Esa es la posición idealista.

Si esto les llama la atención porque Uds. creen en este idealismo se hallan acompañados por numerosos y grandes pensadores que se han decidido por él. En Grecia misma, en la Edad Media y en los tiempos modernos, tenemos una filosofía que, aunque revestida en algunos casos de formas religiosas, etc., es idealista en el fondo. La filosofía del Indostán es completamente idealista y no vamos a encontrar allí, otra teoría que no lo sea.

Bien; tenemos realismo e idealismo, y como posición fundamental: monistas y pluralistas; pero cabe una tercera posición intermedia. Podemos decir: efectivamente, no conocemos el mundo sino porque se nos presenta a los sentidos; por consiguiente es ideal, no lo podemos conocer sino en la forma que se presenta en nuestra conciencia. De manera que el mundo de nuestra conciencia y el de afuera no son idénticos, pero el nuestro es una expresión de este mundo ideal. De manera que esta realidad se compondría de dos elementos: de lo que existe realmente y de la forma en que se presenta en nuestra conciencia. Esa tercera posición se llama como la llamó Spencer: realismo idealizado, porque supone la existencia de otro mundo, pero que lo conocemos a través de nuestros medios de conocimiento.

Ustedes ven cómo se va complicando este problema que estudiamos.

Al principio nos parecía que no había más que el de la sustancia múltiple o única; luego tratamos de determinar su naturaleza que puede ser material, espiritual o energética, y ahora nos encontramos con esta otra faz del problema: la de saber si el conocimiento del mundo es real, ideal o ambas cosas mezcladas.

Bien; todavía nos faltan algunos puntos de vista, pero estos son los fundamentales, que se combinan luego entre sí, dando lugar a las soluciones últimas. Un materialista puede ser monista, pluralista, realista, etc., o se puede ser monista, espiritualista y realista; en fin, una serie posible de combinaciones de las cuales resultan los distintos sistemas filosóficos que se refieren al problema ontológico. Pero esos son los elementos principales sobre que descansan esos sistemas.

↳⇒ Clase 5ª

[1] Ustedes han visto cómo el problema ontológico en el principio se planteó de una manera tan sencilla y cómo se va complicando poco a poco. Al llegar a la escuela de los eleatas nos encontramos con este hecho sorprendente: que estos hombres comienzan a dudar de la verdad de lo que nos transmiten los sentidos y tratan de sustituir a este testimonio de los sentidos por un concepto formado mentalmente, pero que no podemos comprobar de un modo directo en la observación y en la experiencia. Y con este motivo les expuse el principio fundamental que debemos conocer cuando nos proponemos realmente penetrar estas cuestiones filosóficas y despojarnos de los prejuicios que espontáneamente se han desarrollado en nuestro espíritu. Yo les decía: la primera condición es darnos cuenta que lo que en realidad conocemos no es el mundo exterior sino la imagen de ese mundo que se presenta en nuestra conciencia. Con esto no negamos la existencia de ese mundo, pero en lugar de creer ingenuamente en su existencia y en su certeza, lo transformamos en un problema. Resulta ahora difícil establecer si realmente al contenido de nuestra conciencia corresponde realmente un mundo exterior o no corresponde; si el contenido de nuestra conciencia solo es el reflejo de algo que existe fuera de nosotros o si acaso todo lo existente se limita al contenido de la conciencia. Ya les expliqué que había dos posiciones posibles en la Filosofía: si afirmamos la existencia propia del Universo independientemente del sujeto que conoce, entonces estamos en la posición del *realismo*, porque atribuimos a este mundo externo una realidad efectiva. En cambio, si llegamos a la conclusión distinta de que de este mundo externo no sabemos nada, ni podemos afirmar su existencia, ni nos hace falta afirmarla, y todo el ser se reduzca exclusivamente al contenido de la conciencia, entonces, la posición que ocupamos se llama *idealismo*. La escuela eleata es la primera que se desvía del *realismo* para ir al *idealismo*, si bien por el estado primitivo en que se encuentran todavía estas especulaciones, esa división aún no está establecida con toda claridad, pero indudablemente en el desarrollo mismo de la escuela eleata se va acentuando este carácter idealista.

El que cree espontáneamente en que el mundo que vemos, que parece [2] rodearnos, es efectivamente el único que existe, ese, se halla en estado de *realismo ingenuo*, del cual es fácil que Uds. participen. Ustedes han hecho ya

estudios variados y múltiples en los que han tratado de explicarse y comprender los fenómenos que se desarrollan en la naturaleza y Uds. entienden que lo que se les ha enseñado es la interpretación científica de esos fenómenos. Basados en eso, Uds. podrían decirme: ¿a qué viene toda esta investigación especulativa del problema ontológico? Si disponemos de una ciencia positiva que resuelve el problema y todo lo que estos sabios han querido encontrar por medios especulativos más o menos abstractos, ¿la ciencia nos lo enseña? Disponemos de la Física y de la Química que nos explican de qué está compuesto este Universo y que nos explican cómo estos componentes se combinan y dan lugar al desarrollo de todos estos fenómenos. Cuando en Uds. se haya desvanecido un poco el realismo ingenuo, ya pondrán en duda el valor de estas conclusiones científicas, porque la ciencia descansa forzosamente sobre ese realismo ingenuo y tiene que aceptar que el Universo existe como nos lo presentan los sentidos. Pero eso no sería tan malo si la ciencia nos diera realmente una solución del problema ontológico que hemos planteado y si efectivamente en esos textos de ciencias naturales encontráramos esta solución que han buscado los filósofos. La ciencia que más se relaciona con esto es forzosamente la Química, la cual nos dice que todo esto es divagación, que lo que existe realmente son unos centenares de cuerpos simples, que no se pueden descomponer, que constituyen una unidad perfectamente conocida, los cuales se combinan entre sí y dan lugar a todo lo existente obedeciendo a la afinidad y otras leyes que explica la Química. Muy bien: Veamos lo que la misma Química nos dice sobre este punto. Ha dispuesto estos elementos –según sus condiciones– en un sistema que se llama el “Sistema periódico de Mendelejff” [“Tabla periódica de los elementos” de Mendeléyev], de tal manera que parecen como manifestación de algo que está más allá, como si estos elementos no fueran aislados unos de otros, sino que fueran solamente la disposición accidental, particular de algo que es más general; tan es así que cuando Mendeléyev estableció su sistema periódico encontró algunos vacíos, algunos huecos, y pudo predecir la existencia de algunos cuerpos que aún no se conocían y en algunos casos [3] se cumplió la profecía.

¿Qué significa eso? En los mismos químicos surge esta idea: Es posible que no sea sino la existencia de otra sustancia que se oculta detrás de estas formas especiales.

De manera que si Uds. se colocan en el punto de vista estricto de la ciencia química encontrarán esa solución de los cuerpos simples como algo que no resuelve nada, que no nos da todavía una solución satisfactoria, porque aún deja en pie enigmas y dudas, aunque abriga la esperanza de poderlas resolver más adelante. Pero yo les voy a hacer notar una dificultad aún mucho más grave. ¿Cómo se combinan estos elementos? Dice la química que se componen de átomos. Los átomos son cuerpos muy pequeños, son elementos que nosotros no alcanzamos a distinguir a simple vista ni con el auxilio de instrumentos que aumenten nuestro poder óptico, pero que, en fin, debemos suponer que existen. Los átomos se combinan entre sí y forman las moléculas de los cuerpos compuestos. Consideren Uds. las consecuencias a que nos lleva esta doctrina. El átomo tenemos que imaginarlo como un pequeño corpúsculo extenso; que ocupa, por consiguiente, espacio, una cantidad mínima de espacio. Y desde el momento que ocupa una parte mínima de espacio, sin querer, sin pensar en ello, hemos afirmado la existencia del espacio infinito, porque ese espacio por pequeño que sea tiene que estar contenido dentro de otro espacio. Desde luego la afirmación de la existencia del átomo está ligada forzosamente al problema del espacio. Ustedes habrán advertido que no basta esta cuestión de afirmar la existencia del átomo, sino que con ella surge otra cuestión sumamente difícil, sumamente enigmática: de saber si esta extensión que atribuimos a los cuerpos es real o es ideal. Por otra parte Uds. saben que el átomo como última hipótesis está abandonada y que hoy la ciencia supone que el mismo átomo se compone de elementos aún mucho más reducidos.

Más aún, no está aquí, en lo que acabamos de decir, toda la gravedad del problema. ¿Acaso él átomo ha sido visto? ¿Acaso el átomo y los iones, a que se supone da lugar el desarrollo del átomo, han sido comprobados directamente por nuestros sentidos? ¿Son un hecho? No, señor: no son nada más que una hipótesis para explicar los hechos que observamos. Y ¿cómo es esto? Entonces, ¿la ciencia no nos da exclu[4]sivamente hechos? Aquí está el punto grave; es que no ocurre eso. Reflexionen ustedes y advertirán que la enumeración de hechos no nos daría ciencia alguna. La ciencia no es simplemente una enumeración de hechos, es una sistematización de hechos sometidos a hipótesis generales, hipótesis que son simplemente creaciones mentales nuestras, cuya realidad algunas veces se llega a comprobar y que otras veces no se comprue-

ba ni hay posibilidad de poderlo hacer. De tal modo que en la ciencia entran elementos de dos órdenes: los hechos efectivos, los hechos comprobados por nuestros sentidos y las explicaciones que nosotros inventamos para relacionar los hechos entre sí.

El átomo no lo hemos visto; los iones no los hemos visto. Más adelante, en el estudio de la Filosofía, vamos a encontrarnos con Demócrito, que es quien imagina la teoría atómica. Este hombre no sabía absolutamente nada de Química; hoy lo reprobarían en el más sencillo de los exámenes a que se presentara, de esta disciplina. Y ese hombre ignorante de todos esos fenómenos que tienen hoy para nosotros una importancia tan excepcional, reflexionando sobre lo que pasa en la naturaleza, llegó a la conclusión atómica, creó los átomos en su mente. Y la ciencia después de haberse olvidado durante mucho tiempo de la existencia de estos átomos recogió en la hora oportuna esta hipótesis, la utilizó y le prestó grandes servicios. Pero como hipótesis, no ha dejado de ser tal, creada por la mente, y nunca se convirtió en un hecho real.

Y la ciencia –repito– no se satisface exclusivamente con los hechos, sino que tenemos que agregar estas hipótesis, que son conceptos que nosotros nos formamos. Observamos y estudiamos, por ejemplo, las distintas variaciones de temperatura. Las distinguimos en los casos más diversos: expuestos a los rayos del Sol, junto a las brasas del hogar, en contacto con un cuerpo vivo, se produce un fenómeno que nos afecta, una elevación de temperatura; imaginamos que en esas causas tan diversas hay algo de común y lo llamamos calor.

Y, ¿lo hemos visto al calor? No; hemos observado objetos con mayor o menor temperatura.

El calor no es un hecho de los sentidos. Pero formamos el concepto y apenas lo hemos formado ya le atribuimos una realidad independiente de los hechos en que lo hemos observado. Y abrimos un texto de Física que nos habla extensamente del calor, cómo se produce, cómo se trasmite, cómo se conserva, cómo irradia. Y, si el texto de la Física es un poco antiguo, todavía encontrarán ustedes la hipótesis de que el calor es, quizás, un fluido, es decir, una materia imponderable, cosa que no podemos concebir porque no nos es dable concebir materia que no sea ponderable. Pero eso no es todavía lo más grave del caso. Todos estos fenómenos que observan las ciencias naturales, cuando quieren explicarlos, los refieren forzosamente a una causa. Estamos tan

habitados a hablar de causas, que el término se nos ha hecho familiar y no nos damos cuenta de todo lo que encierra semejante expresión. ¿Qué quiere decir eso de causa? ¿Qué puede tener una causa? Las cosas científicas se explican por sus causas. Si examinamos el término vemos que no significa sino que al hecho que estudiamos ha precedido otro hecho, y que el hecho que estudiamos lo consideramos derivado en general de los hechos anteriores, y que esto es algo universal; no podemos concebir que un hecho no derive de otro anterior. Formamos un concepto abstracto y decimos: Todos los hechos tienen su causa. Y siguiendo esta tendencia sacamos esto de “causa” de las circunstancias en que se produce y nos imaginamos a la “causa” sola, independientemente de los hechos. Hemos formado un concepto y a este concepto le hemos atribuido una realidad. Y como tenemos que referir siempre a un hecho otro hecho anterior, tenemos que ir remontando en la cadena de las causas. ¿Hasta dónde? Hasta imaginar arbitrariamente una causa primera, a la que damos existencia, que se escapa completamente a nuestra investigación, que ya no es un objeto que nosotros podamos sentir, palpar, pero que un raciocinio que parece ilevante [sic] a muchos les ha parecido por lo menos así, nos obliga a admitir la existencia de una causa primera, eterna, universal, de la cual han emanado todos los efectos posteriores. Ustedes ven a qué consecuencias tan graves lleva la aplicación lógica de un concepto que hemos formado dentro de las ciencias naturales. En resumidas cuentas, lo que ocurre es que las ciencias naturales, a pesar de los hechos efectivos que nos presenta y a pesar de la sistematización aparentemente lógica en la cual colocan esos hechos, no pueden darnos, al fin y al cabo, sino una solución relativa. La solución efectiva, la solución que buscamos del problema de las sustancias no se encuentra en las [6] ciencias naturales. Por eso, a pesar de las investigaciones científicas, persiste siempre el problema ontológico y por eso es interesante ver cómo la humanidad ha tratado de resolverlo. El método científico –lo veremos más adelante– es uno de los muchos que se han aplicado para resolver este problema.

Mi deseo es que ustedes, no se imaginen que el estudio de todas estas cuestiones es solamente un devaneo abstracto y que estamos aquí hablando de algo que está resuelto y sobre lo cual no hay duda ni enigma alguna que despejar. Por el contrario, el enigma está en pie después de la investigación científica como lo encontraron Tales, Anaximandro y Anaxímenes. Es por esta

razón que en la primera de mis clases yo les decía: Nosotros no vamos a hacer Filosofía sino Historia de la Filosofía. Y les expliqué por qué en lugar de exponer desde esta Cátedra directamente lo que es Filosofía, tengo que limitarme a hacer la Historia de los problemas filosóficos. Si estuviéramos en el caso de las ciencias positivas, entonces no les haría la historia de la ciencia sino que les explicaría la ciencia misma. En este caso no lo hacemos por la dificultad que les he apuntado; pero así como he querido desvanecer en ustedes el realismo ingenuo, tengo que desvanecerles la idea de que por este camino científico de la experiencia, se pueda resolver este problema. Ojalá así fuera, porque ya estaría resuelto. Pero la verdad es que el problema está en pie hoy como en el primer día, y que la ciencia misma, para poder relacionar, sistematizar estos hechos, tiene que acudir constantemente a conceptos que no son el resultado empírico de la observación, sino construcciones mentales necesarias para poder resolver los hechos. Y esas construcciones son de vida efímera: surgen, sirven un tiempo, siendo más o menos útiles, a veces sumamente fecundas, pero llega un momento en que tienen que ser reemplazadas. Entre otros ejemplos tenemos el de la teoría atómica, que ha vivido siglos y hoy como teoría fundamental está abandonada, aun cuando se mantenga para ciertas explicaciones. Y así ocurre con tantísimas hipótesis científicas que han prevalecido, que han pasado por la verdad científica, siendo luego abandonadas. Que fuera de estas hipótesis, la ciencia emplea términos como materia, fuerza, calor, etc., sobre los cuales no nos puede dar ninguna explicación, porque emplea estos términos sin saber lo que constituyen científicamente, y porque tiene que presentarnos también el desarrollo natural dentro del espacio y del tiempo, sin podernos resolver qué es el espacio y qué es el tiempo.

De manera que hay aquí en el estudio ontológico, un vasto campo donde podemos emplear nuestro criterio; no en la esperanza ilusoria de poder resolver estos problemas, pero sí en la esperanza de poderlos conocer, analizar, y darnos cuenta de su valor.

Volveremos a tomar el hilo de la cuestión: Los eleatas al declarar que la sustancia fundamental de las cosas no la conocemos por los sentidos, pero que sin embargo tenemos conciencia de que existe, vienen a dividir el mundo en dos aspectos distintos. Los primeros jónicos y Heráclito apelaban al testimonio de los sentidos, aunque Heráclito tiene ya algunas veces su duda

sobre el valor del testimonio de los sentidos; es decir, ellos no conocen sino un mundo que se ha llamado: el mundo sensible, o sea, el mundo capaz de actuar sobre nuestros sentidos. Al declarar los eleatas que este principio fundamental no es sensible ni pertenece al mundo sensible; que, por el contrario, el mundo sensible es tan solo una ficción, ellos afirman la posibilidad de poder encontrar, de conocer algo por un camino distinto del de los sentidos. Afirman entonces la existencia de un mundo inteligible que es el que se conoce exclusivamente por la inteligencia. Se opone entonces el mundo inteligible al mundo sensible.

Este hecho es gravísimo y lleva en el desarrollo de la filosofía a consecuencias extraordinarias. Si no conocemos nada más que el mundo sensible, si lo existente se reduce a lo que conocemos por medio de los sentidos, a lo que vemos y palpamos, naturalmente no existe nada fuera de este universo; pero si tenemos una capacidad de conocer algo que no se nos presenta a los sentidos, entonces tenemos la posibilidad de poder sobrepasar la experiencia; es decir, frente al mundo sensible, que es el mundo físico, podemos suponer el mundo intangible [inteligible?], el mundo metafísico. La metafísica que pretende ilustrarnos sobre las fuerzas, las energías, los agentes que actúan en el fondo de lo existente y que escapan a la observación directa, solo es posible, por consiguiente, si nosotros tenemos esa capacidad de conocer las cosas que no se nos presentan a los sentidos. Los eleatas lo [8] afirmaron al decir que el ser eterno, inmutable, incommovible, que constituye lo existente, no lo conocemos por medio de los sentidos, sino por medio de la razón. Todos los sistemas y todas las divagaciones metafísicas que después han ocupado a la humanidad, derivan de este hecho, y la solución que se nos presenta entonces, toma un carácter especial.

Hemos visto que dentro de lo sensible no podemos llegar al fondo de las cosas, o tendríamos que aceptar la existencia de un principio material, como lo hizo Tales. Pero vemos que a ese principio de Tales, al poco tiempo hubo que reemplazarlo por el “apeiron”, que es un concepto abstracto, un concepto que ya no nos ofrece una entidad sensible. Bien; entonces no podríamos en realidad llegar a conocer algo que está más allá de nuestros sentidos. En el otro caso podemos admitir la posibilidad de llegar a conocimientos ulteriores, pudiendo distinguir entonces entre un conocimiento relativo que es el que nos ofrecen los sentidos y un conocimiento absoluto. Es lamentable que este

mundo sensible no nos dé efectivamente, la solución deseada y que la misma ciencia tenga que apelar a los conceptos. Esta situación no la podemos salvar. Y entonces ustedes verán que este problema ontológico poco a poco pasa a ser un problema lógico; es decir, que para poder resolver el problema ontológico necesitamos hacer primero una teoría de nuestro conocimiento y analizar hasta qué punto conocemos la verdad. Depende la solución del problema ontológico de este otro hecho: ¿Conocemos única y exclusivamente el mundo sensible o somos capaces también de conocer el mundo inteligible? Para saber si podemos conocer el mundo inteligible –puesto que formamos conceptos– tenemos que analizar el valor de estos conceptos: ¿son puramente una operación mental o al hacer esta operación mental podemos establecer la existencia de algo que corresponde al concepto? Si esta vieja filosofía por medio de Anaximandro, forma el concepto del “apeiron”, cree ingenuamente al afirmarlo que a ese concepto le corresponde una realidad. Pero eso viene a resultar ahora un problema.

La existencia real de este ser que ellos han querido explicar, no pasa de ser una pura hipótesis, creada en nuestro espíritu, pero que no tiene valor para señalar algo realmente existente. El hecho llega hasta los conceptos que consideramos científicos. El átomo [9] es un concepto. Por consiguiente ¿tenemos el derecho de suponer que es una realidad? Evidentemente no podemos tener ese derecho, sino hasta tanto que se confirme en la experiencia. Y de los otros conceptos podemos decir lo mismo: que su fundamento vendría a ser efímero. Pero eso lo hemos de ver más tarde, al tratar el problema lógico.

Yo quiero hacerles ver ahora, cómo el problema ontológico obliga forzosamente a pasar al problema lógico. Una vez que se establece esta divergencia de opinión sobre si existe fuera del mundo sensible un mundo inteligible, tendremos que averiguar dónde está la verdad: si en el mundo inteligible, si en el sensible o en los dos a la vez. Ustedes ven con toda claridad esta evolución filosófica, que no se presentó en los eleatas sino paulatinamente. Los tres representantes de los eleatas son: Xenófanes, Parménides y Zenón de Elea. Xenófanes es el primero que niega la existencia del mundo sensible. Sin embargo al establecer el mundo inteligible o el principio inteligible, no llega hasta la presunción de creer que efectivamente él lo conoce y puede darnos cuenta de lo que es, sino que admite que al través de este velo, al través de las apariencias del mundo, no podemos formarnos una idea completa. Para

comprenderlos a los eleatas, tenemos que enunciar un concepto que no es familiar: el de la naturaleza; este ser de los eleatas que es único, que abarca todo, es lo que nosotros llamaríamos naturaleza, imaginándola como la energía, como la fuerza que determina todos los fenómenos físicos y psíquicos, y como una entidad única, porque lo que más acentuaban estos eleatas era que este principio fundamental tenía que ser forzosamente único y que todo esto que aparentemente pasa ante nuestra vista, no son sino manifestaciones de este único principio, que no es puramente una materia, sino ya un principio en el cual están unidos los atributos de la existencia y del pensamiento. Es pues un principio trascendental en el cual están unidos los conceptos de Dios y de naturaleza. Por eso esa posición se llama “panteísta”.

El panteísmo, del cual tenemos aquí un primer ejemplo, consiste en suponer que no hay más que una sola entidad real, que todo el universo no es sino una manifestación de esta única entidad. Pero, repito, para llegar a afirmar la existencia de esta sola entidad, que [10] es un dios que se manifiesta en este universo, un principio, una naturaleza que lo abarca todo en su acción, tenemos que salirnos del mundo sensible. Algo importante quedaba en pie: los primeros eleatas no podían concebir esta sustancia fundamental de las cosas, este ser, sino como algo extenso. Ellos llegaron a imaginar que todo lo que se desarrolla en la naturaleza, es efímero, pasajero, no representa el verdadero ser; pero el espacio no llegaron a suprimirlo. De manera que a este ser querían concebirlo al mismo tiempo como algo incorpóreo y sin embargo extenso.

Para entender más adelante el sistema de Spinoza, estos datos son de la mayor importancia. Querían entonces –como digo– que este ser fuera pensante, porque se pensaba a sí mismo y pensaba al mundo y que al mismo tiempo fuera extenso. Xenófanes y el mismo Parménides, mantuvieron esta suposición, pero el último de ellos: Zenón de Elea, trató de demostrar que el espacio también es una ficción; trató de demostrarlo por una serie de sofismas que hoy nos ofrecen poco interés, pero que se los voy a mencionar por su valor histórico; sofismas que señalan en la concepción del espacio, ciertas paradojas, ciertas cosas inconciliables. Uno de estos sofismas es el que se llama “El Aquiles”. Este Aquiles era conocido por su velocidad, célebre entre los griegos. Bien, decía: si Aquiles y una tortuga corrieran una carrera y la tortuga tuviera unos metros de ventaja, Aquiles no podría alcanzarla nunca. Esto es evidentemente paradójal. Sin embargo la

suposición se puede lógicamente demostrar, porque dice: Supongamos que la tortuga tenga una ventaja de cinco metros; Aquiles tendrá que alcanzarla, pero durante ese tiempo la tortuga habrá avanzado algo, muy poco, pero algo habrá avanzado. Bien, Aquiles tiene que volver a recorrer esos centímetros, pero en ese tiempo la tortuga también ha avanzado. De manera que siempre queda un remanente, un espacio que Aquiles no lo puede alcanzar. Es claro, el hecho proviene de que imaginamos que el espacio es divisible al infinito. Y con el mismo argumento se me puede demostrar que yo no puedo llegar hasta esa puerta, porque de aquí hasta donde está ella, hay una infinidad de pequeños espacios que tengo que recorrer uno tras otro, o sea un trabajo infinito, porque tengo que [11] pasar por un espacio antes de pasar por otro y ellos son infinitos. Por consiguiente, Zenón decía que el movimiento no existe, que el ser era inmóvil. Exponiendo un día esta doctrina hubo uno a quien esto pareció paradójal y, según cuentan, le arrimó unos palos, tomando este las de Villadiego y demostrando que existe efectivamente el movimiento. Argumentos como el de Zenón se han empleado muchas veces en filosofía, pero mientras tanto, ciertas condiciones del espacio, como esa de la divisibilidad infinita y de la posibilidad nuestra de poderlo recorrer; el hecho de que el espacio tenemos que concebirlo infinito, lo cual en realidad es imposible, es decir, una serie de circunstancias que rodean a estos conceptos, nos ofrecen –a pesar de los palos que le dieron a Zenón– dificultades enormes que en gran parte no han sido resueltas todavía. Es claro que ni Zenón ni Parménides querían negar la existencia de fenómenos múltiples, pero consideraban que esos fenómenos eran puramente una ficción, como dice Bergson: “como una cinta cinematográfica que pasa por nuestra conciencia, pero que no constituye la verdad persistente y eterna”. Spencer, por ejemplo, en su obra “Los Primeros Principios” [*Primeros Principios*], al hablar del espacio dice: “esto es incognoscible”, pero no negaba que el espacio existiera. Hablamos continuamente del espacio, vemos que los matemáticos lo calculan; en fin, que se trata de un término que empleamos comúnmente, dándonos cuenta de lo que queremos decir, pero si nos vamos al fondo, es, como dice Spencer, incognoscible. Lo que quiere decir que la dificultad que Zenón expresó en su lenguaje, del mejor modo posible para él, subsiste aún y que esta cuestión nos ofrece uno de esos ejemplos en que la ciencia emplea un término, sin podernos decir lo que hay en el fondo de él.

↳☞ Clase 6ª

[1] Vamos a volver un momento sobre nuestro problema ontológico y vamos a recordar lo que tenemos adelantado, para tener así bien presentes las bases que constituyen más tarde los sistemas filosóficos. Habíamos dicho que desde el punto de vista de la cantidad teníamos: monismo y pluralismo; que del punto de vista de la calidad teníamos: materia, espíritu, energía, y que del punto de vista del modo como concebimos la sustancia, podemos adoptar el realismo, el idealismo, o una posición intermedia, que podemos llamar “realismo idealizado”.

Esta última parte es quizá la que presente a Uds. mayor dificultad para entenderla bien; pero vamos a plantear nuevamente el caso para despejar las dudas al respecto. Tenemos el mundo sensible y el mundo inteligible. Es decir, el mundo sensible, que es aquel que conocemos por los sentidos y el inteligible que es el que conocemos con prescindencia de los datos de los sentidos. Podemos entonces darnos cuenta de lo que es una posición realista y una posición idealista. Si concebimos que la sustancia es algo que está fuera de nosotros, que es una realidad independiente de nuestro pensamiento, entonces somos realistas. Por el contrario, si consideramos que lo que existe se reduce exclusivamente a lo que pensamos, seremos idealistas. Ya les he dicho el motivo para que se establezca esa diferencia, porque en realidad lo que conocemos directamente no es el mundo externo, sino el contenido de la conciencia. Basta decir: el mundo externo no lo conocemos, no tenemos medios para conocerlo, porque de lo único que tenemos conciencia de que existe, es de lo que está en nuestro espíritu, para colocarnos en el idealismo puro. Si creemos efectivamente que existe algo que está fuera de nosotros y lo conocemos en la forma de nuestra mentalidad, formamos una posición intermedia, que es el “realismo idealizado”.

Bien, les he dado algunos ejemplos que responden a estas distintas cuestiones, con las que forzosamente se tiene que llegar a una conclusión ontológica. Los Jónicos, Heráclito y los eleatas, son tres escuelas que a pesar de coincidir en la idea monista, son distintas entre sí. Para los Jónicos la sustancia única es material; para Heráclito es energía y para los eleatas es inteligible. Ya tuvieron Uds. también ejemplos de realismo e idealismo. Los Jónicos son realistas;

no existe para ellos más que el mundo sensible; para Heráclito también, aunque ya empieza a dudar del testimonio de los sentidos. Pero al fin y al cabo esa energía de Heráclito desarrolla el proceso cósmico que es lo único existente en este mundo de transformaciones continuas; es algo que existe fuera de nosotros. De manera que a Heráclito también lo podemos considerar realista, a pesar de darse cuenta de que no siempre el testimonio de los sentidos es suficientemente veraz y [...].

Procediendo con rigor debíamos suponer que Heráclito es intermedio, que se halla en la posición del realismo idealizado; no creía que fueran los sentidos precisamente los que nos presente todo lo existente.

Ahora, en los eleatas tienen Uds. un ejemplo de idealismo: para los eleatas efectivamente lo que nos dan los sentidos es puramente una ficción; eso no es verdad. El ser no lo conocemos por los sentidos, sino que lo establece nuestra razón, como algo eterno, inmutable y único.

Lo que todavía no he tenido ocasión de presentarles es un ejemplo de pluralismo. Todos estos que hemos visto hasta ahora, aunque materialistas, realistas, energéticos, etc., son monistas. Veamos un ejemplo de pluralismo que no tarda en aparecer, aunque no aparece tampoco de golpe. Las nuevas teorías, las nuevas posiciones empiezan siempre por insinuarse lentamente. El abandonar la concepción de una unidad esencial de lo existente parece que costaba un esfuerzo a estos hombres y entonces la primera tentativa que encontramos es la de ver si es posible combinar la unidad con la multiplicidad. El principio único, el ser de los eleatas, la materia de los Jónicos, ofrecen la dificultad de explicar esta multiplicidad, porque este mundo aparente se presenta multiplicado. El mismo Heráclito tiene que recurrir a una ley según la cual la energía tiende a divergir en tendencias opuestas para producir el choque, y volver otra vez a producir la armonía. Pero él sin embargo quería mantener la unidad de esta energía. Los eleatas tienen su único ser y para explicar después este mundo con fenómenos múltiples tienen que reducirlo al valor de una ficción, lo que repugnaba al espíritu griego. Los pitagóricos resuelven el problema de la unidad y la multiplicidad de una manera curiosa. Esta teoría de la cual les voy a hablar someramente se le atribuye a Pitágoras que vivió y actuó en la magna Grecia, es decir, en la Italia meridional y fundó allí con sus discípulos una especie de sociedad esotérica, cuyas enseñanzas se

transmitían de un modo reservado y cuyos asociados constituían una comunidad sometida a reglas. Pero eso no es ahora lo que nos interesa mayormente, sino el hecho de que los pitagóricos cultivaban con especialidad las ciencias matemáticas, seduciéndolos, naturalmente, con el rigor de las conclusiones matemáticas que se imponen a nuestro espíritu, con esa evidencia de los axiomas que no toleran duda alguna sobre su valor absoluto. Y de ahí surgió esta idea verdaderamente extraña de que la sustancia, el ser esencial de las cosas, es el número.

Ahora bien, ¿cómo pudo llegarse a esta conclusión? ¿Cómo podía imaginarse que el número sea una entidad? Primero se nos presenta esta grave dificultad. Evidentemente aquí [no] se trata de un sistema realista que interpreta el mundo bajo el punto de vista de lo sensible, sino que construye un mundo inteligible. Y naturalmente, construyendo este mundo inteligible se podía separar de las condiciones en que se desenvuelve el mundo sensible e imaginar entonces entidades distintas a las que conocemos directamente. Pero desde temprano había impresionado al espíritu griego la existencia del orden en la naturaleza, la intuición de que la naturaleza no es un caso en el cual los hechos se desenvuelven arbitrariamente, sino que es algo sometido a una ley. Heráclito expuso ese pensamiento al decir que la energía cósmica está regida por el logos inmanente. Bien, consideremos ese logos, supongamos que es el logos lo esencial y no la energía y tenemos entonces como entidad, algo que responde a nuestro concepto de ley, algo que sobre todo es la razón del orden que reina en la naturaleza, lo que establece la armonía entre las fuerzas divergentes. Esta armonía la encontraban los pitagóricos, sobre todo en las operaciones matemáticas. Entonces identificaron ese logos de Heráclito con el número y el número separado ya de las cosas numeradas, se convirtió para ellos en algo que existe independientemente, y no solo independientemente, sino que viene a constituir la esencia misma de las cosas que se nos aparecen en el mundo sensible.

Para que Uds. se puedan familiarizar con este pensamiento voy a recordarles que en nosotros sobreviven resabios pitagóricos. Por ejemplo cuando le atribuimos una acción perversa al número trece.

Uds. saben lo generalizado que está esta superstición referente al número trece, existiendo gentes que no habitarían una casa que llevara este

número. ¿Por qué? Es claro, todos sabemos, si reflexionamos sobre el caso, que se trata de una superstición. ¿Cómo se explica esto? Solo se explica porque al número trece le atribuimos una existencia nociva, no en este caso ni en aquel otro, sino que siempre que se trata del N° 13 tenemos que convertirlo en algo que existe independientemente. Esta es una de las influencias pitagóricas que algunas veces tomamos en serio y otras veces nos parecen despreciables. Hay también una serie de supersticiones análogas. Existe un juego aritmético que consiste en un cuadrículado donde se inscribe una serie de números, de modo que la suma de ellos, vertical, horizontal y esquinada sea la misma. Bien, esos cuadrículados numéricos se han empleado durante mucho tiempo, y en el Oriente todavía se emplean, como amuletos protectores del individuo, contra los peligros y asechanzas que pueden ocurrir. ¿Cómo puede la imaginación humana atribuir a esta combinación de números un poder de esa naturaleza? Esto se explica única y exclusivamente, si a esos números les damos un valor independiente. Les cito esta circunstancia para que puedan Uds. comprender mejor esta idea, esta concepción de los pitagóricos que, comenzando por el mundo sensible, fijan su atención en la ley que lo rige, en el orden existente, el cual debe reducirse según ellos, a números, porque debe tener el rigor de una combinación matemática. Y acaban por determinar que estos números son la sustancia, la esencia de las cosas.

[3] Ahora bien, el número les ofrece a los pitagóricos la admirable ocasión de combinar la unidad con la multiplicidad. Un peso o cien centavos son exactamente la misma cosa, pero en un caso establecemos la unidad y en el otro la multiplicidad, que sin embargo se subordina a esta unidad. Y entonces Uds. ven, cómo, por este empleo de los números, los pitagóricos se salen del monismo riguroso y pasan a la multiplicidad, combinando ambas concepciones.

Los pitagóricos –de Pitágoras no sabemos nada y por eso no me refiero a él sino a los pitagóricos– emplearon entonces todos estos números para hacer de ellos un juego más o menos metafísico y algunas veces místico. La comunidad fundada por Pitágoras vivió relativamente poco tiempo en la Italia meridional, se mantuvo allí de una manera vergonzosa y después de varios siglos resurgió bajo el nombre de neopitagóricos, con una tendencia de carácter místico. Y nosotros estamos informados principalmente de esta escuela,

por los neopitagóricos, los cuales se han incorporado a la doctrina primitiva –de que los números son la esencia de las cosas– una serie de supersticiones, como la que acabo de referir. Ellos habían descubierto que la escala musical estaba subordinada también a esta influencia numérica y que, en fin, había una relación aritmética entre los distintos elementos de la escala musical de la cual resultaba la armonía. Ellos se imaginaron entonces que los distintos elementos que constituyen el número deben de estar separados por intervalos semejantes a los de la escala musical, y de ahí debía surgir la armonía universal; armonía que no escuchamos nosotros porque estamos habituados a ella y nos pasa desapercibida, lo mismo que el movimiento de la tierra, pero los oídos de los dioses pueden escuchar esta armonía universal.

Para que esta armonía universal resulte es forzoso que lo existente se encuadre en el sistema decimal de los números. El diez, es el número perfecto en el cual están contenidos los otros: de donde resulta que debe haber forzosamente diez elementos de esta armonía universal. Los pitagóricos enumeraron los planetas, dándole la operación solo nueve. Les faltaba uno. ¿Qué hacer? Este hecho venía a contradecir la teoría. No podía resultar la armonía universal, si no había diez cuerpos y ellos no enumeraban sino nueve. ¿Qué hicieron? Lo que ha hecho la Filosofía eternamente cuando necesita algo para complementar su teoría: lo inventó, le dio un nombre y le supuso existencia y así resolvió el problema. Los pitagóricos dijeron: frente a la tierra está la anti-tierra, la que no vemos porque está del otro lado; y así quedaba resuelto el problema de los diez elementos, de los cuales resulta la armonía universal. Esto han hecho todos los filósofos: cuando imaginan una teoría y les falta algo para complementarla la establecen primero como hipótesis, demuestran su verosimilitud y por último acaban por creer en su existencia efectiva, tratándose en realidad de una creación mental.

De estas anti-tierras hay muchas en las teorías filosóficas; continuamente estamos operando con anti-tierras que suponemos como cuerpos realmente existentes, y que no son sino creaciones mentales para poder explicar la concepción del universo.

No tenemos por qué insistir más sobre esta teoría que en realidad carece de verdadero valor filosófico. Lo importante en esta concepción de Pitágoras es el haber tomado el punto de vista idealista, como los eleatas: la

realidad, es decir, el ser verdadero no está en el mundo sensible; es inteligible y su naturaleza está representada por el número.

Ahora bien, Uds. podrían decirme: aquí hay una contradicción. Ud. nos ha enumerado como soluciones posibles en cuanto a la calidad: la materia, el espíritu y la energía. Aquí tenemos algo distinto: el número. Pero no debemos dejarnos engañar en Filosofía por el nombre; muchas veces con nombres muy distintos, se designa en el fondo la misma cosa. Es evidente que no tratándose en los números de una realidad sensible, es decir, de materia, y no tratándose tampoco de la actividad pura como la establece Heráclito, no queda más solución que el espíritu. Esos números no son al fin y al cabo, sino una concepción espiritual. Pero el nombre de espíritu no había llegado todavía a tomar esta acepción.

[4] Entonces los pitagóricos hicieron una creación puramente mental, puesto que la vincularon principalmente con sus estudios matemáticos y con la concepción del orden y lo llamaron número. Lo mismo sería si le hubieran dado un nombre cualquiera: sería siempre una creación espiritual, algo que existe pero que no ocupa espacio. En esta definición ya entra la posibilidad de que esa entidad sea a la vez unidad y multiplicidad; de manera que, entonces, comprendemos, cómo de esa unidad se desarrolla este mundo sensible que se nos presenta en una multiplicidad infinita. Tenemos aquí, pues, una solución semipluralista; pero a poco andar la Filosofía griega, nos ofrece ejemplos de pluralismo claro, categórico, ya no complicado con monismo de ninguna especie. Los representantes de la Filosofía presocrática buscan la solución del problema ontológico por distintos caminos. Con los Jónicos, Heráclito, los eleatas y los Pitagóricos, dentro del monismo ya no había solución posible. Sin embargo el espíritu humano no se satisfizo con ninguna de esas soluciones y buscó de resolver el problema por distintos modos. Pero ya no quedan más que el dualismo y el pluralismo. El pluralismo vuelve otra vez a la posición primitiva de los eleatas: la materialista; dice: “la dificultad que existe para explicar cómo esa materia única se disuelve en este mundo múltiple, es porque creemos que existe una sola materia; en realidad, la materia se presenta en forma múltiple”. El primero que avanza esta idea es un filósofo de la Italia meridional, de Sicilia, llamado Empédocles, quien dice: “no es mundo sensible” [*sic*].

Anaxágoras nos presenta luego otro ejemplo de solución pluralista del problema ontológico. Empédocles suponía un número limitado de elementos, quedando pues, la posibilidad de imaginar un número infinito, que es lo que hace Anaxágoras diciendo: “no son cuatro, ni seis elementos, sino que existe una infinidad de elementos; solo que están reducidos a corpúsculos tan pequeños que nosotros no los podemos distinguir, pero estos corpúsculos esparcidos por el universo, unos son semejantes y otros desemejantes; se atraen los primeros, y los segundos se repulsan. Si de la planta que nos sirve de alimento se forma la sangre, la carne de nuestros músculos, los elementos de nuestro organismo es porque los elementos que constituyen nuestro organismo ya están en la planta. Nosotros no hacemos más que sacarlos y juntar los semejantes; y si la planta saca esos elementos de la tierra es porque en la tierra ya deben estar esos corpúsculos”.

Uds. ven cómo en el raciocinio hay una lógica perfecta. Se ha llamado a estos elementos con un término que no dio Anaxágoras, sino los filósofos posteriores: “omeomerías” [homeomerías], átomos que están esparcidos en el universo, que se reúnen por su afinidad y sirven para dar los distintos fenómenos de la naturaleza.

Bien, pero estos átomos, estas omeomerías [homeomerías], primitivamente ¿estaban todos mezclados entre sí, en un caos? ¿cuándo pudieron empezar a reunirse, a verificarse esta atracción que ha reunido los elementos semejantes para constituir organismos determinados? Anaxágoras resuelve el problema diciendo que frente a este mundo de omeomerías [homeomerías], que es un mundo material de átomos, hay una “razón” universal que los ordena; emplea una palabra griega que significa razón: el *nous* y que viene en este mundo de Anaxágoras, a desempeñar más o menos el papel del logos en el mundo energético de Heráclito, pero no es lo mismo; para Heráclito el logos era inmanente, estaba incorporado; mientras que el *nous* de Anaxágoras es algo independiente, que ya [no] hay que imaginar de una manera antropomórfica, como una razón refleja que dispone las cosas –la idea de un dios creador no existe en la filosofía griega– y que ordena este caos. Tenemos pues, en Anaxágoras una solución ontológica que a la vez es dualista y pluralista; es pluralista si nos fijamos en el hecho de que él supone un número infinito de elementos fundamentales y es dualista porque opone este mundo de elementos materiales a la razón universal que los ordena.

Al mismo tiempo Uds. ven que es realista porque supone la existencia de estas entidades con independencia de nuestro conocimiento y al crear esta solución dualista, naturalmente pudo aprovechar para ello las dos posiciones posibles: el mundo de los átomos, que es el mundo [5] material y el espiritual. Uds. ven, por consiguiente, cómo estas posiciones elementales pueden estar combinadas de maneras distintas para llegar a las soluciones más diversas, cuando se trata de conciliar posiciones diversas. En Anaxágoras ya ven Uds. una tentativa de conciliar el materialismo con el espiritualismo.

La tercera solución pluralista que nos ofrece esta época es la de Demócrito, que es para nosotros de una importancia excepcional. Dice: “no existe sino una infinidad de átomos idénticos entre sí, no distintos como los de Anaxágoras, sino que los átomos son libres en su naturaleza y distintos solamente en su forma y volumen, y según cómo se combinen estos átomos dan lugar a todos los objetos del mundo sensible”.

No existe frente a estos átomos ninguna acción independiente, ni una energía como el amor y el odio de Empédocles, ni una razón como el *nous* de Anaxágoras, sino la fuerza de la “gravedad” que obliga a los átomos a caer de arriba hacia abajo. Eso de caer de arriba hacia abajo, es claro, Demócrito lo resolvía sencillamente sin pensar que esos son términos puramente relativos; como en la superficie de la Tierra aparentemente las cosas caen de arriba hacia abajo a Demócrito se le ocurrió que todo el Mundo estaba cayendo de arriba hacia abajo. (Risas).

Los átomos caen de arriba a abajo, chocan entre sí y entonces se producen torbellinos y esos torbellinos son los mundos intermediarios que se crean en distintas épocas.

Lo importante para Uds. en esto está en que aquí aparece el átomo, y aparece simplemente como consecuencia de un raciocinio especulativo, no de un experimento, de un análisis de los cuerpos, sino que el átomo no es nada más que una creación. Era interesante el átomo a juicio de Demócrito para poder explicarnos estas transformaciones de la materia que no nos podemos explicar por los objetos mismos. Porque tenemos que imaginar forzosamente que, por divisible que sea la materia, llegamos a un punto donde ya no es más divisible; “átomo” no quiere decir otra cosa que indivisible, las partículas últimas; de ellas se derivan después estas transformaciones que nos sorprenden

por sus efectos y que no podemos seguir ni percibir porque se efectúan en estas partículas microscópicas.

Bien, pero todo eso no es sino la consecuencia de contemplar las transformaciones y mutaciones que se efectúan en el mundo sensible y el deseo de buscarles una explicación, y se crearon estas partículas que luego han servido tanto a las ciencias naturales. Pero Uds. ven que el origen de este concepto del átomo no es experimental ni empírico; es puramente una concepción mental.

↳☞ Clase 7ª

[1] Vamos a recapitular brevemente. Sabemos que salimos en busca de la sustancia, de la equis que se oculta debajo de los fenómenos que contemplamos, y hemos llamado a esa exploración el problema ontológico.

Hemos visto en los orígenes de la Filosofía griega que este es el problema que preocupa a todos los pensadores. Y ¿qué es lo que hemos hallado? Primero, la Escuela Jónica, con sus tres representantes: Tales, Anaximandro y Anaxímenes; luego hemos encontrado a Heráclito; luego, los eleatas; los pitagóricos vienen después; y los últimos: Empédocles, Anaxágoras y Demócrito; y cada uno de ellos nos presenta una solución distinta. Estos representan el trabajo que se desarrolla en casi más de un siglo y medio, casi en dos siglos; la Escuela Jónica se inicia en el año 600 antes de nuestra era y Demócrito alcanza hasta más o menos el 400, de manera que hay casi doscientos años desde que se inicia esta Escuela de los Jónicos hasta llegar a Demócrito, y en estos doscientos años se han encontrado siete soluciones distintas. Con lo que hemos explicado en las últimas clases están en condiciones de poder clasificar cada una de estas escuelas. Las tres primeras escuelas todas son monistas, en cuanto suponen la existencia de una sola sustancia; en cuanto a la naturaleza de la sustancia, los jónicos son materialistas, y en cuanto a la relación en que estamos con respecto al Universo son realistas, porque suponen que el Universo existe fuera de nosotros, que es una realidad independiente de nuestro pensamiento.

Heráclito también es monista; pero ya no es materialista, sino energético: no admite la existencia de una sustancia fija, sino tan solo el desarrollo de una actividad y es también realista porque entiende que esa fuerza existe obedeciendo a su “logos”. Ahora llegamos a los eleatas: también estos creen en una sola sustancia, pero ya esta no es material, ya no es tampoco energía, porque es algo eterno, inmutable –no emplean todavía el término [...]–, pero para ellos esa sustancia ya no es sensible sino intelectual. De manera que se trata aquí ya de un espiritualismo; y como no es sensible, como es una creación, algo que hemos descubierto por nuestra razón, con independencia de los sentidos, se trata, por consiguiente, de una entidad no real sino ideal.

Tenemos en los eleatas el primer ejemplo de idealismo.

Los tres últimos cambian ya la primera base: son pluralistas pero con diferencias notables entre sí; Empédocles que es el que supone la existencia de cuatro elementos, indudablemente es materialista como los Jónicos; Anaxágoras ya presenta un aspecto propio: es materialista en cuanto supone la existencia de una cantidad infinita de gérmenes que son los que dan lugar a lo existente, pero junto a estos gérmenes supone la existencia de una razón que los rige, que los regla, que los ordena, que llama el *nous*. De manera que en Anaxágoras tenemos ya una combinación, una complejidad mayor; es al mismo tiempo pluralista en cuanto acepta un número infinito de gérmenes, pero dualista en cuanto admite dos entidades de naturaleza distinta: los gérmenes que son materiales y el *nous* que es espiritual.

A Anaxágoras podemos incluirlo pues, entre los pluralistas, pero al mismo tiempo tenemos que considerarlo dualista: materialista y espiritualista, y es realista en cuanto supone que el Universo tiene existencia real, independiente. Demócrito, en cambio, es pluralista: supone que el mundo se compone exclusivamente de átomos materiales, y que no existe nada fuera de estos átomos, no existe más que ellos y el espacio vacío en que se mueven. De manera, que Demócrito vuelve a ser otra vez pluralista, materialista y realista.

Uds. ven cómo con los elementos psicológicos forzosos que se presentan al examinar este problema, hemos llegado a una serie de conclusiones distintas. Y ahora tenemos que preguntarnos en presencia de todo esto: ¿quién tiene razón? ¿Quién de estos hombres que durante doscientos años han estado ocupándose de estas cosas, ha acertado? ¿Quién se ha equivocado? ¿Cuál es el resultado de todo esto? El resultado claro es que hemos salido a resolver un problema y nos hemos encontrado con otro problema, porque ahora nos preguntamos: ¿Cómo se distingue la conclusión cierta de la falsa? ¿Cómo distinguir la verdad del error? Y se dice entonces: pues bien, antes de poder resolver este problema ontológico, tenemos que resolver este otro, a saber: ¿Qué es lo cierto?, ¿cuándo razonamos de un modo cierto y cuándo incurrimos en error? Si pudiéramos saber con exactitud cuáles son los caracteres de la verdad, entonces, una vez armados con ese conocimiento, abordaríamos este otro problema y sabríamos cuál de las soluciones posibles que se nos presentan, es la exacta o no. La necesidad de plantear este problema ya asoma en la oposición que existe entre Heráclito y los eleatas y aún entre Heráclito y los primeros Jónicos.

Los primeros Jónicos eran realistas, pero realistas perfectamente ingenuos, que admitían las cosas así como nos las presentan los sentidos. Heráclito admite el testimonio de los sentidos pero ya empieza a sospechar de ellos; dice: “son malos testigos la vista y el oído para un alma bárbara”; es decir, que lo que nos dan los sentidos tenemos que someterlo primero a nuestro criterio, a nuestra razón, porque si no corremos el peligro de que nos engañen. Y los eleatas acaban por decir: “no, el testimonio de los sentidos no vale absolutamente para nada, la verdad solo la podemos descubrir por medio de nuestra razón”.

¿A dónde vamos a parar, entonces? ¿Cuál es el testimonio cierto: el de los sentidos o el de la razón? Y aquí una cuestión que es necesario comprender con toda claridad, por lo cual me van a perdonar que yo insista todavía un poco sobre esto que para continuar es de la mayor importancia: ¿en qué se distingue la verdad sensible de la verdad intelectual? La verdad sensible nos da hechos que observamos por medio de los sentidos, y la operación intelectual ¿qué nos da? Nos da conceptos. Ahora bien, debemos saber lo que es un concepto, sobre todo en Filosofía. En realidad “concepto” se refiere a la abstracción que forma nuestra inteligencia. Formamos conceptos con tanta rapidez, con tanta velocidad que no nos damos cuenta. Por ejemplo: “árbol”, “vertebrado”, “vegetal” son conceptos; no hay tal árbol, no hay tal vertebrado, no hay tal vegetal. Las tres ideas las hemos formado tomando una cantidad enorme de hechos singulares, aislados y sacando de ellos lo que tienen de común Y nosotros decimos: “árbol” pero lo que hay son especies arboríferas especiales, por cuanto si yo digo: presénteme el árbol, uno me va a presentar una palmera, otro un helecho, y los dos tienen razón porque árbol no es un hecho sensible, sino un concepto. Si pregunto por el vertebrado es claro que desde el anfibio hasta el hombre todos son vertebrados, pero bien distintos; es un concepto que formamos mentalmente. El “vegetal” y tantos otros están en el mismo caso. Pero este concepto todavía conserva una particularidad: cuando yo pregunto por ellos, al fin y al cabo, se puede enseñar un objeto que corresponde al concepto. Si digo: ¿qué es un vertebrado?, me presentan un pez o un pájaro y me dicen: este es un vertebrado, hay cómo llenar el concepto con algo: pero salvamos ciertos límites y llegamos a conceptos a los cuales ya no corresponde ninguna entidad sensible. Digo “causa”, por ejemplo, y todos entienden lo que quiero decir, pero ¿quién me ofrece algo sensible

que corresponda al concepto de causa? Y no tengo necesidad de ir tan lejos; todavía dentro del ejemplo que he tomado de la Historia Natural, podemos continuar y llegamos al concepto de “naturaleza” y ya ¿quién me presenta algo sensible que corresponda al concepto de naturaleza?

Sin darnos cuenta hemos pasado del hecho singular a los conceptos generales y luego de los conceptos generales que tienen un contenido sensible a otros que carecen de contenido sensible. Si declaramos que el mundo sensible es una ficción, que el mundo sensible no nos da la verdad, entonces no nos queda otro recurso que construir conceptos y suponemos que la realidad corresponde a ellos; es decir, construimos un mundo inteligible, un mundo que está más allá del mundo sensible.

La gran cuestión ahora es ésta: ¿es legítimo ese procedimiento o no lo es? ¿Podemos aceptar que nuestra mente es capaz de determinar por medio de conceptos abstractos una existencia real, verdadera, o todo esto se reduce simplemente a una operación psicológica? De la manera [3] como resolvamos este problema va a resultar una apreciación sumamente distinta de los problemas filosóficos.

Si negamos por ejemplo, a los eleatas y decimos: “no, ese ser eterno, inmutable, incommovible, perpetuo, que no se transforma, no se modifica, eso Uds. no nos lo pueden demostrar, eso no existe, no hay tal cosa”, los eleatas contestarían a Heráclito, por ejemplo, diciendo: “en efecto, pero esa fuerza tampoco se puede comprobar empíricamente” y les dirían a los de la Escuela Jónica: “Esa materia que Uds. suponen eterna, ese “apeiron”, al fin y al cabo, también es un concepto”.

Lo importante es que Uds. se fijen que toda la discusión que va a sobrevenir ahora es sobre el valor del concepto: de si al concepto corresponde o no corresponde algo real.

Y llegados a esta altura de la especulación en que nos encontramos, con tantas soluciones distintas del problema, debía surgir algún espíritu que dijera: todos estos señores sabios están divagando; todos están mirando las cosas como le parece a cada uno, pero ninguno es capaz de convencer a su contrario; por consiguiente, no existe tal verdad común a todos y, por lo tanto, este problema es insoluble y es inútil estarse ocupando de él; cada uno lo resuelve según su visión personal y cada uno es dueño de darse la solución ontológica que le parece mejor.

Este es el argumento de una clase de hombres que aparecieron en las ciudades de Grecia y que hacían las veces de una especie de profesores ambulantes, que iban de un sitio a otro, se establecían en los mercados, en las plazas, reunían en torno de ellos a los hombres que se interesaban por estas cuestiones –que dada la cultura ya avanzada de las ciudades griegas representaban una parte considerable de la población, sobre todo las clases dirigentes– los cuales venían a escuchar a estos profesores, quienes se proponían [ponían] a enseñar filosofía, entendiéndose por tal, casi todos los conocimientos de un hombre culto de esa época. Eran hombres empapados en todas estas distintas teorías, pero que ellos no adoptaban ninguna. A los discípulos que acudían les enseñaban la opinión de los Jónicos, la de Heráclito, la de Parménides, la de Demócrito; ellos exponían las razones que cada uno tenía y concluían por decir que todos tenían sus razones, pero que ninguno tenía la razón suficiente para convencer e imponerse a los otros. Y después de haber explicado, cobraban sus estipendios y se iban a otras ciudades.

Estos hombres se conocen en la Historia de la Filosofía con el nombre de sofistas y en la tradición, determinada principalmente por la invectiva de Platón, este nombre ha resultado un poco despectivo, un poco insultante. Hasta la fecha, cuando tratamos a un hombre de sofista, entendemos que es un hombre que carece de honestidad intelectual, y que está dispuesto a sostener lo que le conviene. En eso hay algo de cierto. Los sofistas primeros, buenos o malos, eran numerosos; muchos de ellos charlatanes; y lo que hería la susceptibilidad y los prejuicios de los griegos, era que se hicieran pagar su trabajo. Esto fue una novedad; era algo que ofendía el hecho de que quisieran, con la enseñanza de la filosofía, acumular riquezas. Los fundadores de esta escuela reunían en torno de sí a sus discípulos, pero también aspiraban a un lucro por su enseñanza, hacían un oficio de ella. Y en esa época para los griegos eso era deprimente, no se podía admitir. Nosotros, desde nuestro punto de vista debemos llegar a una conclusión completamente contraria; debemos de comprender que al acumularse los conocimientos era forzoso que hubiese hombres dedicados especialmente a la enseñanza, haciendo de ello su oficio. Una vez establecida la necesidad de hombres encargados de la enseñanza, se suponía también la necesidad de que ellos vivieran. De manera que nosotros cometeríamos una injusticia si participáramos de esos prejuicios de la sociedad

griega, bastante hipócritas y bastante fingidos, porque en la sociedad griega de la decadencia, al fin y al cabo, todos los que actuaban en el poder y que en realidad debieron actuar exclusivamente por amor a la cosa pública, lo hacían estimulados por su interés particular. De manera que era un poco ficticio que estas gentes se indignaran porque otros se ganaran la vida con la enseñanza. En cuanto a la doctrina, nosotros tenemos que juzgarlos con más moderación que los que representan [la] reacción metafísica inmediata: Platón y Aristóteles. Los sofistas decían: No hay más verdad que la verdad subjetiva que cada individuo concibe, la convicción de cada individuo; no hay la posibilidad de llegar a una verdad común para todos. Ni el testimonio de los sentidos –decían– ni el mundo sensible, llevan en sí las garantías de la verdad; el mundo inteligible tampoco presenta esta garantía. Por consiguiente debemos de mantenernos en un escepticismo prudente, porque la solución de este problema no es posible; hoy solo es posible en un sentido individual.

Los sofistas fueron sumamente numerosos y muchos de ellos han ejercido su oficio sin que tengamos noticias de ellos. Nos quedan algunos datos, principalmente de Pitágoras [Protágoras] y Gorgias; y aún [de] esos mismos tenemos muy poco que se les pueda atribuir directamente. Pero de Protágoras se nos transmite el dicho de que “el hombre es la medida de las cosas”, con lo cual quiere decir que cada hombre tiene que formarse según su propia naturaleza y sus propios intereses, un concepto de lo existente, concepto que es puramente individual. Gorgias lleva el escepticismo aun mucho más lejos; llega en esta materia a un radicalismo perfecto. Dice: “no existe nada; si algo existiera no lo podríamos conocer”. Es decir, esto es declararnos completamente incompetentes para poder conocer algo, si es que algo existe. Todo lo que existe pudiera ser puramente efímero. En fin, es esta una solución completamente negativa que no nos adelanta nada sobre estas cuestiones; precisamente quiere excluir, quiere evitar el entrar en la discusión del problema ontológico. Con esta actitud de los sofistas, con este criterio que emplearon para todas las soluciones ontológicas, queda planteado –como les he dicho– el problema de la verdad, el problema de la certeza, o sea el problema lógico. ¿Qué es la verdad? Los primeros jónicos abordaron el problema ontológico con su realismo ingenuo; al fin la cuestión no debía presentarles gran dificultad; debían de creer que con clavar bien los ojos en la naturaleza, examinar bien, comparar los fenómenos,

distinguirlos y considerar los análogos se llegaría rápidamente a la solución. Uds. ven que en lugar de ser sencilla la cuestión, se ha complicado tanto que dudamos de que sea posible resolverla. Para el hombre ingenuo en cuestiones filosóficas, el conocimiento de la verdad era de los más sencillos. ¿Cómo no iba a distinguir la verdad del error? Para el hombre en este estado de ingenuidad, lo que pareció incommovible es el testimonio de los sentidos. Cuando un hombre del pueblo quiere asegurar que alguna cosa es indudablemente cierta, dice: “La he visto por mis propios ojos”. Le agrega un complemento vulgar. De manera que el hecho de haber visto algo con sus ojos, es lo decisivo. Cuando yo estaba en Melchor Romero, había allí un loco que se creía Dios porque se comunicaba con los de arriba, que le hablaban “por elevación”; tenía alucinaciones del oído y creía que le hablaban. Bien, a este hombre yo lo llamaba todos los días a mi despacho y le explicaba que estaba equivocado, que no había tal cosa. Pero todos los argumentos fracasaban forzosamente. ¿Por qué? Porque él escuchaba, tenía el testimonio de sus oídos, que le decían: esto. ¿Y cómo habría yo de convencerlo? El que escucha, el que ve está tan rigurosamente convencido de ello, que a veces llega a convencer a otro. Bien, pero ya tenemos aquí a los eleatas que nos dicen a poco andar: este testimonio de los sentidos no vale absolutamente nada. ¿En qué se fundan estos hombres para poner en duda este hecho? Sería muy sencillo, tendríamos resuelto muy fácilmente las cuestiones si efectivamente con los sentidos pudiéramos esclarecer todo y darnos cuenta de esto. Y en nuestro tiempo prevalece la orientación empírica, es decir, fundada en la experiencia. La experiencia se verifica por medio de los sentidos. ¿Cuántas veces se ha sugerido en nuestro espíritu la idea, por ejemplo, de que la ciencia, lo que llamamos ciencia, sea el resultado de la observación por medio de los sentidos? De manera que podríamos nosotros incluirnos también en esta posición al admitir que efectivamente los sentidos nos dan la verdad. Pero Uds. ojeen un tratado de una ciencia cualquiera y verán rápidamente que una doctrina científica se compone de algo más que el testimonio de los sentidos; porque si vamos al fondo de la cuestión, resulta que los sentidos nos dan hechos aislados, mientras que la ciencia nos da hechos relacionados y sistematizados entre sí. ¿Y cómo los relaciona? ¿Cómo los sistematiza? La ciencia construye principios generales, pero esos ya no son de construcción empírica; esas son entidades que imagina para expli[5]carnos la

acción recíproca, la vinculación recíproca de los distintos hechos. La vinculación más importante de los hechos entre sí, es la de “causa” a “efecto”. Un hecho es efecto de otro anterior. Y ya tenemos que establecer cómo se verifica este enlace causal, qué ley lo determina, qué razones lo ocasionan, y hasta dónde podemos seguir este enlace causal. Tratamos de llegar a establecer la causalidad de los hechos, tratamos de llegar hasta la causa más remota, pero a poco andar nos abandona completamente la experiencia directa, la observación de los sentidos; a poco andar estamos operando puramente con conceptos formados en nuestra mente, conceptos que empleamos a veces de una manera tan familiar, estamos tan habituados a emplearlos, que nos olvidamos de que son conceptos. Hablamos por ejemplo, de las fuerzas físicas, del calor, de la electricidad, de los átomos, y nos olvidamos que esas no son cosas, entidades que hayamos visto directamente con nuestros ojos, ni hemos palpado, sino que hemos construido en nuestra mente.

¿Cómo llegamos a poder relacionar entre sí los hechos aislados? Vemos que todos los objetos abandonados en el aire, caen y a fuerza de estudiarlos vemos qué cosas son con arreglo a una ley determinada; buscamos la razón de esa caída y la atribuimos a la atracción de las masas. Acabamos por suponer que existe en todo el universo una fuerza que llamamos “gravedad”. Y estamos fuera de lo empírico; estamos operando con algo construido racionalmente; porque si nosotros vamos a explicar en qué consiste esta gravedad, cómo la masa del sol puede actuar sobre la masa de nuestro planeta, nos encontramos con una suerte de enigmas sumamente difíciles de resolver, si es que podemos resolverlos. Cuando más, nuestra solución consiste en relacionarla con otra causa más remota. Pero, hasta la última causa no podemos llegar, y a medida que nos alejamos nos vamos saliendo del empirismo. ¿Hasta dónde es lícito este procedimiento? Todas estas son cuestiones de que se ocupa la Lógica, en la cual no voy a entrar sin hacer la historia de este problema. Pero les llamo la atención sobre la cuestión que se va a plantear. Los sofistas inician la cuestión y se van inmediatamente a las últimas consecuencias, tomando una posición escéptica: no hay sensible ni inteligible. Ahora entran los que han de tratar de encontrar una salida a esta situación porque colocándose en la posición de los sofistas, tendrían que renunciar para siempre a querer saber algo. La posición de los sofistas es puramente negativa, no puede permanecer

en el espíritu humano. El escepticismo, como crítica, tiene gran importancia; no hay nada que observarle en ese sentido; pero ella es completamente estéril porque no hace más que destruir, no poniendo nada en cambio. Y no podemos quedar así. Por eso, después que los sofistas han cumplido con su misión, han demostrado que todas estas soluciones son más o menos discutibles, y no nos establecen cuáles son las condiciones de la certeza, vamos a ver surgir la reacción, que está vinculada al nombre de Sócrates. Por algo este nombre tiene una importancia tan excepcional en la historia de las ideas humanas. Poco después de plantearse la posición negativa, escéptica de los sofistas, Sócrates nos vuelve a dar una solución afirmativa, y aborda este nuevo problema lógico. Cómo lo resuelve vamos a verlo en la próxima clase.

↳☞ Clase 8ª

[1] El Profesor escribe en el pizarrón: Sócrates 469–399 (A. C.) y dice luego:

Pongo al lado del nombre de Sócrates la fecha, porque aún cuando no es exigible que recarguemos la memoria con todas las fechas exactas para poder decir cuándo nacieron o murieron los filósofos, es necesario sin embargo tener una idea siquiera aproximada de la época en que han actuado estos hombres. Yo he tenido frecuentemente ocasión de observar en los exámenes, las confusiones más lamentables. ¿Qué diríamos de un individuo que confundiera a un contemporáneo nuestro con uno de los hombres que actuaron durante la revolución de Mayo? Hay cien años de por medio y diríamos que este hombre no tiene una noción del tiempo. Cien años al fin y al cabo para la Filosofía no significan mucho, pero es ridículo, por ejemplo, considerar a Tales contemporáneo de Aristóteles, cuando hay 300 o 400 años de por medio. No podemos exigir con pedantería que se sepa exactamente los años precisos en que vivió un filósofo, pero debemos de tener la noción del desarrollo cronológico de la Historia Filosófica. Por eso les aconsejo que no desprecien las fechas de una manera completa, sino que las tengan presente, de una manera más o menos aproximada.

El nombre de Sócrates es uno de los más familiares; hasta los niños han oído hablar de él. Hay en torno de este nombre una especie de leyenda; debió haber sido una persona sumamente importante, algún papel extraordinario debe haber desempeñado en la Historia de la humanidad. Pero –y vuelvo a hablar de mi experiencia propia– alguna vez he preguntado en un examen a estudiantes de Filosofía: Sócrates, y me han dicho: “era un ciudadano que vivió en Atenas” –me han dado algunos datos biográficos– “efectivamente, enseñaba –decían– tenía discípulos, y tenía una mujer que se llamó Xantipa con la cual vivió en perpetua discordia, y por último lo acusaron y envenenaron”. Y fuera de estos datos es sumamente difícil obtener contestación cuando se pregunta ¿qué significa este señor que vivió 70 años en Atenas, que vagó por las calles, descuidando sus negocios privados, para pasarla conversando con otros, y que al último por disposición de la autoridad fue condenado a muerte? Y sin embargo la importancia de Sócrates es tan grande que dividimos la Historia de la Filosofía Griega en dos épocas: presocrática y postsocrática.

¿Por qué Sócrates ocupa esta posición? Tanto más extraño es esto cuanto no nos ha dejado ningún documento escrito que lo reconozca por autor; su enseñanza ha sido personal y su doctrina solo la ha transmitido oralmente a los discípulos. Es por consiguiente conveniente que Uds. no desconozcan la importancia que tienen los datos biográficos para tener una idea aproximada de la personalidad de Sócrates; es necesario que Uds. se fijen en la obra de Sócrates, que es oral, lo que le da la importancia que tiene en la Historia de la Filosofía. Y eso solo lo podremos comprender si Uds. recuerdan la situación en que hemos dejado nuestro estudio del problema ontológico. Hemos visto nacer de este problema, en lugar de la solución, otra forma: el problema lógico. Habíamos quedado en esto: Los presocráticos que estudian con preferencia el problema ontológico, llegan a soluciones distintas, opuestas, inconciliables entre sí. Y entonces surge la pregunta. ¿Quién tiene razón, cómo distinguimos la solución verdadera de la falsa? Es decir planteamos el problema de la verdad. E inmediatamente aparecen los maestros ambulantes de la Filosofía: los sofistas, que se apoderan de estas distintas doctrinas y las exponen, pero declarando que ninguna de ellas representa la verdad y se van inmediatamente –al plantearse este problema ontológico– a la posición negativa más extrema posible. Dicen: no hay verdad que obligue a todos; una verdad es puramente un valor personal, un valor subjetivo; uno imagina la verdad que le conviene.

Bien, pregúntense en esta situación: ¿Cómo salimos del atolladero? Aquí parece que no hay salida posible; si efectivamente no podemos llegar a conocer la verdad, si una verdad no tiene sino un valor individual tenemos que renunciar a pretender solucionar alguno de estos grandes problemas. Sin embargo, de esta situación de escepticismo negativo saca Sócrates a la Filosofía Griega y ese es su gran mérito. Sócrates abordó el problema lógico y le encontró no una solución negativa como la [2] de los sofistas, sino que afirmó la existencia de una verdad, a la cual nosotros podemos encontrar; una verdad que no es solo individual, una opinión como ellos afirman, sino una verdad que obliga a todos los seres humanos. Ahí está el mérito: el haber tomado la Filosofía, que ha caído en el escepticismo y la negación, dándole otra vez una base afirmativa, con tanto éxito que esa base vuelve a servir de fundamento durante una serie de siglos. Uds. ven que no es pequeña la obra que logró realizar. Las escuelas posteriores que sobrevienen en la evolución de

la Filosofía Griega, arrancan de Sócrates, y tratan de fundarse en su doctrina.

Ahora bien, ¿en qué consiste esa solución socrática? ¿Cómo es que él, frente a la negación de los sofistas, vuelve a encontrar otra vez una base común para la investigación de la verdad y cuál es esa base? Sócrates, frente a la afirmación de que no existe una verdad universal, sino verdades personales, afirma que por el contrario existen verdades que todos los hombres aceptan. Y si todos concuerdan en una afirmación como cierta, entonces tenemos el derecho de suponer que efectivamente esa verdad es cierta. Si aun los hombres que ocupan una posición negativa tienen que convenir en que algún enunciado es indudable, es exacto, tenemos entonces nuevamente una base sobre la cual podemos intentar raciocinar y llegar a conclusiones filosóficas.

¿Cómo encontramos entonces esa verdad, que es común a todos los hombres? ¿De qué naturaleza es esa verdad? ¿Cómo la encontraba Sócrates? Sócrates no se sentaba en su gabinete a escribir y anunciar las verdades que él suponía existentes. En ese caso no nos habría dado sino su verdad propia y los sofistas podrían haberle desautorizado. Sócrates salía a las plazas, a la calle, a los mercados y se ponía a conversar con la gente, fingiéndose perfectamente ignorante. En la conversación se suscitaba algún tema, alguna cuestión y en esa situación Sócrates manifestaba ignorar completamente cuál era la solución acertada de este problema; él no sabía nada, y para informarse empezaba a preguntar, a discutir, a hacer observaciones y a provocar observaciones de los otros personajes que tomaban parte en la conversación. Y de esta manera lentamente, con extraordinaria habilidad, él encaminaba esta conversación hacia su fin y llegaba a decir luego que las personas opinaban de distinta manera al principio, pero que al final, a pesar de esas divergencias, había algunos principios en los cuales todos coincidían.

Bien, este principio en el cual coincidían todos, aun aquellos que al principio habían estado en las situaciones más opuestas, debía considerarse como una verdad común a todos los hombres, y por consiguiente como algo cierto. Esta manera de investigar por medio del intercambio de opiniones entre gentes diversas se llamó el “método dialéctico”. Y él habría no solo ejercido prácticamente este método, sino también, [lo habría] fundado teóricamente. En eso consiste la importancia de su obra. Por medio del método dialéctico, comparando opiniones diversas, se llega por fin a principios que son comunes a todos los hombres.

Quizá yo me explique de una manera demasiado abstracta. Voy a darles un ejemplo: Supongamos que se trata de una cuestión que está a la orden del día en Atenas, alguna medida de gobierno que se debate; los unos están en favor de ella y los otros se oponen, la consideran inconveniente, algunos la critican, otros piensan reformarla; en fin, como ocurre siempre que se trata de una medida de este orden, las opiniones se dividen. Pero Sócrates lleva las cuestiones lentamente al fin que se propone, y llega a concluir por ejemplo, en que las conveniencias públicas deben de primar sobre las conveniencias privadas. Y entonces todos los hombres que discuten esa medida, convienen en aceptar este principio fundamental; que las medidas de gobierno deben responder a los intereses generales y no a los particulares. Sobre ese punto todos están de acuerdo. Por consiguiente, Sócrates considera eso como una verdad común a todos. Pero ¿en qué coincidimos los hombres? ¿Coincidimos realmente en la apreciación de los casos concretos, de los casos especiales que se ponen a nuestro juicio? Eso es precisamente lo que no ocurre. Veamos un ejemplo. Podemos suponer que estuvieran reunidos seis ciudadanos de Atenas y que cada uno opinara de distinto modo. Pero cuando se ha establecido el principio general, los seis convienen que eso es lo que todos aceptan, variando solo en la aplicación de ese principio al caso concreto. Eso les [3] insinúa a Uds. que en lo que coincidimos es en esos conceptos generales y no en los hechos singulares.

Por consiguiente, según Sócrates y según el método dialéctico que emplea, la verdad no está en el hecho especial, concreto, que nos presentan los sentidos, sino en los conceptos abstractos, que todos forzosamente aceptan. Voy a darles aun otro ejemplo: No se trata ya de una medida política; se trata de un hecho natural, que queremos explicárnoslo y que cada uno opina también en este caso de distinto modo, como suelen opinar también hoy día nuestros sabios ante un hecho nuevo que se presenta y es necesario explicar. Aparece una columna de humo en la Colonia del Uruguay y aparece una serie de opiniones para demostrar el caso. Unos creen en una acción volcánica, los otros en una acción de distintos minerales y los demás, que se trata de una superchería; en fin, hay distintas opiniones sobre el caso. Sócrates habría escuchado primero la opinión de cada uno y llegado al último a esta conclusión: que ese fenómeno tenía una causa, y en eso, todos hubieran coincidido. Es

decir que en el concepto abstracto de “causa” terminan las disidencias. ¿Cuál es esa causa? Esa es la cuestión singular; pero no podemos dudar que existe una “causa”, puesto que todos convienen en ello. Entonces de ahí deriva la conclusión de Sócrates: de que la verdad no está en los hechos aislados, sino en los conceptos generales. ¿Y cómo llegamos a esos conceptos generales?

Sócrates le daba a su método dialéctico aun otro nombre distinto; le llamaba “maíeutica” [mayéutica], con lo cual quería decir que él no insinuaba estas verdades generales sino que las desentrañaba de las mentes en que se encontraban. Es decir, que no había sino que hacer un trabajo para despejar nuestros prejuicios, nuestra ignorancia, para ahondar nuestras cuestiones, y entonces espontáneamente en todas las mentes deben de encontrarse estos conceptos fundamentales.

Hay sistemas pedagógicos que Uds. deben conocer, en los cuales también al niño no se le insinúan directamente las cosas, sino por medio de métodos indirectos. Se trata así de que el mismo niño diga la verdad que se busca. Pero en ese caso tratándose del niño frente al maestro que con habilidad lo lleva a la conclusión que quiere hacerle conocer, hay una sugestión evidente. De una manera directa se le sugiere la contestación y el niño cree haberla encontrado espontáneamente. No era esa la intención de la dialéctica socrática. Según Sócrates esas verdades están ya en nuestro espíritu y no hace uno sino despejarlas haciéndolas conscientes.

Esto es sumamente importante y Uds. van a ver en el transcurso de la Historia de la Filosofía a qué consecuencias conduce este hecho. Si estas verdades ya están en nuestro espíritu, no están transmitidas por los sentidos.

No provienen del conocimiento del mundo externo sino que son verdades que ya están dentro de nuestro espíritu. Esta cuestión –como Uds. van a ver– conduce luego a una célebre polémica en torno de las ideas innatas. ¿Existen o no en nuestro espíritu ideas que no provienen de la experiencia, sino que ya están ingénitas en nosotros?

Bien, aquí no se necesita una solución singular para que se plantee el problema claramente, pero aquí se insinúa. Sócrates llegó ya a la conclusión de que nuestros conceptos generales, no se derivan de los conocimientos aislados que tenemos, sino que ellos están en nuestro espíritu, y no hay más trabajo que el de encontrarlos allí y sacarlos a la luz. Tienen Uds. pues los elementos

de la solución que Sócrates encontró al problema lógico: la afirmación de que hay verdades de carácter universal y que todos los seres racionales tienen que aceptar. El modo de hallarlos es el método dialéctico y este consiste en aparentar que no se sabe nada. Esa ignorancia socrática que estos llamaban la “ironía socrática”, es la que nos hace aparecer como despojados de todo prejuicio, de toda idea para llegar a una conclusión final, que supone una libertad completa de espíritu para lanzarnos a la conclusión a que lleguemos. Esa “ironía” es el punto de partida del método dialéctico y por medio de él llegamos entonces a estas conclusiones comunes a todos los hombres. Pero estas conclusiones, no nos resultan hechos sensibles sino conceptos abstractos y la conclusión final, sumamente grave, es la de que la verdad está en los conceptos abstractos.

[4] Hay una segunda cuestión que Sócrates aun no abordó, pero que tenía que presentarse al espíritu del más grande de sus discípulos: Platón. Nosotros descubrimos en nuestro espíritu –según Sócrates– conceptos generales, universales, comunes, a todos los hombres. Pero, ¿son puramente conceptos? Es decir, ¿son puramente ideas que se presentan en nuestra conciencia? Entonces, no tendrían sino un valor discutible, puesto que es algo que pensamos; porque para que sea verdad es necesario que a ese concepto nuestro, corresponda una realidad. Es preciso que si yo digo “causa” ese concepto no sea únicamente un fenómeno cerebral, sino que a ese concepto que yo formo en mi mente corresponda realmente algo. Es decir que así como representamos a la imagen de los hechos sensibles imaginando que corresponden a un hecho real, así esta teoría dialéctica nos lleva a la conclusión de que a los conceptos formados en nuestra mente corresponde también algo real; que si yo digo “justicia” no solo es un pensamiento, sino que a él le corresponde una realidad: si yo digo “causa”, lo mismo. Para esas realidades que corresponden al concepto, Platón nos ha dejado el nombre técnico correspondiente.

Deseo que esta explicación les resulte clara y que comprendan hacia dónde quiero encaminarlos. Yo tengo en este instante en mi mente la imagen de una silla pero yo no creo que ella sea solo una imagen que está en mi mente, sino que creo que allí hay una silla que corresponde a la imagen. Establezco pues una duplicidad: la imagen que está en mi conciencia y la silla que corresponde a esa imagen. Bien, si yo ahora formulo un concepto y no me limito a creer que está solamente en mi espíritu, sino que corresponde a una realidad,

hago el mismo proceso. Formo el concepto de justicia y creo que existe una entidad que corresponde a ese concepto. Esas son entidades que corresponden a nuestros conceptos, como el hecho real corresponde a nuestra imagen. A eso Platón le llamó "Idea". Desde que Platón empleó el término "idea" hasta la fecha, se ha empleado para designar múltiples cosas. Nosotros lo empleamos diariamente, de tal manera que el sentido primitivo que le dio Platón está completamente pervertido. Pero si hacemos la salvedad de que empleamos la palabra "idea" en el sentido platónico, entonces nos damos exacta cuenta del valor que primitivamente tenía, y debemos de darle: las "ideas" platónicas son las entidades que corresponden a nuestros conceptos. Pero nuestros conceptos son numerosos; los unos abarcan un número relativamente pequeño de hechos, otros son más amplios y abarcan en sí otros conceptos. Y así podemos ir llegando a conceptos más amplios. Si a todos estos conceptos les atribuimos una realidad, Uds. ven lo que resulta: Por encima de este mundo de objetos sensibles existe otro mundo de objetos inteligibles; es decir, por encima del mundo físico, un mundo metafísico.

La opinión de Sócrates, por consiguiente es que la verdad no está en los hechos aislados, singulares, concretos, sino en los conceptos abstractos, universales, y nos da así el camino para llegar a una especulación metafísica; con el agravante de que en esos conceptos abstractos que nos conducen al mundo inteligible, está la verdad verdadera, digámoslo así, mientras que esa verdad de los sentidos es relativa o es una ficción. Platón, recogiendo estas ideas del maestro, edifica el primero de los grandes sistemas filosóficos de carácter metafísico, este es el fondo, es el fundamento incommovible. Todo aquel que hace metafísica por otro camino, vuelve a Platón, aunque no siempre dentro del realismo en que Sócrates y Platón querían poner sus conclusiones.

Bien, ahora podríamos decir: Obtenido el camino para encontrar la verdad, poseionados nosotros del instrumento dialéctico que nos da la certeza, salvado ya el escepticismo, estaremos ahora en condiciones admirables de resolver el problema ontológico. Ya podremos decir: algunos de los sabios que nos han dado la solución ontológica tienen o no razón.

Bien, aquí sobreviene lo extraño: que Sócrates no se preocupa para nada del problema ontológico y que no emplea su método dialéctico para resolver el problema que durante casi 200 años ha preocupado a la intelectualidad

griega. Para comprender esto hay que darse cuenta del proceso teórico que se desarrolló entre tanto [*sic*], y del cargo grave que se les hace a los sofistas. El motivo por el cual Sócrates se entregó a estas disquisiciones sobre el carácter de la verdad, no es en realidad [...].

↳☞ Clase 9ª

[1] Los temas que vamos a ir tomando en este estudio, cada vez se hacen un poco más complejos, un poco más difíciles. De manera que les ruego que cuando no me haya explicado con la suficiente claridad o que Uds. no me hayan entendido, me interroguen sobre lo que les ofrece alguna dificultad. Tengo la mejor voluntad para explicar a cada uno aquello que le sea difícil entender; pero si no me hablan no puedo adivinar las dudas que Uds. puedan tener.

El año 399 antes de nuestra era, murió Sócrates. Las circunstancias y los motivos de su muerte, que son una consecuencia de su vida y del ambiente político y moral que reinaba en Atenas, los trataremos en otra ocasión, porque tendremos que ocuparnos nuevamente de él. Como ya les he dicho, Sócrates tiene en la Historia de la Filosofía una importancia excepcional porque plantea el problema lógico en términos afirmativos y luego plantea el problema ético, el problema de la moral. De esta segunda parte de la actuación de Sócrates no nos vamos a ocupar por ahora, porque voy a continuar con el estudio del problema lógico, pero cuando tengamos que tratar del problema ético, volveremos a la personalidad de Sócrates y nos ocuparemos de su vida y de su muerte.

Después de la muerte de Sócrates sus discípulos se dispersan, se retiran de Atenas y fundan en distintos puntos de Grecia escuelas que se denominan: “escuelas socráticas menores”. De estas escuelas, tres son las más importantes; la de Megara, la Cínica y la Cirenaica. De estas tres, dos encararon con preferencia el problema ético; una de ellas por el contrario, se contrajo especialmente al lógico: la de Megara. En esta se continúa estudiando y analizando el “método dialéctico” que había insinuado Sócrates, se le hizo adelantar y aún se le agregó lo que estaba en germen dentro del método dialéctico, pero que Sócrates no había aún avanzado. Lo principal que ocurre con la escuela de Megara, es que llegó a la conclusión de que así, como había insinuado Sócrates, la verdad no está en el dato empírico: es decir, no está en el resultado de la observación directa de los sentidos, sino en el concepto abstracto, entonces el testimonio de los sentidos es falible, es falaz. Y viene entonces a coincidir en esto con la escuela de los eleatas, donde recordarán que Parménides y Zenón habían insinuado lo mismo, ocupando una posición que hemos llamado

“idealismo”. De manera que la escuela de Megara desarrolla con preferencia los elementos idealistas que se hallaban en la enseñanza de Sócrates. Porque Sócrates mismo no se había pronunciado mayormente sobre si la verdad estaba en el mundo sensible o en el inteligible; era una cuestión a la que había esquivado. Para él lo principal era establecer la verdad, encontrarla en aquello que debía ser común a todos los hombres y que todos debían aceptar; porque, fuera de la opinión subjetiva de cada uno, existe una verdad común que debía servir de base al análisis filosófico, pero Sócrates partía generalmente de los hechos; en sus conversaciones se tomaba un hecho vulgar, simple, en el punto de partida para llegar a nociones generales. Pero de ahí resulta que el método empleado por Sócrates era principalmente inductivo, porque partía de un hecho concreto hasta llegar a los hechos abstractos. Podía entonces, dentro de la enseñanza de Sócrates, admitirse que los sentidos nos dan el hecho concreto y que nuestro raciocinio, sobre esta base, levanta el edificio de sus abstracciones, sin atribuir a este dato de los sentidos una falsedad implícita.

Pero los discípulos de Sócrates, aquellos que continuaron con la faz lógica de enseñanza, tendieron hacia el “idealismo” y la destrucción del testimonio de los sentidos: primero la escuela de Megara, como les acabo de decir, y luego el mayor, el más grande de sus discípulos, que constituye una escuela aparte, una de las grandes escuelas socráticas: Platón. En Platón se nos presenta un tipo [de] filósofo completamente nuevo en la Historia de la Filosofía. Hasta ahora los filósofos que hemos conocido, se han ocupado de uno solo de los problemas filosóficos: los presocráticos, por ejemplo, del problema ontológico, aunque con eso [no] quiero decir que no adelantaran una opinión sobre la naturaleza de la verdad. Ya los eleatas pusieron en duda la verdad del mundo sensible al que habían opuesto un mundo inteligible; ya Heráclito tenía uno que otro aforismo sobre la validez del testimonio de los sentidos. Pero en el fondo la atención de todos [2] estos presocráticos estaba concentrada en el problema ontológico. Vinieron luego los sofistas que se ocuparon de todo, pero en un sentido negativo, como lo inspiraba su escepticismo sobre el cual era imposible construir una doctrina. Sócrates se ocupó del problema lógico y del ético, pero ahí termina su interés. Él se ocupa solamente de lo práctico, en primer lugar de lo que interesaba directamente a la vida del hombre y a sus actos. Su discípulo en cambio, intenta darnos una solución de todos los problemas filosóficos, y no tomando

cada problema aisladamente, sino estableciendo un nexo abstracto entre estos problemas para llegar a una conclusión que los abarque a todos: la ontología, la lógica, la ética y la estética. Es decir, Platón es el primero que nos da un sistema filosófico completo. Por eso es difícil exponer solamente una parte de Platón.

Nosotros nos vamos a ocupar de su lógica continuando nuestro estudio pero es difícil explicar su lógica sin relacionarla con su manera de resolver el problema ontológico, el ético y el estético. Sin embargo, del sistema de Platón voy a tratar de aislar en lo posible lo que corresponde a la lógica, que es el problema que estudiamos.

Lo mismo que la escuela de Megara, Platón se inclina a una solución idealista. De manera que hace una crítica del realismo ingenuo. Uds. recordarán lo que hemos llamado así: el estado del hombre sin preparación filosófica que toma como una realidad el mundo, tal como lo presentan los sentidos. Platón critica esta manera de ver, que nos engaña, que nos simula la existencia de un universo que no tiene existencia real, que no es nada más que una sucesión de fenómenos, de estados efímeros, que se transforman continuamente unos en los otros; mientras que no nos da un conocimiento de aquello que existe realmente. Con estos datos –dice Platón– no se puede hacer ciencia. La ciencia no puede ocuparse del hecho aislado, de lo que es efímero, sino de lo perpetuo, eterno, persistente. De manera que el realismo, que cree en la realidad de las sensaciones con que nos afecta el mundo externo, es falso, es antifilosófico como es también antifilosófica –según Platón– la actitud de los sofistas que pretenden negar la posibilidad del conocimiento de la verdad y que creen que la verdad tiene que sustituirse simplemente con opiniones individuales.

Platón no se cansa de atacar esta opinión de los sofistas y es porque en el fondo lo que le interesa es la ética, y él comprende que si se acepta la posición opuesta, quedamos imposibilitados para afirmar una ética fundamental, una ética normativa. Si no sabemos nada, por consiguiente, no sabemos lo que es la verdad, lo justo, lo bueno y lo malo; cada uno está abandonado a su propio albedrío. De ahí proviene que Platón no se cansara en sus invectivas contra los sofistas y de ahí proviene, en primer lugar, la mala fama de éstos.

Bien; ¿dónde está entonces la verdad? ¿No está en las opiniones individuales, no está en el testimonio de los sentidos? ¿Dónde está? Está como lo insinuaba Sócrates, en los conceptos. Pero Sócrates había tratado

en primer lugar de averiguar, de establecer, si efectivamente al concepto correspondía una entidad real, es decir, un mundo inteligible, superior al mundo sensible. Eso lo investiga ya Platón y llega a la conclusión de que en los conceptos está únicamente la verdad, porque esos conceptos son de tal naturaleza que se imponen forzosamente a todos; no son hechos aislados, discutidos, no son opiniones de las cuales puede prescindirse sino que se imponen forzosamente a nuestra inteligencia. Pero estos conceptos no son meramente una operación mental que realizamos, sino que nos descubren la verdad, el mundo verdadero y a cada uno de estos conceptos corresponde realmente una entidad metafísica, naturalmente opuesta, que no es sensible, una entidad que Platón llamó “idea”.

Bien; para poder ahora seguir el pensamiento de Platón, fíjense en un carácter especial de los conceptos: yo observo cierto número de seres que son muy distintos entre sí, pero que tienen algo de común, que me permite agruparlos bajo un concepto general. Veo distintos animales, muy diversos entre sí, pero que tienen algo de común y les llamo “mamíferos”, veo otros que también tienen algo de común y les llamo “aves”; otros, que se hallan en el mismo caso y les llamo “peces”. Formo los tres conceptos: mamíferos, aves y peces, pero luego observo que estos tres grupos que he tomado, a pesar de ser bien distintos, algo tienen de común y formo entonces un concepto superior que abarca los otros tres: el concepto de “vertebrado”. El concepto de vertebrados incluyó a los otros tres, que quedan subordinados, contenidos dentro del concepto superior. No me conformo con esto. Veo que si aquí tengo vertebrados, con el mismo procedimiento formo, por ejemplo, el de “insectos”, y algún otro concepto zoológico y luego formo el concepto aún más amplio que comprende a todos: el de “animales”.

Uds. ven que aquí hay conceptos coordinados y conceptos subordinados. Los conceptos de mamíferos, ave, pez, son coordinados, porque uno no se subordina al otro; ocupan un mismo puesto, mientras que el de vertebrados ya es un concepto más amplio; pero luego el de “insecto” es coordinado al de vertebrados, mientras que el de “animal” abarca a todos ellos, es el concepto superior que los contiene. Hay, por consiguiente, en esta disposición de los conceptos, coordinaciones y subordinaciones. He formado el concepto de animal; por otro medio formo el de vegetal; reúno estos conceptos ahora en uno más

amplio: digo “seres animados”, es decir formulo el concepto de “vida” al lado de estos seres dotados de vida; hay otros que carecen de ella, constituyendo el reino mineral. Formo ese concepto “mineral” que queda coordinado al de vida y vuelvo otra vez a reunirlos en un concepto superior: “naturaleza”, que comprende tanto a los seres animados como a los minerales. De esta manera pues, con los conceptos formo todo un sistema complicado, constituido por una escala en la cual, de los conceptos inferiores, más cercanos del mundo físico, llego a conceptos más altos, más amplios, que abarcan cada vez una esfera mayor. ¿Con este procedimiento, hasta donde se llega? ¿Cuál es el concepto más alto adonde se puede llegar y que abarca a todos nosotros? No hay nada más que uno posible; tiene que ser un último concepto. ¿Cuál es el concepto del cual se puede afirmar que lo abarca todo? Es el concepto de “ser”. “Ser” es el concepto más amplio posible, es el último. Porque si yo llegara aún más allá, si yo quisiera suprimir esa única traba que queda, que es ese ser, simple, sin calificación de ninguna clase, caería en el “no ser”, en la nada. De manera que ahí termina la posibilidad de llegar al último concepto. Les voy a adelantar, sin embargo, que “ser” no es el último concepto para Platón; tiene otro, pero de eso nos ocuparemos en otro momento.

Ahora Uds. fíjense que en este sistema de conceptos, a juicio de Platón, está la verdad; que estos conceptos responden cada uno a una realidad. A cada concepto corresponde pues, en el lenguaje de Platón, una “idea”. Entonces las ideas que constituyen el mundo inteligible son, por consiguiente, un sistema de ideas coordinadas y de ideas subordinadas, que por último culminan en una sola que abarca a todas las demás. De esta manera, Platón llega, al último, hasta la unidad. Hay una última idea que constituye la unidad, pero esa unidad es de tal manera que no resulta hueca, como el “ser” de Parménides que era uno, indivisible, inmutable, sino que esta última idea contiene en sí el mundo de las ideas coordinadas y subordinadas. La construcción de este mundo ideal, es una consecuencia lógica del punto de partida: si la verdad está en el concepto, si el concepto no es mera operación mental, algo que cruza fugitivo por nuestra mente, sino que es la expresión de algo real, entonces, como los conceptos tienen esa condición de subordinados y coordinados, supeditados a un concepto más alto, ese mundo inteligible tiene que culminar por último en una idea suprema que abarca a todas las demás.

¿Y qué es este mundo sensible, entonces? Este mundo sensible en realidad es solo un reflejo de las ideas, y no contiene verdad sino en cuanto participa de una manera más o menos perfecta de las ideas y según contiene más o menos realidad. Pero fuera de eso, es una operación fugitiva y que se transforma constantemente, que está sometida al cambio, que no tiene nada estable. Lo único estable son los arquetipos eternos de las cosas que persisten inmutables y de los cuales participan los objetos sensibles hasta cierto punto. La materia, frente a este mundo ideal, es en realidad el “no ser”; no es nada más que un término negativo; no es algo; no es sino la ausencia de la idea.

Voy a ver si logro explicarles más claramente este hecho que viene a negar la realidad de la materia: Empleamos nosotros con frecuencia términos positivos y negativos, y les damos a veces el mismo valor; pero [4] cuando reflexionamos vemos que al positivo le atribuimos una realidad y al negativo no le atribuimos realidad alguna. Usamos, por ejemplo, los términos de luz y de sombra y hablamos de la luz que se enciende, que se esparce; hablamos de las sombras que nacen, se difunden, que envuelven al mundo, etc. Pero cuando reflexionamos y nos preguntamos: ¿la luz es algo? contestamos: Este ser es algo, es un fenómeno físico que interesa nuestras funciones ópticas. ¿Y la sombra es algo también? No, la sombra no es nada, la sombra es la ausencia de la luz. Así es que al término positivo le atribuimos una realidad y al negativo no le atribuimos sino la ausencia del otro término, pero no una realidad propia. Bien, en ese sentido hay que entender cuando dice Platón “la realidad está únicamente en las ideas”, [la materia] es nada más que la negación, el término negativo que corresponde al “ser”. Las ideas son el “ser”; la materia es el “no ser”, consecuencia forzosa a la que tiene que conducir una posición filosófica idealista. Esta posición tiene, aparte de todo lo demás, su fundamento en dos hechos importantes que les ruego tengan siempre presentes, para poder explicar conclusiones metafísicas, que [a] Uds. quizás le sorprendan: en primer lugar, lo que he dicho sobre que nuestro conocimiento en realidad se reduce al contenido de nuestra conciencia, que lo que conocemos es lo que está en ella, y que el mundo sensible que suponemos corresponde a esa representación mental, es algo que está a discutirse, porque el primer hecho que conocemos, el único en realidad, es que conocemos lo que está en la conciencia; en segundo lugar, viene el otro hecho sobre el cual les llamo la atención: que

cuando queremos hacer ciencia, es decir, cuando queremos tomar los hechos aislados para relacionarlos y sistematizarlos, tenemos que valernos de conceptos y atribuirles a éstos, un valor propio si queremos que nuestra sistematización científica responda a la realidad. Si para dos hechos que se presentan, uno tras otro, recorro al concepto de “causalidad”, supongo que existe una causa que determina el efecto y todos los hechos posibles; y si a todos los hechos posibles los someto a este concepto de causalidad, tengo que suponer que la causalidad es algo. Bien, pero vean Uds. todas las consecuencias a que se obliga el punto de vista que se acepta una vez: la verdad está en el concepto y con eso destruimos el mundo sensible. Nosotros, cuando en Psicología estudiamos los conceptos, demostramos que son abstracciones mentales de las cosas; pero para Platón los conceptos que derivan de las cosas están en nosotros; por eso Sócrates había llamado a su método dialéctico, mayéutica, porque no tenía otro propósito sino dar a luz lo que está contenido en nuestro espíritu. Y así tiene que ser, porque si afirmamos que los conceptos no están en nuestro espíritu entonces tenemos que volver a afirmar la realidad de este mundo sensible. La posición ocupada por estos hombres al afirmar que la verdad está en el concepto los obliga, por consiguiente, a darnos cuenta del origen de estos conceptos, que no provienen del conocimiento de los sentidos. Ya Sócrates lo había indicado: están en nuestro espíritu; pero no llegó a preocuparle mayormente la manera como llegaban a estar en nuestro espíritu. Están, había dicho Sócrates, yo los desentraño; con mi conversación hago que lo que está en nuestro espíritu de una manera inconsciente, se vuelva consciente. Pero, si están, ¿de dónde vienen? Necesitó entonces Platón crear toda una Psicología para poder explicar de dónde derivan estos conceptos que están en nosotros. Y nosotros no formamos una excepción en el universo; como todo lo que existe “somos”, en cuanto participamos de la idea de hombre. Lo que constituye nuestro cuerpo es nada más que la parte sensible; por consiguiente, la parte efímera, que no tiene importancia alguna. Fuera del cuerpo está en nosotros el alma. Pero el alma no es como la entendemos nosotros en la actualidad, no. Él decía: hay un alma pero que es común al hombre, a los animales y a los vegetales, el alma que preside a los fenómenos biológicos, orgánicos, de la vida, y de la nutrición orgánica, propiamente dicha. Bien, pero eso es algo, indudablemente, común al hombre y a todos los seres vivos; hay un alma que

es común al hombre y a los animales, el alma sensitiva; pero hay una alma que es exclusivamente del hombre, es la llamada pensante, es el alma racional. Esa es la parte inmortal, la parte del hombre que persiste. ¿De dónde proviene? ¿Y cómo están los conceptos en esta alma pensante? Pero es natural, dice Platón, si es eterna, si es increada, el alma preexiste al hombre, es decir, es anterior a nuestro nacimiento. Ha vivido esa alma en el mundo ideal, ha conocido por intuición directa las ideas, pero probablemente por algún pecado de la naturaleza metafísica que habrá conocido en el otro mundo ha sido condenada a bajar a estas esferas corpóreas donde ha sufrido una especie de anublación [5] del mundo de las ideas y de los conceptos que corresponden. Pero a medida que vive, que se pone en contacto con el mundo, que desarrolla sus facultades, recobra su antiguo conocimiento; y entonces toda ciencia nuestra, no es sino una reminiscencia, un recuerdo. Nosotros no inventamos los conceptos, porque están en nosotros preexistentemente; y lo que hacemos al despertar nuestra conciencia, al analizar nuestra situación en el mundo, es recordar los conceptos que corresponden al mundo ideal.

Por la primera vez en la Historia de la Filosofía, se nos presenta en esta forma la teoría de las ideas ingénitas, la teoría de que con nosotros nacemos ya, no digamos pensamientos, sino la predisposición del alma a la afirmación de ciertas verdades, que están ingénitas en nosotros. De esa manera, atribuyendo a estos conceptos un carácter ingénito, se les da un carácter superior al de las nociones que recogemos del mundo sensible; se les da una naturaleza distinta y se nos habilita para poder afirmar verdades inteligibles, es decir, verdades metafísicas.

Hemos de ver cómo esta cuestión planteada por Platón y resuelta a su manera, atribuyéndole preexistencia al alma y suponiendo que los conceptos no son sino un recuerdo de lo que hemos presenciado, hemos conocido por intuición directa en el mundo de las ideas, cómo este concepto va a dar lugar a una polémica que se extiende hasta nuestros días y que no está resuelta todavía, reflejándose en Spencer y en todos los escritores contemporáneos. Hemos de seguir después el desenvolvimiento de este asunto.

Platón, para explicar entonces que el alma haya abandonado ese mundo ideal y llegado a este, ha tenido que recurrir a la posición que ha elegido, la que lo lleva a esta afirmación: hay que suponer un error, un pecado.

La vida entonces, en este mundo, es una existencia destinada a purificarnos, a redimirnos de este pecado, para que el alma pueda retornar otra vez al mundo ideal.

El concepto psicológico, entonces, deriva del ontológico y este del lógico, como hemos visto. La lógica de Platón lo obliga a sus conclusiones ontológicas; estas a sus conclusiones psicológicas y de esta nace la ética de Platón, que ha interpretado esta vida como destinada a recobrar el derecho de retornar al mundo de las ideas.

→☞ Clase 10ª

[1] No sé hasta qué punto les habrá resultado clara la exposición, del platonismo que traté de hacerles en la clase anterior. Indudablemente, al primer golpe de vista, a primera intención, es un poco difícil el penetrar bien este sistema filosófico, que es el primer sistema completo de carácter metafísico, que sigue siendo hasta la fecha y ha sido durante toda la historia de la filosofía, la base de todos los sistemas metafísicos que se han intentado realizar. Lo que yo desearía es que se desprendiera con cierta claridad este estudio, ya que de aquí en adelante, el problema lógico preside a todos los otros problemas. Ya, de Platón en adelante, no hay una sola filosofía que intente resolver estos problemas sin fijar primero la base que le ha de servir de fundamento. Por eso es que antes de volver a continuar la historia del problema ontológico, vamos a [ver?] la historia del problema lógico, hasta nuestros días.

Uds. ya han visto en qué forma lo ha resuelto Platón, tomando elementos que estaban dentro de la doctrina de Sócrates aunque este, todavía no había llegado a las consecuencias [a] que llegó Platón: a sus últimos extremos. En la teoría de Platón se llega a concluir en que las nociones [y] los datos empíricos que nos suministran los sentidos resultan todos despreciables y que lo único que realmente representa la verdad es el concepto, es decir –hablando en términos actuales– las abstracciones que construimos en nuestra mente. Afirmado una vez que la verdad está en el concepto, las otras consecuencias vienen forzosamente. Por ejemplo: el concepto nos da una verdad supra sensible; luego no deriva del mundo sensible, luego es el reflejo de un mundo inteligible; luego este mundo inteligible tiene que estar constituido de acuerdo con la manera que se desenvuelven los conceptos de nuestra razón. Los conceptos forman un sistema de nociones coordinadas y subordinadas, que culminan en un concepto último que abarca a todos. Entonces, el mundo inteligible debemos concebirlo como un mundo de ideas, –tomando la palabra en un sentido platónico, como un mundo de ideas múltiples que culminan en una idea superior que las abarca a todas. De esta manera se reúne, en este concepto supremo, la multiplicidad con la unidad, porque es un solo concepto el que abarca a todos; pero no con una unidad hueca, sino que contiene las demás ideas. Y, consecuencia forzosa de esta manera de ver es la otra de que

si los conceptos no derivan del mundo sensible, y sin embargo deben tener en nuestro espíritu un origen distinto, existen en nosotros, de una manera ingénita, es decir, nacen con nosotros.

¿Cómo nacen con nosotros? Esa cuestión se debate en la Filosofía hasta nuestros días. Pero ya Platón la entrevé; ve que es una consecuencia forzosa de la posición que él ha tomado. Él la resuelve diciendo: los conceptos preexisten a nuestro espíritu, porque nuestro espíritu mismo ha preexistido al nacimiento del individuo que anima: nuestro espíritu deriva de la región ideal; ha tenido antes la intuición directa de las ideas, las ha contemplado, y aunque el conocimiento de las ideas se haya perturbado al descender a esta región material, le quedan reminiscencias; y a medida que viene a tener conciencia de su propia personalidad, recuerda de estos conceptos. De manera que todo nuestro saber es una reminiscencia, un recuerdo de lo que hemos sabido antes de nuestro nacimiento.

Bien, en esta forma, que tiene mucho de imaginativa, la teoría de Platón no ha podido mantenerse; pero cuando lleguemos a los tiempos modernos hemos de ver que en torno de esta cuestión del origen de los conceptos, tenemos una perpetua batalla. Y es porque de eso depende o no, la existencia de la metafísica. Efectivamente, si todos nuestros conceptos derivan exclusivamente del mundo sensible, no podemos sobrepasar con nuestro conocimiento, este mundo sensible; todo está encerrado en el mundo de los sentidos. Pero si tenemos conocimientos de otro origen, entonces podemos sobrepasar las nociones sensibles y llegar a construir un mundo inteligible, es decir, un mundo metafísico.

No les hago ni la crítica de estas teorías, ni quiero adelantarles demasiado sobre la situación en que está actualmente la cuestión. Quiero que vean aquí claramente cómo surgen las cuestiones; cómo planteada una vez la primitiva posición filosófica, las otras consecuencias vienen espontáneamente; que la solución que demos al problema lógico trae [2] forzosamente la solución del problema ontológico y luego del ético, como veremos más adelante. De manera que no debe extrañar que la teoría de Sócrates, en adelante, sea el problema de la certidumbre, es decir, cómo llegamos a nociones ciertas. Sobre Platón hemos de volver en otra ocasión y entonces hablaremos de la fundación de la Academia que él instituyó en Atenas, que fue el centro de estudios

filosóficos durante casi 1000 años. Fue de las Academias instituidas, [la] que persistió por más tiempo y recién en el año 525, más o menos, de nuestra era, en la época de Justiniano, fue suprimida después de 900 años de su fundación. Pero la doctrina de Platón, a pesar de haberse suprimido la Academia, donde [...] experimentara transformaciones, revive más tarde en una nueva forma en la filosofía griega que conocemos con el nombre de “neoplatonismo”. Ejercieron influencia sobre el desarrollo del cristianismo, volvieron en el Renacimiento a ejercer un influjo casi decisivo y siguieron en los tiempos modernos, y aún en la actualidad, desempeñando un papel importantísimo. De modo que no se puede, de ninguna manera, comprender el desarrollo posterior de la filosofía, sin tener una visión clara de lo que es el platonismo. Lo que a Uds. probablemente les cuesta mayor trabajo para comprender el platonismo, es el hecho de que sea una escuela idealista. El despejarnos de este realismo arraigado en nosotros es lo más difícil. El comprender lo existente, no como un proceso material, sino como un proceso psíquico es bastante difícil, si no recordamos continuamente que lo que sabemos del proceso cósmico, es tan solo lo que se desarrolla en nuestra conciencia. A este hecho fundamental tenemos que volver siempre, para comprender cómo en la historia de la filosofía los idealistas ocupan un puesto importante, y que hasta hoy mismo está en evidente resurgimiento. Naturalmente eso no es decisivo: la discusión es interminable y no hay en el fondo una autoridad que pueda resolver la cuestión.

El idealista dice: Ud. ignora: Ud. no sabe más que lo que pasa en su conciencia: lo que pasa en su mente Ud. lo refiere al mundo exterior, pero de él Ud. no sabe nada. Y eso el realista no puede rebatirlo, pero le dice al idealista: Ud. tiene que comportarse prácticamente lo mismo que el realista: Ud. no puede llevarse impunemente las paredes por delante, so pretexto de que es un fenómeno psíquico. De manera que mientras el idealista está fuerte en su posición teórica, el realista lo está en su posición práctica, y le dice: Si la práctica me obliga a admitir la existencia de objetos externos, si yo no puedo realmente formarme un concepto de este mundo, sin admitir la existencia de objetos que me rodean, entonces es una paradoja establecer una teoría que está en contradicción con los hechos que me obligan prácticamente.

Bien, ahí está la cuestión. Cómo se ha de resolver, es un asunto distinto si es que tiene solución posible. El realismo, conduce, en sus últimas

consecuencias a resultados completamente absurdos, lo mismo que el idealismo. Porque si Uds. perciben bien las consecuencias de la posición idealista llegan por ejemplo, a esta conclusión: todo lo que ocurre es algo que pasa en mi mente: los otros seres semejantes, también para mí no son nada más que un fenómeno psíquico. De manera que lo único que existe soy yo; y todo lo demás, todo el universo es algo que se desarrolla en mi mente. Esta conclusión que consiste en afirmar que “existo yo”, tiene un nombre: se llama “solipsismo”. El idealismo, en el fondo, lleva a esta conclusión y la filosofía del Indostán, que es eminentemente idealista, no ha retrocedido ante esta conclusión. Efectivamente, dice: “Mi yo es idéntico con el yo universal”. El “alma” es el término que emplea la filosofía del Indostán, en sus exposiciones esotéricas. Porque esta filosofía no existía para el vulgo sino que era una filosofía destinada solo a los iniciados que conocían reservadamente estas doctrinas. El “alma”, es al mismo tiempo “mi yo” y el agente, lo único existente en todo el universo. Se identificaba al individuo con lo que llamamos Dios: el yo y Dios eran entidades idénticas.

La manera como la filosofía del Indostán resuelve esta aparente paradoja, es sumamente interesante. Ellos dicen: todo esto que vemos ante nosotros es tan solo una ficción: ficción es también la idea de que yo constituyo una individualidad distinta a la de los otros: eso es tan visible como la existencia del mundo material que no es sino, más que [...]. [3] un concepto psíquico, es el velo de Maya. Cuando yo logro destruir este velo, cuando logro sobreponerme a esta ficción, despejar mi espíritu de todos estos prejuicios, entonces me siento identificado con la divinidad; entonces, directamente, por una intuición mística, experimento la unión mía con lo eterno. Es decir, que esta filosofía, para llegar a su última conclusión, tiene que recurrir al fenómeno del misticismo, fenómeno que es un hecho que no se verifica solo en determinadas religiones, sino en toda la humanidad. Sobre este valor hemos de hablar cuando lleguemos al “neoplatonismo”, donde se llega a una conclusión semejante.

Bien, ya ven Uds. a dónde conduce la posición idealista, lógicamente desenvuelta hasta sus últimas consecuencias. Se puede decir que eso es ya salirse de lo razonable. Desgraciadamente el realismo, con la afirmación de la existencia real del tiempo y del espacio llega a conclusiones igualmente absurdas. Los últimos sostenedores actuales –y en todo tiempo– del realismo, si persiguen sus ideas hasta el último, caen forzosamente en el “nihilismo”.

Así como el idealismo lleva, en última conclusión al solipsismo, es decir a la existencia exclusiva del “yo”, el realismo lleva al nihilismo: la materia existente, el tiempo y el espacio se desvanecen y el residuo que queda es la aniquilación.

Les hago estas consideraciones generales, sobre realismo e idealismo, para que Uds. vayan habituándose a estas distintas posiciones filosóficas y aprendan a apreciarlas y colocarlas con el pensamiento en su respectivo lugar.

Lo que sobre todo es difícil es el idealismo; porque el realismo nace con nosotros y el idealismo nos exige un esfuerzo. Este esfuerzo lo ha hecho la filosofía continuamente; la lista de los sistemas idealistas es interminable. Y, les repito, para entender nuestra filosofía contemporánea, es preciso habituarse a la posición filosófica idealista, porque de lo contrario no podemos entender a Bergson y a toda la escuela neo-crítica, a la cual pertenece. Platón es el primero que aplica conscientemente el método dialéctico insinuado por Sócrates, que Uds. saben que consiste en llegar por medio de la discusión entre varias personas, hasta el concepto abstracto en el cual todos coinciden; y cuando es aceptada por todos declarar que esa es la verdad común al hombre, la verdad última, definitiva. Platón emplea conscientemente, de una manera maravillosa, este método dialéctico y por eso sus obras están escritas en una forma dialogada.

En estos diálogos aparece siempre un grupo de individuos que discuten sobre algún tema filosófico; que empiezan por una cuestión al parecer nimia, la van levantando cada vez [más] a un nivel superior y tratan por último de dilucidar las cuestiones más altas de la filosofía. Los individuos que aparecen en estos diálogos, representan a veces las tendencias más opuestas, de tal manera que la discusión se vuelve difícil. Platón, indudablemente, persigue el propósito de hacer triunfar sus convicciones en estos diálogos, pero Platón es un gran maestro y de ninguna manera achica el valor de los contrincantes que él coloca en sus diálogos, sino que presta a los contrincantes de una u otra opinión los argumentos más poderosos que él puede imaginar, argumentos que a veces son de tal fuerza que nosotros no hemos llegado a imaginarlos mejor. En estos diálogos, generalmente, aparece Sócrates. Este, siempre inicia el diálogo con la “ironía socrática” es decir, fingiendo ser ignorante, adelantando tan solo sus manifestaciones de que desea ilustrarse. Pero tiene siempre al final la última palabra y a veces formula el resultado del debate.

Si a Uds. les inspira interés esta cuestión, les recomiendo que lean, por ejemplo, un diálogo como *Gorgias*, que es uno de los más hermosos de Platón, en el cual se discute sobre la justicia y donde Sócrates avanza una proposición que al principio parece una herejía, dado el espíritu griego de aquella época. Dice en ese diálogo Sócrates, que vale más sufrir la injusticia que cometerla, suscitando esta afirmación una contradicción violenta de opiniones. Sin embargo el diálogo está llevado con mucha habilidad, algunas veces con un poco de sutileza, de sofistería, pero llega a imponerse esta conclusión: de que al fin y al cabo, antes de [...] [4] cometer una injusticia vale más soportarla. Eso proviene de que los temas de estos diálogos son principalmente éticos. Cuando consideremos el problema ético volveremos sobre él, pero ahora me refiero a ellos porque son el tema que Platón emplea en el método dialéctico. En algunas partes, Platón se ocupa de afirmar que el concepto es la verdad, pero no hace una teoría de la lógica. El hacer esta teoría estaba reservado a su gran discípulo, que se emancipa de él y funda una escuela propia: Aristóteles. Lo que Sócrates empieza a insinuar verbalmente al establecer su método dialéctico: lo que las escuelas posteriores ya tratan de sistematizar, estudiando los elementos de la discusión para poder defender una tesis: lo que Platón emplea prácticamente como método dialéctico, Aristóteles lo formula ya, como una teoría aparte. De manera que podemos considerar a Aristóteles, hasta cierto punto, como fundador de la lógica propiamente dicha, de la lógica como disciplina filosófica independiente de las otras. Yo no quiero decir que todo lo que nos expone Aristóteles en sus obras lógicas sea exclusivamente descubierto por él. No: existía ya el método dialéctico, existía una serie de investigaciones, las discusiones de los sofistas y de la escuela platónica misma. Así es que había muchos elementos conquistados sobre esta materia.

Pero Aristóteles los aumenta y les da una forma tan perfecta, que durante 2000 años sus obras han servido de base para la enseñanza de la lógica. Y donde quiera que se vuelva otra vez a la enseñanza de la lógica formal, hay que volver a la base aristotélica.

Las obras de Platón [Aristóteles] que se ocupan de lógica son las 2 “Analíticas”, la *Tópica* y las *Categorías*. Estas cuatro obras –contando las analíticas por dos– forman un conjunto en el cual están discutidas todas las

cuestiones que comprende la lógica; y en la actualidad reciben en conjunto el nombre de “Órgano”. Órgano quiere decir en griego instrumento; estos cuatro libros constituían el instrumento del trabajo intelectual; porque a juicio de los que durante tantos siglos se han dedicado a la lógica formal, constituye una fuente que puede realmente servirnos para descubrir la verdad, servir definitivamente para ese objeto. En nuestros tiempos la enseñanza de la lógica formal, con la cual se ha martirizado a generaciones de discípulos –porque la enseñanza, sobre todo en la Edad Media exigía al estudiante un conocimiento de la lógica, y no solo en la Edad Media sino que hasta cerca de nuestros tiempos su conocimiento era una exigencia– la enseñanza de la lógica formal, decía, en los tiempos modernos se ha abandonado y algunas veces se ha llegado en esta tendencia a verdaderos excesos, hasta el punto de que en nuestros tiempos apenas se pasa someramente sobre la enseñanza de la lógica, lo que ya es una exageración. Un conocimiento por lo menos, de los principios fundamentales y de los métodos que emplea la lógica formal, es necesario, sobre todo para darnos cuenta de cómo la filosofía en otros tiempos se valía de ella para llegar a sus conclusiones. Y por otra parte no se puede desconocer que contribuye a darnos claridad sobre las operaciones mentales que realizamos inconscientemente en la investigación y el debate.

Este “Órgano” de Aristóteles, tiene como elemento principal el desarrollo del método inductivo; el método deductivo y la teoría del silogismo. Uds. han estudiado lógica y algunas nociones han de recordar; de tal modo que no necesito decirles en qué [consisten?] estos métodos. Uds. saben que el método inductivo es aquel que procede de la observación de los hechos singulares, para inducir de estos hechos, reglas generales; que el método deductivo es el que parte de las reglas generales para deducir de ellas el hecho singular, aislado. Estos dos métodos son, al fin y al cabo, casi los fundamentales y su estudio es hoy todavía, uno de los objetos principales de la lógica. Más abandonado está hoy el estudio del silogismo. A este, los antiguos y sobre todo los escolásticos, le dieron una importancia excesiva. Uds. saben lo que es un silogismo; es un método para llegar a una conclusión, para formular un juicio; consta de tres partes de dos premisas, de las cuales surge, una vez establecidas, forzosamente la conclusión. El silogismo, por consiguiente representa nuestra

manera inconsciente, instintiva o natural de formar juicios, mostrándonos los elementos que constituyen esos juicios. Sirve, por lo tanto, aparentemente, [5] para poder comprobar la exactitud de nuestros juicios. Y en cierta época ha servido directamente para la exposición filosófica a fin de darle a esta, todo el rigor necesario; porque mecánicamente, estableciendo las premisas, se impone la conclusión, y la conclusión de un silogismo puede servir de premisa para el siguiente. La teoría del silogismo envuelve una serie de cuestiones sobre el valor de las premisas afirmativas, sobre el valor de las negativas, la posibilidad de sacar o no conclusiones, según que una premisa sea afirmativa o negativa; porque si ambas fueran negativas, de la negación no se deduce nada. Sólo de premisas afirmativas se puede deducir algo. En fin, había una serie de figuras, de modos, de maneras de establecer el silogismo, que no nos interesan mayormente. Lo que nos interesa es conocer el valor que la filosofía ha atribuido a este procedimiento, que al fin y al cabo, es un procedimiento racional. Porque el empleo del silogismo nos aleja de la observación directa, mientras que el método inductivo está basado en la observación de hechos y estos sirven de base para llegar a las conclusiones generales que no deben de ser sino aquellas que son comunes a todos los hechos observados. De manera que en una inducción no tenemos que poner nada de nuestra cosecha, sino sinceramente lo que se desprende de los hechos; allí no se abandona un solo momento, la base empírica. En el método deductivo ya interviene exclusivamente nuestra razón, ya no seguimos un método empírico, sino que tomamos una abstracción, un principio general que tenemos por verdadero, y de él deducimos racionalmente las consecuencias que debe de tener; lo que es legítimo, a condición de que cuando lleguemos a la conclusión final veamos que lo que hemos deducido se confirma en el hecho. De manera que si el método inductivo parte del hecho empírico, el deductivo exige, como última confirmación, también la comprobación empírica; de manera que estos métodos están ligados por los extremos, a la observación, a la experimentación efectiva, dentro del mundo sensible. El silogismo en cambio viene desvinculado de toda observación empírica; es un procedimiento exclusivamente racionalista. Tomamos dos premisas, que es lo necesario para empezar, y de ahí sacamos, formulamos nuestras conclusiones, que son tan exactas como el resultado de una operación aritmética. Podemos tomar arbitrariamente algunas cifras y verificar con ellas una adición, una suma,

una división, o cualquier operación aritmética y el resultado será exacto; pero es un resultado vacío, porque son números abstractos, sin explicación alguna. El valor de nuestra aritmética, que es siempre exacto, dependería del valor representativo que pueden tener esos números. Yo puedo calcular con toda exactitud el interés que me darán cien pesos colocados en un Banco, que me diera el 5% de interés y ver lo que me resultaría dentro de 10 años, pero con eso no consigo los cien pesos necesarios para esa operación, que es lo interesante del caso; he hecho una operación teórica, exclusivamente vacía.

Bien, así puedo yo operar con los premisas y todo el trabajo que realizo es exactamente lógico, pero el valor de esas conclusiones, depende de las premisas, vale decir, de la exactitud o no de ellas. ¿De dónde las sacamos a las premisas? ¿Las sacamos exclusivamente del mundo sensible o tenemos derecho de tomarlas del mundo inteligible? La vieja cuestión que ha dilucidado Platón vuelve a presentarse de nuevo, porque en el fondo esa es la gran cuestión lógica.

Aristóteles dilucida esta cuestión con una sensatez excepcional. Aristóteles no se engaña sobre el valor del método silogístico que él establece; él demuestra tan solo las leyes a que obedecen nuestras operaciones mentales; él sabe perfectamente [que] el valor de las premisas depende de su contenido, y a su juicio del contenido empírico. Porque Aristóteles abandona la concepción idealista de Platón, para volver a una posición realista, siempre que Uds. no tomen la palabra en el sentido de realismo ingenuo, que es de lo que él estaba más lejos. Pero con relación a la posición platónica, Aristóteles está en una posición completamente opuesta: en la posición realista. Para él el dato empírico es el punto de partida de todos nuestros conocimientos: pero eso no le impide creer que podemos por medio de nuestra razón, operando lógicamente, sobrepasar este dato. Aun cuando él considera que esas conclusiones racionalistas a que llega están comprobadas en verdad por el hecho empírico, Aristóteles [6] trata de demostrar el nexo íntimo que existe entre el mundo sensible y el inteligible y trata también de demostrar que el uno no se puede comprender sin el otro.

De tal manera que si el sistema de Platón era un idealismo con tendencia monista, el sistema de Aristóteles es un realismo con carácter idealista, si bien en todo esto hay cosas que modifican ya la expresión simple, porque se trata de un sistema sumamente complejo.

Bien, voy a exponerles en la próxima clase la vinculación entre la lógica de Aristóteles y su sistema ontológico, sin irme por ahora al fondo del estudio ontológico. Pero las dos cuestiones están vinculadas en Aristóteles y Platón, que no se puede tratar su lógica sin encarar la cuestión ontológica.

↳⇒ Clase 11ª

[1] Como Uds. han visto, le debemos a Aristóteles la sistematización completa de la lógica; de manera que fue el desarrollo –casi podemos decir– más perfecto, que sirvió durante muchos siglos a la solución del problema lógico; casi no hay ninguna de las cuestiones que tienen atinencia con este problema, que no haya sido tratada por Aristóteles. Ya les he dicho que estableció las reglas del método inductivo y del método deductivo, los dos métodos fundamentales, únicos, de que [se] dispone para sistematizar nuestros conocimientos. Se ocupa de la teoría de los conocimientos, que es lo referente al silogismo, de la formación del concepto que él sabe que lo formamos por abstracción, y de la teoría del juicio, en el cual –a su manera de ver– está la verdad o el error. Dice Aristóteles: la verdad o el error no están en lo que percibimos; la verdad o el error están en el juicio que hagamos de la percepción, de la demostración, de la definición, de las divisiones y de las categorías. Por si acaso Uds. no recuerdan el valor de esta palabra “categoría” en el sentido que se emplea en lógica, les recuerdo que significa los principios últimos a los cuales podemos referir nuestros conocimientos. Esos principios, para Aristóteles, son diez. Es sumamente discutible la cuestión de saber hasta dónde podemos determinar las últimas categorías lógicas; bástenos saber que aspiramos a conocerlas, a determinarlas, que muchos se han empeñado en este trabajo y que las conclusiones hasta la fecha son muy divergentes. Para que Uds. tengan una idea somera de esto les voy a leer las diez categorías que estableció Aristóteles, pero previniéndoles que aun dentro de las obras aristotélicas mismas esta enumeración de las categorías varía; en algunas en vez de diez, solo menciona ocho categorías y no todas coinciden. Admite en primer lugar la “sustancia”, es decir, que refiere todo lo existente a una sustancia, a un agente; la “cantidad”, “calidad”, “relación”, “ubicación”, la del “cuándo” es decir del tiempo en que se verifica algo, la de “posición”, la de “posesión”, la de “acción” y la de “pasión”... Acción y pasión en cuanto se refiere a la actividad y a la pasividad. Esas serían las últimas categorías que abarcarían todos nuestros conocimientos; todos los enunciados lógicos que nosotros podríamos formar tendríamos que referirlos a una de estas categorías. Les repito que esta teoría es, dentro de la lógica formal, la más discutida y

la que ha persistido menos en la forma que le dio Aristóteles. Lo importante para nosotros en esta apreciación de la sistematización lógica de Aristóteles, es fijarnos en esto que aprecia lo mismo el valor del método inductivo que el del método deductivo y que a juicio de él tenemos que principiar por el método inductivo, es decir por la observación, por la experiencia del hecho singular, de los cuales, como Uds. saben por el método inductivo, llegamos a conceptos abstractos, de los cuales, a su vez deducimos. Al querer establecer esta importancia igual de los métodos inductivo y deductivo Uds. ven que Aristóteles es un espíritu prudente, que trata de hacer justicia lo mismo al valor de los datos empíricos como a las conclusiones que formulamos nosotros racionalmente, y que para él la verdad no está exclusivamente en el dato empírico ni en el concepto abstracto que nosotros podamos formar, sino que unos y otros se complementan. No podemos llegar a conceptos abstractos sin el conocimiento de los hechos reales, sensibles, pero estos hechos reales y sensibles a su vez no nos dan la clave de lo existente si no los complementamos con las conclusiones a que nos lleva nuestro raciocinio. Si esta es la posición lógica de Aristóteles, Uds. pueden imaginar ya cuál será también la ontológica. Al darle igual valor a los dos métodos hemos ya inferido que Aristóteles va a llegar a una especie de dualismo, es decir, que va a aceptar la realidad del mundo sensible y le va a superponer un mundo inteligible. Efectivamente, aunque ahora no quiero ocuparme de la cuestión ontológica, quiero limitarme solamente a mostrarles cómo, conforme a lo que les he dicho, que desde Sócrates en adelante no hay solución ontológica sin la previa solución del problema lógico, como estas distintas soluciones lógicas de Aristóteles, que son tan completamente distintas [2] de las de Platón, lo llevan también a diversas conclusiones.

Para Aristóteles existen dos principios fundamentales distintos: el uno es la materia, el otro es lo que llama morfé y que nosotros, acostumbrados [acostumbramos] a traducir por forma. La materia es tan solo aquello que es posible.... [,] que es posible pero que no existe en realidad: tiene que unírsele la forma para que todo eso se vuelva –según el término de la escuela– “actual”. Estas ideas de Aristóteles se han enseñado durante toda la Edad Media y durante gran parte de la Moderna en las escuelas, así es que no es extraño que en nuestro idioma sobrevivan todavía concepciones aristotélicas, que empleamos

comúnmente sin darnos cuenta de su valor primitivo. Cuando decimos que algo es informe queremos decir que es irregular, que es anormal, que no es determinado, que no realiza el objeto que se propone; decimos que es informe, es decir, que le falta la forma.

Bien: para Aristóteles el punto de partida de lo existente sería la materia informe, la materia sin forma determinada. De la materia informe se levanta, entonces, una escala de existencias cada vez más formadas, en las cuales cada vez la forma ocupa un sitio más importante que la materia. Podemos nosotros construir esa escala hipotéticamente, desde su principio hasta su fin, que sería, entonces, llegar desde la materia informe hasta la forma inmaterial. La forma inmaterial sería Dios. La materia informe no es sino la posibilidad de desarrollar en este mundo, la condición previa; pero nosotros no conocemos a la materia informe ni a la forma inmaterial; lo que nosotros conocemos son las combinaciones entre la materia y la forma.

Ahora bien, esta palabra “forma” está deformada –digámoslo así– por el uso; “forma”, para Aristóteles, es algo que existe, un ser, una entidad; solo que no es una entidad sensible sino una entidad inteligible; mientras que lo material es lo sensible.

La combinación de lo sensible con lo inteligible, la combinación de la materia con la forma, nos da los objetos reales, existentes, pero esa combinación es siempre efímera y transitoria; esa combinación de materia y forma se deshace; la materia toma otra forma y la forma se combina con otra materia. Salvo en la forma inmaterial y en la materia informe, en todo lo demás, siempre está unida la materia con la forma; puesto que la forma no es material, nosotros tenemos que concebirla como algo espiritual. Y efectivamente Aristóteles dice: “El alma, el espíritu, es la forma humana; el cuerpo es la materia; el alma es la forma que eleva a esa materia a la dignidad humana”.

De manera que, debemos imaginar las formas de Aristóteles más o menos como algo espiritual; y entonces, Uds. tienen aquí el dualismo de materia y de forma que corresponde a ese dualismo lógico, que da igual valor al método inductivo que al método deductivo; igual valor al método que nos revela el mundo sensible, que el método que nos da conclusiones puramente abstractas e inteligibles.

Esto es lo fundamental; hay una serie de detalles que complementan

todavía más este sistema; cuando vuelva al problema ontológico lo voy a exponer más detenidamente; ahora solo quiero dejar establecido el enlace que existe entre la solución lógica de Aristóteles y su solución ontológica. La importancia histórica de esta solución aristotélica es de una influencia extraordinaria, no tanto en la antigüedad clásica, donde el aristotelismo no predominó tanto, sino en la Edad Media, cuando la escolástica, buscando un sistema filosófico dentro del cual acomodar el dogmatismo cristiano con la primitiva influencia platónica, resucitó a Aristóteles, porque este le daba medios para dar forma filosófica al concepto cristiano de la oposición del mundo y del espíritu. Para el cristianismo existe un mundo y existe un Dios; destruyéndose estos dos términos, uno al otro, Aristóteles da los medios para poder destruir esta oposición.

El que introduce en la escolástica este desarrollo aristotélico fue Tomás de Aquino; la filosofía de Tomás de Aquino llegó a ser, y lo es hasta la fecha, la filosofía oficial de la iglesia católica. De manera que pueden imaginarse –Tomás de Aquino vivió por el año mil doscientos en adelante– toda la importancia que ha tenido el pensamiento de Aristóteles; todavía la filosofía moderna ha luchado con esta concepción y no está del todo vencida en la actualidad: cambia de forma pero esta oposición de un mundo material y de un mundo espiritual, persiste todavía.

Uds. ven que a Aristóteles no lo podemos clasificar como monista, a pesar de que bajo otros puntos de vista tiende a serlo; estamos en presencia de uno de esos sistemas de los cuales yo les hablé al principio. Cuando les expuse el problema ontológico les dije que teníamos el monismo y el pluralismo, y también por ser de importancia histórica excepcional, el dualismo. En Aristóteles tenemos el primer ejemplo de un gran sistema filosófico dualista, como lo hemos tenido en Platón de un sistema monista, si bien rigurosamente monista, porque Platón tiende a reunir la unidad con la multiplicidad, pero al fin y al cabo, todo lo somete a una idea suprema que abarca todo lo existente. Vemos también, comparando la teoría de Aristóteles con la de Platón, que Aristóteles es realista; para Platón la verdad era de carácter idealista; el mundo sensible no representa una verdad real; la verdad está solamente en el mundo inteligible. Para Aristóteles la verdad está en el mundo sensible y también en el mundo inteligible, pero el mundo sensible es una realidad efectiva. De manera que debemos considerar el sistema de Aristóteles como un realismo mitigado, como un realismo idealizado.

Después de Aristóteles, en la Filosofía griega, ya no sobrevino ningún gran cambio en los sistemas, referente a las soluciones lógicas. Las soluciones lógicas posibles están agotadas con Aristóteles; lo que varía, de él en adelante, es la posición respectiva de los filósofos que se deciden por darle mayor importancia al elemento sensible o al elemento inteligible según el caso, a preferir el método deductivo o el inductivo. Un nuevo descubrimiento lógico, digámoslo así, ya no se realiza.

Platón y Aristóteles fundan en Atenas, dos grandes escuelas; la de Platón se llamó la Academia; la de Aristóteles se llamó el Liceo. Estos filósofos, en vida dispusieron las cosas de manera que las escuelas que ellos habían fundado continuaran después de su muerte. Platón designó a su sucesor, pero después los mismos alumnos del instituto elegían el director; de esta manera durante siglos se perpetuaron estas dos escuelas. Después de Platón se fundaron tres escuelas más. De estas tres sin embargo solamente dos constituyeron institutos nuevos en Atenas: la fundada por Zenón de Citium, que es la escuela de [la] Estoa, de donde recibe su nombre de estoica, y la escuela de Epicuro, cuyos partidarios se llamaron epicúreos. Hay una tercera escuela más, pero que no constituyó un instituto especial: los escépticos, fundada primitivamente por Pirrón.

Y sin embargo el escepticismo como doctrina, sobrevive y encuentra un carácter preciso, donde menos se debiera de esperar: en la Academia Platónica. Ahora, les voy a explicar por qué.

De manera que tenemos que agregar estas tres escuelas: los estoicos, los epicúreos y los escépticos. Bien, cada una de estas tres escuelas tiene su posición lógica, propia y distinta. Para los estoicos, la verdad está en el mundo sensible, pero solo como punto de partida de nuestro raciocinio, sobre los datos que nos da el mundo sensible. Racionalmente llegamos a las últimas conclusiones, que para nosotros son la verdad. De esta manera los estoicos intentan sobrepasar al mundo empírico, sustentando un monismo en el cual llegaban a la afirmación de una última y sola entidad: pero que se identifica con el cosmos. De manera que Dios, naturaleza, mundo, universo, son idénticos. Construyen ellos, sobre esa base empírica, por medio del racionalismo, por consiguiente, una teoría panteísta, semejante a la de los eleatas, pero no admitiendo, como estos, la existencia del mundo sensible, ni afirmando como ellos la existencia

única del ser eterno. Al contrario, los estoicos más bien recogieron las ideas de Heráclito: el “eterno devenir”, y construyeron sobre esa base su ontología. Pero lo importante, por el momento, puesto que estudiamos el problema lógico, es saber que ellos eran principalmente racionalistas.

Los epicúreos, por el contrario, no reconocen sino la existencia del mundo material, que conocemos por medio de los sentidos. El dato que nos dan los sentidos, debe corregirlo nuestro juicio, pero no construir sobre ese dato, nuevas entidades. De manera que los epicúreos recogen la [4] antigua doctrina de Demócrito, la doctrina atómica y construyen una ontología completamente materialista: los átomos materiales son los que dan lugar al desarrollo de todo lo existente, inclusive los fenómenos psíquicos, de nuestro espíritu.

La tercera escuela de estas post-aristotélicas, es la de los escépticos. Estos vuelven otra vez a ser, como fueron los sofistas, una escuela, cuya lógica es relativamente negativa. Ellos dicen que no podemos encontrar la verdad, ni en el mundo sensible ni en el inteligible; que la verdad para nosotros, es oculta; que no llegamos sino a opiniones dudosas, probables y que nunca podremos afirmar, con entera certidumbre, nada. Esta posición, naturalmente, les impide desarrollar una ontología, puesto que si no podemos saber nada no tenemos tampoco el derecho de formarnos una opinión de conjunto sobre lo existente. [Si] No sabemos entonces, ni podemos saber tampoco nada, estamos incapacitados para saber lo que realmente hay en el fondo de lo existente, que es la esencia del universo. Todos nuestros conocimientos, por consiguiente, tienen forzosamente que ser de carácter relativo y tienen que referirse a los hechos que podemos observar, observaciones que catalogamos, tratando de vincularlas entre sí, pero que constituyen siempre un saber puramente relativo, expuesto a error, sometido a una revisión continua. Si los escépticos no creían poder hacer ontología, creyeron sin embargo que sobre esta base podían hacer Ética. Esto es realmente extraño y en eso se diferencian de los viejos sofistas, que declaran también que no podemos llegar a saber nada, diciendo también que no había la posibilidad de formar [una] ética.

Uds. ven que aquí están agotadas casi todas las soluciones posibles del problema lógico: la posición de Platón, que niega la verdad sensible; la posición de Aristóteles, que trata de conciliar el mundo sensible con el inteligible; la posición de los estoicos, que admiten que la razón, basada sobre los

hechos empíricos, puede sobrepasarla, llegando a darnos una explicación de lo existente en el universo; la de los epicúreos, que afirman la existencia exclusiva del mundo sensible y la de los escépticos, que dicen que no conocemos ni el mundo sensible ni el inteligible.

La posición más perfecta, Uds. ven que existe en Platón y los epicúreos: para el primero el mundo inteligible es el verdadero; para el epicúreo, la única verdad que conocemos es el mundo sensible.

Aristóteles ocupa una posición intermedia, tratando de conciliar lo uno con lo otro. Los estoicos también ocupan una posición intermedia, porque si bien aceptan la existencia real del universo, llegan hasta construir la idea de Dios, que naturalmente, es muy superior a todo lo que nos ofrece la naturaleza. Por último los escépticos, en su punto de vista negativo, dicen: ni lo uno ni lo otro nos da la certidumbre.

Ahora tengo que explicarles un fenómeno extraño. Les he dicho que se constituyeron en Atenas cuatro escuelas de las cuales cada una enseñaba su doctrina, menos los escépticos que no constituyeron escuela en Atenas. ¿Por qué? Porque la Academia de Platón degeneró en el escepticismo. Uds. recordarán lo que les he referido: que Platón emplea el método socrático de la dialéctica, por lo cual sus obras son dialogadas, en las cuales se discute entre distintos individuos algún principio filosófico, con el propósito de llegar a aquellas conclusiones que son comunes a todos. Pero en los mismos diálogos de Platón, hay algunos en los cuales no se llega a esa conclusión final; está dilucidado el punto en debate, y se llega aproximadamente a una conclusión, pero al fin y al cabo, los contrincantes han aducido, más o menos, argumentos suficientes como para sostenerse en sus respectivas posiciones. Es decir, que a pesar del debate, a pesar de la aplicación del método, no se ha llegado a la última conclusión general. Ya en los discípulos de Platón, el sostener las conclusiones tan enteramente metafísicas del Platonismo, resulta poco a poco más difícil. Otras escuelas que se fundan, siguiendo [siendo?] también lógicos, llegando a conclusiones distintas, demostrando que el método dialéctico a pesar de sus conclusiones tan sutiles, tan perfectas, no siempre llegaba a conclusiones definitivas, sobre todo cuando se apartaba la discusión completamente de las cuestiones del mundo sensible, para divagar en [...] inteligible, de las ideas platónicas. De ahí que tempranamente [5] en la Academia de Platón entra un

elemento escéptico y que durante algunos períodos, la Academia de Platón que ha vivido casi mil años y tiene una larga historia, haya sufrido una continua evolución.

De manera, pues, que ese elemento escéptico entra en la Academia Platónica, primero bajo una forma atenuada: la del probabilismo, o sea, que solo podemos llegar a conclusiones probables, que no se pueden considerar como ciertas; pero siendo aceptadas por todos, podía considerarse como una verdad relativa. Ese probabilismo degeneró al último en un escepticismo completo. Y esa posición, esa afirmación de la Academia Platónica, proviene de su discusión con los escépticos. A causa de eso se desarrolla el espíritu escéptico en la Academia sobreviniendo sin embargo, más tarde, una reacción que en lugar de sostener puramente el escepticismo –que como es una posición negativa no se puede mantener mucho tiempo– llegó a buscar una nueva forma en que se pudieran afirmar conclusiones ciertas. Esa posición se llama eclecticismo.

El eclecticismo consiste en suponer que todas las especulaciones filosóficas se aproximan a la verdad, que presienten una faz de la verdad, y entonces, tomando de unas y otras escuelas filosóficas, aquello en que coinciden, tendremos la probabilidad de acertar con la verdad común a todas las escuelas. Como Uds. ven el eclecticismo no es sino el último desarrollo del método de Sócrates: donde todos coinciden debe suponerse que está la verdad. Esa es la posición ecléctica, por cierto, [no] muy original, que no crea nuevas ideas, ni desarrolla ideas antiguas sino que se apodera del trabajo ajeno, para construir sobre esta base una especie de conciliación.

Los romanos no desarrollan una filosofía, sino que se apoderaron, se asimilaron [a] la filosofía griega. Como ellos vinieron más tarde y encontraron desarrolladas estas escuelas filosóficas en Grecia, que enseñaban distintas doctrinas, se inclinaron en gran parte al eclecticismo. Uno de los representantes de este eclecticismo, es Cicerón. Era costumbre entre los romanos que los jóvenes que querían perfeccionarse intelectualmente hicieran un viaje a Grecia, se establecieran en Atenas y concurrieran a las escuelas allí existentes. Naturalmente, el joven que llegaba a Atenas, en lugar de una escuela se encontraba con cuatro. Se informaba de lo que enseñaban unos y otros y el resultado era esa tendencia hacia el eclecticismo, tanto más cuanto que los romanos, manifestaban poca capacidad creadora en materia de Filosofía. Esta Filosofía a la que me refiero

continuamente, no se llama filosofía antigua, ni clásica, sino griega, porque son estos los que la desarrollaron. En todos estos sistemas no hay uno solo de origen romano; todos son griegos. Para los latinos estas especulaciones tan abstractas eran generalmente de poco interés; por lo menos no se reveló en ellos una capacidad original. Se asimilaron las doctrinas griegas y aquellos que más se inclinaron a los estudios filosóficos, o caían en el eclecticismo o elegían algunas de las cuatro escuelas griegas que les inspiraba especial preferencia. Así la mejor obra que tenemos sobre Epicuro, es precisamente una obra latina; la de Lucrecio Caro, que nos refiere la filosofía de Epicuro, pero no como cosa propia sino exclusivamente como la Filosofía transmitida por aquél. Lo mismo ocurre con respecto a los estoicos. Los mejores informes los tenemos de los latinos, que tampoco son originales, sino que nos transmiten las ideas de estos.

Tenemos que agregar por consiguiente a la posición expuesta esta otra escuela ecléctica. Voy a referirles en la próxima clase la última fase de este problema lógico en la filosofía griega, que es el fracaso de toda la lógica.

↳☞ Clase 12ª

[1] Antes de continuar con nuestro estudio, voy a hacer un pequeño paréntesis porque esta cuestión referente al problema lógico que estamos estudiando nos lleva más allá de los límites de la filosofía griega y entonces es preciso que tengamos una idea somera del desarrollo de la filosofía en general. Recordarán que hemos dicho al hablar de la primera escuela griega: la Jónica, que ella empieza a desarrollarse aproximadamente alrededor del año 600 antes de Jesucristo. Ya hemos seguido una gran parte de su evolución al pasar por Sócrates que aparece casi doscientos años después. Hemos revisado las escuelas postsocráticas: Platón, Aristóteles, epicúreos, estoicos, escépticos y ya nos aproximamos a la última etapa de la filosofía griega, que llega aproximadamente hasta el año 400 de nuestra era. La academia platónica que es la última sobreviviente de las escuelas de Atenas, vivió precariamente hasta el año 520 y tantos, en que la mandó clausurar el emperador Justiniano; pero mucho antes de esto ya había surgido en Atenas una situación intelectual completamente distinta, con el predominio que había tomado el cristianismo en los espíritus. Así es que podemos fijar más o menos el final de la evolución de la Filosofía griega en el año 400.

Vemos que 600 antes de Jesucristo y 400 después, forman un total de mil años. En esta época, en plena decadencia de la filosofía griega surge un estado intelectual nuevo, pues, el predominio de tendencias religiosas que acaban por concretarse en el cristianismo da lugar al desarrollo de una filosofía completa y fundamental distinta de la griega. La filosofía griega era una tendencia para encontrar la verdad filosófica donde quiera que se hallara y por los medios de que dispone la inteligencia humana; para ella la verdad era una equis, una incógnita que había de buscarse; para la filosofía que sobreviene en la época que corresponde a la Edad Media no es necesaria esta investigación, porque la verdad ya existe; la verdad dada, está la revelación dogmática de la religión, de manera que la filosofía de cada época no tiene por objeto buscar la verdad sino tan solo explicarla y demostrar que la verdad revelada del cristianismo, está de acuerdo con la razón humana; esta es la filosofía llamada escolástica, se inicia también alrededor del cuatrocientos, un poco antes, y se extiende del 400, a través de distintas épocas en las cuales experimenta una

serie de transformaciones y luchas internas para resolver sus problemas de distintos modos y llega más o menos hasta el año 1400. Uds. ven que ocupa otra vez un periodo de mil años.

En el siglo XV, por el 1400 más o menos, se produce el gran movimiento conocido en la historia de la civilización humana con el nombre de Renacimiento, acompañado paralelamente con el de la reforma religiosa.

Son dos siglos en los cuales se derrumba en gran parte la escolástica; en la que hay una serie de tentativas para producir algo nuevo, sin llegar hasta los principios del siglo XVII. De mil seiscientos en adelante se inicia lo que se llama la filosofía moderna, que comprende los siglos XVII y XVIII; la que se continúa en el siglo XIX se llama filosofía contemporánea.

Bien, si desde la decadencia de la escolástica consideramos todo este movimiento que restablece la posición de la filosofía griega, es decir la investigación de la verdad sin prejuicios [prejuicios] dogmáticos [que] es lo que caracteriza [a] la escolástica tenemos: filosofía moderna (incluyendo la filosofía contemporánea). Llega pues este tercer periodo sin haber terminado hasta la fecha, contando con 500 años de existencia.

Nosotros vamos a perseguir el problema lógico a través de estos tres periodos y vamos a ver en qué forma llega a nuestros días. Debemos tener presente que entre la filosofía griega y la moderna hay una analogía y [2] una afinidad tan estrecha hasta el punto de que en gran parte la filosofía moderna no es sino la resurrección de ideas que prevalecieron en la griega.

Pero Uds. no se imaginen por eso a la Escolástica ni a la Edad Media como un bloque de tinieblas. Al decir que esta filosofía no tiene propósitos ni finalidades propias, sino únicamente el demostrar racionalmente los dogmas religiosos, podrían creer que dentro de ese objetivo no pudo llegar a grandes ideas. Por el contrario, la Filosofía de la Edad Media, la Escolástica, pasa por una serie de periodos y de transformaciones, tiene luchas teológicas, filosóficas en torno de cosas que hoy para nosotros han perdido todo interés, pero que apasionaban los ánimos en aquella época; hasta que también como la filosofía griega, la escolástica llegó a su decadencia.

Hay que subdividir todos estos periodos en sub-periodos. Pero la Filosofía griega Uds. conocen ya en parte, someramente, los periodos: el periodo presocrático; luego Sócrates que constituye por su posición central el deslinde

de dos épocas importantes; luego viene el periodo de los grandes sistemas filosóficos que son: el platonismo, el aristotelismo, los estoicos, los epicúreos y los escépticos, que constituyen las cinco escuelas clásicas.

Estos sistemas filosóficos se esparcieron por toda la esfera de la civilización antigua; la expansión del Imperio Romano al someter a un solo dominio todos los pueblos lindantes del Mediterráneo abrió un ancho campo a la difusión de una cultura uniforme en la que prevalecieron estas ideas como la expresión más alta de las orientaciones intelectuales.

Llega un momento en el cual se agota este movimiento filosófico y entonces el centro de la especulación filosófica también se traslada, y esta traslación se relaciona con hechos de la historia política antigua.

El impero de Alejandro Magno había abierto el Oriente a la acción del pueblo griego; había creado en el Oriente centros de cultura helénica, entre ellos, el gran centro de Alejandría en Egipto, pero centros que ya no fueron de una cultura helénica pura, sino que esta cultura helénica se encontró con las tendencias de los pueblos orientales, y estos al asimilar la filosofía griega a su vez ejercieron una importante influencia sobre ella; y de ahí resulta que la última etapa de la filosofía griega no se realiza en Atenas sino en Alejandría ya que la última escuela es, por consiguiente, la de Alejandría. Allí se mantiene la enseñanza de la filosofía griega ya modificada en su último periodo, como lo vamos a ver, hasta el año 415, año en que las turbas asaltaron el museo y arrastraron a Hipatía, la última representante de la filosofía griega en Alejandría. El cristianismo triunfó y terminó en Alejandría con la filosofía griega; en Atenas sobrevivió precariamente la academia platónica. En la escolástica podemos distinguir tres periodos de los cuales les hablaré oportunamente y en la filosofía moderna tenemos que distinguir primeramente el periodo de transición entre la Edad Media y los tiempos modernos, al cual le damos el nombre de Renacimiento que comprende los siglos XV y XVI; luego la filosofía moderna propiamente dicha que comprende los siglos XVII y XVIII y la filosofía contemporánea que comprende al siglo XIX con lo que llegamos hasta nuestros días.

Para poder seguir ahora el desenvolvimiento del problema lógico, tenemos ya una idea general de la manera como se desenvuelve la filosofía moderna.

Volviendo al problema lógico, veremos qué resultado hemos obtenido hasta ahora en este afán por determinar el criterio de la verdad. ¿Cómo

distinguir la verdad del error? Les he referido cómo los sofistas tomaron una posición escéptica y dijeron: “no hay verdades comunes a todos, no hay más que opiniones individuales”; les referí después cómo Sócrates consiguió modificar esta posición negativa reemplazándola por una afirmativa y en el método dialéctico creyó haber encontrado nuevamente un medio, un instrumento para llegar al conocimiento de la verdad.

Este instrumento lo aprovechan las escuelas filosóficas subsiguientes, aunque con resultados diversos. Platón con ese método construyó una filosofía completamente idealista; Aristóteles, en cambio, construyó una filosofía mucho más realista; los estoicos hacen la filosofía racionalista; [3] los epicúreos una filosofía sensualista o empírica; los escépticos persisten en creer que no se llega a una verdad determinada, de manera que, ¿Qué ha resultado de todo este trabajo? No ha dejado de resultar algo importante, sobre todo en la sistematización que Aristóteles dio a todas estas cuestiones que se refieren al problema lógico; como por ejemplo, el hecho de que nuestras nociones derivan o de los sentidos o son forjados por nuestra razón. De manera que tenemos una tendencia que podemos llamar empírica y otra racionalista. ¿La verdad está en el dato que nos dan los sentidos o está en los conceptos que forman nuestra razón? Y a estas dos posibilidades que se presentan, encontramos también la posibilidad de aplicar dos métodos distintos: el método inductivo y el método deductivo. Aristóteles observó bien los fundamentos de uno y otro método y los aplicó también. El método inductivo, como ustedes saben, es el método de las ciencias, es el método que parte del hecho aislado, del hecho directamente observable y después de haber observado una cantidad, la más crecida posible, de hechos, induce su semejanza, sus diferencias, las reglas generales a las cuales están sometidos esos hechos y de esa manera se llega hasta encontrar leyes generales que abarcan el desarrollo de los hechos empíricos. En cambio el método deductivo desciende del concepto general para subordinarlo al hecho aislado. Tenemos pues ya como resultado de todo este trabajo, el conocimiento consciente, porque inconscientemente la humanidad eternamente ha aplicado estos métodos; pero ya el conocimiento consciente, filosófico de estos dos métodos aparece con Aristóteles.

Bien ¿adónde está ahora la verdad? En lugar de haber llegado en esta investigación a una sola conclusión, ustedes ven que ocurre algo análogo a lo

que ocurrió con el problema ontológico. Así como los presocráticos se lanzaron a resolver un problema y acabaron por constituir una media docena de escuelas filosóficas con soluciones distintas, ahora cuando se trata del problema lógico observamos una cosa igual: en lugar de una solución nos encontramos con cinco escuelas distintas y entre esas cinco, una que niega la posibilidad del conocimiento verdadero. Ahora, yo les pido que reflexionen un momento y se pregunten sin dilucidar la cuestión de si es superior el dato empírico o el concepto racional, prescindiendo de esta antítesis, se pregunten ahora, decía, la posibilidad de encontrar otro medio de conocimiento. Hagamos un esfuerzo mental y veamos si esto es posible. En los principios de nuestra Era ya esas escuelas llevaban varios siglos de existencia y de las discusiones con las escuelas rivales, empieza a surgir la duda, los escépticos empiezan a prosperar y otra vez como en la época de los sofistas, se enseña que no existe la posibilidad del conocimiento verdadero, agitando tanto la tendencia de base empírica como la racionalista, que tienen que confesar su impotencia para poder llegar a una conclusión definitiva, que se impusiera como verdadera a todos los espíritus. ¿Adónde acudir entonces en semejante situación?

No sé si Uds. recordarán lo que les he dicho en una de las primeras clases: que, frente al problema filosófico, la humanidad dispone de tres medios distintos para resolverlo, que son[:] la solución religiosa, la artística y la filosófica. La situación filosófica es la que pretende darnos la solución científica, puramente racional, pero yo les prevengo [previene?] diciéndoles que a pesar de que la filosofía tiene esta pretensión, siempre persisten en ella elementos religiosos y elementos poéticos. Habiendo llegado la evolución filosófica a esta situación que les acabo de exponer, es explicable que esos elementos secundarios que habían quedado relegados, volvieran a surgir y entonces lentamente la filosofía griega se va impregnando de elementos místicos y lentamente va dejando de ser una filosofía puramente empírica y racional para convertirse en una filosofía religiosa contribuyendo a esta evolución intelectual de la filosofía antigua, situaciones políticas; les he dicho que en este último periodo se desaloja el centro filosófico que sale de Atenas y se traslada a las ciudades semigriegas del Oriente y allí en contacto con otras civilizaciones, experimenta su influencia y se transforma hasta que por último esta influencia recíproca entre la cultura helénica y la vieja cul[4]tura

del Oriente, da lugar en Alejandría al desarrollo de nuevos sistemas filosóficos, pero que se apartan de esta base racionalista que es característica del espíritu griego y se impregna de un sentimiento místico. Porque en los pueblos del Oriente estas cuestiones filosóficas siempre inspiraron un gran interés, pero en ellos no se realizó lo que en el ambiente griego: que la filosofía se separara completamente de la religión. Allí las soluciones filosóficas que llegaron a esos pueblos siempre revistieron un carácter religioso, y en Alejandría se hace sentir de una manera sumamente intensa, contribuyendo a ello la situación de duda que sobreviene en presencia de estos esfuerzos más o menos fracasados para llegar al conocimiento de la verdad, cosa que produjo, entonces, el retorno de los espíritus a una situación religiosa.

Entre los griegos propiamente dichos, y en el mundo romano, esta reacción se realizó con el desarrollo de los neo-pitagóricos y de los neo-platónicos. El pitagorismo siempre había tenido un elemento religioso; los neo-pitagóricos que pretendían revivir la doctrina del legendario Pitágoras, dieron a la filosofía de los números un contenido religioso-místico. Los neo-platónicos se apoyaban en el primitivo sistema de Platón, pero con un carácter más religioso. A los neo-platónicos y a los neo-pitagóricos, se agrega en Alejandría una escuela formada dentro de una numerosa colonia de israelitas que viven allí; una filosofía en que los judíos pretendían reunir sus propias tradiciones religiosas con las conclusiones de la filosofía griega. Aparece entonces allí un israelita de nombre griego: Aristóbulo, que trata de demostrar que Moisés y Platón han dicho casi lo mismo; no le cuesta sino hacerle un poco de violencia a cada uno de ellos y entonces llega a demostrar que no hay diferencia entre la Biblia y la filosofía griega. Y por último, bajo estos impulsos, nace la última escuela filosófica griega, que tiene por principal representante a Plotino, y que se llamó neo-platonismo, en el cual, ya en una forma más helenizada, se desarrollaban estas ideas metafísicas que vienen del Oriente.

Ahora bien, Plotino sin embargo era griego, no quería hacer religión ni establecer dogmas religiosos, sino hacer filosofía con tendencia metafísica; él necesitaba una nueva base lógica y no le bastaba el dato empírico. Naturalmente para un platónico, lo que diera la investigación de los sentidos eran simplemente ficciones; los neo-platónicos exigieron esta posición platónica: la verdad no está sino en la razón. La razón la han empleado Aristóteles y los

Estoicos, para llegar a una conclusión y no han logrado nada tampoco así es que rechazan también la razón.

Y ahora vuelvo a preguntarles: si rechazamos el dato empírico y la concepción racional, ¿qué queda? El punto es interesante porque en la filosofía moderna vuelve otra vez a plantearse. Queda la intuición. ¿Que es la intuición? La intuición es una visión directa, inmediata de las cosas.

Podemos comprender lo que estos hombres querían darnos a entender por intuición si consideramos lo que es la intuición dentro de ciertos límites. Tenemos una serie de conocimientos que no son precisamente empíricos ni son tampoco conceptos racionales: los axiomas. ¿Cómo conocemos los axiomas matemáticos? Yo pongo un niño delante del pizarrón, hago dos puntos y le demuestro que la recta es la más breve de todas las líneas entre esos dos puntos. El niño al reflexionar un poco se convence de ello. ¿Es una noción empírica? No, porque es la única vez que le he mostrado esto. Y si no se tratara de un niño sino de un adulto, al desarrollarlo nada más que para que se lo imaginara mentalmente, lo entendería enseguida; es una verdad evidente y no tengo que repetir la operación varias veces para que la entienda. La única vez para que se anuncie el axioma basta para que el niño se convenza de que eso es una verdad universal, que cada vez que se presente el caso ha de ser exacto el axioma, sin necesidad de experimentación previa. De manera que esto resulta muy distinto de una noción empírica, que yo tengo que inducir de una serie de operaciones y observaciones. Aquí no se trata de una noción empírica ni se parte de una serie de experi[5]mentaciones, sino del enunciado de un axioma a cuyo conocimiento sigue inmediatamente la evidencia de su verdad. Es decir, aquí tenemos un caso de intuición, pero de una intuición aplicada todavía a algo que podemos representar.

Saquemos esta posibilidad de una intuición directa, del dominio de los axiomas matemáticos, y apliquémosla o midamos su posibilidad para conocimientos de otro orden, y entonces cabe la posibilidad, sugestionada o no, de conocer por intuición verdades superiores. Esta pretensión de conocer por intuición, verdades de un orden superior a las empíricas y racionales, sobreviene, sobre todo en espíritus animados por un fervor religioso que están próximos al éxtasis místico; y creen entonces entrever en ese éxtasis el enigma de las causas más remotas, más secretas, que existen en el universo.

Puede ser que para espíritus como los nuestros, bastante diferentes para estas cuestiones, nos cueste algún esfuerzo comprender este estado de ánimo, pero él es un hecho humano que se repite en distintos periodos de la historia, quizá en todos y en los pueblos más distintos.

Hay un fenómeno que se llama el éxtasis místico. Este no es un privilegio de los cristianos, sino que se puede manifestar en todos los espíritus donde reina un profundo fervor religioso, tiene un rasgo común en todos. El éxtasis místico es una pérdida de la personalidad propia, que se identifica con el principio fundamental de las cosas. Ese principio fundamental se puede imaginar de distintos modos: puede ser una forma concreta; pero es siempre la identificación de la personalidad propia con el objeto de su veneración.

La filosofía griega, desesperada ya de poder llegar por procedimientos lógicos al fin que se propone, verifica en los últimos siglos una especie de suicidio: se impregna de este sentimiento religioso y lo que no ha podido encontrar por la razón ni por el empirismo, cree encontrarlo por la intuición mística, directamente. Uds. comprenderán que los sistemas que se desarrollan sobre esta base son ya de un carácter más bien religioso que filosófico.

Para Plotino –para darles un ejemplo hacia donde conduce esta intuición mística– ya la causa fundamental, esencial de lo existente, es algo tan remoto que no se puede concebir; sólo en el éxtasis místico nos aproximamos a la visión de esta fuente eterna de las cosas. Pero de esa fuente eterna emana una serie de entidades que forman una especie de escala descendente; emana, por ejemplo, la sabiduría eterna, emana el Dios creador, el espíritu creador de este universo, y así descendemos hasta el hombre, hasta la materia. La materia viene a ser otra vez, como en el sistema de Platón, el “no ser”; no es algo, sino solamente la ausencia de lo verdadero y de lo real.

Uds. no extrañarán, por consiguiente, que en un estado intelectual, en el cual la filosofía llega a tomar estas formas, forzosamente llegue a triunfar, a poco andar un sistema religioso y se sobreponga definitivamente a estas tentativas filosóficas. Y esto es lo que ocurre en el mundo antiguo y con eso termina la antigua civilización.

Bien, el cristianismo se apodera de los espíritus, se impone como la religión única en el Impero Romano y sus dogmas vienen a convertirse en la verdad revelada; la filosofía no tiene ya creación propia, sino que se pone

exclusivamente al servicio de este dogmatismo religioso, y entramos entonces en el segundo de los grandes periodos de la filosofía.

Naturalmente, estas razones de orden puramente filosófico que les doy, no bastan para explicar todo este enorme cambio; cómo esta evolución de 1000 años de la filosofía, viene a terminar otra vez en un movimiento religioso. Habría que considerar, para explicar esto, toda la marcha de la antigua civilización, que está vinculada a esta descomposición de los sistemas filosóficos; todos los principios morales que forzosamente busca el espíritu del hombre han decaído unos tras otros; la vieja mitología, la creencia en la acción de los dioses había decaído, había desaparecido, no era posible ya, invocarla; el estado ético de los pueblos, sobre todo en las relaciones de orden público, [6] habían decaído en ese gran imperio cosmopolita en que hasta el sentimiento patrio había desaparecido; los hombres no se sentían miembros de una colectividad étnica determinada, a la cual estaban vinculados; eran ciudadanos del Imperio y el Imperio era idéntico al mundo. En fin había un decaimiento de todos los antiguos ideales, que habían dado su armazón a la vieja civilización grecolatina. A esto se agregó el decaimiento mismo del Imperio Romano, el avance de los pueblos nuevos dentro del Imperio, es decir, un conjunto de circunstancias que complementan el desarrollo intelectual que vemos en la historia de la filosofía, y que traen, entonces, ese segundo período de 1000 años en que domina una filosofía puramente religiosa.

He de tener todavía ocasión de volver sobre este tema y demostrar cómo en el dogmatismo cristiano, que surge de una síntesis del espíritu oriental y el helénico, la posición fundamental de este último, como una investigación de la verdad, desaparece. En la nueva situación ¿cómo queda entonces el problema lógico? ¿Conoce el hombre la verdad? Sí, la conoce; pero no por su esfuerzo propio sino porque le ha sido revelada. ¿Y cómo sabe que efectivamente es esa la verdad? Por intuición mística, por la fe que constituye en él una convicción inquebrantable. De manera que la verdad existe y el hombre la conoce.

Pero el hombre no se conformó exclusivamente con que se le presentara esta verdad; él necesitaba en primer lugar defenderla contra aquellos que todavía no creían en ella. De manera que la realización de este cambio correspondió a los apologistas, a los que defendían al dogmatismo cristiano,

contra la supervivencia del paganismo –época de varios siglos– hasta que por último triunfó totalmente el cristianismo. Pero al triunfar no constituye todavía una unidad, todavía hay divergencias que no desaparecen dentro del mismo cristianismo. De manera que hay todavía motivos para debates y disputas y aun se impone más tarde la necesidad de explicar estos dogmas y demostrar que ellos no repugnan a nuestra razón.

Bien, en ese esfuerzo, la escolástica pasa por tres períodos sumamente importantes; tres períodos que se refieren precisamente al problema lógico. En los primeros siglos los teólogos son los que se apoderan de la filosofía; durante la Edad Media no hay un solo filósofo que no sea al mismo tiempo sacerdote; la filosofía laica desaparece completamente como desaparece también la ciencia laica. En la primera época, estos teólogos o filósofos –porque los dos se confunden– viven aun en la creencia de que todos los dogmas del cristianismo, aun aquellos que nos parecen ahora más absurdos, son todos ellos explicados por la razón humana; en esa época predomina todavía de una manera consciente o inconsciente, la influencia del neo–platonismo, de la última escuela filosófica griega. Pero a pesar del esfuerzo extraordinario que han hecho estos hombres para poder penetrar cuestiones tan abstractas y difíciles, que solo pueden admitirse en espíritus animados de la fe religiosa, a pesar de todo el esfuerzo para racionalizar estas cuestiones, al fin surge el convencimiento de que eso no es posible. Un ligero escepticismo empieza a insinuarse; esa es la situación a que llegamos en el siglo XIII, en el cual aparece Tomás de Aquino, el gran filósofo de la escolástica. Tomás de Aquino dice: “efectivamente todo no se puede demostrar racionalmente; hay que distinguir entre las verdades que son de explicación racional y las que son supra–racionales”. No había de admitir Tomás de Aquino que hubiera en la iglesia verdades contrarias a la razón; él dice: “no son contrarias a la razón, sino superiores a ella”.

Esta opinión de que ciertas verdades son superiores a la razón, no tenemos más remedio que respetarlas, según Tomás de Aquino debemos aceptar lo que la revelación nos insinúa. Pero, dentro de estas verdades supra–racionales, hay otras que son susceptibles de investigación racional; y a ello se dedica Tomás de Aquino en una escuela nueva. Pero a poco andar sobreviene dentro de la misma escolástica, una tercera escuela que niega aún la posibilidad de demostrar racionalmente los dogmas que Tomás de Aquino suponía demos-

trables por la razón, y que nie[7]ga también en conjunto que nuestra razón pueda demostrar algo referente a ese concepto religioso.

Ese tercer periodo ya constituye el periodo de descomposición de esta gran orientación filosófica; los 1000 años de su existencia se acercan a su fin; ese es el nominalismo.

(En la clase próxima terminaremos esta cuestión).

“Finis coronat opus”.

↳☞ Clase 13ª

[1] En vista del carácter especial que tiene la Filosofía de la Edad Media: la Escolástica –que he tratado de explicar el otro día, no como una investigación libre, en absoluto, de la verdad, sino como una investigación, una tentativa sometida a un dogmatismo preestablecido, al solo objeto de explicarla racionalmente– no tiene para nosotros mucho interés el demorarnos en este periodo de la Historia de la Filosofía; a pesar de que a los efectos del estudio del problema lógico no deja de presentar un interés especial, porque los escolásticos en ese trabajo enorme que hicieron en el empleo y desarrollo constante del silogismo, utilizaron todas las cuestiones y encontraron para las distintas abstracciones los términos más exactos, desarrollando una terminología maravillosa que es de sentir no se estudie con mayor intensidad.

Así es que voy a aprovechar al hablar de la Escolástica, para volver otra vez sobre el tema de los conceptos, base de toda especulación metafísica, para que esto contribuya a aclarar nuestro pensamiento sobre cuestiones tan fundamentales.

Quizá Uds. recuerden lo que les dije con motivo de la exposición breve que hice del sistema de Platón, tomado de las enseñanzas de Sócrates; la afirmación de que la verdad no estaba en el hecho aislado que nos presentan los sentidos sino en el concepto; en el concepto es en el que viene a coincidir, entonces, el pensamiento de todos los hombres. Ese hecho de que en el concepto corresponden [coinciden?] todos, le sugirió a Sócrates la afirmación de que allí residía la verdad sin entrar en un análisis sobre el origen del concepto, el valor real que tiene; Platón aceptando este hecho, construyó, entonces, su sistema idealista, fundado en el concepto, suponiendo que a cada concepto corresponde una realidad.

Los Escolásticos desarrollan su filosofía sobre esta base platónica y aristotélica y para ellos, entonces en cuanto, a la cuestión lógica, era de la mayor importancia establecer el valor de los conceptos.

Platón llamó “Idea” a esa entidad hipotética que corresponde a un concepto; nosotros seguimos llamándola “Idea Platónica”. Otros escolásticos inventaron para designar la Idea Platónica, un término claro y preciso: llamaron a esta entidad supuesta “Entes de Razón”; entes de razón que no son objetos,

no son seres que nosotros vemos, palpamos, de los cuales nos informan los sentidos; son entes cuya existencia afirmamos tan solo por métodos racionales, como el dogmatismo cristiano lo hace con respecto al mundo trascendental, metafísico. Era forzoso para poderla explicar, el empleo de conceptos que traspusieran los límites del mundo sensible, que penetraran en un mundo inteligible; bien que ellos tenían necesidad de atribuir a los conceptos un valor, una existencia real, natural en un mundo inteligible, y esas existencias reciben el nombre de Entes de Razón.

Los entes de razón no existen solamente en la Escolástica; es un término que nos aclara muy bien la idea de estas entidades de las cuales hacemos uso continuamente y que no pertenecen al mundo sensible. Entonces, no por haber abandonado el término de Entes de Razón dejaremos de referirnos a estos para cualquier sistematización científica; forzosamente al constituir existencias hipotéticas hay que apelar inmediatamente a estos entes de razón. Y a los conceptos los Escolásticos los llamaban “universales”, es decir, aquello que está opuesto a lo singular; lo singular es el hecho aislado que observamos por medio de los sentidos; universales son los conceptos generales que comprenden todos los hechos aislados que se subordinan al concepto de causa. Cuando se dice universales hay que suplir ideas, las ideas universales que son las ideas platónicas. El fijar el valor de estos universales es entonces fijar el valor de los conceptos.

Toda la historia de la escolástica se divide en tres períodos que dependen de la manera como encaran esta cuestión de los universales, tres periodos que se definen con tres fórmulas latinas que nos dan una precisión perfectamente clara del asunto. Es necesario establecer la relación [2] que existe entre estos conceptos y el mundo sensible. ¿Cómo se relaciona la idea de justicia con la de hombre justo? ¿La idea de naturaleza con los hechos físicos en la misma?; en fin, ¿cuál es la relación que hay entre el mundo sensible y este mundo inteligible de los conceptos?

En la primera época de la escolástica predominó la influencia de Platón, que en la escuela de Alejandría recibió el nombre de neoplatonismo, escuela completamente idealista, que niega la existencia real del mundo sensible. Toda la realidad está para los neoplatónicos en el mundo inteligible que se construye por una sistematización de conceptos, en los cuales un concepto más general se superpone a los inferiores, hasta llegar al último que los comprende

a todos. En esta época de la escolástica en que predominan las influencias neoplatónicas se afirmó el concepto de los “universales”: los entes de razón que corresponden al concepto, son antes de las cosas; es decir, que las cosas solo existen en cuanto proceden de estas ideas platónicas; pero las ideas platónicas existentes de por sí son los arquetipos primitivos, eternos, preexistentes, a los cuales se refieren las cosas. Es una posición eminentemente idealista. Más adelante, algunos siglos después, sobreviene la influencia de Aristóteles que mitiga este idealismo primitivo de Platón, sobre todo por la gran autoridad que adquirió la filosofía de Tomás de Aquino. Y entonces, en lugar de decir “universalia sum ante res”, que quiere decir: las ideas están antes de las cosas, dicen: “universalia sum in res”, es decir, los universales, los conceptos están en las cosas, ya no están antes de las cosas sino que están en las cosas. Con eso no querían confundir el mundo inteligible con el sensible, de ninguna manera, siempre creían en la existencia de entes de razón, de universales, como decían ellos con la terminología aristotélica; pero que están unidos a las cosas; de manera que jamás se presentan aislados ni separados; de manera que las “formas”, los universales, no tienen jamás una existencia independiente de las cosas: “universalia sum in res”. Ese es el punto de vista aristotélico.

Después de la muerte de Tomás de Aquino, se inicia una reacción escéptica y surge una tercera posición de la escolástica, posición demoledora que dice “universalia sum post res”, es decir, los conceptos son posteriores a las cosas, aunque no existen sino como una simple operación mental. Y aclarando un poco más el pensamiento, quiere decir que estos universales no son más que nombres, no son más que el aliento de la voz, es decir, que carecen completamente de existencia real. Esta tercera posición es lo que se llama el nominalismo y el término es importante, conviene tenerlo presente. Nominalismo importa decir que a los conceptos no les corresponde absolutamente ninguna entidad, que no son nada más que palabras, de que nos valemos y que nos sirven para fijar nuestro pensamiento, para poderlo transmitir y facilitar la sistematización científica; pero no debemos imaginar que a estos conceptos que formulamos corresponda realmente una entidad. La realidad, por consiguiente, estaría única y exclusivamente en las cosas, en los objetos sensibles.

Por poco que mediten en el objetivo de la escolástica, ustedes se darán cuenta de que al afirmar que los conceptos no son más que palabras y

por poco no agrega palabras vanas, es decir palabras que no tienen contenido real, se destruye completamente la posibilidad de una filosofía metafísica. El conocimiento queda reducido a lo que nos dan los sentidos.

Y ahora, para no inducir a ustedes en error les advertiré que si bien el nominalismo como teoría filosófica lleva forzosamente a esas consecuencias, los nominalistas escolásticos no llegaron a ellas. Con eso descalificaron la posibilidad de una filosofía que estableciera los dogmas, pero no pretendieron atacar a los dogmas mismos, sino que establecieron una separación, deslindando completamente lo que corresponde a los sentidos, de lo que corresponde a la fe. Debemos creer en los dogmas por fe, por revelación, porque así lo ha enseñado la autoridad de la Iglesia, pero no debemos pretender explicárnoslo racionalmente, porque no tenemos modo ni instrumento alguno para llegar a la explicación de estas verdades metafísicas, por el hecho mismo de que los conceptos son puramente palabras. Sobre la importancia que para la teología escolástica tiene esta disidencia entre los filósofos, podemos pasar rápidamente, porque nos interesa poco; pero como posición filosófica, respecto a estas tres fórmulas que nos han dejado los escolásticos, son de una importancia excepcional y el comprenderla [3] bien nos sirve para explicar los distintos sistemas filosóficos y los debates que continuamente se establecen entre los defensores de uno y de otro sistema.

Nosotros en nuestra época, por ejemplo, hemos sido esencialmente nominalistas, hemos creído que los conceptos no constituyen sino [una] operación mental y que no tenemos ningún derecho para establecer por medio de ellos la existencia de algo que no cae bajo los sentidos. De manera que la filosofía en esta época que abarca la segunda mitad del siglo XIX, declarándonos incompetentes para toda investigación metafísica, se ha reducido a explorar únicamente el mundo sensible; y si ha formulado conclusiones generales, si ha llegado a conceptos, los ha considerado únicamente como la explicación de lo que ocurre en los hechos observados, explicaciones confirmadas por la experiencia o por la experimentación, pero sin tener el derecho de establecer la existencia efectiva de esas entidades. De manera que teóricamente hemos sido nominalistas.

Ahora vuelve otra vez a iniciarse la especulación metafísica y vuelven otra vez a anotarse esas cuestiones que se relacionan con las posiciones anteriores. ¿Existen las ideas antes de las cosas o existen solo estrechamente vinculadas a las cosas? De manera que cada vez que se llegan a discutir estas

cuestiones metafísicas, persiste todavía la posición platónica y la posición aristotélica. La platónica como ustedes saben, es la que plantea la existencia de las ideas con independencia del mundo sensible, que en realidad es una ficción. La posición aristotélica es la que entiende que existe la unión entre la materia que constituye el mundo sensible y la forma que constituye el mundo inteligible. De manera que tenemos en un caso: “Universalia sum ante res”, y en otro caso “sum in res”. Y luego viene el nominalismo.

Me limitaré a esta exposición sencilla sin entrar en todos los detalles de la escolástica y sin insistir en el método que ella usaba, que, como ustedes saben, era casi exclusivamente el silogismo.

El desarrollo más apropiado para llegar a la verdad, tanto más cuanto el método silogístico, método deductivo, es el más adecuado para las cuestiones que les interesaban a ellos, que eran las cuestiones metafísicas y porque la investigación de la naturaleza estaba casi completamente abandonada o reducida a un empirismo vulgar, que no aspiraba a constituir ciencia.

Para ellos lo que interesaba era determinar el destino final del hombre, que no estaba vinculado a los intereses terrestres, sino a intereses de otro orden. Así es que se explica ese amor extraordinario, en primer lugar, por el método deductivo y luego por el hecho de que toda esta discusión se desenvolvía dentro de un gremio que empleaba las expresiones anteriores de la escuela, pero no escribía jamás para un público laico, ajeno a estas cuestiones, prevaleciendo entonces, dentro de ese gremio el empleo exclusivo del silogismo. Si ellos hubieran escrito para un público general, que no estuviera imbuido perfectamente en todas las reglas de la lógica formal, hubiera sido imposible mantener semejante modo de exponer las materias filosóficas. Pero eso les facilitó y arraigó la costumbre del uso exagerado del silogismo. Sin embargo no debemos de imaginarnos que todas las obras de la escolástica estén escritas solamente en silogismos; eso ocurre en algunas obras de menor valor; pero en autores como Tomás de Aquino, como Scott [Scoto], a pesar de seguir este método silogístico, adquiere sin embargo cierta libertad la exposición.

La crítica del silogismo tenía que venir inmediatamente después que se hubiera impuesto el nominalismo. Una vez que llegó a prevalecer el nominalismo que es una crítica del valor del concepto, tenía que seguirle la crítica del silogismo, y así podemos observar, entonces, que en los últimos

siglos de la Edad Media, propiamente dicha, cuando se inicia un movimiento que les he designado con el nombre de Renacimiento, en esa época se empieza a abandonar la escolástica; esta cae en un descrédito completo no solo entre los que se separan, más o menos intensamente del dogmatismo reinante sino dentro de los creyentes mismos. Dentro del catolicismo surgen tendencias místicas que no aceptan sino el contenido del dogmatismo católico, que no quieren saber nada absolutamente de esta especulación silogística; y esto ocurre con mayor razón entre los que no [?] tienen un interés religioso muy profundo.

[4] Esta época se inicia allá por el año 1400, aunque se puede encontrar precursores ya anteriores a ella. Podemos remontar las primeras manifestaciones del Renacimiento, hasta el Dante, hasta Petrarca, hasta Bocaccio, que vivieron en el siglo XIII [XIV?], pero siglo y medio después, más o menos recién se acentúa este movimiento, vale decir del 1400 para adelante, pudiendo contar ya el siglo XV que pertenece al Renacimiento.

¿Por qué se llama Renacimiento? Es un nombre puramente convencional al cual no deben atribuirle una importancia especial. Para apreciar el Renacimiento conviene prescindir del valor etimológico de esta palabra, que proviene del hecho de que en esa época renació el interés por las obras clásicas de la antigüedad y todos los que tienen interés intelectual, vuelven al estudio de los autores latinos, que en gran parte estaban olvidados y sobre todo al estudio del griego; coincidiendo esta época con el decaimiento de los restos del Imperio Romano en el Oriente, en el Imperio Bizantino, atacado por el norte y por el sud, por pueblos extraños. Esto dio lugar a que una gran parte de los griegos emigraran hacia Italia, llevando allí al conocimiento de su idioma.

Bien, en este renacimiento de las culturas latina y griega, se funda el nombre que se le ha dado a esa época; pero no se reduce el contenido del Renacimiento, de ninguna manera, a este resurgimiento de la literatura clásica, aunque fuera uno de los factores importantes de su desarrollo intelectual. Tan importante como ese Renacimiento de la cultura clásica fue el movimiento religioso, que después de varias tentativas dio lugar, por último, al cisma de la iglesia católica, con motivo de la reforma religiosa.

De manera que se destruye en Occidente la autoridad única que imperaba sobre todas las manifestaciones intelectuales. Despertada una vez

la duda sobre las cuestiones religiosas, con más razón pueden imaginarse que invadiera la duda el campo filosófico. El Renacimiento mismo, a pesar de una serie de tentativas muy intensas y notables, no logró formar una filosofía propia; en primer lugar no hizo más que restituir las antiguas escuelas filosóficas pero sin conservar su sentido primitivo. Así es que tenemos una renovación de los estudios aristotélicos y una nueva fundación de la academia platónica en Florencia. Casi 1000 años después de haber sido destruida en Atenas, los Médici vuelven a instalar en Florencia una academia platónica, que, por lo menos, tiene por consecuencia, el conocimiento renovado de dicha academia [Academia].

Pero, así como Aristóteles y Platón, también hubo gentes que se dedicaron al estudio de la filosofía de los estoicos y de todos los antiguos. A esto se agregaron tentativas propias sobre todo en Italia, tentativas para encontrar una sistematización general de la naturaleza; pero no por la investigación empírica, por la observación directa, por una enumeración lo más completa posible de los hechos aislados, sino por la interpretación de la naturaleza, de una manera inductiva, artística, lo que generalmente daba lugar al desarrollo de sistemas panteístas, que veían en la naturaleza la actuación de una esencia eterna que se manifiesta en todos los fenómenos vitales: inorgánicos, orgánicos y de nuestra inteligencia. El más importante de todos estos filósofos del Renacimiento fue Giordano Bruno. Pero éste no era de un temperamento metódico ni sistemático; sus obras son así, impresiones generales, intuiciones referentes a la naturaleza, que caen, como les acabo de decir, en el panteísmo y tomaron al último una dirección completamente herética, lo que le valió ser quemado en Roma, en el año 1600. Con este motivo se extinguieron en Italia las tentativas para encontrar una filosofía desvinculada de la escolástica y renace un movimiento neo-escolástico, ocurriendo lo mismo en España. Pero en otros pueblos, donde el brunismo había debilitado la autoridad omnímoda de la iglesia sobrevinieron estos impulsos del Renacimiento dando lugar a la formación de la filosofía moderna.

La filosofía moderna nace en Inglaterra y en los Países Bajos; en Inglaterra con Bacon, que era inglés, y en los Países Bajos con Descartes, que era francés, pero que prefirió desenvolver sus ideas en Holanda, porque las influencias escolásticas empezaron a predominar de una manera decisiva. Bacon y Descartes renuevan, pues, la filosofía y constituyen las bases de la filosofía

moderna. ¿Qué hicieron? ¿Por dónde empezaron su tarea? Tarea inconsciente, porque ellos difícilmente se podían dar cuenta [...] [5] el propósito de resolver el problema ontológico, sino otro muy distinto. Las viejas normas en que se desenvolvía la sociedad griega, cuando aún descansaba simplemente en una verdad instintiva, se había modificado gravemente, después de las “Guerras Médicas”. La vida pública sobre todo en las ciudades que tenían un carácter democrático, habían degenerado en una forma sensible, y esto se atribuía a un decaimiento de los principios éticos que aunque discutidos eran aceptados por todos. Todo el mundo se suponía subordinado a la colectividad y en las aspiraciones de esta el individuo desaparecía como tal. Pero los sofistas al decir que no había más que opiniones individuales, descubrían al sujeto, y la desorganización de esas bases colectivas trajo por consecuencia que una gran parte de las luchas políticas se desarrollaran no en favor de la colectividad, sino de los intereses individuales. El individuo bregaba por sus propios intereses, sin preocuparse de los de los otros. Y los sofistas vienen a darles la razón, vienen a decirles: No hay verdad común, cada uno piensa como mejor le conviene, aprecia las cosas según su posición y su modo personal de verlas. Y con esto no solo suprimen la verdad científica común para todos, sino que suprimen también las normas morales comunes a todos. Esto parecía resultar de esta doctrina de los sofistas y eso era lo que daba al principio motivo para que se les tratara de una manera tan despectiva. Y Sócrates, alarmado por estas consecuencias, en realidad solo inventó o estableció su método dialéctico, no para resolver estas cuestiones abstractas, sino para resolver cuál debía ser nuestra conducta, es decir, con un propósito eminentemente práctico. Para Sócrates es de poca importancia saber si la esencia de las cosas es uno, dos o más elementos. Para él lo que urge es determinar cómo debemos de conducirnos en la vida. Es decir, que Sócrates al mismo tiempo que entiende resolver el problema lógico, plantea el problema ético, que es el tercero de los grandes problemas filosóficos. Para él, e independientemente, para la mayoría de sus contemporáneos, el problema había perdido su importancia y era mucho más importante establecer los principios generales de la conducta.

Bien, como yo quiero seguir explicando únicamente el problema lógico, por ahora voy a dejar aparte el problema ético al cual vamos a volver más tarde. Pero desde el punto de vista histórico, tengo que hacerles notar que en

este preciso momento, nacen casi conjuntamente, en primer lugar el problema lógico, e inmediatamente el ético; y cómo la actitud de Sócrates tiende a resolver el problema lógico para encontrar los elementos de una ética obligatoria para todos los hombres. Porque así como él encontró verdades que deben todos aceptar, así también abriga la esperanza de encontrar una enseñanza ética que obligue a todos los seres racionales. Tienen Uds. por consiguiente –si he logrado exponer bien mi pensamiento– explicado por qué Sócrates ocupa esta posición excepcional en la Historia de la Filosofía Griega. En primer lugar ha logrado que los hombres pudieran continuar en sus especulaciones; les ha dado nada menos que el primer método lógico que registra la Historia Filosófica: el método dialéctico. Tiene, por consiguiente, el gran mérito, frente a los demolidores, de haber sido un espíritu constructivo; él levantó un nuevo edificio filosófico, dándonos un instrumento para despejar nuestros pensamientos: el método lógico, y luego al mismo tiempo plantea el problema ético. Y no sólo lo plantea teóricamente –hay que tener en cuenta eso– las doctrinas morales que encuentra por medio de su método dialéctico y que a su juicio son obligatorias, él las vive, él es un ejemplo, con su propia vida, de las doctrinas éticas que insinúa y las sostiene hasta el punto de afirmarlas con su muerte. Sócrates era no solo un pensador sino además un hombre de acción, un ejemplo vivo de su doctrina. He tratado y es de la mayor importancia que Uds. se fijen cómo este mundo de conceptos, nos lleva a un mundo inteligible: el mundo de las ideas. En la próxima clase veremos cómo Platón desarrolla este pensamiento de Sócrates y las consecuencias a que nos lleva.

↳☞ Clase 14ª

[1] Es alrededor del año 1600 que se inicia el movimiento que se llamó “filosofía moderna”. En ese año de 1600 muere Giordano Bruno en la hoguera. Con eso, puede darse por terminada la evolución del Renacimiento, que es periodo precursor de los tiempos modernos, el periodo intermedio entre la Edad Media y los Tiempos Modernos; y en el mismo año en que muere Giordano Bruno, Bacon y Descartes se aprestan, cada uno a su modo, para darnos un nuevo sistema filosófico. La época del Renacimiento tan rica como que fue uno de los periodos más importantes en la historia de la humanidad, a pesar de sus numerosas tentativas, religiosas y filosóficas, no consiguió concretar en un sistema definitivo el pensamiento filosófico. Fue una época de excesiva anarquía intelectual, que dio lugar hasta cierto punto al nacimiento de un movimiento escéptico, representado principalmente por Montaigne, una reacción, un retorno, otra vez, a los moldes escolásticos, que se conoce en la historia con el nombre de Contrarreforma; y, por otro, al nacimiento de la Filosofía moderna, hecho que –para los contemporáneos naturalmente no fue de mayor importancia– pero que en la proyección histórica, visto ahora a tres siglos de distancia, precisamente es para nosotros el hecho más importante de la época.

Ya les dije que esta Filosofía moderna se inicia con dos corrientes paralelas, no con una sola y se considera como fundador de la una a Bacon y como fundador de la otra a Descartes. Y uno y otro, antes de exponer sus ideas filosóficas, lo primero que hacen es emprender una investigación sobre el problema de la verdad. Para ellos lo importante es cerciorarse primero qué método han de emplear en la búsqueda de la verdad; uno y otro están convencidos de que con los métodos del pasado no se puede continuar; que la Escolástica no es tampoco un medio para resolver estos problemas; uno y otro creen que la Escolástica es una ciencia de palabras, y que hay que fijarse en los hechos; consideran que el silogismo, aplicado por los escolásticos no es más que una mera divagación: de una abstracción se deduce otra abstracción, con lo que es imposible llegar a conclusiones ciertas y definitivas, que llevan el convencimiento a nuestro espíritu. Entonces uno y otro se preguntan: ¿cómo encontrar la verdad?

Lo célebre es que uno y otro encuentran conclusiones diametralmente

opuestas; y por ese hecho de que Bacon y Descartes hayan encontrado al problema lógico dos soluciones distintas, proviene que la Filosofía moderna durante los siglos XVII y XVIII se desenvuelva en dos corrientes y no en una sola.

Bacon, un espíritu alto, se propone la renovación total de la Filosofía y dice: “la escolástica no tiene sino un propósito que radica en el más allá, no tiene sino un interés teológico, lo que le importa es el destino de nuestras almas, después de la muerte; en cambio, nosotros necesitamos una filosofía que nos resuelva nuestras cuestiones antes de la muerte, aquí mientras vivamos; es decir que necesitamos una filosofía para la vida, para hacer más dichosa la vida de la humanidad. ¿Y cuál es el método con que podemos llegar a esto? Hace su crítica al verbalismo escolástico: las palabras latinas corrientes de “res et non verba” se remontan a Bacon. Tenemos que sustituir –nos dice– la ciencia de las palabras por una ciencia de los hechos y los hechos ¿cómo los conocemos? Los conocemos por la exploración y la investigación de la naturaleza; la investigación de la Naturaleza nos revela las leyes naturales y en posesión nosotros de esas leyes podemos: intentar hacer nuevas invenciones aplicables a nuestro bienestar y que mejoren las condiciones en que se desenvuelve la vida de la humanidad, sometiendo la naturaleza a nuestra voluntad. Entonces, lo que tenemos que hacer es aumentar el caudal positivo de nuestros conocimientos.

[2] Con este fin Bacon escribió su obra que llamó *Instauratio Magna*. *Instauratio*, la podemos traducir nosotros por restauración o reconstrucción, de manera que significaría la gran reconstrucción filosófica.

Las partes elementales de su obra son dos[:] la *Dignidad y Aumento de las Ciencias* y *Novum Organum* o sea el nuevo instrumento para la investigación de la verdad.

El tratado sobre la *Dignidad y Aumento de las Ciencias* es sumamente importante; en primer lugar porque afirma como primordial el conocimiento de las ciencias positivas, de las que derivan de la observación y experimentación, no de la especulación y luego, porque por primera vez se intenta una clasificación de las ciencias. La clasificación de Bacon está fundada en una psicología un poco elemental. Todos los conocimientos que hoy se han desarrollado, que nosotros exponemos de distinta manera estaban en la época de Bacon todavía en sus principios; así es que no deben extrañarse que según

Bacon las tres facultades del hombre son: la memoria, la fantasía y la razón. Estas tres facultades le sirven para dividir las ciencias, tomando esta palabra ciencia en una forma amplia que comprende toda la actividad intelectual del hombre. A la memoria corresponde naturalmente la ciencia histórica (historia civil de la humanidad, la historia natural, la historia de las artes, la historia de las ciencias, la historia de las aplicaciones técnicas, una serie de aspectos de la historia que Bacon señala por primera vez como interesante). A la fantasía corresponde naturalmente la literatura, la poesía en primer término. A la razón corresponde la filosofía. La filosofía tiene tres objetos: Dios, la naturaleza, y el hombre. La filosofía que se refiere a Dios es teología: corresponde en realidad a la religión por lo cual con un gesto desdeñoso Bacon la aparta y dice: Esto que se refiere a la religión no tiene atinencia alguna con la ciencia; esto se lo abandonamos a los teólogos. De manera que quedan como tema de la filosofía la naturaleza y el hombre. En la naturaleza distingue una física y la metafísica: la física es el estudio de todos los hechos bajo el aspecto de la causalidad, es decir, el estudio realmente científico, en cuanto cada hecho que observamos en la naturaleza tratamos de vincularlo a su causa.

Para nosotros un hecho está explicado cuando podemos referirlo a su causa. La metafísica es el estudio de la naturaleza, pero refiriéndolo no a su causa sino a su finalidad, bajo el punto de vista teológico, es decir, una interpretación de la naturaleza en cuanto a sus fines. Y el tercer objeto de la filosofía que es el hombre, hay que estudiarlo primero como individuo y luego como miembro de una sociedad. Como individuo se nos presenta como cuerpo y alma. Tenemos que estudiarlo, por consiguiente física y psicológicamente. De ahí proviene entonces una lógica que estudia la manera como se desenvuelve nuestra inteligencia; una ética, que estudia nuestra conducta, y las ciencias médicas que estudian el cuerpo y que están destinadas a mantener la salud física, y es condición indispensable de la salud física porque la filosofía de Bacon tiene por objeto principal la dicha de la humanidad. Por consiguiente él interpreta su filosofía en un sentido positivo, práctico, aplicable y las ciencias médicas que cuidan del cuerpo humano, le parecen una parte tan integrante de la filosofía como la lógica o la ética. Luego toma al hombre como miembro de una colectividad y desarrolla su teoría del Estado de la convivencia del hombre en la sociedad.

Este primer ensayo de una clasificación de las ciencias ha sido sumamente importante: en primer lugar por el espíritu que la informa, que es puramente práctico; considera la ciencia bajo el punto de vista de la aplicación de las necesidades del hombre; y segundo por la separación que establece de las ciencias propiamente dichas y la teología de todas las divagaciones abstractas. Y tan es así que más de cien años después, se inició en Francia la gran obra de la *Enciclopedia*, D'Alembert fue célebre porque en su prólogo a la *Enciclopedia* al intentar a su vez una clasificación de las ciencias se vale fundamentalmente de la clasificación de Bacon.

[3] Después, las tentativas de clasificación han continuado; en el siglo XIX tenemos varios ensayos sumamente importantes; probablemente no tenemos ninguno definitivo. Tenemos las clasificaciones de Comte y Spencer, como ejemplos de una clasificación científica.

Esta es la primera parte: la *Magna Instauratio*; la segunda es el *Nuevo Órgano*. Uds. ya pueden imaginar dónde Bacon puede encontrar la verdad; es evidente que la encuentra en el hecho empírico, en el dato que nos dan nuestros sentidos; Bacon parte del universo externo que para él es una realidad que no se discute; en este mundo externo se producen los hechos; ahora el observarlos, el catalogarlos, el compararlos, los unos con los otros, al reunir hechos análogos, separar los hechos heterogéneos, diferenciarlos, clasificarlos y llegar a las últimas leyes, ese es el procedimiento, es el único medio que nos suministra la verdad; la verdad, por consiguiente está en la experiencia y en la experimentación; naturalmente no en la experiencia ingenua de tomar las cosas como aparentemente se nos presentan, sino aplicando un método científico. Y para eso no podemos lanzarnos así a primera intención a investigar los hechos, sino que tenemos que prepararnos para ello educando y disciplinando nuestro espíritu. Por consiguiente, el *Novum Organum* se compone de dos partes: una negativa y otra positiva; la parte negativa se ocupa de aquellas circunstancias que pueden extraviar nuestro juicio, que intervienen inconscientemente en nuestras observaciones como los prejuicios que pueden llevarnos al error. Bacon llama a estos prejuicios posibles: "ídola" [ídolos] y hace una división que es célebre en la historia de la filosofía; distingue *ídola* que nacen con nosotros e *ídola* que se adquieren. Los que nacen con nosotros son los *ídola tribus* e *ídola specus*. *Idola tribus* llama a aquellos prejuicios, a aquellas disposiciones

de nuestra inteligencia que provienen de nuestro carácter como miembros de la especie humana; como hombres, como seres humanos estamos organizados de cierta manera, de forma que interpretamos los hechos humanos no como son en sí sino humanamente; cosa que debemos tener presente: que entre el hecho y la opinión que nosotros nos formamos de él, está de por medio nuestra organización humana; es muy difícil poder emanciparse de estas condiciones que son inherentes a nuestra especie, que debemos tener presentes como factores que nos inducen al error. Los *idola specus* son en cambio, aquellas condiciones individuales que no [nos?] son inherentes, que no dependen del carácter general de la especie sino de nuestro carácter personal que nos puede inducir a interpretar equivocadamente los hechos. También contra estos debemos ponernos en guardia, debemos tratar de que nuestras preferencias, nuestras simpatías, nuestra idiosincrasia, no intervenga, no influya sensiblemente en el juicio que formulamos. Estos dos *idola*, los *idola tribus* y los *idola specus*, son los *idola* ingénitos que nacen con nosotros.

Además tenemos *idola* adquiridos que son los *idola fori*, y los *idola theatri*; los primeros son los que se vinculan al idioma, términos convencionales sobre los cuales no reflexionamos y que nos inducen continuamente en error. Contra esos errores debemos también precavernos, estableciendo el valor efectivo de los términos. Por fin, tenemos los *idola theatri* que comprenden aquellos prejuicios que nacen del ambiente en que actuamos, ambiente que naturalmente no es solo el ambiente físico e intelectual en que nos hemos desarrollado, sino también la tradición histórica que pesa sobre nosotros y que influye forzosamente en nuestra manera de apreciar los hechos. El hecho más insignificante de nuestra historia política da lugar a interpretaciones distintas; por ejemplo, si se refiere a la guerra de la Independencia, da lugar a una interpretación distinta si es un argentino, un español o un chileno el que escribe la historia; en cada uno de esos historiadores influyen los *idola theatri*, es decir los prejuicios de su ambiente; cada uno mira las cosas bajo un aspecto que le es particular. Bien, eso no es llegar a la verdad; debemos despojarnos de las influencias que estos prejuicios pueden traer a nuestro espíritu.

[4] Después de haber estudiado Bacon todas las fuentes posibles de error, pasa a la parte afirmativa de su teoría. Esta es sencilla; no ofrece mayores dificultades: se reduce a exponer en todos su[s] detalle[s] el desarrollo en

extenso del método inductivo, único que, a juicio, de él, conduce a la verdad. Sabemos en lo que consiste el método inductivo, que ya Aristóteles lo había establecido, lo había analizado y expuesto sus caracteres; pero Aristóteles no había llegado a la conclusión de que fuese el único método lícito, sino que había puesto al lado del inductivo el deductivo, y según las materias de que trataba prefería el uno u el otro. En sus obras de ciencias naturales se valió del inductivo; en sus obras filosóficas ha preferido el deductivo.

Para Bacon no existe otro método que el inductivo, y como el método inductivo, en realidad, es aplicable solamente a las ciencias naturales, resultó que, en el fondo, para Bacon no hay otras ciencias que las naturales. Sabemos que el método inductivo consiste en partir del hecho aislado, del hecho singular que debemos de observar detenidamente, y reunir el mayor número posible de hechos. Cuando la naturaleza de nuestra investigación lo permite, debemos completar esta observación detenida con la experimentación, es decir ponernos en condiciones de realizar artificialmente las circunstancias en que hemos observado un hecho. Porque es distinta la experimentación de la experiencia. La experiencia se refiere a hechos que nosotros provocamos intencionalmente para cerciorarnos, para comprobar una verdad. Sobre esta base de los hechos observados y comprobados debemos tratar de apartar todos los motivos de error, analizando los hechos y reuniéndolos hasta disponer de un conjunto considerable de hechos hasta que podamos formular alguna conclusión general que sea la resultante natural de nuestra experiencia. Y así, lentamente, podemos elevarnos a normas, a reglas que comprenden cada vez un número más amplio de hechos, hasta llegar a lo último que puede proponerse la ciencia: el descubrimiento de la ley que rige los hechos. Una vez llegado ahí nuestra investigación ha concluido; conocida la ley inmutable, la ley perpetua que rige una serie de hechos, ya tenemos el instrumento para aplicarlo a nuestras necesidades, sabemos cómo se desenvuelven, sabemos la ley que los rige y los apreciamos con arreglo a lo que nos sirven o no nos sirven; si nos son útiles o perniciosos.

Como conocemos la ley que nos rige, podemos tratar de evitar su influencia o ponerlos [ponerla] a nuestro servicio.

¿Dónde termina esta investigación? Forzosamente esta investigación de la ley nos tiene que remontar cada vez más hacia las causas, a la investiga-

ción de las causas más remotas. Hay un momento en que la investigación de las causas sale del terreno empírico. ¿De manera que ya no nos ofrece seguridad?

Aquí Bacon, que se ofrece [opone?] a todas las especulaciones abstractas, en realidad no discute este punto; a él lo que le interesa es realizar un propósito de aplicación a nuestras necesidades humanas.

En la historia de la Filosofía hay mucho de convencionalismo. Atribuimos esta exposición de una nueva orientación filosófica, que envuelve toda la teoría de Bacon a este personaje, con el cual arranca el desenvolvimiento de la escuela filosófica empírica, o sea la escuela empírica inglesa. Pero en realidad las ideas de Bacon no eran de todo punto [de vista] originales; ellas no se le han ocurrido tan espontáneamente como parece de su exposición; esas ideas no son sino la expresión de algunas ideas latentes en ciertas tendencias intelectuales, y coincide con el hecho de que en su época se había empezado ya el estudio de los hechos naturales y se habían descubierto algunas leyes. Y entonces Bacon se apodera de estos hechos y los generaliza, haciendo de ellos la base de una filosofía nueva; pero Bacon no hubiera sido posible si antes de él no hubieran existido Copérnico, Kepler y Galileo, hombres que no se ocupaban de investigaciones filosóficas, pero que descubrieron una nueva teoría cósmica. El primero fue Copérnico, luego Kepler, que no solo desarrolló la teoría del primero, sino que encontró la disposición a que están sometidos los distintos planetas en torno del sol.

[5] La gran consecuencia de la teoría de Copérnico es ésta: la tierra, el planeta en que vivimos, deja de ser el centro del universo para convertirse en uno de los muchos átomos que giran en un sistema; un núcleo solar que probablemente no debería de ser el único, sino uno de los infinitos que pueden existir en el universo. Eso despojaba a nuestro planeta de una dignidad que se le había atribuido, y venía a destruir uno de los errores más arraigados en el espíritu humano: el error geocéntrico; eso venía también a destruir el pensamiento filosófico que ya no podía sostener que sobre este planeta, nosotros los hombres –una especie animal que por casualidad se ha desarrollado en este átomo– estuviéramos en posesión de la plenitud universal y que todo el universo no estaba sino para servirnos. No sin motivo, los que sostenían las viejas doctrinas escolásticas, se oponían ardientemente a semejante teoría, porque les venía a destruir la autoridad con la cual querían hablar.

Luego Galileo no solo descubrió una serie de leyes físicas importantes, sino que también dejó una serie de consideraciones sobre la manera de proceder a estas investigaciones; comentarios de Galileo que en realidad son mucho más importantes que la obra de Bacon, pero que no ejercieron sobre sus contemporáneos la misma influencia, debido al olvido en que cayeron; recién en el siglo pasado han sido examinados. La obra de Galileo revela en este, ideas más avanzadas o por lo menos más claras y terminantes que las de Bacon. Esto no le quita a Bacon la gloria de haber iniciado esta escuela, cuyas consecuencias llegan hasta nuestros tiempos.

Lamento no poder continuar exponiendo hoy sobre este asunto, porque hubiera deseado demostrarles que si a primera vista el sistema de Bacon posee una gran seducción, sí parece que Bacon lleva a nuestro espíritu la convicción de que la verdad filosófica está únicamente en la experimentación, hubiera deseado demostrarles, decía, que Descartes tiene motivos tan grandes, tan poderosos, tan evidentes, como los de Bacon para demostrar lo contrario.

↳ Clase 15ª

[1] Les hablé en la clase anterior de Bacon y del *Novum Organum*, es decir, del método que nos propone Bacon para llegar a una nueva filosofía.

Como Uds. recordarán este método baconiano está fundado exclusivamente en la verdad empírica; no en la verdad empírica burda, que se nos presenta ingenuamente a la vista, sino en la verdad empírica corregida; para lo cual establece las mayores cautelas, para evitar el error. Podemos explicarnos hasta cierto punto, por qué Bacon se imponía estas precauciones. Había ocurrido antes de Bacon un hecho notable: la humanidad había vivido durante siglos creyendo que el sol giraba en torno de la Tierra, y vino Copérnico, y otros detrás de él, que trataron de demostrar que las cosas no ocurrían así, es decir, que el testimonio de los sentidos por el que uno cree poder afirmar la quietud de la Tierra y ver girar el sol en torno de ella, que es testimonio de los sentidos, era falso, que todo dato empírico, evidente, confirmado, ante el cual la humanidad nunca había dudado, necesitaba sin embargo ser corregido. Pero Bacon a pesar de eso y a pesar de ejemplos análogos que se le podían presentar, no dudó un solo momento que el testimonio de los sentidos, corregido por nuestra atención, por nuestra observación; es el único que puede darnos la verdad. Y con esto establece los fundamentos de toda una escuela filosófica que se desarrolla en Inglaterra, durante doscientos años y que es conocida en la Historia de la Filosofía con el nombre de Escuela Empírica.

Bien: casi contemporáneamente, un poco después de Bacon, se inicia por Descartes una escuela distinta; y también en este caso, como en el de Bacon, el iniciador cree que lo primero que ha de hacerse es discutir el problema lógico, establecer por qué medios se puede llegar a la verdad. Así como Bacon escribió el *Nuevo Órgano*, Descartes escribió el *Discurso sobre el método* [*Discurso del método*], una de las obras filosóficas más importantes que existen y que en realidad nadie debía [debería] de haber dejado de leer, una o varias veces.

Ahora bien, Descartes llega a conclusiones completamente distintas de las de Bacon. Si el tiempo lo permite leeré algunos de sus párrafos. Durante su juventud recibió una instrucción notable; se educó en uno de los institutos más célebres de aquella época y él mismo fue un alumno distinguido que puso todo el empeño posible en profundizar las materias de su estudio. Su reflexión se

fijó en estas materias filosóficas, llegando al fin a esta conclusión: hay que empezar de nuevo. Para empezar de nuevo, empezamos por desalojar de nuestro espíritu todo lo que sabemos, lo que creemos, lo que juzgamos más o menos cierto y empezamos de nuevo, para ver si hay algo, si encontramos una base sobre la cual podamos sentar definitivamente, de una manera inmovible, la especulación filosófica. Él también como Bacon, pudo decir: partamos de la experiencia; frente a nosotros se extiende este mundo físico; exploremoslo y veamos si en esa exploración encontramos las verdaderas conclusiones.

Descartes cambia de punto de partida, en esa duda que es conocida en la Historia de la Filosofía con el nombre de “duda cartesiana”, que pone en tela de juicio hasta la existencia del mundo exterior y quiere suponer que este mundo sea simplemente una ilusión. Después de haber eliminado así de su espíritu todo cuanto hasta entonces parecía una verdad inmovible ¿qué le resta? ¿Qué le queda al último como una convicción evidente? Esta única: “yo pienso”. Esta era una verdad de la que no se podía dudar. Yo pienso, es decir, en mí se desarrolla una cierta actividad de la que tengo conciencia y en virtud de la cual, tengo conocimiento de una serie de imágenes que se desarrollan en el espíritu.

[2] El cambio, pues, que verifica Descartes es fundamental. Mientras que Bacon parte del mundo externo que le rodea, sin poner en duda ni por un momento la realidad de la existencia de este mundo sensible, Descartes parte del sujeto. Las dos maneras posibles de encarar esta aventura filosófica, se realiza por estos dos hombres. No hay otra posibilidad. Si queremos buscar el punto inicial para realizar la investigación filosófica, o partimos del mundo externo o de nuestro mundo interno, aceptamos la existencia de este mundo y empezamos a explicarlo, a conocerlo y a darnos cuenta de su constitución y de sus leyes, o empezamos por nosotros mismos, tratando de ver cómo se establecen nuestras relaciones con el mundo. Descartes eligió el segundo punto de partida: partió del sujeto; la única verdad indudable que encuentra después de haber eliminado todo, es la de que “Yo Pienso”. Si él hubiera quedado lógicamente dentro de la dirección que marcaba su punto de partida, hubiera tenido que llegar a una solución idealista; hubiera opuesto a la filosofía realista de Bacon, una filosofía para la cual la realidad del mundo desaparece, y el universo que conocemos se reduciría simplemente a un proceso psíquico que

se desenvuelve en nuestra conciencia. Pero Descartes no permanece en ese punto; rápidamente se sale de él.

Hemos de volver, sobre esto en otro momento, porque ahora no voy a tratar nada más que el punto que se refiere al método y no a la cuestión ontológica. Pero, voy a adelantarles esto: Descartes se sale rápidamente de la posición que elige, porque de su propia experiencia concluye en la existencia de Dios, y de la existencia de Dios, en que el mundo también es real. Aunque él no se funda para llegar a esta conclusión en que el mundo lo vemos y lo palpamos porque el testimonio de los sentidos no lo convence. La razón que da para que creamos en la realidad de este universo, es que Dios no nos puede engañar; es decir, que lo que para Bacon era lo evidente, lo claro, lo natural, para Descartes se convierte en algo que hay que demostrar racionalmente.

De manera que la misma existencia de este universo, para Descartes no es un postulado empírico que resulte del conocimiento, de la apreciación por medio de los sentidos, sino que resulta de un raciocinio que él hace. “Yo –empieza por decir– pienso, luego existo. Yo no existo por mí mismo; hay otro ser al cual debo referirme; mi existencia es la relativa; debo referirme a un ser absoluto. Debe existir, entonces, Dios. Luego, si Dios existe debe ser veraz, no me puede engañar; luego el mundo que Dios me presenta es real”.

Aunque de esta manera Descartes sale de su primitiva posición, puramente idealista, en la cual debía haberlo cerrado su punto de partida, a pesar de eso, lo único de que está convencido es de que piensa. Aunque llega a afirmar la realidad, lo mismo que Bacon, del mundo externo, lo hace –repi-to– de una manera completamente distinta; esta existencia real del mundo es la resultante de un raciocinio.

La escuela que funda se llama por eso racionalista, en oposición a la empírica de Bacon; porque para Descartes solo es verdadero aquello que se demuestra de una manera evidente y clara por medio de un raciocinio. Uds. podrán comprender, entonces, que el método de Descartes resulta muy distinto del de Bacon; y se explica por esta circunstancia: entre las materias a las cuales había dedicado su atención Descartes, se distinguen las matemáticas, que le inspiraban una presencia excepcional. Descartes ocupa un alto puesto no solo en la Historia de la Filosofía, sino también en la historia de las matemáticas.

Bien, él había observado, entonces, ese rigor que caracteriza a las conclusiones matemáticas; rigor del que participan los axiomas cuya evidencia reconocemos inmediatamente, así como la de todo lo que de ellos deducimos. [3] Entonces, él decía: en filosofía debemos proceder de una manera análoga, debemos partir también de axiomas que sean evidentes y emplear un raciocinio tan lógico, tan cierto, como el de las matemáticas. De manera que partiendo de axiomas evidentes, tenemos que llegar también a verdades, a conclusiones, a postulados evidentes.

En su *Discurso del método*, expone Descartes este propósito y en parte lo sintetiza cuando expone las cuatro reglas principales a que debe someterse el raciocinio. Dice: “El primero era no admitir jamás como verdadera ninguna cosa que no conociera evidentemente ser tal...”, es decir evidentemente verdadera.

Para aclarar lo que quería decir Descartes, recordemos cualquiera de los axiomas fundamentales de las matemáticas, esos axiomas que no se demuestran sino que son evidentes por sí mismos. Por ejemplo: Entre dos puntos, la recta es la línea más breve. Eso se le insinúa al niño, poniéndole dos puntos en el pizarrón y explicándole brevemente el asunto, después del cual el niño se convence de ello. Por consiguiente, un axioma de esos, penetra inmediatamente en nuestro espíritu, como algo evidente. Bien: axiomas de esa naturaleza, que deben posesionarse inmediatamente de nuestro espíritu, son los que imagina Descartes que deben servir de base al raciocinio filosófico. Por eso es que, por medio de la duda metódica, la duda cartesiana, se prepara para llegar a estos axiomas, y encuentra su axioma fundamental: “yo pienso”. Por ese hecho dice que existe; afirma su propia existencia como una conclusión del derecho de pensar. Por eso dice aquí: “El primero era no admitir como verdadera ninguna cosa que no conociera evidentemente ser tal, es decir, evitar cuidadosamente la precipitación o la prevención y no comprender en mis juicios sino lo que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu, que yo no tuviera ninguna ocasión de ponerlo en duda”. Estas palabras las repite a menudo Descartes: “La verdad ha de ser tan clara y distinta, que no se pueda dudar de ella”.

Hay sobre esta materia, una serie de afirmaciones que podemos hacer y que efectivamente se imponen a nuestro espíritu como indudables; así por ejemplo, la que les he citado como punto de partida de Descartes; este otro: no hay efecto sin causa; no hay movimiento sin un agente que lo

determine; en fin, una serie de esas afirmaciones son, al parecer, axiomas que se imponen a nuestro espíritu y concebimos –come él dice– de una manera clara y distinta.

Estos axiomas sirven luego de base a nuestro raciocinio, y el raciocinio debe desenvolverse también metódicamente. Por eso el segundo precepto es: “...dividir cada una de las dificultades que encontrase, en tantas partes como pudiera y fuere necesario para resolverlas mejor”; es decir, la aplicación de un análisis minucioso. La proposición que se presenta a nuestro estudio, debe ser analizada en todos sus elementos.

El tercero dice así: “... dirigir ordenadamente mis pensamientos comenzando por los objetos más sencillos y más fáciles de conocer, para subir poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de lo más complejo y suponiendo asimismo un orden entre los que no procedieran naturalmente unos de otros”.

Hay que empezar por lo más sencillo, por el hecho conocido, relacionando hechos semejantes, observando una cantidad de hechos, y elevarlos gradualmente para encontrar las normas generales de estos hechos. Es decir, este tercer precepto envuelve la aplicación estricta del método que llamamos inductivo, el mismo que Bacon preconiza como el único posible. Así es que Descartes no desconoce –por el hecho de querer encontrar estas verdades filosóficas única y exclusivamente por la razón– la necesidad de aplicar el método inductivo, que es el método empírico por excelencia. “Y el último en hacer en todo enumeración tan completa y tan generales revisiones, que estuviere seguro de [no?] omitir nada”.

[4] Precepto indispensable para completar el método inductivo; porque es algo elemental que este método, para llegar realmente a conclusiones verdaderas, no debe admitir hechos que podrían modificar o corregir la solución final.

Tendríamos entonces: primero el axioma evidente; luego el análisis; luego el método inductivo, y por último, la enumeración completa. Pero, hay que entender que en el espíritu de Descartes, éstas son solo bases previas para llegar a las leyes generales, a las afirmaciones abstractas, y aplicar luego, cuando estas conclusiones generales estén bien fundamentadas, el método deductivo, que es el racionalista por excelencia. El método implicaría, pues, en primer lu-

gar, una investigación sumamente cuidadosa, y luego la aplicación del análisis, de la inducción y de la deducción final.

¿En qué se distingue este método del viejo método silogístico, que usaba la escolástica y que tanto Bacon como Descartes rechazan? En Bacon la diferencia es evidente; Bacon quiere los hechos, no quiere una ciencia de palabras; el silogismo que parte de premisas no bien fundamentadas a juicio de Bacon no puede conducirnos a nada, porque tenemos que recurrir a hechos empíricos. Pero Descartes, que prescinde de los hechos empíricos, que se decide por un método puramente racionalista, ¿cómo pretende que este método le dé mejores resultados que el método silogístico? La diferencia, sin embargo, es grande, puesto que Descartes exige como punto de partida, un axioma evidente: su método se aproxima mucho más al desarrollo de las conclusiones y postulados matemáticos, que al simple empleo del silogismo. Porque el silogismo casi se olvida de su primera premisa; no se detiene a averiguar si las premisas de las cuales parte, son efectivamente ciertas, si han sido o no comprobadas. Mientras que la comprobación de esa premisa primera, es en el método de Descartes algo esencial; siempre, sobre premisas ciertas, comprobadas por análisis, por el método inductivo, se puede llegar a emplear el método deductivo racionalista. Precisamente, eso le faltaba a la escolástica, que no sometía sus premisas a este examen previo.

Son estas para no extenderme demasiado, las partes características del método cartesiano: la duda, el punto de partida subjetivo, el empleo de la razón y estas cuatro reglas fundamentales de su método.

Pero, su posición cartesiana provoca inmediatamente una grave cuestión: Estos axiomas evidentes, ¿de dónde provienen? No son ni pueden ser de origen empírico, porque el dato empírico se refiere siempre a un hecho determinado y las conclusiones que sacamos de esos hechos, siempre resultan precarias, porque valen hasta tanto ocurra un hecho nuevo que las desmienta. Esas verdades puramente empíricas, precarias, sujetas a la posibilidad de que ocurra un hecho nuevo, no le bastan a Descartes; él quiere verdades que sean indudables, que no puedan alterarse, que no[s] inspiren la seguridad de que cualquier hecho que sobrevenga no las modifique. Por ejemplo: si yo digo: todo efecto tiene una causa, lo digo tan convencido de ello, que estoy seguro de que no han de sobrevenir hechos nuevos que puedan desmentirme. A la

suposición de que el orden natural se interrumpiera por un milagro, es decir, que apareciera un hecho que no pudiéramos vincularlo a ninguna causa conocida, ese mismo milagro tendría una causa; probablemente obedecería a un factor desconocido; pero siempre reconocería una causa. Nosotros no podemos poner en duda eso. Habiendo verdades que a juicio de Descartes no son de orden empírico, que son precisamente las que le sirven para su filosofía, ¿de dónde provienen? Es una cuestión que ya la hemos visto surgir en la filosofía griega; ya a Platón se le presentó el mismo problema y Uds. recordarán cómo lo resolvió, diciendo: “el alma humana no nace junto con el individuo en el cual se corporiza; es preexistente; ha existido en un mundo superior, tiene primitivos conocimientos que se han anublado al penetrar en este mundo. Pero, a medida que el hombre ve en este las cosas, se despiertan otra vez las reminiscencias de esas verdades; así es que esas verdades estaban ingénitas en nuestro espíritu.

[5] Para Descartes, que no se atreve a afirmar lo mismo que Platón, estas verdades, sin embargo, deben estar contenidas en nuestro espíritu, de alguna manera latente –digamos– como una predisposición; no como idea clara que podamos enunciar verbalmente, sino como algo desconocido que la reflexión nos hace conocer. Entonces, estas verdades que son de otro orden que las empíricas, tienen otra dignidad y nos habilitan para poder llegar a conclusiones que superen al mundo empírico. Es decir, que el racionalismo cartesiano, nos da la base para hacer una metafísica; lo que no nos da Bacon. Para este último, la filosofía se reduce a la interpretación del mundo sensible; la filosofía –para él– debe ocuparse de la naturaleza y del hombre. Se reduce a esto y abandona lo que se refiere a Dios, a la teología, a la revelación. Bacon comprende que dada su posición primaria no puede sobrepasar el mundo empírico. En cambio, Descartes pretende precisamente emplear su método racionalista para superar estas nociones empíricas y darnos un conocimiento claro y distinto –como dice él– de la esencia de las cosas.

Y como Uds. lo han podido ver, al citarles las inmediatas consecuencias que él saca de este principio, su aplicación lo lleva inmediatamente fuera de la realidad sensible. Apenas ha dicho: “Yo pienso, luego existo”, llega de ahí, a concluir en que Dios también existe. Y al decir Dios, entiende afirmar la existencia de un ser absoluto, frente al ser relativo que constituye la individualidad. Opera, pues, inmediatamente, con el concepto metafísico más alto

que se pueda imaginar; y enseguida él vincula lo que ocurre en este universo, con el concepto metafísico que establece.

De manera que la existencia real de este mundo sensible, depende precisamente de la afirmación previa de la existencia del ser absoluto, de la existencia de Dios, es decir, que inmediatamente Descartes está en plena metafísica. No quiero decir con esto que la escuela empírica no haya hecho metafísica, sobrepasando en realidad su poder; pero la ha hecho de una manera vergonzante, de una manera casi incoherente, mientras que aquí la metafísica es la meta, la finalidad a la cual inmediatamente tiene que aspirar una especulación filosófica. En tanto que Bacon no persigue sino aplicaciones prácticas, destinadas a mejorar las condiciones de nuestra especie.

La lectura de Descartes se la recomiendo a todos y si es posible, en francés. Es muy interesante su obra, y todo el que aspira a tener una buena cultura debe conocerla. Lamento que la traducción no pueda reflejar toda la elocuencia, la intención del original, que empieza con una exposición irónica de la disposición en que se halla el hombre para hacer filosofía y sobre todo con una descripción irónica que hace de la manera como él se ha formado y del resultado que le dieron sus estudios. Empieza, por ejemplo, diciendo: “El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo: cada cual piensa estar tan bien provisto de él, que aún los más difíciles de contentar en cualquier otro asunto, no desean, generalmente, más del que tienen”, con lo cual quiere decir que nosotros generalmente, vivimos descontentos de las condiciones en que nos ha puesto la vida; de lo único que estamos contentos es de nuestra inteligencia; jamás se nos ocurre reclamar –en vez de pedir mayores riquezas y holgura– un poco de inteligencia más de la que tenemos; siempre estamos contentos de la que poseemos.

Sobre la enseñanza literaria que recibió, dice: “Desde mi infancia he cultivado las letras, y porque me persuadieron de que mediante ellas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de todo lo que es tan útil en la vida, tenía extremado deseo de aprenderlas. Pero inmediatamente que hube terminado ese periodo de estudios, al final de los cuales es costumbre ser recibido en el número de los doctos, cambié enteramente de opinión, porque me embarazaban tantas dudas y errores, que me parecía no haber logrado más provecho, procurando instruirme, que haber descubierto cada vez más mi ignorancia”.

[6] Sobre la teología tiene palabras apropiadas: “Yo reverenciaba nuestra teología y deseaba tanto como cualquier otro ganar el cielo; pero habiendo aprendido como cosa muy cierta que el camino del cielo está igualmente abierto a los sabios que a los ignorantes, y que las verdades reveladas que conducen al cielo son superiores a nuestra inteligencia, no hubiera osado someterlas a la debilidad de mis razonamientos y pensaba que para examinarlas con buen éxito era necesario algún extraordinario auxilio celeste: ser algo más que un hombre”. Así es que aparta la teología, porque –como dice– de todos modos iba a saber lo mismo sin ella. Y Descartes aceptaba, con una especie de resignación, la suerte religiosa que le había tocado; nunca trató estas cuestiones teológicas; nunca se apartó del catolicismo en el cual se había criado; en fin, cumplía –quizá no realizaría el culto externo– con la religión; jamás se emancipó de ella y la aceptó sin discutir.

De la filosofía se expresa en términos que merecen conocerse: “de la filosofía diré solo que habiéndola cultivado los más selectos espíritus que han existido durante largos siglos y no habiendo, sin embargo, hoy ningún punto que no sea discutido y consiguientemente que no sea dudoso, no tenía yo bastante vanidad para esperar ser más afortunado que los otros, y considerando cuantas opiniones diversas pueden ser sostenidas por gentes doctas, y que no puede haber más que una sola verdadera, reputaba yo casi por falso todo lo que era meramente verosímil[”].

Bien, aquí nos dice Descartes que había hecho probablemente todos los estudios realizados hasta su época, y que encontraba hombres muy instruidos que sostenían, sin embargo, las teorías más diversas.

Pero aquí se le desliza un enunciado ingenuo sobre el cual no ha reflexionado, porque al decir: “... y considerando cuantas opiniones diversas pueden ser sostenidas por gentes doctas, y que no puede haber más que una sola verdadera...”, él acepta, como un dogma, que debe haber una solución verdadera; eso no lo pone en duda; conviene en que todas las ciencias orgánicas, son discutibles, pero cree que ha de existir una verdad; y al decirlo, supone que es una verdad cognoscible. Hasta ahí no llega su duda metódica que lo alimentaba todo; la cuestión de dudar si la verdad es efectivamente una sola y si esa verdad única es susceptible de ser conocida por el hombre, eso no lo analiza. Opera con esa creencia de que no existe sino una sola verdad.

“En cuanto a las otras ciencias, puesto que tomaban sus principios de la filosofía, juzgaba yo que no se podía haber construido nada sólido sobre tan frágiles cimientos, y ni el honor ni la ganancia que prometían, eran suficientes para invitarme a estudiarlos...”. Les llamo la atención sobre esta frase: “[p]orque, gracias a Dios, no sentí la necesidad de hacer de la ciencia un oficio para beneficiar mi fortuna”. Aquí se insiste en aquel viejo cargo que se les hizo a los primeros sofistas: que ellos enseñaban para beneficiarse a sí mismos. Aquí, al decir Descartes que gracias a Dios se encuentra en una situación de fortuna que le permite dedicarse libremente a la filosofía, sin tener necesidad de ella para tener un provecho económico, hace un cargo para toda la enseñanza, dado que según él, el que recibe como retribución un pago, debe sostener determinadas iniciativas, determinadas orientaciones políticas y religiosas; no tiene la independencia necesaria para consagrarse a la exposición de sus ideas filosóficas.

Voy a leerles la parte en que expone Descartes su duda metódica, que es una de las más importantes: “Yo había observado, desde mucho antes, que en cuanto a las costumbres, es necesario muchas veces seguir opiniones conocidamente erróneas, del mismo modo que si fueran indubitables, según he apuntado más arriba; mas por el hecho de que yo deseaba entonces ocuparme exclusivamente en la investigación de la verdad, pensé que era necesario que hiciese todo lo contrario y rechazara como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, con el fin de ver si después de esto, no quedaba en mi ciencia [conciencia] algo indubitable ... algo de lo cual no se pudiera dudar. ... Así en razón a que nuestros sentidos nos engañan muchas [7] veces, quise suponer que no había ninguna cosa tal como ellos nos la hacen imaginar, es decir: que no existiera el mundo sensible ... y en razón a que hay hombres que se equivocan en sus razonamientos, aun tocante a los más sencillos problemas de geometría; y hacer paralogismos, juzgando que yo era falible como cualquier otro, rechacé como falsa todas las razones que había tenido antes por demostraciones ...”. Es decir, rechaza todo lo que conoce por los sentidos: el mundo sensible; rechaza lo que ha llegado a conocer por las demostraciones, por la razón ... y finalmente, pensando que todos los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos, podemos tenerlos también cuando dormimos, sin que ninguno sea en este caso verdadero, me resolví a suponer que todas las cosas que habían entrado en mi espíritu, eran tan fal-

sas como las ilusiones de mis sueños”. Es decir, quedaba derrumbado todo el mundo sensible y el inteligible; no quedaba nada.

En esa situación es donde dice: “Pero inmediatamente después, me di cuenta de que, mientras quería pensar así, que todo era falso, era absolutamente preciso que yo que lo pensaba, fuese alguna cosa, y observando que esta verdad: ‘pienso, luego existo’, era tan firme y cierta, que las más extravagantes hipótesis de los escépticos no eran capaces de destruirla, juzgué que podía admitirla, sin escrúpulos, como primer principio de la filosofía que buscaba”. Es así que llega ahora a su punto de partida completamente subjetivo.

Bien, de la obra lógica de estos dos pensadores: Bacon y Descartes, nacen las dos escuelas características de la filosofía moderna.

Seguiremos en la clase próxima.

↳☞ Clase 16ª

[1] Ya han visto cómo se inicia la Filosofía moderna, con estas obras: el *Novum Organum* de Bacon y el *Discurso del método*, de Descartes. De ahí arranca la evolución de la filosofía moderna, que se desenvuelve en dos escuelas opuestas. Sobre la base del *Novum Organum* se desenvuelve la escuela empírica, es decir, la escuela que se considera como base de todos los conocimientos reales, el que nos ofrecen los sentidos; sobre esa base tenemos que desenvolvernos y mediante ella podemos encontrar la verdad. En cambio, la escuela a cuyo desarrollo da lugar el *Discurso del método*, de Descartes, opera con elementos racionales y considera de segundo orden el dato empírico; el dato empírico solamente tiene valor en cuanto se encuadra perfectamente dentro de las consecuencias racionales que nuestro espíritu encuentra, con el auxilio de ideas que no son de origen empírico.

Tenemos, entonces, frente al empirismo, el racionalismo. Durante los siglos XVII y XVIII se desarrollan paralelamente estas dos escuelas, tratando cada una, sobre su base respectiva, de encontrar la solución final de problemas filosóficos, de resolver el problema lógico. Para ellas era necesario una Ontología, una Ética y cada una se lanzó a buscarlas por sus métodos respectivos.

Los representantes de esta evolución son: Para el empirismo, primero, naturalmente, Bacon; después de éste Hobbes, Locke, Berkeley y Hume. Todos ellos son ingleses por lo cual se designa esta escuela con el nombre de “Escuela filosófica inglesa”.

Los racionalistas, son: En primer lugar, Descartes, luego Malebranche, Spinoza, Leibniz. A Hume lo he puesto en la primera serie, aunque ocupa una posición un poco distinta, como lo voy a explicar. Es el continuador de la escuela empírica pero constituye el momento en que esta tiene que cambiar de rumbo. Lo mismo ocurre con esta última escuela [el racionalismo], que puede decirse que termina con Leibniz. Este murió allá por los principios del siglo XVIII, con lo cual queda virtualmente terminada la evolución del racionalismo; aunque como doctrina filosófica, continúa viviendo una vida importante en las universidades en el carácter de enseñanza oficial. Porque es el destino de todas estas doctrinas que aparecen sucesivamente en el tiempo. Cuando aparecen son teorías revolucionarias, que apagan las existentes. Ni Bacon ni Descartes

enseñaron en ningún instituto oficial; al contrario: la filosofía de ellos representa la resistencia contra la enseñanza oficial de su época. Pero, al andar del tiempo se impone una Filosofía de estas, llegando hasta la culminación. Descartes tuvo que andar fuera de su patria, en los Países Bajos, donde había una mediana libertad, pero donde asimismo las Universidades lo perseguían. El racionalismo de Descartes, sin embargo, llegó a dominar poco a poco, después de Leibniz, en la enseñanza. Tiene un representante que no lo incluyo, como Wolff, que es racionalista y se dedicó a la enseñanza de esta escuela, pero no creó nada, no aportó ningún pensamiento nuevo. De manera que yo no les enumero sino los que realmente han contribuido a desarrollar el sistema.

Volviendo a lo que decía anteriormente, una vez que el sistema se ha impuesto, entonces para nosotros ya carece de importancia, porque siempre seguimos la evolución de las ideas nuevas. Y Uds. pueden agregar lo siguiente: conforme una de estas escuelas triunfa y llega a imponerse, también ha terminado su vida, y nuevas ideas surgen espontáneamente, y representan otra vez el progreso de las ideas, que es lo que busca siempre el ser humano.

Bien, pero hay un antecedente, que es de la mayor importancia: Leibniz, con esto, termina la evolución del racionalismo, pero en Francia surge otro movimiento filosófico, que ya no depende del racionalismo. Esa es una incidencia que deriva de Locke. Después de la muerte de este sus doctrinas se difunden, pasando de Inglaterra a Francia; los franceses las recogen, las desarrollan, les dan una nueva forma y entonces tenemos el gran movimiento francés, que generalmente se conoce con el nombre de “Enciclopedia”, que está representado por Voltaire, Dalambert [D’Alambert], Helvecio, y al último, por Rousseau. Este, sin embargo, está en relación con estos enciclopedistas, como Leibniz lo está con respecto al racionalismo. Esta escuela francesa, para el estudio que hacemos en este momento, carece de mayor importancia, porque estamos estudiando el problema lógico y a la solución del problema lógico no aportan nada; a esto lo toman como lo ha dejado el empirismo inglés y lo combinan. Porque el espíritu francés es eminentemente racionalista. Lo que para los ingleses era la resultante de una intuición, para los franceses se convierte en una deducción; las conclusiones generales de los ingleses, las toman los franceses como axiomas resueltos y sacan sus consecuencias.

De manera que estos tienen mucha mayor importancia para el desenvolvimiento intelectual, político y religioso, de la cultura europea, que para el desenvolvimiento de este problema concreto de que nos ocupamos, que es el problema de la verdad. Hay, sin embargo, en esta escuela francesa, uno que se ha ocupado especialmente del problema lógico y que, aunque no era un espíritu griego, ha llevado hasta sus extremos, la teoría de Locke, que es Condillac. El estudio de estos filósofos es interesante y vamos a volver sobre él, pero no tanto para el problema lógico, desarrollan ellos en lo referente a la ontología, ética y estética y a la aplicación práctica de la Filosofía, a problemas comunes de la vida, por ejemplo, del estado y gobierno de los pueblos; problemas que están ligados a la solución de los problemas fundamentales. Pero, sin embargo, hay un problema lógico que se debate intensamente entre las dos escuelas. Todo el siglo XVII y parte del XVIII, está ocupado por una polémica entre la escuela empírica y la racionalista. Esa polémica gira en torno de la cuestión de las ideas ingénitas, cuestión sobre la cual, repetidas veces, les he llamado a Uds. la atención.

Los racionalistas, dicen: Estos axiomas que nos sirven de base para nuestras experimentaciones no son de origen empírico; son ideas ingénitas en nuestro espíritu. ¿Qué importancia tiene la cuestión? Una importancia extraordinaria. Si nosotros no tenemos nada más que el dato empírico de los sentidos, no podemos hacer otra cosa que explorar el mundo sensible que se presenta en torno nuestro; no lo podemos sobrepasar. Pero si tuviéramos conocimientos que no fueran de este origen, entonces podríamos, quizás, llegar a conclusiones que no pertenecerían al mundo sensible sino al inteligible. Es decir que de la manera como se conteste a la cuestión de las ideas ingénitas, depende el saber si podemos o no hacer metafísica.

Con toda claridad no aparece al principio esta consecuencia, pero se vislumbra fácilmente.

Bacon ya se muestra enemigo de todo lo que refiere a cuestiones trascendentales; Hume niega la posibilidad de resolver algunas cuestiones de tal índole; Locke, que es un espíritu moderado, en fin, admite, operando con el concepto de causa, que este mundo, al fin y al cabo, debe tener una causa, como la tiene todo hecho aislado. De modo que debemos suponer una causa más remota, quizá una causa primera, de donde arranca el proceso cósmico; y se involucra de esa manera el concepto vago de un Dios. Pero, al mismo

tiempo se afirma el sometimiento del proceso natural, a la ley. De manera que el Dios de esta escuela inglesa, resulta algo parecido al Dios de los ingleses que, en el hecho, no tiene absolutamente que intervenir en el gobierno, el cual lo hace la ley y otros factores; es una especie de elemento decorativo que preside el desarrollo político. Así conciben los ingleses su gobierno; así los mismos ingleses concebían a Dios, diciendo: En fin, habrá algo más allá, creador de este Universo, y le ha dado leyes y este se desenvuelve solamente con arreglo a las normas que rigen.

Esa metafísica, un poco pobre, es lo que se denomina con el nombre de “deísmo”, afirmando sencillamente que existe, en efecto, un Dios, pero que [no] interviene en nuestros asuntos particulares; que, al fin y al cabo, no es más que una manera indirecta de desalojar lo metafísico y satisfacer, en fin, preocupaciones o sentimientos que no son forzosamente lógicos, sino que están arraigados en el espíritu humano por otros motivos y con los cuales había que hacer una concesión. Pascal llega a otras conclusiones y Hume representa la posición negativa que derrumba el edificio de la escuela empírica.

Bueno, vamos a la cuestión: Les decía que la polémica es la [3] que se produce con motivo de las ideas ingénitas. Los racionalistas decían que nosotros tenemos conocimientos que no son de origen empírico. Para Descartes la existencia del Mundo no se prueba por el hecho de que lo vemos, sino porque Dios existe y este no puede enseñarnos. Para los racionalistas el interés filosófico está precisamente en las cuestiones sobre la naturaleza esencial, sustancial, de lo existente.

Entonces vemos que Descartes desarrolla su dualismo; Malebranche desarrolla una especie de panteísmo, con cierto matiz que salva la existencia de Dios; Spinoza desarrolla un sistema panteísta; Leibniz tiene otro sistema filosófico; de todo lo cual nos ocupamos más tarde.

Bueno, como decía, se discute entre estas dos escuelas el problema sobre la existencia o no de las ideas ingénitas. Ya les he explicado en otra forma, este problema, al hablarles de los conceptos y decirles que nosotros formamos conceptos generales y discutimos después si corresponden o no a una realidad.

Los empíricos, dicen: hay conceptos que responden a una realidad. Por ejemplo: “árbol” es un concepto del cual puede ofrecerse un objeto sensible

que corresponde a él; pero hay otros conceptos a los cuales no corresponde nada sensible. A estos últimos, entonces, no hay que atribuirles sino un valor nominalista. Mientras que los racionalistas afirman que esos conceptos a los cuales no corresponde una realidad sensible, deben sin embargo, responder a una entidad intelectual.

Descartes no formula con toda claridad esta cuestión; insinúa que, efectivamente, estas nociones no vienen del mundo empírico. Eso es terminante. Pero ¿de dónde vienen? Hay según él una predisposición en nuestro espíritu para encontrar estas verdades supra-físicas, supra-empíricas. Bien, pero sus consecuencias se presentan forzosamente y entonces la escuela empírica, al formular, al discutir el punto, llega a repetir la vieja afirmación aristotélica. Dice Locke: nuestro espíritu es simplemente una tabla rasa, es decir, en nuestro espíritu no hay nada que no haya pasado por nuestros sentidos.

En el viejo aforismo, que es el aforismo básico de la escuela empírica, se dice: “No hay nada en nuestra inteligencia que primero no haya pasado por nuestros sentidos”. Esta es la fórmula concreta, expresiva, de la posición empírica.

Bien, los racionalistas tienen que negar esto; lo discuten y la contestación final, más clara, más fundada, es la de Leibniz. Los primeros solamente tratan de sostener que hay nociones que no son de origen empírico. La gran argumentación es ésta: todo cuanto es de origen empírico, todos los conocimientos de este origen, son forzosamente precarios, por mucho que se les haya observado y por mucho que se les haya aplicado el método inductivo para llegar a una conclusión. ¿Por qué? Porque puede sobrevenir un hecho nuevo que la destruya. De manera que aunque anunciemos nosotros esas conclusiones y aunque las consideremos como completamente verdaderas, ellas nunca se imponen a nuestro espíritu, como una cosa forzosamente necesaria. Si yo digo, por ejemplo: los rumiantes carecen de incisivos superiores, lo que es un hecho, puesto que todas las especies que conocemos de este género no tienen incisivos superiores, expreso una verdad; pero es precaria, porque en nuestro espíritu no se nos impone la necesidad de que deba ser así. Puede ser que en los antecedentes paleontológicos, se registre el descubrimiento de una nueva especie, que venga a destruir inmediatamente esa afirmación.

Les voy a citar otro hecho menos conocido, que nos presenta la misma situación: las flores purpúreas no tienen olor. ¿Por qué? La experiencia, el dato empírico, lo insinúa; no se conoce ninguna flor con pétalos purpúreos que tenga fragancia. Pero Uds. ven que eso no nos obliga; al contrario, podemos admitir la idea de que mañana la jardinería logre producir una flor de esta naturaleza, hecho que no nos sorprendería.

Bien. Todas las verdades de origen empírico tienen ese carácter precario. Y entonces los racionalistas dicen: frente a esas verdades nosotros tenemos verdades que son indudables, que no están sujetas a la probabilidad de un hecho nuevo, que ningún hecho nuevo puede venir a alterar. Este hecho de que todo efecto tiene una causa, lo afirmo para toda la eternidad; no imagino nunca que eso pue[4]de modificarse. Esa afirmación en mi espíritu reviste necesidad. Y, entonces, los racionalistas dicen: tenemos estas dos clases de conocimientos: unos precarios, sometidos a la posibilidad de que sobrevengan hechos nuevos y los desmientan. Mientras que hay otros que afirmamos con la seguridad de que nunca van a ser desmentidos. Desde el punto de vista lógico, el hecho es indudable. Cualquiera que reflexione, que haga un examen mental, ve que hay ciertas cosas que afirmamos, tan indudables, tan claras y distintas, que no podemos imaginar que se modifiquen; son como las verdades matemáticas. Mientras que todas estas otras verdades, las que nos parecen más comprobadas, sin embargo conservan el carácter que las expone, el día menos pensado, a una revisión. ¡Cuántos hechos tenemos en la Historia de las Ciencias empíricas de afirmaciones que durante siglos se han aceptado como una verdad y que, actualmente, investigaciones más prolijas y hechos nuevos, han venido a destruirlos! La Historia de las Ciencias está llena de estos errores. Antes de que se les ocurriera a los físicos suponer que el aire es pesado, se trataban de explicar ciertos fenómenos físicos, como, por ejemplo: el de las bombas aspirantes, diciendo que la naturaleza tenía horror al vacío, lo que significaba que no había vacío por esta causa. Sabemos hoy que eso es falso y que podemos construir el vacío casi absoluto, hasta donde nos lo permite la precisión de los aparatos que usamos al efecto, y que los fenómenos que se atribuían al horror al vacío, eran debidos a la presión atmosférica. En el dominio de las ciencias particulares, los hechos de esta naturaleza, son numerosos. Si yo, por ejemplo, les refiriera casos ocurridos en la ciencia médica, que conozco más de cerca,

de verdades que pasaron por axiomas y que luego han sido desmentidas, se quedarían asombrados.

Así, les repito, las verdades empíricas están sometidas siempre a una revisión mientras que las otras, no podemos suponer que puedan ser revisadas. Éste es el argumento de los racionalistas contra los empíricos; hay verdades de dos órdenes. ¿Cómo se explica esta diferencia? Yo creo que repetidas veces les he hablado de este problema. Insisto en él y lo repito porque quiero que lo comprendan bien, porque es fundamental, básico, para poder comprender todos estos conflictos filosóficos y la posibilidad de escuelas filosóficas, con bases fundamentales tan distintas.

En las discusiones, Leibniz encuentra la íntima contestación a los empíricos. Esas verdades necesarias, para los empíricos, provienen de los sentidos. Leibniz les contestaba lo mismo, pero le agrega: “No hay nada en la inteligencia que no haya pasado por los sentidos menos la inteligencia misma”. Es decir que él sostiene que para que haya un conocimiento, debe haber un sujeto consciente y que antes de que pueda realizarse el conocimiento por los sentidos, debe haber algo que realice ese conocimiento. En la inteligencia misma hay esa actitud para poder conocer el mundo empírico. Esa contestación de Leibniz es la que sirve de base al gran sistema que concluye con la evolución empírica. Porque los dos sistemas pertenecen al pasado, llegaron a su apogeo y terminan en una evolución final. La cuestión es que se llegó a una conclusión, a un punto de vista en que desaparece la posición principal de los racionalistas y empiristas.

Esa es la obra que a fines del siglo XVIII realiza Kant. Por eso es que el nombre de Kant tiene una importancia tan excepcional en la Historia de la Filosofía. Y así como de Bacon y Descartes arranca una nueva época de la Filosofía, porque dieron nuevas soluciones, así [con] Kant arranca la época de la Filosofía contemporánea. Porque este entiende superar la posición de los empíricos y de los racionalistas dándole a cada uno su lugar y sustituyendo sus soluciones por una nueva.

Mas no quiero hablarles hoy de Kant. Kant es una cuestión seria que hay que tratarla aparte. Por hoy lo importante es que Uds. comprendan cómo, después de haber nacido con dos tratados sobre la lógica, sobre el problema del conocimiento, estas dos corrientes filosóficas, que constituyen la filosofía

moderna, se empeña entre ellas esta lucha sobre la existencia o no de las ideas ingénitas. Comprendan la importancia que tiene esta cuestión, porque a ella está vinculada la existencia o no de la Metafísica.

Para los empíricos no hay nada que no provenga de los sentidos. Leibniz les dice: “Menos de la inteligencia, que ya está en nosotros”. [5] La cuestión es tan grave que cambia de forma. Se inicia con Sócrates, se continúa con Platón y Aristóteles y llega hasta nuestros días en que se continúa debatiendo sobre el origen de esas dos series de verdades. Hoy mismo la discusión continúa, aunque en otra forma y planteando los problemas de distinto modo, pero subsiste el incidente. Bien, no hay que creer que todo el movimiento intelectual europeo está condensado en estas escuelas; ellas constituyen indudablemente el fenómeno intelectual más importante de los siglos XVII y XVIII; de una importancia extraordinaria, porque dio lugar más tarde al gran movimiento intelectual francés de la Enciclopedia y afines, que ejercieron después su influencia sobre los hechos reales. La Revolución Francesa fue la etapa final de este último movimiento filosófico. De manera que el desarrollo de estas ideas que se debaten en términos abstractos se convierte en hechos concretos. El fenómeno interesante de la Revolución Francesa, no podría comprenderse sin estudiar previamente estos precedentes filosóficos, que la han hecho posible y en parte determinado. Pero a pesar de esa importancia excepcional que tiene este movimiento de la filosofía moderna, no debemos de creer que queda agotada con los movimientos racionalista y empírico. Hay al lado de estos otros movimientos. De todos estos hombres que les he mencionado, ninguno ha pertenecido a la Universidad y ninguno de estos ha desempeñado funciones docentes, todos ellos estaban fuera del movimiento representado tradicionalmente por la enseñanza universitaria. ¿Por qué entonces en la enseñanza universitaria debían de dominar otras doctrinas? Efectivamente, estos eran hombres que para los contemporáneos no tenían la importancia que les damos ahora. Para nosotros son los que han desarrollado las bases intelectuales sobre las cuales descansa nuestra cultura; pero para sus contemporáneos eran espíritus rebeldes a lo que la mayoría aceptaba; representan exclusivamente o su propia opinión o la de un pequeño núcleo. Más tarde esa minoría se convierte en mayoría, pero mientras tanto había una mayoría que tenía doctrinas filosóficas ajenas a la de estos hombres. Bien. Pero eso quiere decir que históricamente, al lado

de esta filosofía moderna, en los siglos XVII y XVIII, debemos tener presente que la filosofía real, permanente es otra; es un resurgimiento de la escolástica, sometida a tendencias autoritarias y religiosas. Estos siglos modernos son precisamente aquellos en los cuales se desenvuelve en Europa, el Estado absoluto, que interviene directamente en la enseñanza, tratando de hacer resurgir las antiguas orientaciones religiosas de la Edad Media; aunque en un sentido completamente distinto, porque las reacciones históricas, a pesar de sus aspiraciones, nunca producen el estado que pretenden revivir. Después del Renacimiento y de la Reforma viene una época histórica que se puede denominar: la Contrarreforma, que es una aspiración a resistir [revivir?] los ideales de la Edad Media, pero a la sombra del Estado absoluto. Esa orientación escolástica en las universidades del mundo latino, está representada principalmente por la influencia de los jesuitas; así como todo nuestro periodo colonial o época de nuestro desarrollo bajo la denominación [dominación] española, nos ofrece un ejemplo de la influencia jesuítica sobre nuestra cultura.

Hay otra corriente más, sobre la cual tengo que insistir, porque representa una posición filosófica distinta a las del racionalismo y empirismo; posición filosófica que ha de tener una influencia notable en el desarrollo del problema lógico. Siempre al lado de todas estas evoluciones, ha habido un grupo de espíritus que no ha podido someterse; a quienes no ha podido convencer ni la reacción religiosa, ni los distintos sistemas racionalistas y empíricos; espíritus en los cuales prevalece más bien una posición negativa, de duda, y que se llaman escépticos. Hay en Europa una serie de escépticos, sobre todo en Francia. Pero el escepticismo es negativo; al fin y al cabo es una posición que no llega a conclusión; que prácticamente será empírica, racionalista, etc., pero no afirma nada[;] pero en los escépticos –filosóficos se entiende– sólo obra esta situación [*sic*]: espíritus a quienes racional o empíricamente no se puede convencer, pero que sin embargo sienten la necesidad de tener convicciones sobre las cuales reposa su actitud en la vida. Y tenemos entonces el fenómeno raro de que el escéptico a veces está sumamente cerca del dogmatismo religioso en la imposibilidad de formar convicciones propias [y] se [6] refugia en la autoridad religiosa. Un ejemplo de esto es Pascal, uno de los espíritus más grandes, más eximios de la Francia; una de las inteligencias más claras y penetrantes. Un hombre que fácilmente se dio cuenta de todas las posiciones filosóficas

pero que se halló [in]satisfecho de ellas; era un escéptico. Sin embargo era un creyente religioso. La satisfacción que no podía encontrar en la filosofía, trata de encontrarla dentro de una religión dogmatizada. Mas él tiene necesidad de explicar esta posición tan extraordinaria.

¿Cómo se explica que un hombre que domina toda la filosofía, que con perfecta claridad –repito– analiza todas estas doctrinas filosóficas y encuentra su lado débil? ¿Cómo sin embargo pueden reflejarse en él creencias religiosas? Hay aquí una nueva manera de encarar la posibilidad de llegar al fin, que para el que la tiene representa la verdad. Es un nuevo modo de poder afirmar una verdad que no está fundada ni en principios empíricos ni racionalistas.

Pascal lo ha expresado, con tanta claridad, que nos ha dejado un aforismo terminante que dice: “El corazón tiene sus razones que la razón no conoce”. Eso es afirmar que en nuestro espíritu hay un aspecto distinto al racional, al lógico; factores que actúan dentro de nuestro entendimiento que no llegan a nuestra conciencia en forma de ideas claras, pero que sin embargo influyen sobre nuestra actitud. Llamémosle sentimiento, tendencia, instinto –los adversarios dirían prejuicios arraigados, pensamientos incorporados al espíritu– pero cualquiera que sea la denominación que se le dé, Pascal señala las tendencias de otro origen que determinan nuestra actitud.

“Razones que [sic] [d]el corazón”, dice él. Nosotros diríamos: “Razones del sentimiento”. Pero estímulos poderosos. Entonces llegamos ahí a una posición que no es racional, que sin embargo no es empírica. Esa es la posición de Pascal.

Me limito por hoy, a enseñarles la posibilidad de una tercera escuela, frente al racionalismo y empirismo, una escuela que no se puede desenvolver sistematizando en el raciocinio; escuela que no apela a razones, sino apela al sentimiento. Pero vamos a ver cómo esta posición ejerce una influencia extraordinaria nada menos que en uno de los grandes representantes de la filosofía: en Rousseau, que tiene una posición muy análoga a la de este.

↳⇒ Clase 17^a

[1] Les había expuesto someramente, en la clase anterior, la situación que resultó del desarrollo de la filosofía moderna después que se inició, a principios del siglo XVII. Tenemos, como les he dicho, una escuela empírica que funda el conocimiento, y una escuela racionalista que trata de encontrar la verdad principalmente por el raciocinio lógico. Y al lado de estas dos corrientes principales tenemos los representantes del pasado, con una línea escolástica que como filosofía no nos interesa mayormente porque es una filosofía sometida a intereses teológicos y dogmáticos. Y al otro lado de estas dos corrientes, tenemos un grupo escéptico de distinta naturaleza, de los cuales cito como representantes principales a Pascal, que rechaza la posibilidad de encontrar la verdad, tanto por el método empírico como por el racional y que invoca entonces la existencia de elementos de otro orden, es decir, de factores alógicos, de factores que no son racionales, pero que actúan en nuestro espíritu y que determinan nuestras convicciones y nuestros actos. Esta corriente escéptica se acentúa a fines del siglo XVIII, en que podemos considerar que el empirismo y el racionalismo están agotados y que si hemos de decir verdad, en su afán de encontrar la solución definitiva de los problemas filosóficos, han fracasado tanto en uno como en otro. El empirismo llega a la conclusión de que tenemos que mantenernos dentro del mundo puramente sensible; dentro del mundo físico; pero que las soluciones definitivas no están dentro de este mundo. De manera que queda la duda de si se puede o no resolver. Ellos tienen que confesar más o menos directamente que con el empirismo no podemos hacer metafísica. Del otro lado están los racionalistas que con una fe extraordinaria se lanzaron a resolver todos los problemas por trascendentales que fueran; haciendo metafísica y construyendo una serie de grandes sistemas, como el de Descartes, el de Spinoza, el de Leibniz, Malebranche. Y al fin tampoco lograron imponer estas conclusiones metafísicas como verdades que la naturaleza humana tuviera que aceptar forzosamente.

En presencia de ese resultado, de este trabajo de casi dos siglos, nos encontramos en una situación análoga a la que se encontraron los viejos filósofos griegos, a fines de la época presocrática: habían intentado de diversas maneras, resolver el problema ontológico y habían llegado a una serie de

soluciones divergentes y opuestas y ninguna de estas soluciones se imponía propiamente como la verdad; situación que, como yo expliqué, da lugar a que se abandone el problema ontológico para estudiar primero el problema lógico.

Pero aquí, la filosofía moderna se ha desarrollado principalmente sobre la base del problema lógico, sobre la investigación previa del fundamento de la verdad filosófica, y, sin embargo, llegan a una situación en que ninguna de las escuelas existentes puede realmente decir que ha logrado su objeto. No es extraño, pues, que en esta porción del siglo XVIII, vuelva a imponerse el escepticismo; se apodera del espíritu la convicción de que ni por uno ni por otro camino podemos llegar a soluciones definitivas, a soluciones científicamente filosóficas.

Y bien, la posición del escéptico filosófico puede ser ésta: que niega la posibilidad de la verdad filosófica; pero él se reserva luego una posición personal, que puede ser más o menos religiosa. En el caso de Pascal, vemos que ese escepticismo filosófico hace que [se] resuelva en el misticismo religioso y que crea que ha encontrado la solución que en vano ha buscado en la filosofía.

Otros espíritus no se hallan en este caso; son escépticos, también creen que la verdad filosófica no está al alcance de nuestra inteligencia; pero no por eso creen que deben entregarse a una convicción religiosa. De manera que, si el escepticismo tiene de común su posición negativa; es decir, no llegar por ninguno de los métodos que tenemos, a la verdad, en cambio deja una plena libertad práctica a los escépticos, de tal modo que entre un escéptico y otro cabe una diferencia enorme. Pascal, como les acabo de decir, se vuelve religioso. Hume, que es otro de los representantes del escepticismo, no se decide a semejante sacrificio del intelecto; pero, dentro de su posición filosófica mantiene un espíritu de análisis y cr[2]ítica que, lo lleva a destruir completamente toda la posibilidad de una conclusión filosófica definida. Hume es escéptico, propiamente dicho, y nada más, porque no trata, después de destruir, después de criticar todas las conclusiones filosóficas, de sustituirlas con una creación propia.

Hume deriva del empirismo inglés. Acepta las conclusiones fundamentales del empirismo inglés y con esos mismos fundamentos demuestra que nos inhabilitan para llegar a una investigación que sobrepase el mundo relativo que nos ofrecen los sentidos; que cuando queremos explicar la esencia

de las cosas, fracasamos forzosamente, porque los elementos con que operamos que son los conceptos de “causa” y “sustancia”, no los podemos demostrar empíricamente ni racionalmente; de manera que, nos faltan los elementos esenciales para establecer el nexo entre los diversos fenómenos físicos que se presentan ante nosotros y no les podemos dar, entonces una explicación que satisfaga a nuestra inteligencia. Una situación distinta, más semejante a la de Pascal, ocupa uno de los grandes representantes de la filosofía francesa del siglo XVIII. Esta filosofía se había desarrollado sobre la base del empirismo inglés derivado de Locke. Los enciclopedistas, Voltaire entre ellos, D’Alambert y todo el grupo que colaboró en esta gran obra, todos ellos creían que no había otra posibilidad de investigación que la experiencia; pero racionalizaban un tanto estas cuestiones. Voltaire, por ejemplo, a pesar de todas sus dudas, dice que, en fin, alguna cosa primera ha de haber habido y si no existe Dios, tenemos que inventarlo porque nos hace falta y llegamos, entonces, a una especie de teísmo [deísmo?]. De manera que llegan a un empirismo, modificado por el racionalismo; pero el último refugio de la inteligencia humana es para ellos la razón; son intelectualistas y son tanto más intelectualistas cuanto que en su acción práctica llevan un ataque enérgico contra todos [los] antiguos dogmatismos y contra todas las instituciones que los representaban. El enemigo, para Voltaire era la iglesia y, especialmente la Iglesia católica. En cierta época de su vida, a todas las cartas las terminaba a modo de saludo con la misma frase: “Es necesario aplastar a la infamia [infame]”. La infamia [infame] para [él era] la Iglesia. Y llevado por esa tendencia, llegaron a condenar todo cuanto la razón no podía explicar, afirmar y aclarar sobre bases empíricas.

Entonces, de este grupo se desprende un hombre que en gran parte participa de estas ideas de renovación intelectual y científica; pero de un temperamento completamente distinto a los grandes representantes de la Enciclopedia. Este es Rousseau, que en filosofía podemos considerarlo también como un escéptico. Considera Rousseau que con la filosofía no llegamos a conclusiones definidas, y entonces, lo mismo que hizo Pascal, hace intervenir en nuestra vida un elemento que no es lógico sino alógico: el sentimiento, Rousseau, en el siglo XVIII, frente al intelectualismo dominante, y viene a afirmar los fueros de algo que es un producto espontáneo de nuestro espíritu, que nos obliga a afirmar ciertas cosas con prescindencia de todo raciocinio

lógico, en virtud de instintos naturales que viven en nuestro espíritu, que son la verdadera expresión de nuestro carácter, de nuestra naturaleza, de nuestro destino, y que se afirman de una manera terminante, clara, sin más trámites; porque así lo creemos y así es nuestra voluntad, y no lo discutimos. Su obra, que fue de una influencia política tan extraordinaria, *El Contrato Social*, y que supongo que Uds. habrán leído, que empieza en esta forma: “L’homme est né libre, et partout il est dans les fers” (El hombre ha nacido libre, y en todas partes se encuentra encadenado). Es decir libre, yo declaro que es libre. Y no se pone a demostrar eso; le basta con su afirmación.

El *Emilio*, otra de sus grandes obras, empieza diciendo que todo en la naturaleza es bueno; que es en las manos del hombre que todo se pervierte; que el sentimiento natural es lo bueno, y que es la reflexión, el análisis, la especulación lo que nos pervierte y nos separa de nuestro verdadero destino; y entonces en aquel célebre discurso, con motivo de un premio establecido por la academia de Dijon, sobre los beneficios de la civilización y cultura humana, él defendió aquella conocida paradoja de que la cultura humana, en lugar de habernos beneficiado nos había hecho mal, nos había pervertido y que debíamos renunciar a todo eso y volver al estado natural. Cuando Voltaire leyó este discurso lo encontró admirable y dijo: [3] [“]efectivamente Rousseau me ha convencido; al leer este discurso he tenido grandes deseos de caminar en cuatro patas”. (Risas).

Pero lo importante aquí es que Rousseau prescinde del raciocinio y afirma aquello que nos da directamente nuestra conciencia y nuestro sentimiento.

Les acabo de decir cómo Voltaire trata de justificar la existencia de Dios; es necesario, al fin, suponer un primer creador; porque es necesario suponer que haya quien vigile aquí por nuestra conducta, para que no resulte excesivamente libre; es un Dios que no inspira ningún favor [fervor] religioso, sino un Dios que resulta simplemente de una reflexión, la que nos hace ver que sería conveniente que hubiera semejante entidad. Pero Rousseau procede de un modo completamente distinto. En el *Emilio* nos presenta al Vicario de campaña que educa a un niño hasta la edad de diez a doce años, sin hablarle absolutamente de Dios ni de ningún dogma religioso; pero un día lo toma y lo pone frente al cielo estrellado y trata de evocar en él un sentimiento de lo

sublime, de lo grande; la sugestión de una causa desconocida que debe mover este Universo tan excelso, tan grandioso. Es decir que en lugar de convencer por la razón a su discípulo de que existe Dios, apela al sentimiento del niño, tratando de sugerir en él la existencia de un ser supremo. Es, por consiguiente, no por un método lógico como entiende Rousseau realizar esta obra, sino apelando precisamente a lo que les acabo de designar con el nombre de factores alógicos, independientes de nuestro raciocinio.

Recapitulemos sobre la situación: Tenemos el racionalismo y el empirismo; luego el dogmatismo escolástico, como enseñanza oficial; y tenemos, por último aquí, una corriente que podríamos llamar la de la intuición, la que entiende resolver directamente estas cuestiones; corriente que es una mezcla de escepticismo negativo y afirmativo, en cuanto niega la posibilidad de una solución empírica o racionalista, y en cuanto pretende, al mismo tiempo, resolver directamente, por medios que no son racionalistas, estas cuestiones que nos preocupan en la filosofía. El escepticismo no nos conduce a ninguna parte, como posición negativa. El intuicionismo, al apelar a nuestros sentimientos, a nuestras convicciones espontáneas, al misticismo, quizá no nos lleve a conclusiones que podamos llamar científicas; son de un orden distinto, subjetivo, que no pueden ejercer en nuestro espíritu una influencia extraordinaria, pudiendo convencernos, pero que no constituyen una doctrina científica, porque no demuestran nada.

Entonces es necesario salir de esta situación. Está la filosofía, a fines del siglo XVIII, en una situación en la cual no puede continuar; sus dos corrientes principales negadas, así como también negados el escepticismo y otras tentativas que no son propiamente científicas. En esas circunstancias sobreviene un hecho nuevo e importante, que tenía forzosamente que sobrevenir para que pudiera iniciarse una nueva época filosófica: viene a fines del siglo, el espíritu que abarca toda esta situación, que comprende estas tentativas intuicionistas, como la de Rousseau, pero que considera, que ve la necesidad de conciliar el racionalismo y el empirismo, ver lo que hay de exacto en cada uno de ellos y resolver definitivamente si es posible o no hacer metafísica. Y en caso de hacer metafísica, con qué medios podemos hacerla.

Para hacer esto es necesaria una crítica de la situación existente. Por eso esa nueva posición se llama criticismo y se la debemos a Kant. De manera

que toda esta evolución termina en el criticismo, con Kant. Kant viene, entonces a tener en la filosofía moderna, una situación análoga a la de Sócrates en la filosofía antigua.

Les he explicado que después de lo que podemos llamar tentativas estériles de los ontologistas, habían sobrevenido los sofistas con su escepticismo profundo. En realidad, ahí concluía toda una época filosófica y no se veía la manera de salir del paso. Sócrates había salvado la situación encontrando otra vez un método que pudiera servir para la especulación filosófica: su “método dialéctico”. De manera que frente a una situación en la que predominan los factores negativos, Sócrates hace una obra afirmativa.

Aquí, en una situación extrema a que han llevado el empirismo y el racionalismo, Kant encuentra un nuevo camino para renovar otra vez la investigación filosófica; y por eso su nombre, en la filosofía [4] moderna, tiene una importancia tan grande como la de Sócrates en la filosofía antigua.

Ahora bien, yo no les puedo exponer a Uds., en extenso, la filosofía de Kant; eso no es posible. Voy a decirles solamente lo fundamental en lo que se refiere al problema que estamos estudiando: el problema lógico. La obra en que Kant trata este problema se llama: *Crítica de la razón pura*, y es la más importante de sus obras. Esta *Crítica de la razón pura*, es una teoría de los conocimientos; es decir, Kant se propone explorar las condiciones de nuestro pensamiento, observar cuándo lo aplicamos de una manera legítima y cuándo no; cuáles son dominios lícitos –digamos– y cuándo se sale de estos dominios.

Para saber esto se necesita establecer si la metafísica como ciencia es o no posible.

Kant en su primera época, viene del racionalismo; en una edad más avanzada se impregna de las doctrinas del empirismo inglés, y al último pasa por la escuela escéptica de Hume. Armado, entonces, todos estos antecedentes, trata de hacerle justicia tanto al empirismo como al racionalismo y ver qué es lo que uno y otro pueden realizar. Él conviene en que todos nuestros conocimientos –como lo insinúa el empirismo inglés– provienen de la experiencia. Pero él se pregunta: ¿Y cómo es posible la experiencia?, es decir, ¿cómo es posible que estos datos que se nos presentan a nuestros sentidos, que nuestros sentidos nos transmiten, constituyen en nosotros un conjunto organizado, de tal modo

que, dejan de ser simples datos para convertirse en conocimientos? Y él llega a esta conclusión: que en nuestro conocimiento hay dos factores distintos; que uno y otro contribuyen a formarlo.

Recordarán Uds. lo que les dije sobre la discusión entre los racionalistas y los empiristas, con respecto a las ideas ingénitas, en la cual Leibniz contestándole a Locke, que decía “que la raza humana es una tabla rasa”, le hacía ver que efectivamente “no hay en la inteligencia humana nada que no haya pasado por los sentidos, salvo la inteligencia misma”. Es sobre esa base que continúa Kant; él considera que efectivamente todas nuestras nociones vienen por los sentidos, pero para que estas nociones se conviertan en conocimientos, es necesario que haya un objeto que sea capaz de conocer.

Bien, ¿qué es lo que contiene este objeto capaz de conocer? ¿Qué es lo que quizá prevé a las sensaciones externas que nos vienen por los sentidos? Esa es la “razón pura”, es decir, la razón sin elementos empíricos.

¿Qué contiene esta razón pura?, se pregunta Kant; ¿tiene los elementos en sí para superar el conocimiento, para descubrir algo nuevo, para sobrepasar los límites de este mundo físico o no los tiene? Porque según se conteste afirmativa o negativamente, hay o no posibilidad de hacer metafísica.

Kant, al examinar esta razón pura, es decir, las condiciones del sujeto consciente, prescindiendo de los datos empíricos, cree poder establecer que en nuestra inteligencia, en nuestra razón, hay ciertas condiciones preestablecidas a las cuales tienen que acomodarse los datos empíricos. Y entonces, él hace una distinción entre la materia y la forma del conocimiento: La materia es la sensación que nos dan los sentidos; la forma es la manera como nosotros tomamos esas sensaciones y establecemos entre ellas un nexo. Es decir, nosotros no solo “percibimos” sino que también “apercebimos”. Hay entre percepción y apercepción una diferencia marcada: percibir es simplemente recibir de una manera pasiva los datos que nos vienen de afuera; ser una especie de espejo, un simple receptáculo de lo que se nos presenta ante los sentidos. Para Kant no hay tal percepción, sino que nosotros somos una entidad activa que está frente a este mundo; no sólo percibimos estas sensaciones, sino que con ellas realizamos un trabajo propio; nuestra razón no es simplemente pasiva, es también activa. Lo que nos dan entonces las sensaciones no es sino el material con que elaboramos lo que consideramos nuestro conocimiento.

¿Cómo elaboramos estas concepciones? Porque a la materia del conocimiento nosotros agregamos la forma. ¿Cuáles son estas formas? Kant distingue entre “formas sensibles” y “formas de la inteligencia”; a las de la inteligencia las llama “Categorías”. Formas de la [5] sensibilidad son el espacio y el tiempo, según Kant; estos no serían algo que nosotros ponemos en las cosas mismas. Y las categorías de la inteligencia serían por ejemplo: la cantidad, la sustancia, la causalidad, la finalidad, y una serie de categorías con arreglo a las cuales sometemos los hechos. Por ejemplo, la causalidad no es algo que existe fuera del sujeto, sino que es el nexo que establecemos entre los hechos sucesivos, cuando no está vinculado a otro.

Pero ahora viene la gran cuestión: con estas formas de la inteligencia y de la sensibilidad, ¿podemos nosotros hacer metafísica? Con estas formas de la inteligencia establecemos los conceptos, es decir, la generalización o abstracción que hacemos de los hechos simples; con estas formas hacemos el trabajo científico de la sistematización de los hechos. Pero ¿podemos sobrepasar con esto los hechos? Kant contesta: No, las formas de nuestra inteligencia son única y exclusivamente aplicables al mundo empírico. Tenemos las formas del tiempo, del espacio, de la casualidad [causalidad], de la sustancia. Con arreglo a eso interpretamos los hechos empíricos, pero no podemos emplear estas formas, sino para los hechos empíricos. Cuando no hay un hecho empírico que corresponda a estas formas, entonces están vacías y no podemos con ellas construirnos una realidad. Entonces, la conclusión final de la *Crítica de la razón pura* es que la metafísica no es posible como ciencia.

No sé si esta explicación tiene la suficiente claridad para que entiendan; quizá por [con un?] ejemplo sea más eficaz: Tomemos el concepto de “causa” que según Kant es una forma de la inteligencia. Con la “causa” operamos legítimamente en el mundo empírico; pero la “causa” en sí, ese concepto cuando no está aplicado al hecho real, no tiene valor alguno, es una forma vacía. De manera que con ese concepto no podemos salirnos del mundo físico; si pretendemos salirnos de él, hacemos un uso indebido del concepto de “causa”. Lo mismo ocurre con el concepto de sustancia. Si no tenemos este concepto de causa, sustancia y algunos otros para salirnos del mundo físico, no tenemos ningún medio para llegar a conclusiones que superen lo empírico.

Kant hace en su *Crítica de la razón pura* un análisis minucioso de todas las pruebas de la existencia de Dios y llega a la conclusión de que ninguna es valedera; no tenemos ningún medio racional de prueba y que conforme queremos demostrar algo que no podemos comprobar experimentalmente, estamos haciendo un uso indebido de las formas intelectuales. Y es por eso que todas las tentativas para hacer metafísica, al fin y al cabo han fracasado, porque estamos operando con el vacío, con abstracciones y construyendo abstracciones en un mundo puramente ideal.

¿Con esto queda suprimida la metafísica? Kant dice claramente: no es posible la metafísica como ciencia. Kant concluye en la paradoja de que la metafísica como ciencia no es posible, pero que es necesaria. Entonces debemos recurrir forzosamente, para hacer metafísica, a elementos de otro orden. En la *Crítica de la razón práctica*, que es la que sigue a la de la razón pura, Kant vuelve a insinuarnos los fundamentos de una nueva metafísica, distinta a la anterior. Pero deja demostrado que la tentativa de hacer metafísica sobre base empírica o sobre base racionalista, no es posible.

Continuaremos en la próxima clase.

↳☞ Clase 18ª

[1] He tratado, en la última clase, de mostrarles cómo la situación filosófica, a fines del siglo XVIII, era tal que se imponía una orientación nueva; que terminada la misión del racionalismo y del empirismo de la escuela inglesa antigua, era necesario encontrar un nuevo criterio de la verdad, y tratar de explicar de ese modo cómo después del racionalismo y el empirismo, nace el cristianismo [criticismo], representado en primer lugar por Kant. He tratado de darles una idea somera de las bases de la teoría del conocimiento, de Kant. Les decía yo: Según Kant nuestra actividad, nuestra función psíquica, no es algo pasivo, sino que, por el contrario, es una función activa; los sentidos no nos dan sino los materiales con los cuales nosotros construimos nuestra concepción del universo. De manera que no percibimos sino apercibimos; y forzosamente apercibimos este universo solamente dentro de las formas de nuestra mentalidad. De manera que hay que distinguir lo que son las cosas en sí y lo que son las cosas en la forma que nosotros nos las representamos. El conocimiento que podemos tener de las cosas, será siempre un conocimiento puramente relativo; será como las condiciones de la mentalidad humana permitan conocerlas, nunca [como?] son en la realidad. Es decir, que el conocimiento existente pasa primero por el engranaje de nuestra propia inteligencia; se adapta a ella y hace el conocimiento. No debemos confundir, por consiguiente, la imagen que tenemos de las cosas, con lo que son ellas en sí mismas.

Y resulta, entonces, que se divide lo existente en aquello que es de por sí, y aquello que nosotros conocemos. Lo que conocemos, para Kant, es puramente el mundo fenomenal; mientras que aquello desconocido –no solo desconocido sino incognoscible – que queda más allá que suponemos que constituye el fondo de este desarrollo fenomenal, esa es la cosa en sí, o como acostumbramos a designar el concepto kantiano, es el *nóumeno*.

Con esta teoría, Kant reduce nuestro conocimiento a lo fenomenal, pero nos deja entrever que más allá de lo fenomenal existe algo: lo *noumenal*, que no podemos conocer, ni podremos conocer jamás, que lo *noumenal* no nos es dado por los sentidos; porque estos sólo nos dan las sensaciones inconexas que nosotros hemos de reunir recién, para constituir los hechos: y que la razón tampoco nos puede dar, porque la razón es solo un desarrollo intelectual

aplicable a los hechos empíricos, pero que por sí sola, no puede descubrir absolutamente nada. Los conceptos generales con los cuales operamos, son lícitos, cuando los aplicamos al mundo empírico. Pero, si con solo prescindir de su sentido empírico pretendemos llegar a conclusiones verdaderas, nos abandonan, porque son fundamentalmente vacías; el contenido se lo da la percepción sensible. Conclusión de esta manera de ver, es que la metafísica como ciencia es imposible; que no podemos hacer metafísica científicamente.

Bien, si la cuestión se redujera simplemente a llegar a estas conclusiones, en buena hora sabríamos hasta dónde podemos investigar lo existente; sabríamos que el conocimiento que tenemos es puramente relativo, que no podemos pasar de él, y nos tranquilizaríamos conociendo el límite de nuestro conocimiento. Desgraciadamente esto no sucede, o por lo menos [no?] todos los espíritus se pueden conformar con esta delimitación. El hombre no tiene puramente necesidades intelectuales; es además un ser emotivo [que] tiene la necesidad de un concepto moral de lo existente, cosa que no puede dar una interpretación intelectual del universo. Y el mismo Kant se apresura a decir que si bien no podemos hacer metafísica como ciencia, es sin embargo, la metafísica algo necesario; es necesaria en un sentido relativo, y es necesaria también con otro objetivo. En un sentido relativo, la metafísica es un elemento indispensable para toda sistematización científica, porque esta sistematización no es posible sino a base de hipótesis.

Bien, mientras sepamos que en la ciencia empleamos hipótesis, [2] esto no es grave pero a cada momento nos olvidamos de eso y pretendemos que las hipótesis son una expresión de la realidad, a pesar de que no podemos comprobarlas empíricamente. Cuando llegamos al punto de quitarle a una hipótesis su carácter hipotético estamos entonces haciendo metafísica. Pero eso sería en el dominio de la ciencia; fuera de ellas, nuestro espíritu, repito necesita de la metafísica. Y ningún filósofo ha dejado de hacerla, aún aquellos que condenan toda tendencia metafísica. Así que Kant decía que la metafísica no puede hacerse como ciencia, y sin embargo afirmaba que era necesaria. Es una aparente paradoja que está fundada en lo paradójal de nuestro conocimiento o del universo en que vivimos. Suponer que el universo sea paradójal es [un] poco aventurado; es más probable que nuestro conocimiento sea incompleto, deficiente. El mismo Kant trata luego de encontrar el medio de hacer metafísica,

pero ya estamos en la época y cuando hablemos sobre esta volveremos sobre el punto y vamos a ver cómo Kant, a pesar de haber negado la posibilidad de la metafísica, sin embargo la hace.

No sé si alguna vez les he referido cómo Enrique Heine, interpretó esta posición un poco extraña de Kant. Heine era un escritor que hacía gala de un poco de “sprit”; le gustaba tratar aún las cuestiones serias, de una manera un poco chistosa. Se había refugiado en París y escribía para la *Revue de Deux Mondes*, una serie de artículos sobre la filosofía alemana, y para explicar a los franceses cómo era posible que Kant hubiera negado al mismo tiempo la posibilidad de la metafísica y luego la hubiera afirmado, decía que primero Kant escribió la *Crítica de la razón pura*, y al terminarla –después de muchos años de trabajo– le dijo a un viejo mucamo que tenía: he terminado por fin esta obra. El mucamo le contestó: “gracias a Dios”, porque estaba cansado por las consecuencias de la labor. No –le dice Kant– no hay Dios; yo he demostrado en esta obra que Dios no existe. Esto produjo gran consternación en el pobre sirviente que contestó entonces: “¿Qué hacemos si Dios no existe?”. Tanta era la aflicción de este hombre que Kant se apiadó de él y lo tranquilizó diciéndole que iba a escribir una obra diciendo que Dios existía. Todo esto, es una maldad de Heine que quería insinuar que existe una contradicción entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*. No hay tal cosa; la una y la otra están perfectamente ligadas, porque al demostrar Kant que no existe la metafísica como ciencia no entiende sostener que podemos prescindir de ella. Y los hechos posteriores, inmediatamente después de Kant, vienen a darle la razón. Después de la crítica de Kant podemos decir que está muerto el racionalismo; el hacer metafísica como Descartes, Leibniz, Spinoza, etc., no era posible, salvo para gentes que no estuvieran a la altura de su misión, que no conocieran verdaderamente la evolución filosófica. Kant es un hecho que no puede destruir [sic]. El empirismo de por sí, no tenía grandes tendencias metafísicas y se comprende que fácilmente se diera por derrotado y reconociera su posición como filosofía que no aspira nada más que a la interpretación del mundo sensible. A pesar de esto, inmediatamente después de la muerte de Kant, sobreviene en toda Europa un gran movimiento filosófico de intensa orientación metafísica. Así es que al parecer la obra de Kant había sido eliminada. Kant murió a principios del siglo XIX, en el primer año, pero en realidad su misión

había terminado a fines del XVIII. Pero, en la época de su muerte ya se había iniciado en Europa un gran movimiento en los espíritus que se manifiesta en la literatura, en el arte, en la ciencia, en la política, en fin, en todas las manifestaciones de la actividad humana; es el gran movimiento romántico. Este movimiento principalmente podemos comprenderlo como una reacción contra el intelectualismo del siglo XVIII, que era eminentemente racionalista. Pero, al hablarles de eso ya en clases anteriores, les dije cómo frente a sus compañeros de la enciclopedia [*Enciclopedia*], se levantó Rousseau, para afirmar los fueros del sentimiento.

Rousseau con eso iniciaba, venía de expresar, un movimiento que ya se incubaba en toda la civilización del Occidente. La literatura ya lo había reflejado. Porque la literatura siempre es un reflejo de las ideas filosóficas reinantes; a veces es una precursora; a veces los poetas y los escritores en general, ya empiezan [3] a darle forma a ideas que más tarde la filosofía va a sistematizar. Rousseau aparte de sus obras de carácter filosófico, como el *Emilio*, como *El Contrato Social*, tenía una novela que en su época fue de una influencia extraordinaria; se llama *La Nueva Eloísa*, novela que le sirve de pretexto para poder afirmar los derechos que tiene el sentimiento, en sus distintas manifestaciones, sobre las conclusiones lógicas de la inteligencia como que Rousseau en todas sus obras, trata de sobreponer la vida instintiva, que él supone esencialmente buena, a las reflexiones sugeridas simplemente por la razón.

La influencia de *La Nueva Eloísa* en este sentido fue enorme; pero esta obra no fue un hecho aislado; casi en el mismo año, en mil setecientos sesenta y tantos, se publicaron, en Inglaterra y Alemania obras que respondían a la misma orientación: en Inglaterra, *Los cantos de Osseian* [Ossian] y en Alemania, Goethe publica *Los sufrimientos del joven Werther*. Estas tres obras están orientadas en el sentido de sobrepasar la influencia del sentimiento a la de la razón.

Esa reacción contra el intelectualismo reinante en esa época, y el hecho de que en tres naciones completamente distintas aparecieran esas tres obras que en la literatura universal son clásicas, revela que estos movimientos del espíritu europeo no están localizados en un punto determinado, sino que son grandes movimientos que caracterizan toda una época de la cultura y evolución humana.

Son entonces ellas en realidad las precursoras de este movimiento.

Más tarde este movimiento llega a su apogeo principalmente en Francia, donde una serie de hombres distinguidos caracterizan toda esa época literaria.

Bien, así como en la literatura de esa época surge ese elemento sentimental en la filosofía de la misma época surge igualmente; y sobreviene entonces la filosofía del romanticismo, de tendencias eminentemente metafísicas.

Estaba en Alemania de por medio, Kant, que había demostrado que no había metafísica como ciencia.

Y bien dijeron entonces los filósofos, prescindamos de la ciencia; la metafísica hay que hacerla de otro modo; sin embargo había que explicar en qué se fundaban estos hombres para hacer metafísica. Entonces ellos en parte renuncian a la base racional y apelan a la convicción directa inmediata que existe en nosotros.

Es decir, que como siempre, cuando concluyen los recursos de la razón y sin embargo nuestra es hacer metafísica [*sic*] apelamos a lo que se ha llamado la intuición directa, afirmando que esta intuición directa nos revela, nos impone la necesidad de admitir ciertos conceptos trascendentales.

Este movimiento, en realidad ya se había iniciado con anticipación en Inglaterra, un poco antes de Kant, también en contra del intelectualismo de la escuela empírica inglesa, y contra el escepticismo de Hume.

Hume es el antecesor directo de Kant. Este había desmenuzado con su análisis, todas las posibilidades de una metafísica y sobrevino entonces en Inglaterra una reacción que también es precursora de la reacción romántica y que se titula nada menos que “Escuela del sentido común”.

¿Por qué del “Sentido común”? Porque dicen que todo este análisis no [se] nos puede desvanecer a nosotros que estamos convencidos que ciertas verdades son evidentes, son claras, no se nos puede desvanecer, decía lo que el sentido común de la humanidad nos ha afirmado.

Nos ha afirmado que donde hay una acción psíquica debe haber también un agente inmaterial, debe haber un alma.

Una vez reconquistada el alma y ornamentada con los atributos de la incorruptibilidad, ya tenemos la base para la metafísica que a su juicio era dada por el sentido común.

Uds. ven que a pesar de todo, esta crítica [que] está hecha por Hume y Kant, abrazaba la necesidad de la metafísica. Pero es evidente, para nosotros que estamos estudiando el problema lógico, que aquí tenemos otra vez la influencia de los elementos que no son lógicos sino alógicos, pero que existen realmente en nuestro espí[4]ritu. Eso no excluye que, dentro de este movimiento romántico haya una que otra tentativa que pretenda ser eminentemente lógica. Pero Uds. van a advertir qué clase de lógica es. Esa es la causa de un sistema que tiene en la historia de la filosofía una importancia tan grande como el de Hegel. El carácter ontológico del sistema de Hegel lo veremos después. Pero una de las clases de la vieja lógica era aquel principio fundamental de que una cosa puede ser, al mismo tiempo [no puede ser y no ser al mismo tiempo?], que a una cosa no se le puede atribuir y negar el mismo atributo al mismo tiempo; si se le atribuye una cosa no se le puede negar y recíprocamente. Las cosas distintas son fundamentalmente distintas.

Bien, la lógica de Hegel se funda en el hecho de que los principios opuestos son idénticos, y que por un proceso especial, estos principios opuestos tienen que reunirse en otro principio superior.

Así expuesto, en abstracto, les será difícil entender lo que es la dialéctica de Hegel. Pero, imagínense Uds. que ser y no ser es lo mismo. Es lo que dice Hegel: ser y no ser es lo mismo; nosotros no podemos pensar ningún concepto general. Uds. saben que toda esta cuestión metafísica gira en torno de los conceptos generales; que no podemos pensar un concepto si no pensamos su contrario. No podemos pensar en el ser sin pensar en el no ser, lo que no importa, porque en el fondo son idénticos; el uno no es sino la parte positiva y el otro la parte negativa del mismo as[pecto]. ¿Y qué adelantamos con que ambos términos sean los mismos? Es necesario –dice Hegel– buscar el concepto superior que comprende a estos dos. ¿Imaginan Uds. que pueda haber un concepto en el cual se reúnan el ser y el no ser? Hegel resuelve el problema de una manera genial: Ser y no ser se resuelven en el devenir, es decir, en la evolución continua de las cosas. Dice Hegel: “En el devenir las cosas existen efectivamente, porque se manifiestan, pero se manifiestan en tal forma que se desvanecen en el mismo momento en que lo pensamos. En el devenir no hay un ser estable, persistente; de manera que no hay una existencia determinada;

no hay nada más que el flujo continuo de los hechos cuya existencia se desvanece. En el devenir, por consiguiente, el ser y el no ser se reúnen”.

Tenemos, en el siglo XIX, el primer ejemplo de una filosofía que se apodera del gran principio de la evolución. Pero como Hegel pertenecía a la época romántica, usó este principio de la evolución en un sentido metafísico; lo consideró como un principio trascendental. Más tarde, sobre todo por el hecho de que han de sobrevenir sistemas que emplean el principio de la evolución, éste es aplicado al mundo físico.

Viene a ser, entonces, el sistema de Hegel, una tentativa de un nuevo racionalismo de los siglos XVII y XVIII, puesto que las bases lógicas sobre las cuales se desenvuelve, son completamente distintas. El periodo romántico, como todos los periodos históricos, también, después de haber agitado profundamente los espíritus, llega a la mitad del siglo XIX, a un momento en que se agota. Las nuevas tentativas metafísicas, por geniales que hayan sido, tampoco han logrado imponerse de una manera definitiva; los espíritus vuelven otra vez a fatigarse y de estas divagaciones trascendentales vuelven otra vez a la realidad sensible. Y el siglo XIX está dividido casi por su mitad en dos periodos: el romántico y la reacción contra el romanticismo, que es el positivismo. Podríamos suponer una filosofía que aceptara la primera parte de las conclusiones Kantianas: esta es la posición del positivismo, no hay metafísica, no hay para qué hacerla ni para qué ocuparse de ella, tratándose de problemas que son insolubles. Este es un movimiento general de toda la cultura europea.

El nombre de positivismo está ligado principalmente a la obra de Augusto Comte, pero es un término que podemos generalizarlo, aplicándolo a las orientaciones filosóficas que eliminan las cuestiones metafísicas. ¿Qué queda entonces? ¿Pretende el positivismo darnos la verdad? No. Ha llegado un momento en que las teorías filosóficas renuncian a darnos la verdad absoluta, la verdad con mayúscula y se conforman con darnos una verdad relativa; no podemos conocer más que la verdad relativa y esa verdad se refiere al mundo, tal como nuestros sentidos nos lo presentan. Las nociones que [5] el mundo empírico nos presenta y los sistemas que elaboramos con nuestros elementos racionales y nuestra razón misma, no son sino resultados de ese conocimiento empírico y hasta los conocimientos abstractos con los cuales operamos han sido formados con los datos empíricos. El movimiento positivista que nace por el

siglo XIX, tiene que luchar con el romanticismo que se halla entonces en todo su apogeo; se va imponiendo y afianzando por el desarrollo de las ciencias naturales y exactas; y el siglo XIX viene a ser como una comprobación directa de esta concepción filosófica.

Parece que desde el momento que dejamos de emplear nuestra inteligencia en esas divagaciones metafísicas y la concentramos sobre los hechos reales que conocemos por la experiencia y por la observación, recogemos también el fruto de una orientación tan prudente; y todo el progreso científico y técnico realizado en el siglo XIX parece el triunfo de esta manera de conformarnos con la verdad relativa. La intelectualidad argentina, que no es más que un reflejo del movimiento intelectual europeo, todavía está en la época positiva. Para nosotros esa es la época contemporánea. En Europa el espíritu filosófico ha tomado una nueva orientación que no tardará también en insinuarse entre nosotros.

Vamos a ver cómo el positivismo ha interpretado el problema de la verdad, el problema de nuestros conocimientos. No hay que creer que haya llegado a conclusiones definitivas. Aquella gran cuestión sobre la existencia o no de las ideas ingénitas, aunque bajo otras formas, sigue persistiendo y basta citar al respecto las opiniones de Stuart Mill y de Spencer, que, indudablemente, representan dos fases de la teoría del conocimiento positivo. Para Stuart Mill todos nuestros conocimientos provienen única y exclusivamente de los datos empíricos que hemos recogido de la vida intelectual. Aún aquellos conceptos que tienen el carácter de axiomas, si han llegado a arraigarse en nuestro espíritu con una fuerza tan excepcional, es porque son los conceptos generales que corresponden a todas nuestras experiencias. Si tenemos la noción del espacio y no la podemos eliminar de nuestra mente es porque esa noción de espacio acompaña a todo lo que desde la primera niñez hemos observado como un componente de la realidad. De manera que la primera impresión que hemos recibido tenía en sí esta noción de espacio; y luego no ha sucedido ninguna otra que no haya tenido esta misma noción. Por eso es que se ha arraigado, tanto en nuestro espíritu, que no podemos ni siquiera mentalmente eliminarlo. Esa es la teoría de Stuart Mill. La teoría de Spencer es distinta: este acepta entre los conocimientos empíricos que tenemos y esas verdades de carácter necesario, imprescindible una distinción [*sic*]; para él, una y otra clase de conocimientos

tienen también un origen empírico, solo que unos son debidos a nuestra experiencia individual y otros son disposiciones mentales que ya nacen de nosotros pero que no son sino atavismos que heredamos de nuestros antecesores. Habrá que distinguir, entonces, en nuestros conocimientos, aquello que hemos adquirido por nuestra propia obra y lo que hemos heredado y acumulado en el transcurso de la evolución biológica. Ustedes saben que según esa evolución unas especies descienden de otras especies que las han precedido y que así podemos remontarnos hasta las primeras manifestaciones de la vida sobre la superficie del planeta. Spencer supone, pues, que durante esta evolución biológica se han desarrollado estas condiciones físicas y con ellas nuestros centros nerviosos, órganos de la actividad psíquica, y a medida que se ha efectuado este desarrollo, también hemos adquirido ciertas disposiciones transmitidas por la experiencia, por la influencia que el mundo ha ejercido sobre nuestros más remotos antecesores, aprovechándonos nosotros este caudal heredado.

Bien, pero ya resulta, entonces, que nosotros nacemos con ciertas disposiciones; que nuestra mente ya viene con una organización predeterminada; lo que aproxima hasta cierto punto, la teoría de Spencer a la de Kant. Naturalmente Spencer siempre ha negado la influencia de Kant y ha sostenido siempre que su teoría es completamente distinta, puesto que atribuye a esas condiciones previas de nuestro conocimiento un origen empírico: es la experiencia acumulada. Indudablemente estas doctrinas no se pueden comparar porque Kant no pudo tomar en cuenta el concepto de la evolución biológica, pero, [6] indudablemente se ve que en el concepto de Spencer hay un reflejo de las doctrinas de Kant o de [?] [que] Spencer, por otros medios ha llegado a conclusiones análogas, si bien interpretándolas de otro modo. Ustedes ven entonces que dentro del positivismo hay divergencias sumamente graves, sobre la manera como se han desarrollado nuestros conocimientos.

Naturalmente una vez eliminado de la lógica todo elemento trascendental, se explica que esta ciencia se haya encarado también con un criterio positivo, con el criterio aplicado a las otras ciencias, sobre todo a las naturales, y que se intente estudiar la lógica como un hecho pero sin pretender ver en ese hecho la expresión de algo absoluto y trascendental, puesto que el positivismo renuncia a eso. De ahí proviene que la lógica en estos últimos tiempos haya tomado un carácter especial, prestando menos interés a las más generales

que a juicio de la lógica formal eran la base inconvencible de todo raciocinio, y ha tratado de ver, cómo, prácticamente, se desenvuelve el hombre frente a los problemas de interés inmediato que se le presentan. Es decir que la lógica tiende a transformarse en metodología. En lugar de asentarse sobre principios generales, absolutos, al parecer, del conocimiento lógico, se estudian los métodos deductivo e inductivo, dentro de estas orientaciones abstractas se trata de establecer cómo en cada una de las ramas del saber, procede el hombre prácticamente. Naturalmente se observan diferencias porque todas las ciencias desarrollan sus métodos propios, más adecuados a sus propósitos.

Y esta viene a ser, entonces, la última faz que nos presentara el estudio de esta gran cuestión, de este gran problema que hemos seguido desde los sofistas hasta nuestros días. Persiste siempre el problema lógico, la teoría del conocimiento, como el problema fundamental, el primero de esta especulación filosófica; y ha adquirido ese puesto del cual ya no se le puede desalojar, porque es sobre las soluciones lógicas que descansan todas las otras soluciones filosóficas.

↳☞ Clase 19ª

[1] Con estas interrupciones que han sufrido nuestras clases, que Uds. sin duda han de haber aprovechado para estudiar, no recuerdo con exactitud el punto donde dejamos nuestros estudios; pero me parece que estábamos hablando del problema lógico, del problema de la verdad: que lo habíamos seguido más o menos hasta nuestros tiempos. Creo que les había hablado del criticismo de Kant como una posición nueva que persiste durante el siglo XIX, no en la forma directa que le dio Kant, sino como una posición que excluye más o menos la posibilidad de llegar a la verdad absoluta, a pesar de las numerosas tentativas que asimismo en la época romántica del primer siglo [de la primera mitad del siglo?] se hacen en este sentido.

Sobreviene después el periodo del positivismo en el cual se impone casi [de] una manera definitiva la convicción de que fuera de la sistematización de los datos empíricos no podemos llegar a las últimas y primeras verdades. De manera que Uds. han visto cómo se desarrolla este problema en el largo proceso que arranca desde Sócrates hasta nuestros días y Uds. ven que la conclusión es lastimosa: la respuesta es que se nos escapa el criterio de la verdad única, que simplemente podemos recoger datos por medio de los sentidos, por la experiencia, por la experimentación y que para poder sistematizar estos datos en un conjunto, en un orden científico necesitamos acudir a conceptos que formulamos, que crea nuestra razón; pero no abrigamos ya la esperanza de poder, con estos conceptos mismos, desvinculados de su contenido empírico llegar a conquistar alguna nueva verdad. Y existen tentativas renovadas que se hacen actualmente para asimismo construir una metafísica, tratando de prescindir de este razonamiento y buscando por otras vías, por las vías de una pretendida intuición, la solución de este problema. Sin embargo no es ya con la pretensión de llegar a la verdad única, forzosa, para todas las inteligencias. Puede la evolución de la edad moderna, del Renacimiento para acá, presentar este resultado: se da cuenta de que esta discusión perpetua entre distintas escuelas filosóficas, en que todas creen tener la clave de las soluciones finales; que toda esta discusión, al fin, es estéril, en el sentido de darnos efectivamente soluciones definitivas; aunque, por otra parte, ese estudio puede ser de alta importancia.

Y entonces surge en los tiempos modernos un hecho excepcional, un hecho desconocido por la antigüedad y desconocido, sobre todo, por los siglos de la Edad Media.

Lentamente se va imponiendo la convicción de que no es posible obligar a todos los hombres a que profesen las mismas convicciones filosóficas, las mismas conclusiones; que por uno u otro motivo lleguemos a conclusiones igualmente legítimas. Y entonces se impone la necesidad de la tolerancia. Ese es un concepto completamente moderno. Mientras la humanidad vivió con la ilusión de poder encontrar la verdad única, era imposible pensar en que se podía tolerar lo que a juicio de algunos era un error. Si nosotros tenemos la verdad única; si esa verdad se impone a todas las inteligencias, entonces, no tenemos por qué permitir que se enseñe, que se divulgue el error, o que se ajusten nuestros actos a una doctrina errónea. Pero cuando el espíritu dirigente de la humanidad se convenció de que no podemos ni siquiera aproximarnos a esa verdad única, vislumbró entonces la necesidad de respetarnos mutuamente las distintas conclusiones a que podemos llegar. El momento a [?] [en el] que ese concepto de la tolerancia tan importante entra a formar parte de las doctrinas filosóficas, podemos señalarlo; hay un punto de arranque; es alrededor del año 1700 en que Locke publicó sus cartas sobre la tolerancia fundándose precisamente en el hecho de que todas nuestras verdades, las más altas, no tienen sino un valor relativo; de manera que no tenemos el derecho de imponérselas a nadie. Cuando Locke formuló esta necesidad de la tolerancia mutua, ya hasta cierto punto esa tolerancia se había impuesto en los hechos. Fueron, sobre todo, las distintas sectas religiosas que sobrevinieron después de la reforma, las que pretendían todas ellas tener la verdad absoluta, única; todas pretendían sobreponerse a las otras y cuando tenían el servicio del poder del Estado se imponían por la fuerza, persiguiendo a los que profesaban una opinión contraria. De la serie de luchas que provocó ese estado de los espíritus, aparecieron algunos hombres [2] que llegaron a sobreponerse y a contemplar las cosas desde un plano superior y se impuso entonces la conveniencia de ver si, sin perjuicio del interés del Estado, se podrían tolerar dentro de una misma comunidad estas divergencias. Una vez que se impuso la tolerancia de las divergencias religiosas, con más razón se impuso la de las filosóficas que no afectan de una manera tan directa los intereses colectivos. Sin embargo, ha

costado muchas luchas la imposición de este principio. Antes de Locke ya se habían hecho, pues, tentativas para fijar prácticamente la tolerancia. En Europa en un sentido muy precario: en los Países Bajos y en Inglaterra se había llegado a un Estado apenas tolerable. Fue el fundador de la colonia de Pennsylvania, el cuáquero Penn, el que, por primera vez, al fundar un Estado, a pesar de que él era creyente de su respectiva secta, proclamó la libertad de conciencia para todos los hombres que quisieran poblar su Estado. Otros, como los puritanos, que fundaron los Estados de Nueva Inglaterra, las fundaron solo para ellos, a pesar de que habían emigrado de Inglaterra, porque no encontraban allí la libertad necesaria para poder ejercer su culto; ni aun así habían llegado a la convicción de que había que tolerar las creencias contrarias. Fue en Pennsylvania donde por primera vez se proclamó este principio; pero poco a poco se impuso también en Inglaterra, para las disidencias dentro de los protestantes, mientras que el catolicismo mismo quedó todavía sufriendo vejámenes sin poder desenvolverse libremente, y lleno de trabas; los católicos no podían ser miembros del parlamento; estaban excluidos de todos los puestos públicos; la masa católica de Inglaterra estaba en Irlanda, la que quedó todavía por siglos sometida a grandes restricciones. Pero, en fin, dentro de las sectas protestantes se llegó a concebir este principio de la tolerancia. Podrán Uds. imaginarse lo arraigado que estaría la intolerancia en los espíritus, cuando el mismo Locke, el mismo autor de las cartas sobre la tolerancia, dice que esta debía aplicarse a todas las sectas cristianas con excepción de los católicos; y el argumento que da es que los católicos están sometidos a una soberanía extranjera.

El triunfo más importante de este principio se impone casi un siglo más tarde; porque los enciclopedistas franceses, la filosofía francesa del siglo XVIII, tomó de Locke este principio y lo proclamó, lo divulgó, hasta que lentamente se fue imponiendo en las costumbres y por último triunfó en la Revolución Francesa. Por eso, podemos explicarnos que este principio, en cuanto afecta a las constituciones de las colonias americanas del norte, y luego, recién, en la Declaración de los Derechos del Hombre que hizo la Constituyente francesa. No por eso imaginen Uds. que este principio no ha tenido que vencer todavía grandes obstáculos, aún dentro del siglo XIX. Este es un principio que como Uds. ven, fluye precisamente de la evolución del problema lógico, de esta conclusión a que hemos llegado de que no existe una verdad absoluta. Nuestra

Constitución también lo consagra, lo que dentro de las colonias españolas es realmente uno de los grandes progresos a que hemos llegado con anticipación a otras naciones. Fue –más que en la República– en la Provincia de Buenos Aires donde primero entre nosotros se proclamó la libertad de cultos, no sin grandes resistencias; pero por fin ha triunfado; hoy nadie protestaría contra esa necesidad de la tolerancia. Lo que falta todavía por hacer es que este principio se arraigue en nuestro espíritu de una manera consciente; y que todos lo tengamos presente, sobre todo las clases cultas, las clases universitarias, y que nos demos cuenta de que nadie puede sentarse en una cátedra, ni subir a un púlpito o a una tribuna para decir: yo tengo la verdad absoluta; lo que yo digo es lo cierto; los que piensen de distinta manera están equivocados, están en el error, y no merecen que los amparen las instituciones públicas. También esto, teóricamente, nadie me lo ha de decir que no debiera ser así; pero debemos tener presente que en la práctica, continuamente nos olvidamos de estos principios. Y el estudio de la filosofía, si ha de servir para algo, es precisamente para darnos un criterio superior, para ponernos por encima del vulgo y saber contener cuando llega la ocasión, nuestros afectos, nuestras simpatías, nuestras pasiones; porque para eso hemos aprendido a colocar estas cuestiones en el plano más alto, que es el plano filosófico, y para darnos cuenta, mirando las cosas desde arriba, que no tenemos jamás el derecho de tomar nuestras convicciones personales para imponérselas a otros.

No excluye esto el derecho que tenemos a la propaganda, el derecho que tenemos de propagar lo que consideramos que es justo; pero llamar en nuestro auxilio el poder del Estado para imponer determinadas convicciones, mediante la fuerza, es evidentemente contrario al resultado más alto que nos ha dado toda la evolución intelectual de la humanidad en los últimos siglos. No creo que en toda la evolución se haya llegado a un resultado que sea superior a la concepción clara, evidente, de este principio de la tolerancia; podemos afirmar que el descubrimiento de una virtud, desconocida entre los antiguos, una virtud moderna, una virtud nueva; pero una virtud que debe imponérsenos éticamente. Creo que no estarán de más estas reflexiones, en momentos en que nuestra juventud parece agitarse por cuestiones que, en el fondo –permítaseme la palabra–, son de menor cuantía; pero en fin, no me aparto de que cada uno les dé el valor, la importancia que en su espíritu lleguen a tener.

Puede cada uno batirse por lo que él considere su ideal; pero el que realmente se considera un miembro de la clase culta, universitaria, no puede creer que su convicción la ha de imponer por la fuerza, a mojicones, y rompiendo vidrios; es conveniente que en todos los espíritus entre la serenidad, y que los principios de la evolución filosófica, que están inscriptos en nuestras instituciones, en nuestra Constitución, no sean simplemente una frase, una teoría, sino que vivan realmente en nuestra conciencia. No puede haber nada más contradictorio que proclamar en alto, como un principio sagrado, la libertad de conciencia y quitársela al prójimo; esa es una falta de lógica tan evidente que aun los que no estudian lógica ni filosofía no pueden cometerlas. Si proclamo la libertad de conciencia no puede ser solamente para mí y los míos, sino para todos. En la vieja tribu humana, cuando estaba medianamente organizada, existían también los rudimentos del derecho; los miembros de la tribu de enfrente, para el hombre que no formaba parte del grupo, para ese no había derecho alguno; bastaba el hecho de que fuera extraño para que se le pudiera asesinar, raptar las mujeres y esclavizarlos; el derecho estaba limitado solamente a los que formaban parte del grupo.

Bien: no es cuestión que persista en nuestro espíritu como un viejo atavismo de los tiempos salvajes esto de que los derechos que reclamamos solamente son para los que piensan como nosotros.

Me parece que ha sido conveniente que el desarrollo teórico de esta importantísima cuestión, haya coincidido con estos momentos en que se pueden señalar las consecuencias prácticas que tiene esta evolución lenta del pensamiento humano. Uds. pueden así convencerse que este trabajo intelectual que ha realizado la humanidad durante siglos, no es un trabajo vano, sino que viene a reflejarse en nuestra conducta, en nuestras instituciones y reclama de nosotros ciertas actitudes que no debemos olvidar en ningún momento... Uds. ven que por teórico que parezca el estudio que estamos haciendo es, sin embargo, de alcances prácticos. Al fin y al cabo, nos hemos convencido que no existe sino una verdad relativa.

Recordarán Uds. cómo iniciamos el estudio: les expuse las distintas doctrinas ontológicas a que habían llegado los presocráticos y les dije que en presencia de las distintas opiniones se imponía la necesidad de ver cuál era el criterio de la verdad; y que cuando lo tuviéramos volveríamos al problema

ontológico: al saber lo que es cierto sabríamos lo que es falso. Pero Uds. ven que al querer encontrar el criterio de la verdad; al buscar una verdad única, absoluta, hemos fracasado; que, por consiguiente, al volver ahora al problema ontológico, no estamos en realidad mucho más armados de lo que estaban los primeros que lo encararon. Después de los presocráticos, de los sofistas, ha sobrevenido una serie larga de nuevas soluciones del problema ontológico y continúan todavía intentándose; pero en el fondo ninguna de ellas ha sobrepasado lo que los primeros filósofos griegos encontraron como soluciones. Lo que hay es una mayor claridad sobre el problema: se plantea mejor, pero no se resuelve mejor. Las soluciones, llaman en su auxilio mayor número de datos, de conocimientos, de especulaciones anteriores, pero la certeza con que se expiden los filósofos no ha aumentado por eso.

Y en el fondo tampoco han aumentado las posiciones filosóficas primitivas. Yo les hice un cuadro de las soluciones ontológicas metafísicas posibles, y de esas, en el fondo, no hemos salido; todas ellas casi fueron ya entrevistas por los presocráticos. Tenía[4]mos el monismo, el dualismo y el pluralismo; teníamos el materialismo, el espiritualismo y la energética; teníamos el realismo, el idealismo y la posición intermedia que habíamos llamado realismo idealizado.

A estas posiciones, lo único que se ha agregado es lo que se refiere al problema lógico: el principio ontológico es cognoscible o incognoscible. Afirmar que es cognoscible significa que con nuestros medios de conocimientos podemos, efectivamente, llegar a una conclusión definitiva. Afirmar que es incognoscible es colocarse dentro de la posición del positivismo, que dice que no llegaremos a saber absolutamente nada, sino únicamente, a conocer las relaciones que existen entre los hechos y nosotros. Los que afirman que el principio ontológico es cognoscible admiten, por consiguiente, la metafísica; los positivistas declaran que es imposible la metafísica, y el declararlo y no por principio, significa decir simplemente que el principio de las cosas es cognoscible, pero que lo ignoramos por ahora. No afirman nuestra absoluta incapacidad de conocer, sino que se limitan a decir que no lo conocemos por ahora. De manera que si ahora no lo sabemos quizá podamos conocerlo más tarde.

Bien, de estas posiciones relativas no hemos salido; toda esa evolución de tantos siglos, del problema lógico, no ha llegado a darnos una nueva posición

filosófica, en lo referente al problema ontológico. Hoy somos monistas, dualistas o pluralistas, lo mismo que en los tiempos primitivos; somos materialistas, energéticos, etc., como antes, si es que consideramos que se puede afirmar algo sobre el principio de las cosas. Y así ocurre con todas las escuelas. El que declara ser positivista, vale decir, que el principio ontológico de las cosas es incognoscible, no discutirá sobre si el principio ontológico es o no múltiple, puesto que es el problema metafísico; no discutirá sobre si es materia o es espíritu, porque eso es metafísico. Y aún frente al realismo e idealismo, puede ocupar la misma posición teórica, nunca ha dejado de insinuar algo, por lo menos, sobre la solución del problema ontológico. El que se ha mantenido de manera más correcta dentro de su propio principio es Comte. Comte declara que no se ocupa de los últimos principios, y en gran parte así lo hace. Pero Spencer, que también es uno de los representantes del positivismo del siglo XIX, se declara realista; para él existe el mundo con independencia del sujeto que conoce, y lo último que podemos conocer es –según él– la fuerza. Con esto se aproxima a una teoría energética.

De Spencer para adelante, todas estas cuestiones ontológicas han vuelto a despertar un gran interés. Pero todos ellos, al fin y al cabo, se mueven dentro de estos sistemas. Para nosotros los modernos, la divergencia más grande que nos interesa es la que existe entre el realismo y el idealismo. Existen actualmente dos tendencias: la que proviene de las ciencias naturales, que tiene por consiguiente, por base, una posición naturalista; y quizá dentro de ella no falten concepciones realistas, que suponen que existe efectivamente este mundo que nos revelan los sentidos. Naturalmente no cae en el realismo ingenuo; no supone que el mundo existe así como lo representamos, pero considera que nuestra representación es siempre el reflejo de algo que existe efectivamente fuera de nosotros; supone que aunque faltáramos todos nosotros, aunque no quedara ningún sujeto que pueda conocer, sin embargo este mundo continuaría existiendo y evolucionando.

La otra posición es la del idealismo, que supone que lo principal, lo primero que existe, es el desarrollo psíquico, que se desenvuelve en nuestra conciencia; que eso es lo que conocemos íntimamente y que la realidad aparente que nos presentan los sentidos, es una cuestión a discutirse; que en el fondo nosotros no conocemos sino el fenómeno psíquico.

Excuso decirles que no tenemos medios para pronunciar una sentencia entre estas dos posiciones tan divergentes. No hemos encontrado –como les expliqué– el criterio de la verdad, para poder decidir entre una y otra posición. Legítimas son las dos. Prácticamente somos realistas y ese es el gran argumento que invocan los realistas; la ciencia no puede ser sino realista; la ciencia debe suponer la existencia real de estos fenómenos y establecer las relaciones que existen entre ellos. Pero, en esas condiciones ¿Cómo se explican los fenómenos psíquicos? Este no es precisamente un problema de nuestra psicología contemporánea, porque dada su posición [5] positiva, no se preocupa de la naturaleza de aquello que puede determinar nuestra actividad psíquica; ella toma nuestra actividad psíquica como un hecho que está vinculado a condiciones orgánicas, físicas y químicas; estudia las relaciones que existen entre los diversos fenómenos psíquicos y los estudia con relación a estas condiciones indispensables para su desarrollo.

Bien, volvamos a lo importante. Para los naturalistas, lo importante son los fenómenos orgánicos, de los que a su vez dependen los fenómenos físicos y psíquicos. En esa posición, nuestros fenómenos psíquicos resultan ser lo que se ha llamado un epifenómeno de los hechos orgánicos, es decir, un agregado simple, una superabundancia; los fenómenos orgánicos podrían desenvolverse lo mismo sin necesidad del fenómeno de la conciencia. Este no sería –repito– más que un epifenómeno.

Bien, pero los idealistas contestan: si esto que llaman epifenómenos, que no son más que un agregado de las funciones orgánicas es lo fundamental, lo único que conocemos, de lo cual tenemos conciencia, todo lo demás lo conocemos única y exclusivamente por el hecho de que está en nuestra conciencia. De manera que a la inversa, todo este mundo real que Uds. suponen existente, es un epifenómeno del espíritu. Repito que la discusión es insoluble, que se resuelve cuando se llega a ocupar una de las dos posiciones; se resuelve por motivos que son extraños al verdadero problema ontológico. Hemos de ver esos motivos, cuando estudiemos la Ética. Pero puedo adelantarles esto: ¿Por qué se debaten estos hombres? ¿Por qué unos defienden el hecho de que nuestros fenómenos psíquicos no son sino una manifestación de los fenómenos orgánicos y por qué los otros quieren darle preeminencia a la actividad psíquica y no consideran lo natural sino como una continuidad de

nuestra conciencia? Si los fenómenos psíquicos no son sino fenómenos de orden material, están como todos los demás, sometidos a las leyes de la naturaleza. Por consiguiente, se desarrollan forzosa y necesariamente; son algo inevitable. Desde la primera nebulosa, de la cual se ha desarrollado nuestro sistema solar hasta el desarrollo de los seres vivos, hasta el desarrollo del hombre, son todos los hechos forzosos que están englobados en el mecanismo del proceso natural. Entonces queda descartada para nosotros toda posibilidad de un dominio propio, toda posibilidad de una acción libre; todo lo que hagamos será única y exclusivamente una manifestación de este proceso. Bien, la afirmación tiene las mayores consecuencias para nuestra concepción ética. Y entonces, los que ante todo quieren salvar este punto de vista ético prefieren la otra posición, porque siendo el espíritu lo esencial, conciben este espíritu como una acción creadora que se manifiesta con relativo dominio en nosotros; que no somos sino manifestaciones de algo universal, pero con cierta libertad dentro de nosotros y con la capacidad de crear algo nuevo, que no sea el resultado forzoso de una acción mecánica.

Es decir, que la cuestión interesante, en la actualidad, es la lucha entre la concepción mecanizada del universo y la concepción de una actividad libre. Y eso depende naturalmente de la interpretación que demos al problema ontológico. Por eso esas cuestiones ontológicas vuelven otra vez a apasionar los espíritus.

El positivismo, indudablemente, ha ejercido una influencia eminentemente benéfica al destruir la concepción metafísica y al llamar al espíritu humano, durante más de medio siglo, exclusivamente a la solución de problemas de interés práctico. Pero no ha podido destruir, al fin y al cabo, la necesidad metafísica; ella vuelve otra vez a surgir, toda vez que los grandes problemas prácticos están resueltos. Dominamos la tierra, el aire, el agua, etc.; ningún gran problema queda para resolverse; hemos penetrado en el secreto de una porción de problemas, quedándonos muy pocos por resolver. Y entonces se explica que, satisfecha, hasta cierto punto, esta necesidad de dominar el globo, el hombre vuelva otra vez su pensamiento a problemas de otro orden, imponiéndose nuevamente el problema ético. Así es que a pesar de lo que yo mismo había dicho: que después de terminar con el problema lógico habíamos de volver al problema ontológico, lo hemos de hacer muy

brevemente. Porque posiciones nuevas –repito– después de las de los precursores, no existen; pero existe una serie de sistemas más complicados. Estos sistemas a veces nos parecen nuevos, siéndolo en realidad, única y exclusivamente, por su terminología. No debemos de engañarnos. Supongamos un pensamiento completa[6]mente moderno, como el de Bergson. Este no nos habla de “espíritu”, de “energía”; nos habla de “vida”. Bien, pero no es más que un término para designar algo opuesto a la materia; se puede interpretar ese término de “vida”, con “energía” y en parte como “espíritu”, que es la interpretación más corriente, suponiendo siempre que el espíritu sea una actividad, es decir, que participa de las condiciones de la energía. Y lo que ocurre con Bergson ocurre con la mayor parte de los filósofos. Una posición filosófica realmente nueva no vamos a descubrir, sino nuevas maneras de exponer el viejo problema, nuevas maneras de sugerir que una de las soluciones es preferible: la monista, la pluralista o la dualista, cambiando los nombres. Por ejemplo, la solución dualista, al hablar de Dios y el mundo, supone que uno y otro tienen una existencia real y que son dos principios distintos; oponiendo así al principio del bien, que siempre sería Dios, el principio del Mal. Así es que cambiamos de nombres, y como Uds. ven, los sistemas nuevos no alteran las posiciones fundamentales.

Bien, todas estas posiciones: monismo, pluralismo, dualismo, etc., no ofrecen mayor dificultad para comprenderlas, pero lo [que] quizá a Uds. les ofrezca alguna dificultad son estas dos posiciones: realismo e idealismo, motivo por lo cual insisto en esto; que para nosotros, sobre todo, resulta difícil, por el realismo arraigado en nuestro espíritu, que nos impide comprender bien la posición contraria, posición que sin embargo es necesario penetrar si queremos comprender el movimiento filosófico moderno. Todo el gran movimiento filosófico moderno está representado ahora por idealistas, por hombres que ocupan la posición contraria al realismo. En ese caso está Bergson y sus antecesores.

De manera que para entender este movimiento tenemos que darnos cuenta de cuál es la diferencia entre ambas tendencias; cuáles son las razones para sostener una y otra posición.

↳⇒ Clase 20ª

[1] Volvemos a la historia del problema ontológico, que habíamos interrumpido para seguir la evolución del problema lógico.

De Sócrates en adelante ya el problema ontológico no se trata sino sobre la base de las soluciones a que se arriba en la teoría del conocimiento en el problema sobre la certeza; de manera que siempre este problema es previo; y de Sócrates en adelante los problemas filosóficos no se plantean aisladamente, sino que se tiende a englobar en un sistema definido todas las soluciones correspondientes a los cuatro problemas y a los otros problemas que cada uno comprende. Así es que lo que vamos a hacer es una ligera revisión de los principales sistemas filosóficos y ver cómo en cada uno de ellos se han resuelto estos dos problemas que ya conocemos: el lógico y el ontológico.

En la filosofía griega tenemos a Platón, Aristóteles, los estoicos, los epicúreos y podríamos agregar los escépticos, y como última representante de la filosofía griega, la escuela de Alejandría con Plotino. Estos son los sistemas filosóficos que nos presenta la filosofía griega después de Sócrates, y con los datos que Uds. ya tienen, podemos clasificarlos: en Platón tenemos un sistema idealista; es decir, que para Platón la verdad no está en el testimonio de los sentidos; el mundo sensible es tan solo una vaga apariencia, una mistificación que carece de realidad, es decir, que es una realidad relativa pero no un ser en sí. La realidad para Platón, está en un mundo inteligible. ¿Y cómo llegamos a conocer un mundo inteligible? De una manera muy sencilla. Les he explicado la diferencia que hay entre el hecho singular y el concepto general que comprende un gran número de hechos singulares; si suponemos que al concepto corresponde una realidad, por ejemplo: lo que yo puedo observar empíricamente es que hay individuos buenos, que hay estos buenos: puedo con esto afirmar el concepto general de la bondad.

Según Platón lo real no serían los individuos buenos sino que la realidad corresponde a este concepto de bondad; es decir, una realidad [que] no cae bajo el dominio de nuestras investigaciones empíricas, bajo nuestros sentidos, y únicamente podemos conocerla por medio de la inteligencia; el concepto lo hemos formado en el espíritu pero a este concepto corresponde una realidad; esa realidad se llama "idea". Las ideas son más o menos amplias,

es decir, como los conceptos que se subordinan unos a otros; y así podemos ir formando una escala hasta llegar a conceptos que los abrazan a todos. Tenemos por ejemplo: el concepto del hombre: ya tenemos una diferencia, entre el caso singular de cada individuo humano y el concepto de hombre que abarca toda la especie; tenemos hecho el concepto de hombre y pongámosle, al lado, otro ser que tenga alguna semejanza, pero que corresponda a un concepto distinto, por ejemplo: caballo, pero a los dos los podemos reunir en un concepto superior, por ejemplo: vertebrados. Vertebrados es un concepto que contiene al de hombre y de caballo y muchos otros más; por consiguiente es un concepto mucho más vasto [vasto], mucho más grande. Pero, por un procedimiento semejante, como hemos llegado al hombre, caballos y vertebrados, formamos por ejemplo: el concepto de insectos. El concepto de vertebrados es superior al de hombre y caballo; el de insectos no es superior ni inferior al de vertebrados; es un coordinado que está en la misma jerarquía. Tomamos entonces vertebrados e insectos y volvemos a tomar un concepto superior, cuando decimos: animales. Por el mismo camino podemos formar el concepto de vegetales y después, englobando estos dos en uno superior decimos: seres vivos, y formamos el concepto de “vida”: Ya en “vida” tenemos un concepto muy alto que tiene debajo de sí englobado una cantidad inmensa de otros conceptos. Si ahora suponemos que [a] este concepto de vida le corresponde una realidad, no solo tendremos el concepto de vida sino la “idea” Platónica; es decir, que consideramos a este concepto como una realidad. Todavía nos falta algo: frente a la vida ponemos el mundo [in]orgánico, lo que carece de vida; volvemos a reunir todo esto en un concepto superior y decimos: “naturaleza”. Si suponemos que la naturaleza es efectivamente una entidad que no alcanzan nuestros sentidos pero que realmente existe y actúa y se manifiesta, nosotros construimos una “idea” platónica. Y de hecho, con[2]tinuamente hacemos eso; decimos: la naturaleza prevé esto, hace esto otro; cuando hablamos así suponemos que efectivamente existe algo que se llama naturaleza y que tenemos que hacer hasta un esfuerzo mental para retroceder y decir: no, naturaleza es simplemente una abstracción mental con la que nosotros hemos forjado nada más que un concepto, que facilita para englobar una cantidad de fenómenos bajo un solo concepto. Nosotros nos olvidamos [de] esto y continuamente hablamos de la naturaleza como si fuera un ser efectivo. Ese ser efectivo es una

idea platónica; y si entendemos, entonces, que a cada uno de estos conceptos corresponde una idea platónica podremos entender el reino de las ideas de Platón, que es un mundo inteligible, en el cual hay una cantidad de ideas subordinadas y coordinadas, de manera que forma una especie de pirámide hasta la última idea que las comprende a todas ellas. ¿Y cuál es el último concepto que puede englobar a todos los otros? No hay más que uno: es el de “ser”, el de existencia; ese tiene que ser el último concepto, el de una existencia que engloba en sí todo lo existente.

Hay una pequeña paradoja en Platón: Para Platón la última idea en la cual culmina todo su sistema no es el “ser”, es el “bien”, es decir que el “ser” último es coincidente con el bien absoluto. Hablando en otros términos, este “ser” de Platón, en el que culmina todo, es Dios; y al decir que el “ser” es el bien, toma a Dios en el concepto del bien absoluto.

Es una anticipación del concepto de la vida que más tarde había de formular el cristianismo, concibiendo a Dios como el bien supremo; y entonces es cuando culmina el sistema filosófico de Platón, que es completamente idealista, porque hay ideas –dice Platón– que [son] los arquetipos eternos, inmutables de lo existente; pertenecen a un mundo trascendental, no al empírico; este mundo empírico es tan solo un pequeño reflejo de ese mundo ideal; el mundo ideal es único, real y verdadero; nosotros tenemos realidad en cuanto participamos de esas ideas. Es decir, que yo, como individuo, soy real en cuanto participo de la idea de hombre, pero la idea de hombre es la que corresponde a toda la especie; soy bueno en cuanto participo de la idea del bien; y en esta forma soy un complejo, en el que participan distintas ideas que constituyen mi individualidad pasajera y efímera. ¿Cómo entender, entonces, este mundo material que nos parece tan evidente, que se impone a nuestros sentidos, que vemos y palpamos? Platón nos lo explica en el célebre apólogo de la caverna. Hay una cantidad de hombres que están encadenados, sentados, delante de una caverna, en el cual y detrás de ellos hay un foco luminoso que ellos no pueden ver y pasa gente que ellos tampoco pueden ver. ¿Y qué es lo que ven? Ven la sombra de lo que pasa y como no pueden cambiar de postura, al ver esas sombras las enumeran, las clasifican, ven el cielo que recorren hasta que vuelven a aparecer; y constituyen toda una ciencia –digamos– una ciencia sombría, porque se refiere a sombras. Eso es lo que pasa, según Platón. Y dice:

si llevasen esos prisioneros, se les quitaran las cadenas, se les mostrara el foco luminoso y la realidad efectiva que no se sospechan, no lo creerían, dirían que eso es falso y volverían a contemplar otra vez las sombras. Es el concepto negativo. Nosotros al formular un concepto, casi siempre, frecuentemente, de una manera forzosa, formamos el concepto contrario: el concepto de oscuridad, de tinieblas; pero hacemos una gran diferencia entre los dos conceptos: al de la luz le atribuimos un valor efectivo, creemos que la luz es efectivamente algo, mientras que [a] la oscuridad nadie le atribuye un valor real, sino solamente la ausencia de la luz. Por consiguiente, el concepto de luz es positivo; el concepto oscuridad es negativo; no envuelve la afirmación de que existe algo que sea “oscuridad” sino que solamente está ausente algo que es la luz.

De este símil se valen Platón y los platónicos para demostrar la naturaleza de la materia. La materia no es nada, sino solamente la ausencia de la realidad efectiva, que son las ideas. Los motivos lógicos que han llevado a Platón –aparte de intuiciones poéticas que actúan en su espíritu–, las razones que han llevado a Platón a constituir esta ontología son varias: en primer lugar, su posición idealista, la convicción de que la verdad sensible no es la verdad absoluta. Pero con eso no habría pasado más allá de los [3] eleatas que ya habían dicho lo mismo. También para los eleatas el “ser real” era trascendente; lo existente no era más que una apariencia. Pero los eleatas eran monistas; no admitían más que un solo ser inmutable y eterno, y se encontraban en dificultades para explicar cómo ese ser, siendo uno, se presenta en forma tan variada. Los pitagóricos habían resuelto el problema suponiendo que esta entidad inteligible, metafísica, era análoga a los números en los que se comprende la unidad y la multiplicidad.

Platón toma en parte la posición de los eleatas y en parte el concepto de los pitagóricos y trata de combinar la unidad con la multiplicidad; de una manera sumamente ingeniosa; porque la multiplicidad existe en los conceptos y sin embargo un número infinito de conceptos se van superponiendo y terminan por fin en un concepto único que los comprende a todos ... De manera que Platón trata de conciliar el monismo con el pluralismo. De esta manera no tiene ni los inconvenientes del monismo, que nos afirma la existencia de un solo Dios, eterno e inmutable, y del cual no comprendemos por qué se manifiesta en este mundo en una multiplicidad tan grande de fenómenos; para eso

está la multiplicidad de las ideas que salva ese inconveniente. Pero Platón no quiere caer en un politeísmo de dioses distintos los unos a los otros; él quiere que resulte de su sistema una armonía eterna, universal, y entonces subordina estas múltiples entidades a una sola en la que están todas comprendidas.

Al que por primera vez se le expone este sistema, le parece sumamente alambicado. Sin embargo, si yo les recuerdo hechos que no son más explicables que el sistema de Platón, que son igualmente metafísicos, pero que nos son mucho más familiares, porque los conocemos desde nuestra infancia, quizá a Uds. se les aclare un poco el concepto. El Dios cristiano, Uds. saben que es una Trinidad. El cristianismo afirma la existencia de un solo Dios; pero sin embargo supone que este Dios está constituido –digámoslo así– por tres personas distintas. Este es un concepto que deriva directamente de la filosofía platónica: son las ideas de “poder”, de “bien” y de “saber”, tres ideas que están reunidas en una unidad y constituyen, entonces, la trinidad, es decir, Dios.

Bien, eso es metafísico; es difícil de entenderlo; nos llevaría mucho tiempo para ahondar la cuestión. Se los he citado para hacerles ver cómo Platón, con un conjunto de ideas, constituye una unidad. De esta solución del problema ontológico, el psicológico: así como resolvamos el problema de la sustancia universal, también hemos de resolver el problema de nuestra condición humana.

Platón distingue en el hombre, la parte material, que es el cuerpo, parte efímera destinada a desaparecer. Pero además este cuerpo está animado por tres almas distintas.

No se alarmen de que Platón diga: tres almas; nosotros diríamos: tres facultades, o tres funciones diferentes –es cuestión de idioma. Para Platón existen, pues, tres almas: el alma vegetativa, que preside a nuestras funciones orgánicas; y esa es el alma que tenemos de común con los animales y vegetales. Es, por consiguiente, en realidad, la idea de la vida, de la cual participamos nosotros. Tenemos, después, un alma sensible, que es común a los hombres y a los animales; sensibilidad que una investigación superficial negaba a los vegetales que motiva la división aparente entre animales y vegetales. Bueno, así es que tenemos una segunda alma, que es la sensible. Y por último, el hombre se distingue de todos los otros seres, porque tiene un alma superior, que constituye su razón. Esta es la tercera alma.

Vemos reproducirse aquí, pues, en la explicación de nuestra propia existencia, un reflejo de este reino de las ideas; vemos otra vez, tres entidades distintas, que sin embargo constituyen una sola: el alma vegetativa, el alma sensible, y el alma racional.

Bien, pero ahora se presenta un grave problema que influye sobre la Psicología de Platón: el problema lógico. Platón dice: la verdad no está en el dato empírico que nos dan los sentidos; está en los conceptos que forman nuestra inteligencia. Esos conceptos no tienen nada de empíricos. Bien, pero ¿de dónde provienen entonces? ¿No vienen por los sentidos? La contestación es forzosa, están en nuestro espíritu ya. ¿Y cómo están en nuestro espíritu? Nosotros no hacemos [con] los datos empíricos nada más que descubrirlos; pero ya están, con anterioridad en nuestra inteligencia. ¿Cómo [4] pueden estar en nuestra inteligencia? Dice Platón: es que el alma preexiste a nuestra existencia individual; el alma no es más que un derivado de ese mundo de las ideas y por alguna causa ha tenido que tomar esta forma humana, materializada –digamos así– en el cuerpo humano. Preexiste ya, y por eso es que conoce todos los conceptos que corresponden al reino de las ideas; porque de él proviene y de él ha descendido. Y todo nuestro conocimiento no es sino una reminiscencia de lo que el alma sabía anteriormente.

No se puede, en filosofía, afirmar una cosa, sin sustraernos, luego, a las consecuencias. El hecho de haber afirmado que la verdad está en el concepto; que el concepto no es de origen empírico; que ese concepto está en nuestro espíritu lo obliga a Platón a afirmar que el alma existe antes que nosotros.

Bien, pero ¿qué hacemos aquí? ¿Qué misión desempeñamos? ¿Por qué ha descendido el alma del reino luminoso de las ideas, a esta vida efímera de dolor y de sufrimiento?

En este punto Platón no se expresa con claridad; sino que apela a divagaciones mitológicas. Pero, al fin y al cabo, da a entender que el alma debe haber cometido algún pecado trascendental, que la obliga a descender a este mundo. Y entonces nuestra misión en este mundo, es redimirnos de ese pecado; la misión de nuestra alma es retornar al reino de las ideas, lo que podrá conseguir de alguna manera. La manera de conseguirlo la veremos en la Ética, es decir, en el desarrollo moral de su vida. La virtud –en la forma que hemos de ver que la desarrolla Platón en su Ética– habilita al alma para retornar

otra vez a su origen. Una vida humana quizá no baste para purificarse; quizá tenga que pasar por una serie de vidas, al fin de las cuales retorne otra vez a su punto de partida.

Uds. no pueden imaginarse la importancia que en la historia de la humanidad, han tenido las ideas platónicas. Uds. encuentran aquí tres ideas sumamente importantes, considerando la concepción del ser absoluto como [...]: Tienen Uds. la concepción del alma inmortal; luego esta alma está para redimirse; tenemos el principio de la redención. Y por último, como aspiración final, como meta de nuestra vida, el retornar al reino de las ideas.

Todas estas ideas las ha aprovechado, después, el cristianismo, para desarrollar sus dogmas particulares. Allí tenemos la afirmación de un alma inmortal; tenemos la necesidad de la redención y la aspiración, como fin supremo del hombre, al retorno al reino de las ideas. Es decir, se coloca la finalidad humana, fuera de este mundo, lo que naturalmente tiene para la Ética una serie de consecuencias sumamente graves.

Platón nos da estas ideas como resultantes de su raciocinio. Más tarde –en la última época de la filosofía griega– veremos cómo estas ideas toman ya un tinte religioso, y por fin sirven de base al dogmatismo religioso, que el cristianismo ha esgrimido durante muchos siglos y cuyas consecuencias se han arraigado en el espíritu de la humanidad; hasta el punto de que en parte persiste todavía su influencia.

En la clase próxima les hablaré de Aristóteles.

→☞ Clase 21ª

[1] Si mal no recuerdo, habíamos resuelto, en la última clase, el problema ontológico, después de haber recorrido las soluciones del problema lógico; habíamos emprendido, entonces, una revisión de los principales sistemas filosóficos que se presentan después de [que] Sócrates nos ha dado el método dialéctico. Creo que les expuse, entre otros, el sistema de Platón, que como Uds. recordarán, es un sistema idealista. Para Platón la verdad está en el concepto, está en un mundo inteligible; no en el mundo sensible. Y hasta cierto punto su concepción es monista, en su tendencia general; aunque él trate de establecer una conciliación entre el monismo y el pluralismo.

Al mismo tiempo, a pesar del esfuerzo que hizo Platón para evitarlo, se presentó involuntariamente una oposición entre esa entidad inteligible y la materia. Platón trató de resolverla diciendo que la materia es un concepto negativo. De manera que a pesar de los deseos de Platón, persiste en su sistema un fondo dualista. Este fondo dualista se acentúa aún más en el sistema de Aristóteles, que es el que le sigue inmediatamente a Platón. El sistema de Aristóteles también está fundado en el método dialéctico. Uds. recordarán que debemos precisamente a Aristóteles la sistematización de la lógica formal. Esa lógica la emplea Aristóteles para llegar a una solución del problema ontológico, aunque no exclusivamente para eso. Aristóteles tiene una conciencia del valor de la experiencia y no pretende declararnos que este mundo, en el cual vivimos, es puramente una ficción: para él es también una realidad: pero no la única realidad.

La realidad sensible se completa, para Aristóteles, con la realidad inteligible. De manera que existen dos principios, a cuya unión debemos lo existente, que son: la materia y lo que Aristóteles llamó la “forma”.

Debemos habituarnos un poco a escuchar, algunas veces, denominaciones y términos que nos parecen extraños a primera vista, por ser distintos a los que nosotros empleamos para designar un concepto cualquiera. A lo que Platón llamaba “idea”, Aristóteles le llamó “forma”, porque es el elemento que le da forma a la materia. Pero él concibe esta forma como algo independiente, de existencia propia; no sólo en el sentido que nosotros damos a la palabra, como una forma que adopta la materia en determinadas circunstancias y en las cuales se nos presenta.

De manera que para Aristóteles tenemos: la verdad que deriva del mundo sensible, completada con la especulación racional, que trata de explicar este mundo sensible, valiéndose de un factor que ya no pertenece al mundo sensible sino al inteligible. La materia es para Aristóteles aquello que ya el Jónico Anaximandro llamó “apeiron”, lo indefinido; aquello que puede tomar todos los aspectos, todas las formas, porque no los posee en sí. Aristóteles expresa este pensamiento diciendo que la materia es el elemento que encierra en sí la posibilidad de todas las cosas; porque cabe la posibilidad de que la materia se presente en una gradación indefinida de formas. Pero, por sí sola, la materia no sería absolutamente nada.

En nuestro tiempo se conserva la influencia que el aristotelismo ha ejercido durante mucho tiempo en la humanidad. Y así, todavía, para expresar que una cosa es caótica, que es desordenada, decimos: Informe, vale decir, lo que carece de forma. La materia pura, entonces, sería la materia informe, la materia caótica, que no es sino la posibilidad del ser.

Bien, la materia informe, como tal, no se nos presenta. Siempre nosotros observamos la materia unida a una forma. Pero, las formas pueden ser inferiores o superiores, y puede predominar, en esta combinación de materia y forma, la una o la otra. Y entonces tenemos: una escala de seres existentes que va desde la materia informe hasta la forma inmaterial. La forma inmaterial estaría en la última causa: Dios. Allí se presentaría la forma pura, desprendida independientemente de toda materia. Así que Aristóteles afirma que la materia nunca se nos presenta informe; siempre está unida a la forma. En cambio media la existencia de la forma pura, como la última culminación de todo lo real.

[2] Combina Aristóteles esta teoría ontológica, con consideraciones sobre la causa. Para Aristóteles lo existente, el mundo, no es una realidad que persiste, sino un proceso continuo, en que la materia y la forma cambian continuamente de unión. Las combinaciones de la materia con la forma son efímeras, son pasajeras. La forma trae otros anhelos y la materia también.

Y bien, lo que determina este proceso ha de ser una energía, un algo que Aristóteles llama “la causa eficiente” y “la causa final”.

Aristóteles es el primero que nos presenta esta teoría de la causa final, que, después, en la Filosofía, ha adquirido una importancia excepcional

y ha sido un asunto discutido durante largos siglos. Pero, en el fondo, esta causa eficiente, lo mismo que la causa final, lo mismo que la forma, son, en realidad, idénticas; no hay cuatro factores sino dos; porque estas causas se confunden con la forma.

Ahora, para que Uds. entiendan la diferencia que hay entre la causa eficiente y la causa final, voy a darles una explicación breve al respecto. Lo que es “causa final” Uds. pueden darse cuenta fácilmente. Supongamos dos hechos, uno de los cuales determina al otro. Bien, el que determina el fenómeno, es la causa eficiente. Una piedra, por ejemplo, desprovista de apoyo, cae. ¿Por qué cae? Por la acción de la gravedad. Es decir, la atracción de la masa mayor sobre la menor, sería la causa eficiente, y es naturalmente, anterior al fenómeno. Ese es un hecho que nos parece a nosotros –que estamos habituados a la explicación de los fenómenos físicos–, sumamente sencillo. Pero, si vamos al fondo, resulta un problema sumamente difícil determinar qué nexos es ese que establecemos con el nombre de causa. Pero, en fin, es un hecho familiar para nosotros y no nos ofrece dificultad para comprender lo que es la causa eficiente. Es la causa que preexiste. Pero, la causa final, como una causa que está recién en lo porvenir, ¿puede actuar sobre hechos presentes? Porque eso significa causa final; eso supone que hay un propósito, un fin hacia el cual nos encaminamos, y ese fin, que no está realizado, determina, sin embargo, nuestros actos.

Supongamos la evolución biológica de los animales. Con arreglo a esta teoría el hombre deriva de otras especies que le han precedido. Bien, al aparecer el primer “homínido”, como diría Ameghino, el primer “protomo” [protohomo?], sobre la tierra, ¿la naturaleza tenía el propósito de producir al hombre? Aquella especie humana que debía surgir millares de años después, ¿era ya un propósito contenido en la aparición del primer homínido? Si afirmáramos, si dijéramos que el homínido era nada más que un elemento preparatorio para que pudiera aparecer el hombre; que el objeto de la aparición de esta especie era para que, a su tiempo, pudiera realizarse la especie humana, entonces podríamos [decir] que ha habido una causa final, que ha influido, que ha determinado la aparición de determinados seres.

Bien, si lo afirmamos surge inmediatamente una serie de otras consecuencias. Tenemos que admitir que en la naturaleza ha habido un propósito, que ha habido alguien que, aunque no en la forma de nuestra mentalidad

humana, hubiera postulado ese fin y encaminado los hechos para que se realizaran en ese sentido. De ahí proviene –dado que eso supone la intervención de factores que no son precisamente anteriores– que las ciencias físicas hayan negado la existencia de causas finales y sostengan que no hay más que la causa eficiente: el hecho que precede ha producido el siguiente. Y así continuamos –según las ciencias físicas– sin que haya un propósito, un fin determinado en la naturaleza. Son dos maneras completamente distintas de apreciar los hechos: el afirmar o el negar la existencia de causas finales. Sin embargo, si salimos de las ciencias físicas propiamente dicho [dichas] y nos venimos a los fenómenos del espíritu, podemos a cada momento observar que influyen en nuestra actitud actual, propósitos que remitimos para otro tiempo.

Uds. que son jóvenes y que tienen la vida por delante, realizan, por ejemplo una porción de actos con el único propósito de que más adelante constituyan una realidad; Uds. se someten a la disciplina del estudio con el propósito de conquistar un título, una posición que los habilite para la lucha económica en el futuro. Entonces ese propósito económico sería una causa final que determina la actitud presente de Uds. Los que iniciaron la Revolución de Mayo [3] ¿lo hicieron únicamente para realizar en ese momento un fin determinado, o tenían presente un fin lejano que ellos esperaban que se iba [a] realizar por ese medio?

En una palabra, existen en el mundo del espíritu, ideales, propósitos que construimos, ya sea individual o colectivamente. Y esos ideales se vuelven una fuerza que actúa sobre el presente.

Bien, dentro de una explicación rigurosamente científica, se dirá: no, el ideal está en nuestro presente; lo concebimos ahora y está actuando ahora sobre nosotros, y el ideal que concebimos no es nada más que una resultante de los hechos que nos han precedido.

Bien, les presento el problema así en sus líneas generales, sin la intención de resolverlo, sino al solo objeto de hacerles presente la diferencia que existe entre esta causa eficiente y la causa final, y poder comprender el pensamiento de Aristóteles. Aristóteles supone que existe una razón que rige todo el proceso de los fenómenos naturales; y entonces para él no es naturalmente nada ilógico suponer que esa razón se propone una finalidad determinada de los hechos actuales. Los términos que emplea Aristóteles para designar los dos

grandes principios que mueven al universo y determinan el proceso cósmico, se llaman “dinamis” y “energía”. “Dinamis” es lo que corresponde a la materia y “energía” lo que corresponde a la forma. Más tarde se designan estos términos griegos llamándolos “potencia” y “actividad” y esos son los términos que usamos en nuestro tiempo. De ahí proviene una expresión que Uds. habrán visto con frecuencia, cuando se dice que algo existe potencialmente; vale decir, existe en potencia, existe la posibilidad de su existencia. Por ejemplo, en la semilla está el árbol en potencia. Se refiere con eso a la manera de Aristóteles, de considerar a la materia como a la potencia, como al factor de lo posible, sin ser por sí solo, nada.

Bien, para que lo potencial, que es algo a realizarse, exista, es preciso que pase de lo potencial a lo actual, de la materia a la forma, pasando así del estado potencial al actual.

Uds. ven que Aristóteles concibe lo actuante en el universo, como energía, como fuerza. Podemos decir que considera una parte como fuerza al estado latente, que no se manifiesta; que es necesario que pase de ese estado latente [...] al estado de fuerza activa. Hasta la renovación de los estudios, en la época final del Renacimiento, las ciencias físicas no vuelven a la teoría atómica y naturalmente con estos términos aristotélicos y explican todos los hechos por el cambio de las formas. Las formas eran entendidas verdaderas, algo real, que existe, y que no es de carácter sensible, sino inteligible, pero que se agregaba a la materia.

Y de esa manera explican todos los cambios que sobrevienen.

Naturalmente, dado el poco caudal de conocimientos empíricos se abusaba de esta manera sencilla de explicar las cosas. Existen en un drama de Molière, en el cual aparece un médico que prescribe una dosis de opio; y le preguntan por qué prescribe el opio, qué objeto tiene el opio, y el médico entonces, contesta que es porque tiene una virtud dormitiva, es decir, que provoca en nosotros el sueño; y con eso cree haber dado una explicación. Esa virtud dormitiva era una forma aristotélica que estaba agregada al opio que actúa sobre nosotros y produce sus efectos. Molière cita eso para burlarse de las explicaciones científicas de su tiempo, que creían darnos una explicación, dándonos una palabra.

Bien, nosotros ahora explicamos las cosas de distinto modo; pero, si vamos al fondo de las cosas, mucho no hemos adelantado; porque diríamos

el opio contiene, entre otros, un agente eficaz que se llama la morfina, y la morfina ejerce sobre el protoplasma de la célula una acción paralizante; hemos ido un poco más al fondo, tenemos por resultado una acción paralizante o hipnótica; lo diríamos con un término griego para que nos entiendan menos; pero al fin y al cabo es una virtud dormitiva.

Cuando se lee un viejo texto de ciencias naturales y se ven estas explicaciones aristotélicas, nos causan hoy un efecto un poco risible. Sin embargo me sospecho que de aquí a mil años, cuando se lean nuestros textos, el efecto será más o menos el mismo. Uds. no se imaginan cómo estas explicaciones aristotélicas se habían arraigado en las inteligencias y qué esfuerzo se ha debido hacer en los tiempos modernos para desarraigarlas. La teoría atómica ha tenido que luchar durante mucho tiempo antes de imponerse.

[4] Con motivo del Centenario, nuestra Universidad publicó una serie de obras, unos documentos antiguos, y entre ellos están las lecciones que daba un fraile cuyo nombre no recuerdo, en la Universidad de Córdoba –les recomiendo cuando tengan tiempo las vean– a fines del siglo XVIII. Es admirable: este fraile se pone a discutir con Newton sobre la teoría de la luz, pero no apela a un experimento sino que le discute con silogismo y le prueba que está equivocado. Bien, esta es una degeneración del aristotelismo en discusión silogística; pero continúa persistiendo la explicación de los fenómenos por medio de estas teorías, con esas entidades misteriosas que son las formas y que se agregan y separan de la materia. Poseo un viejo texto de farmacia en el cual el autor, que ya es un espíritu avanzado y moderno, experimenta las necesidades de polemizar contra la vieja escuela que opera con esa teoría de las formas. El hecho es que, evidentemente, nuestra posición científica actual es más lógica, es más consciente, porque eliminamos en lo posible la intervención de agentes metafísicos, para explicarnos todos los hechos que pertenecen al mundo sensible, que están sometidos a la experiencia. Sin embargo no se imaginen Uds. que logramos del todo la explicación de los fenómenos físicos, sin elementos metafísicos; aun ahora mismo tenemos continuamente que recurrir a hipótesis que no están comprobadas por la experiencia; y de esas hipótesis no podemos prescindir; no las llamamos formas, ni imaginamos que sean algo distinto a lo sensible; pero son elementos cuya existencia no hemos comprobado; como, por ejemplo: cuando hablamos del éter, de la molécula, cuando hablamos de

la gravedad universal, en fin, de elementos sobre cuya naturaleza no sabemos absolutamente nada.

La ontología de Aristóteles, naturalmente, hay que aplicarla al hombre. El hombre según él es como todo lo existente, una combinación de materia y forma. La forma del hombre es el alma; y aquí continúa Aristóteles en el camino que ya le había señalado Platón. No sé si Uds. recordarán que, según Platón, nosotros no tenemos un alma sino tres; hoy nos quieren quitar hasta la última alma. (Risas). Bien, pero según Platón, tenemos tres: el alma apetecente, el alma sensible, y el alma racional. El alma apetecente, común a todos los seres vivos, al hombre, a los animales y a los vegetales; el alma sensible, común al hombre y a los animales; y el alma racional que es exclusiva del hombre. Uds. ven que esta denominación de “alma” es solamente una denominación para las energías hipotéticas que obran en el organismo vivo. Hay evidentemente algo que es común al hombre, a los animales, y a los vegetales, que determina los fenómenos orgánicos; hay algo que es común entre los hombres y los animales, que son los fenómenos de la sensibilidad. Para designar estos factores comunes, Platón, Aristóteles y los antiguos se valían de la palabra “alma”; para el hombre le reserva una palabra especial que es el “alma racional”. Se nota en esta manera de ver, la influencia del concepto antropocéntrico que supone que el hombre ocupa en la naturaleza una posición excepcional, única, distinta a la de todos los demás seres.

Aristóteles en lo que se refiere al alma apetecente y al alma sensible considera que son formas como todas las otras, que no pueden tener una existencia aislada; de una manera que una vez disuelto el enlace de esta forma con la materia, esta sigue su camino, combinándose con otras formas y la forma determina a su vez nuevos aspectos de la materia; de manera que no hay una supervivencia aislada de estas almas.

En cuanto al alma racional se ha discutido muchísimo sobre cuál es el pensamiento efectivo de Aristóteles. Parece que para Aristóteles el alma racional es como una expresión de la forma inmaterial, de la forma suprema; y entonces puede suponerse que, según su teoría, el alma racional después de la muerte volvería a incorporarse otra vez al alma universal.

Esa sería una especie de interpretación panteísta. Sin embargo otros han interpretado el texto aristotélico en el sentido de que admite en primer lugar la inmaterialidad de esta alma, lo que es posible, y también la inmortalidad

individual de esta alma. Por mi parte considero que esta última interpretación, que es la de algunos escolásticos, es un tanto forzada y que no hay motivos para atribuírsela realmente a Aristóteles. Pero la teoría de Aristóteles, sobre el alma, presenta un aspecto psicológico muy interesante. Al alma raciona[5]l, Aristóteles la llama con el término griego “nous” que quiere decir “razón”, “inteligencia”; y distingue en esta alma dos fases, que son dos almitas distintas: el nous pasivo y el nous activo. Es decir que distingue en nosotros la función pasiva de recibir las impresiones que nos presenta el mundo. Por eso se ha atribuido, y con razón, a Aristóteles la célebre frase aquella de que “nada hay en la inteligencia que no haya pasado por los sentidos”.

Nosotros somos como un receptáculo, mejor dicho –empleando la vieja metáfora– como una tabla rasa en la cual la experiencia graba sus nociones. Bien, pero esto se refiere al nous pasivo, pero frente a este nous pasivo, [hay?] es decir una actividad autonómica nuestra que toma esas nociones que nos presenta la experiencia, las sistematiza y las reúne y forma conceptos generales; de manera que la más alta actividad de nuestro espíritu se verifica en un orden superior. Esta teoría psicológica es sumamente interesante porque se opone al sensualismo simple, que supone también que nuestro espíritu no es nada más que una tabla rasa y recibe del exterior todas las expresiones y que luego, los sentimientos, las ideas, los conceptos que se desarrollan en nuestra mente, no son sino una consecuencia casi mecánica –diríamos– debido a la impresión externa; no es nada más que la manera como nuestro organismo reacciona contra las impresiones externas. Aristóteles al admitir que además de esta función pasiva, hay una función activa en nosotros, da verdadero valor a la personalidad humana, la constituye como una entidad propia, frente a la naturaleza, a la cual no se somete incondicionalmente sino que reacciona con actividad propia. Teoría que permite salvar los fueros de nuestra personalidad y los fueros de la libertad moral con la cual procedemos, al fin y al cabo, dentro del universo. Porque, de lo contrario admitiendo que no existe esta actividad propia, nos convertimos, en un simple elemento del engranaje universal, al cual tenemos que obedecer ciegamente. En Aristóteles se nos presentan, en germen, los elementos que en la filosofía moderna han defendido y defienden, en la actualidad, las escuelas filosóficas, según que las unas las quieran incorporar al hombre al mecanismo universal, como algo que obedece forzosa y ciegamente

a las leyes de la naturaleza, y de los otros que quieren salvar, frente a la acción de estas leyes, una potencialidad propia del hombre.

En lo que respecta al problema ontológico, esta teoría sobre la naturaleza de lo existente, que Aristóteles considera como combinación de materia y de forma, y su aplicación al caso concreto del hombre, es lo que nos interesa por el momento y que veremos en la próxima clase.

↳☞ Clase 22ª

[1] Hemos visto, rápidamente, dos de los grandes sistemas griegos: el de Platón y el de Aristóteles. Hemos tenido en ellos el ejemplo de dos grandes sistemas metafísicos, pero con matices distintos: en Platón hemos visto un sistema idealista, puramente idealista, de acuerdo con la posición que ocupa Platón con respecto al problema lógico. Es decir que para Platón la verdad está únicamente en el concepto y no en el dato sensible; por consiguiente nos explicamos que desde esta base él construya un sistema trascendental. En Aristóteles vemos un cambio de posición. También para Aristóteles la verdad está en el concepto, pero no exclusivamente, sino que la verdad sensible también es necesaria tomarla en cuenta, relacionándola y conciliándola con [la] verdad puramente racional. Entonces vemos que [en] el sistema, también metafísico, de Aristóteles interviene un gran elemento realista. Para Platón la verdad y el ser están, única y exclusivamente, en el mundo inteligible de las ideas. Para Aristóteles la verdad resulta de la combinación entre las formas inteligibles y la materia sensible; desciende, pues, un poco Aristóteles de la posición puramente metafísica y toma en cuenta este universo así como se presenta a nuestros sentidos.

Pero si cambiamos la posición lógica; si afirmamos que la verdad no está en el concepto, que no está en un mundo inteligible, sino única y exclusivamente en el mundo sensible, Uds. comprenderán que el sistema ontológico correspondiente a esta posición, también tiene que cambiar de una manera excepcional; y eso es lo que ocurre con Epicuro. Para Epicuro no tenemos otra verdad que la que nos dan nuestros sentidos. La razón se apodera de estas verdades para llegar a generalizaciones y a formar los conceptos; pero, en realidad, estos conceptos están vinculados directamente al testimonio de los sentidos. Así podemos comprender cómo Epicuro construye una ontología estrictamente realista. Este mundo, el único que conocemos, es para nosotros el único que existe; y fuera de las energías que actúan en este universo, no hay otras, lo que, en el idioma de Epicuro, se expresa diciendo: los dioses no intervienen para nada en este universo y lo existente se desarrolla en virtud de leyes forzosas, necesarias, que determinan de una manera mecánica todo el desarrollo del proceso cósmico. Así podemos comprender que Epicuro no recurra para

explicar este universo, ni a las ideas platónicas, ni a las formas aristotélicas, sino que trata de explicar todo lo que sobreviene únicamente por cambios materiales. Y para explicar estos cambios materiales, él renueva la doctrina de Demócrito. Uds. recordarán que entre los pluralistas, Demócrito fue aquel que redujo la explicación a sus términos más sencillos. Cuando algunos pensadores se resolvieron a renunciar a la afirmación de un principio único y recurrieron para explicar el proceso cósmico, al choque de distintos principios, hubo una gradación. Empédocles dijo: hay cuatro elementos: el agua, el aire, el fuego y la tierra, que se combinan y se separan; pero para explicar esta combinación y separación, Empédocles afirma la existencia de otros principios, ya de carácter inmaterial: el amor y el odio.

Anaxágoras también afirma la existencia de una multitud de corpúsculos distintos, pero frente al mundo material de estos corpúsculos coloca una razón universal: el “nous”, que dirige y ordena las combinaciones de estos corpúsculos. Y ya Demócrito afirma que no existe nada más que los átomos y el vacío. Y los átomos son iguales en cuanto a su naturaleza; solo son distintos en cuanto a su conformación y a su tamaño; unos son grandes, otros son pequeños, unos serán cúbicos y otros esféricos, pero esencialmente son idénticos. Es con este concepto del átomo que se mueve libremente dentro del vacío, que Demócrito entiende explicar todos los fenómenos que sobrevienen: los inorgánicos, los orgánicos y los psíquicos. La diferencia que hay entre los fenómenos materiales, los vitales y los psíquicos, sólo depende de la mayor o menor sutileza de los átomos que determinan estos fenómenos, pero no de una diferencia fundamental entre unos y otros.

La fuerza, la energía que actúa en estos átomos, no constituye, para Demócrito, una individualidad que se aparta de los átomos, sino que es inherente; según el término tradicional es “inmanente” a los mismos átomos. Demócrito no necesita para esa explicación cósmica sino el hecho del vacío, del espacio, donde estos átomos pueden actuar; ellos son pesados, caen. Esta caída, Demócrito no experimenta la necesidad de referirla a otra causa; le parece un hecho natural que los átomos caigan en el vacío.

Epicuro recoge estas explicaciones de Demócrito y construye con ellas su ontología especial; ontología que tiene un propósito, una finalidad propia, que es la finalidad ética. Para Epicuro la teoría del conocimiento que

él establece, que es puramente sensualista, solo tiene por objeto darnos una solución materialista y atómica; y esta solución no tiene otro objeto que establecer sobre ella después su ética. Pero de la ética hablaremos en otra oportunidad. Así es como la mayor parte de los trabajos que se refieren a la doctrina de la escuela de Epicuro, se ocupan principalmente de las conclusiones éticas de Epicuro; pero su ontología nos ha sido transmitida también en una obra excepcionalmente interesante, que se llama *De natura res* [*De rerum natura*], cuya traducción correcta sería: “De la naturaleza de las cosas”. Esta obra, que al mismo tiempo es poética, se la debemos a Lucrecio Caro, que vivió unos 150 a 200 años después de Epicuro y unos 70 antes de nuestra Era. Si el tiempo nos los permite hemos de leer alguna vez algunos trozos de esta obra. En ella Lucrecio Caro, no pretende exponer pensamientos propios, sino que declara que expone la teoría de Epicuro; nos explica cómo todo lo existente es determinado por la acción de los átomos.

Los átomos, cuando se separan alguna vez de la misma vertical, chocan entre sí, constituyen especies de torbellinos, y esos torbellinos representan Universos. El mundo ante el cual nosotros vivimos es uno de esos torbellinos de átomos, los cuales se reúnen y se vuelven a separar; y así dan lugar al desarrollo de determinadas combinaciones, de las cuales algunas resultan adaptables, viables –digamos–, de manera que puedan persistir durante un tiempo más o menos largo; no de una manera indefinida, puesto que al fin y [al] cabo todo tiene que pasar; mientras que otras combinaciones solo tienen una existencia efímera. Así nos explica Epicuro cómo la naturaleza al principio ha producido una cantidad extraordinaria de formas diversas; pero que de esas formas, muchas han desaparecido, porque no reúnen las condiciones necesarias para poder persistir, mientras que otras combinaciones más felices han podido persistir, y reproducirse. La especie humana está en este caso.

Ya esta exposición envuelve una teoría completa de la evolución que tiene analogías extraordinarias con las teorías actualmente consideradas como científicas. Sobre todo en la aplicación al hombre, Epicuro desarrolla de una manera perfecta la teoría de la evolución, como no podemos hacerlo mejor en nuestros días. Nos describe primero al hombre primitivo, que vive aislado, que lleva una vida semejante a la de las bestias, y describe cómo paulatinamente se constituye la familia, cómo se descubre el fuego, cómo en torno del fuego se

constituye el hogar; y cómo luego se constituye la tribu; ya los hombres, unos con otros, conviven y se combinan para vivir en condiciones ordenadas; para terminar en la lucha de todos contra todos. Y nos describe aun cómo hace el lenguaje: primero por sonidos inarticulados, que se comprenden instintivamente; cómo antes del lenguaje, los hombres se entienden por medio de gestos; luego vienen los sonidos inarticulados y luego, lentamente, se desarrolla un lenguaje ya articulado. Y para explicarnos este desarrollo del lenguaje no tiene inconveniente en acudir al ejemplo de los animales, en los cuales supone que también existe lenguaje; nos cita el ejemplo del perro, que gruñe y ladra de distintas maneras según el estado de ánimo que tiene que expresar. De manera que establece Epicuro una verdadera vinculación entre todos los seres; él no considera que el hombre sea un caso excepcional dentro de la naturaleza, sino que cree que en el hombre actúan exactamente las mismas condiciones que han dado lugar al desarrollo de los otros seres vivos.

No hay lugar en este sistema a una psicología. Les he referido la psicología de Platón que supone tres almas distintas, de las cuales una es preexistente al hombre y representa lo eterno, a[3]quella que tiene que retornar otra vez a su origen primitivo. Les referí la psicología de Aristóteles que también admite tres almas y luego hace una distinción todavía entre la “razón activa” y “pasiva” considerando la razón activa como una chispa, una partícula de la razón universal.

Todo esto naturalmente en un sistema como el de Epicuro desaparece; no hay lugar a una psicología especial; los fenómenos psíquicos son para Epicuro la resultante de átomos más finos, más sutiles.

Dice Epicuro que la muerte consiste únicamente en que por algún motivo estos átomos se separan del cuerpo. Y dice: deberán ser sumamente sutiles estos átomos, porque no hay diferencia de peso entre el hombre vivo y el cadáver; de manera que el abandono de estos átomos finísimos no alteran el peso; lo que prueba que son de una sutileza excepcional.

Pero Uds. ven que esto envuelve una explicación completamente materialista de los fenómenos psíquicos y la exclusión de todo elemento distinto, como ser un alma espiritual que actuara en nosotros. En el fondo, para Epicuro, no existen sino dos funciones psíquicas. Las causas externas nos afectan de dos modos: de un modo afectivo y de un modo nocivo. Las primeras nos

producen placer y las segundas nos producen dolor. Y este es el punto donde la ontología de Epicuro se relaciona con su ética. No tenemos en este mundo sino las impresiones malas que nos causan dolor y las impresiones buenas que nos causan placer, y la tendencia natural a preferir el placer, a buscar el placer y a evitar el dolor; con la concepción, por otra parte, de que [a] esta vida se limita toda la existencia individual, que después de esta existencia no tenemos que pasar por ninguna otra. Y Epicuro con esto pretende el temor a la muerte, que es la cosa insignificante; no tenemos por qué preocuparnos de lo que va a ocurrir después de la muerte, como no nos preocupa lo que ha ocurrido antes de nuestro nacimiento. Aceptando que con la muerte se va a acabar la pena y el dolor no tenemos por qué afligirnos, cuando esto es un desenlace natural que está previsto y al cual no nos podemos sustraer; es inútil protestar contra ella e invocar el auxilio de los dioses porque los dioses no nos escuchan. De manera que, dentro de estas líneas generales, tenemos que arreglar nuestra conducta y ver qué es la que al sabio le conviene en las circunstancias en que el acaso de la vida lo ha colocado.

Bien, cuando tratemos de la Ética vamos a ocuparnos de este punto. Uds. ven que en el sistema ontológico de Epicuro, no ofrece mayor dificultad, y no la ofrece, tampoco, especialmente para nosotros, porque tienen una analogía extraordinaria con la concepción científica actual. También la ciencia ha expuesto que este universo está constituido por una combinación de átomos. Hace muy poco tiempo que el concepto del átomo se ha modificado; pero, no hace mucho considerábamos que todo lo existente resultaba de la combinación de ellos. Nuestra teoría diverge de la de Demócrito y Epicuro, en cuanto no creemos en la naturaleza idéntica de todos los átomos, sino que, con arreglo a la química, suponemos que existe una cantidad de átomos distintos, aunque sin dejar de sospechar que posiblemente estas distintas formas de átomos no son sino la expresión de una sola clase de átomos fundamentales.

La posición monista no ha desaparecido nunca del todo, de las investigaciones químicas; por el contrario, ha habido siempre un deseo de ver si era posible reducir estas distintas clases de átomos a una sola. Luego, pues, la gran base de toda la investigación científica la encontramos en Epicuro; podemos conocer, averiguar, pero no podemos pretender alterar. Los hechos naturales, por consiguiente, forzosamente tienen que desarrollarse

según esas normas preexistentes. Y en cuanto a la identidad de los fenómenos orgánicos, inorgánicos y psíquicos, también ha sido la tendencia de nuestra investigación científica, el deseo de explicar todos los fenómenos que ocurren en este mundo, por los mismos principios. Se ha tratado de probar que los fenómenos fisiológicos, orgánicos, no son sino químicos, y que los fenómenos psíquicos no son sino fisiológicos. De manera, entonces, que observamos una orientación idéntica.

[4] El sistema de Epicuro tiene un carácter casi moderno y si a él agregamos la teoría de la lucha por la existencia y de la evolución, con más razón. Durante la Edad Media, Epicuro era un hombre [nombre] que no podía pronunciarse honorablemente; llamarle epicúreo a alguien era ofenderlo. Recién a fines de [l] Renacimiento hubo quien se atreviera a resucitar la doctrina de Epicuro, naturalmente, haciendo las salvedades necesarias para no incurrir en los rigores inquisitoriales. Felizmente el autor de esta renovación de Epicuro era al mismo tiempo sacerdote; de manera que su investidura lo resguardaba un poco. Este fue Gassendi, un filósofo francés. Gassendi renovó la teoría atómica que estaba abandonada, que nadie recordaba ya, porque prevalecía la enseñanza de Aristóteles, con la combinación de las formas inteligibles con la materia; y no tuvo un éxito inmediato con esta renovación de la teoría atómica. Solo, lentamente, y a medida que se desarrollaron las ciencias físicas y químicas se vio que esta teoría atómica era [más] apropiada para explicar los fenómenos sometidos a nuestra investigación, que la teoría de Aristóteles. Y así llegó, lentamente, a predominar esta teoría, hasta que en el siglo XIX adquirió un dominio casi exclusivo. Llegó un momento en que la teoría atómica la enseñaban los químicos, casi como un hecho definitivo, comprobado, precisamente cuando estaba en su mayor apogeo.

Cuando creíamos que con la teoría atómica habíamos realizado una conquista definitiva y teníamos una base segura; cuando ya creíamos que por medio del ultra-microscopio, podíamos comprobar la existencia de los átomos, sobrevienen –aunque no al [a] caso, sino a causa de ciertos fenómenos eléctricos y de otra naturaleza– sobrevienen, decía, dudas sobre la condición del átomo, y surge, entonces, una teoría que considera el átomo mismo, no como la unidad primitiva sino como una resultante de otras unidades más pequeñas aún.

En el fondo esta teoría atómica responde a una necesidad de nuestro espíritu. Suprimamos –como lo hace la ciencia actual– el átomo, pero buscamos una unidad más inferior: el yono [iono], el punto de energía, como última conclusión posible, dentro de la materia; la biomolécula, como unidad. Porque forzosamente, tenemos que imaginarnos que lo que está constituido materialmente ha de depender en última instancia de alguna última unidad, que debe ser el punto de partida. Porque si no concebimos esta última unidad; si suponemos que esta descomposición no tiene límite; al último venimos a caer en el vacío, aproximándonos cada vez más al cero. En física, han llegado algunos a reducir el yono [iono] a un centro de energía. Y entonces venimos a dar con una fuerza, con una energía que se manifiesta independientemente, sin estar vinculada a ninguna sustancia material; de donde nacen precisamente las teorías energéticas, que dicen que no existe sino energía.

Bien, yo les decía: tenemos necesidades de esta unidad; la experimentamos psicológicamente, y entonces, como no la conocemos, la postulamos, la construimos. Demócrito no había analizado siquiera la materia con los recursos que nos dan actualmente la química y la física moderna, pero dijo: al último debe haber lo indivisible, vale decir, el último elemento que constituye la materia. En los fenómenos orgánicos, vitales, también buscamos la unidad que determina estos fenómenos. Cuando se descubrió la célula, los naturalistas creyeron que tenían la unidad efectiva: todos los organismos eran combinaciones, reuniones, conglomerados de células, y éstas eran la unidad. El estudio de la célula nos ha demostrado después que ella misma es un organismo sumamente complejo. Y, cuanto más se analiza, se encuentran más los elementos inferiores, que no nos ofrecen la garantía de ser unidades efectivas. Entonces hemos creado el concepto de la biomolécula, la última unidad orgánica de la materia. Pero, empíricamente, no hemos demostrado su existencia. Y en lo psíquico ocurre lo mismo: para darnos cuenta de los fenómenos psíquicos, tratamos de encontrar la unidad primordial de la cual parte, por ejemplo, [la] sensación.

Decimos: la sensación es el fenómeno psíquico primitivo. Así es la unidad. Sin embargo, el análisis nos demuestra que hasta la misma sensación es un fenómeno complejo. Y así como para las explicaciones científicas no podemos dejar de establecer una unidad material, orgánica o psíquica, empíricamente no hemos encontrado hasta la fecha ninguna de estas unidades. Al

contrario, cada vez que estamos [en] presencia de una supuesta unidad, nos resulta que es compleja. ¿Hasta dónde llega esta complejidad? Tenemos que admitir que es lo infi[5]nitamente pequeño; es decir, una combinación que no tiene fin.

El hecho de que este concepto de entidades elementales se imponga a nuestra reflexión espontáneamente, explica el que Demócrito, Epicuro, Lucrecio Caro, etc., con conocimientos muy inferiores a los nuestros, sin embargo por simple reflexión han llegado a conclusiones muy semejantes a las que actualmente consideramos científicas.

Al lado de Epicuro, en la misma época, se desarrolla la cuarta de las grandes escuelas filosóficas. El fundador de esta cuarta escuela es Zenón de Elea [Zenón de Citium], que perteneció a la escuela de los eleatas [*sic*].

Los estoicos, lo mismo que los epicúreos, no admiten la existencia de nada que esté fuera del mundo sensible. Para los estoicos no hay, tampoco, ideas platónicas, ni formas inteligibles como las concebía Aristóteles; todo lo existente, según ellos, es corpóreo. De manera que podríamos identificarlos a los estoicos con los epicúreos, y decir que unos y otros son materialistas. Y así es, efectivamente. Pero, el materialismo estoico es muy distinto del materialismo epicúreo; porque los estoicos no aceptaron la teoría atómica, sino que trataron de fundar su ontología en un concepto diverso: en el concepto de Heráclito, de la energía. El mundo es ante todo un devenir, un proceso. Ellos aceptan, naturalmente, la teoría difundida en la antigüedad, de los cuatro elementos: la tierra, el aire, el fuego y el agua, cuyas combinaciones dan lugar a todo esto; pero, en el fondo, se trata del desarrollo de una energía que da lugar a todo lo existente, pero que para nosotros se manifiesta en formas materiales.

Recordarán Uds. que Heráclito, al establecer su doctrina del devenir perpetuo, entendía que este devenir estaba sometido a una razón; no a una razón trascendente, opuesta, sino a una razón inmanente, que él llamaba el “logos”. Nosotros diríamos la “ley” del devenir.

Bien, este “logos” para los estoicos se convierte en una razón universal que rige todo lo existente, pero que no es sino una forma más especial de la existente, de lo corpóreo; que no es de ninguna manera anticorpóreo, pero que es lo que abarca todo. Y el todo no es sino una expresión de esta razón universal.

De manera que los estoicos, frente a este pluralismo epicúreo, para el cual el mundo se disuelve en una cantidad infinita de átomos, establecen un panteísmo material. Hay un algo que comprende todo lo existente, y que a su vez es la razón de lo existente. Por otra parte, este devenir, lo mismo que el proceso cósmico de los epicúreos, es forzoso, es necesario, es determinado de antemano. Y el hombre, dentro de este engranaje, estaría sometido a la ley, [a] la necesidad, con una existencia precedera; pero no tan precedera como la sometían los epicúreos. Para los epicúreos con la muerte se termina la asociación de los átomos que han constituido el individuo, y éste deja de existir.

Como los estoicos admiten la existencia de esta razón universal, admiten también la existencia en nosotros de una partícula, de un elemento análogo a esta razón universal, que es el que constituye nuestra alma racional. Esta alma racional se aparta de su conglomerado corpóreo y probablemente retorna al seno común de lo existente. Pero no excluyen del todo la posibilidad de que ciertos espíritus puedan sobrevivir a la muerte; que esta fusión, que esta unión con la razón universal, no es forzoso que sea inmediata; puede quizás postergarse durante mayor o menor tiempo. Al fin y al cabo tiene que verificarse; y este proceso cósmico [tiene] largos ciclos en los cuales vuelve a su punto de partida, como decía Heráclito, y se inicia un nuevo desarrollo que ha de coincidir forzosamente con el ciclo precedente. De manera que en espacios de tiempo inconmensurables, hay una renovación, casi una repetición de los ciclos universales.

Dentro de esta posición ontológica; los estoicos desarrollan también una ética, que es para todas estas escuelas de que hablamos, el objetivo principal. Su lógica, su ontología, no son sino bases fundamentales[;] para los epicúreos, la ética es la parte esencial.

Estos son los cuatro sistemas filosóficos importantes que han [6] desarrollado los griegos. El escepticismo es una posición lógica; comprenderán fácilmente Uds. que no es una posición ontológica; el escepticismo, analizando el problema del conocimiento; declara que no podemos saber nada sobre el principio ontológico. Así que estos, si bien constituyen un elemento importante, no nos dan un sistema filosófico, puesto que niegan la posibilidad de poderlo realizar.

No nos queda por considerar sino la escuela de Alejandría, última etapa de la filosofía griega y de la que nos ocuparemos más tarde.

↳☞ Clase 23ª

[1] Les he expuesto ya, rápidamente, los sistemas principales que nos presenta la Filosofía Griega, desde el punto de vista del problema ontológico, y hemos hallado una variedad notable: el idealismo puro de Platón; el idealismo mitigado de Aristóteles; el sensualismo puro de Epicuro; y el materialismo con tendencia Panteísta de los estoicos; los cuales afirman que indudablemente, todo es corpóreo, pero al mismo tiempo conciben un alma universal, corpórea también, que envuelve, que compenetra todo el universo y del cual todos los fenómenos, hasta cierto punto, no son sino una expresión efímera.

Ningún otro gran sistema aparece después de estos en la Filosofía Griega. Parece que con esto estuvieran agotadas las posiciones posibles, dentro de la posición primitiva de la Filosofía griega, que se propone resolver los problemas filosóficos única y exclusivamente por medio de la razón. De manera que esta evolución puede darse por terminada unos doscientos años antes de nuestra era. De ahí en adelante persisten estas escuelas; cada una de ellas tiene su representante propio, en uno u otro instituto especial de Atenas; la intelectualidad de la época que estudia estos distintos sistemas se decide por uno u otro, o trata de conciliarlos; unos se extienden más, otros menos. Por ejemplo entre los latinos, el sistema estoico encuentra bastante aceptación; hay una serie de escuelas latinas que asimilan la enseñanza de los estoicos. Pero en los siglos que preceden al principio de nuestra era y sobre todo en los que le siguen, el valor de estas doctrinas desciende paulatinamente.

Por este motivo al tratar el problema ético, vamos a ver que todos estos sistemas responden, en el fondo, a un interés ético; al deseo de establecer sobre bases fundamentales bien definidas, las normas de nuestra conducta y realizar el ideal del sabio; tomando la palabra sabio no en el sentido del que sabe puramente, sino de aquel que se conduce sabiamente. Porque el principio de todas las teorías éticas griegas, es realizar la dicha, que se consigue procediendo sabiamente. Pero en ese sentido sus teorías fracasan.

Este movimiento puramente intelectualista y racionalista, al fin resulta ineficaz para realizar este ideal y por poco que reflexionen sobre la ética, se dirán lo siguiente: toda esta moral intelectualista se reduce, al fin y al cabo, a tratar de convencernos que si vivimos honestamente nos irá mejor que haciendo

lo contrario. Es como decirle por ejemplo a un ladrón: con el esfuerzo que Ud. hace para robar, podría vivir más cómoda y honradamente, portándose bien. Es decir, hacerle una reflexión al hombre.

Si esto fuera suficiente, casi no habría pecadores, porque estos se convencerían de que sería mejor negocio el ser honrado. Pero no basta porque no somos seres puramente intelectuales.

Así es que este raciocinio, al cual se reduce, al fin y al cabo toda ética intelectualista, racionalista, que con un raciocinio más o menos convincente, elevado a la categoría de un sistema filosófico, nos quiere dar las normas de nuestra conducta, fracasa, en realidad, ante las exigencias de la vida. Y la discusión misma sobre el problema ontológico, en presencia del idealismo puro; del idealismo realista de Aristóteles, del sensualismo de Epicuro, del panteísmo estoico, al fin y al cabo, tampoco consigue convencer a la mayoría de las gentes, de que en una de estas teorías, está realmente la verdad. Consideren ustedes que a la par de estos sistemas, se desenvuelven los escépticos con una crítica disolvente, demostrando a los sensualistas que la verdad de los sentidos es solo una verdad relativa y demostrando a los metafísicos que la verdad que ellos encuentran en el concepto, también es tan solo una verdad ficticia, que no hay, en una palabra, verdad ni en una ni en otra parte. Tiene que sobrevenir entonces una situación análoga a la que [se] produjo después que los presocráticos habían fundado una serie de teorías opuestas. Pero ustedes saben que vino después la reacción socrática. Primero vinieron los sofistas, diciendo que no se podía llegar a las verdades definitivas y llegó luego, Sócrates estableciendo el método dialéctico. Mas, después de cierto tiempo, el método dialéctico resultó ineficaz.

[2] ¿Qué hacemos entonces? Nuevamente tiene que sobrevenir una reacción. Bien, pero sería ahora necesario abarcar todo el desarrollo de la civilización antigua, para explicar el desenlace final de la evolución filosófica, que, naturalmente, no es más que un reflejo del desarrollo de la civilización grecolatina. Después, hacia los principios de nuestra era, empiezan a surgir tendencias antifilosóficas; tendencias que sostienen que la razón por sí sola no puede resolver estos problemas; que el problema de la conducta, el problema ético, tampoco lo puede resolver la razón puramente; que es necesario otro factor. ¿Qué factor? ¿De dónde sacarlo? El factor trascendental; un algo que

venga de más allá; una influencia de fuerzas y de energías misteriosas, que están por encima de la realidad. Es decir que empieza a infiltrarse un sentimiento religioso que aspira a satisfacerse de distintas maneras. Y la filosofía toma, entonces, este tinte religioso.

Aparecen primero los neopitagóricos, renovando la antigua tradición de la Escuela de Pitágoras, con tendencias místicas; renovando la filosofía de los primeros; pero no así simplemente, como un sistema filosófico, tendiente a explicar la realidad de lo existente, sino para atribuir a los números una influencia favorable o fatídica sobre nuestros actos, y a suponer que con la posesión de este sentimiento místico llegamos a un dominio excepcional sobre las fuerzas de la naturaleza. Nacen en esa época una serie de pseudo ciencias que durante muchos siglos ejercieron una influencia extraordinaria sobre el espíritu humano: la Astrología; la Alquimia, los procedimientos de los taumaturgos, las curaciones milagrosas, etc.; de los cuales tenemos ejemplo[s] en nuestro tiempo, con las curaciones, con la aplicación de la mano por medio de procedimientos extraños; la cabalística, es decir la influencia de los números; en fin la magia, que luego se divide en magia blanca y en magia negra, según el objetivo que lleva y que atribuye a ciertas fórmulas una virtud real sobre otros hechos. Sobrevive todavía una cantidad extraordinaria de ideas que corresponden a estas falsas ciencias que en esa época empezaron a desarrollarse y a encontrar prosélitos numerosos; sin desconocer que hubo muchos espíritus ilustrados que se mantuvieron por encima de semejante influencia.

Los neopitagóricos tuvieron una época de auge y luego desaparecieron otra vez, pero estas pseudo-ciencias perduraron por mucho tiempo, tomando, naturalmente, con el tiempo otro espíritu más elevado. La resultante final de esta evolución, es que sobre el espíritu filosófico predominó el espíritu religioso; sobre todo encuentra su expresión más acabada en las escuelas que se desarrollan en Alejandría. Alejandría era una ciudad de un carácter excepcional, fundada por Alejandro Magno. Poblada por griegos, estaba situada, sin embargo, en un país que no era griego: en Egipto, donde a su vez existían las tradiciones de una antigua civilización propia. Situada –por otra parte– en el deslinde del Asia, dada la proximidad de los pueblos del Oriente, debían acudir gentes de otras partes a radicarse allí; sobre todo israelitas. De manera que allí existía un conglomerado heterogéneo, en el cual dominaba el idioma y la cultura griega,

pero donde [se] hacía sentir, también, una serie de factores de otro orden.

Así es que se desarrolla, por último, una escuela grecojudáica, es decir, una escuela que escribe en griego pero que trata de vincular y de conciliar esta tradición griega con la tradición bíblica y otros fenómenos semejantes.

Por último nace allí la escuela neoplatónica, cuyo gran representante es Plotino. Pretende Plotino renovarnos el idealismo Platónico, pero no ya como un sistema racionalista, como lo presenta Platón, sino que para convencernos de la verdad de esta teoría filosófica, que él explica como platónica, necesita no solo de la dialéctica –la dialéctica para ellos es solo una preparación para comprender esta doctrina– sino que necesita de la intuición directa: de la intuición intelectual y de la intuición mística. De manera que la última garantía de la verdad que nos ofrece Plotino, como filosofía, no está en la razón, sino que está en la intuición inmediata que él sugiere al misticismo. La filosofía deja entonces de ser tal y se convierte en teología. Su principal objeto es darse cuenta de la naturaleza del más allá y de nuestras relaciones con el más allá. Las afirmaciones que nos hace ya no reposan exclusivamente en el método dialéctico; sino que [3] toman el carácter de una revelación, directa o indirecta, obtenida de cualquier modo, pero no de un modo racionalista. Con eso Plotino suministra la base filosófica para todos los dogmatismos religiosos que luego se desarrollan. Hay que tener presente que con esta tendencia mística que se desarrolla en toda la extensión del viejo imperio romano, las clases intelectuales toman este carácter de una filosofía mística, pero en la masa popular se convierte simplemente, en un sentimiento religioso que reclama su dogmatismo. Y mientras tanto ataca al culto de los viejos dioses que había caído en un desprestigio completo, y surge, entonces, el afán de instalar nuevos cultos. En Roma se instalan los cultos del Oriente, los cultos de carácter místico que allí existían. Y entre estos cultos que empiezan a desarrollarse, surge también una secta pequeña al principio, introducida primeramente en las clases bajas de la población; una secta traída de la Palestina, por algunos judíos; secta que cultiva la leyenda de Jesús. Bien; esta pequeña secta va desarrollándose en las distintas ciudades que luchan por predominar, y al cristianismo le toca un papel preponderante. No fue el único culto que se desarrolló. Estuvo el Cristianismo por mucho tiempo en competencia con el culto de Mitra, y llegó un momento en que no se sabía cuál de los dos iba a predominar. El Cristianismo se extiende, se convierte en un importante fenómeno social; empieza a ejercer

influencia en la política; llega el momento en que los poderes políticos tienen que tomarlo en cuenta; y en que el imperio encuentra una ventaja en apoyarse en él; cosa que sucede oficialmente por el célebre Decreto de Milán, en que se proclama la tolerancia para el Cristianismo y se reconoce su culto con carácter oficial. Bien. En esta ascensión del Cristianismo, tiene, al último, necesidad de defenderse contra los que lo atacan; ya no puede ser una simple leyenda para los pobres de espíritu: era necesario explicarla, fundamentarla. ¿Cómo se había de explicar? Con las armas que la cultura contemporánea ofrecía. Y esas armas estaban en la filosofía neoplatónica.

Así es que esta ha venido a ofrecer al Cristianismo la condición para poder desarrollar sistemáticamente su dogmatismo. No debemos de entender sin embargo que el Cristianismo haya surgido de una u otra de estas doctrinas filosóficas. El Cristianismo tiene su origen propio; si llega a prevalecer es porque responde a las aspiraciones generales del imperio romano.

Bien, pero una vez que se desarrolla necesita forzosamente fundamentarse de una manera intelectual, y ese fundamento solo podía dárselo la filosofía contemporánea. Por eso la filosofía neoplatónica ha ejercido una influencia excepcional en la formación del dogmatismo cristiano. En este encontramos a cada paso la huella de esa influencia de la última época filosófica de los griegos, pero muy modificada.

Ahora –viniendo a nuestros tiempos– Plotino desarrolla, en virtud de esa revelación inmediata que ofrece la intuición mística, un sistema según el cual la causa remota del Universo, es decir, Dios, está [en] regiones completamente inaccesibles para nosotros. No podemos formarnos una idea de Dios ni podemos tampoco atribuirle ninguna propiedad; tenemos que pensarlo como algo completamente distinto a lo que nosotros conocemos. No podemos considerarlo sino como algo vago, que habla a nuestro sentimiento, pero que nuestra razón no puede determinar de manera alguna. Pero hay que establecer una relación entre esa divinidad tan trascendente y el Universo.

Bien, esa relación se establece por medio de entidades intermedias que Plotino llama “Dinamis”, fuerzas de Dios, energías de Dios, que a pesar de permanecer impasible y ajeno a todo esto emana de él y dan lugar a una gradación de seres, que establece una escala desde Dios hasta el hombre. Por eso se ha llamado a esta teoría, bajo el punto de vista ontológico, “Panteísmo

dinámico”. Todo lo existente no es sino la expresión de una divinidad; pero no es la divinidad misma la que se revela, sino sus energías, sus fuerzas.

No voy a entrar en los detalles de esa teoría; que es complicada. Solo porque tiene un interés histórico para nosotros, les diré que según la teoría de Plotino emana de Dios: primero, la razón universal, que viene a ser entonces una entidad distinta de él; de esta emana, a su vez, una especie de espíritu o entidad que se manifiesta en la naturaleza, y emana también una entidad que establece la relación del hombre con la divinidad, que se llama el logos.

Esto no era una originalidad de Plotino; ya antes de él se había establecido esa entidad especial: el logos, que debía ser un intermediario entre Dios y el hombre. Y en esas condiciones el logos resultaba para nosotros como un segundo Dios; no Dios propiamente dicho, sino la sombra de Dios, el Dios-hombre; porque es el que se manifiesta en la humanidad.

Bien; el éxtasis místico consiste en una identificación que experimenta el hombre con el objeto de su veneración, en el cual se desvanece la propia personalidad. Místicos existen en todas las religiones, en todas las teosofías, y todos los místicos encuentran precisamente aquello en lo cual creen. Santa Teresa de Jesús nos describe un éxtasis místico: contempla directamente a la divinidad eterna como una unidad, y sin embargo como tres personas distintas. Es evidente que esto no es más que una expresión de la fe preexistente y que ve en el éxtasis lo que desea, lo que anhela ver. Así les pasó a los teósofos griegos y así les pasó después a los cristianos cuando se asimilaron estas doctrinas.

En Alejandría el contacto de griegos y judíos identificó la aspiración, el viejo ideal de los israelitas, del Mesías, es decir de un predestinado, de un profeta, que había venido a redimir al pueblo quien primeramente sería un héroe nacional destinado a su liberación política, pero que después se convirtió en un profeta místico que tenía que redimir a su pueblo.

Y viene entonces la identificación del Mesías de los judíos con la persona de Jesucristo, que significa “el ungido”; se establece una relación entre el Mesías judío y el logos griego. Ya vemos aparecer los primeros síntomas de esta evolución en el cuarto evangelio, que se atribuye a San Juan, que empieza con las célebres palabras: “el logos estaba con el padre; el logos era eterno”. Y más adelante dice: “el logos apareció en nosotros y se hizo carne”. He ahí el modo como el cristianismo logró constituir filosóficamente su doctrina.

Es claro los otros evangelistas no sabían nada de esto; pero este cuarto evangelista que tenía algunas nociones de filosofía griega, experimenta la necesidad de llevar esa leyenda cristiana a la alta cultura de la época: esta conoce ya la teoría del logos, y entonces para aplicar [explicar] las actuaciones de Jesús –cómo en Jesús se revela la acción de la divinidad–, se vale de esta teoría del logos. No es solamente el cristianismo que hace esto; el viejo paganismo al mismo tiempo intenta renovarse y lo hace sobre la base de esta posición mística; interpretando el politeísmo, el gran número de dioses, como intermediarios, como fuerzas [que] emanan de la divinidad trascendental. Los judíos hacen otro tanto; esa tentativa está conservada en un libro que se llama “la cábala”, que es la expresión del misticismo judío, y en otras tentativas igualmente religiosas que no han adquirido en la historia la importancia de esta otra.

Se establece la lucha. El cristianismo ya preponderante continúa luchando contra el paganismo, en verdad con las mismas armas que le suministró esta teoría teosófica. Lentamente prevalece el cristianismo. El último representante de la filosofía griega, ya en esta forma teosófica, en Alejandría, fue una mujer, fue Hipatía, a quien las turbas cristianas, asaltando el Museo, la sacaron de su cátedra y la arrastraron por las calles. Un cristiano, el obispo Sinisio [Sinesio], que fue discípulo de Hipatía, es el que nos dejó los datos biográficos, escritos con una veneración extrema a las condiciones particulares de esa mujer. Esto ocurre en 415 [415?]; pero todavía se prolonga, como una agonía, la lucha del paganismo; todavía en Atenas subsiste la vieja Academia platónica ya convertida en hogar del neoplatonismo. Hay una ligera reacción con Julián el apóstata, quien, por un momento, intenta reponer el paganismo en el imperio. Fracasa este intento y llegamos a la época de Justiniano que en el año 529 manda clausurar la Academia platónica, después de haber actuado casi novecientos años sin interrupción, desde que la fundara Platón. Los últimos filósofos griegos, seis hombres, emigraron, se fueron a Persia, tuvieron una serie de peripecias y con ellos termina ya completamente la enseñanza de la filosofía griega. ¿Qué queda? No hay más filosofía, sí, hay filosofía todavía; pero, una filosofía completamente distinta de la griega.

La filosofía griega tenía por objeto resolver racionalmente los problemas, y buscar la verdad donde se podía encontrar; ahora tenemos la verdad en el dogmatismo religioso; de tal manera que no hay que buscarla, ni cabe

una filosofía que intente buscar la verdad, porque no podemos dudar que de ella nos ha sido revelada.

Entonces, la misión de la filosofía se reduce a explicar racionalmente la verdad revelada. La posición de la filosofía teológica, que vino a ser la escolástica después, ha variado completamente con relación a la griega, que [era] una filosofía que presuponía la libertad completa de nuestro espíritu y el derecho a lo que llamamos el libre examen y buscar las soluciones filosóficas donde las encontremos. En adelante la filosofía es sierva de la teología, de la revelación. Por consiguiente, no puede llegar sino a las mismas conclusiones que ya están preestablecidas en el dogmatismo religioso. El problema ontológico en realidad, ha terminado.

Sabemos que existe un Dios creador, que frente al Dios creador está el mundo; que Dios es una unidad y al mismo tiempo una trinidad; en fin todo lo que está establecido y se ha cristalizado lentamente en la fórmula dogmática del cristianismo. La filosofía no tiene más objeto que tratar de convencernos que esas verdades dogmáticas coinciden efectivamente con las conclusiones de la razón.

Para que Uds. vean este contacto que existe entre las soluciones ontológicas del cristianismo y de la vieja filosofía, no han nacido así directamente; se han desenvuelto lentamente. Así en el cristianismo se ha desarrollado este concepto de Dios que es a la vez uno y trino. Presentado este dogma, directamente, desvinculado de sus antecedentes y desvanecida ya la influencia de una fe viva, francamente nos parece un poco extraño; nos preguntamos cómo la gente ha podido llegar a estas concepciones, porque [por qué] no se ha conformado con admitir [que] Dios sea simplemente una unidad, porque no [sic] ha de haber tres personas distintas dentro de esa unidad. Y sin embargo la unidad se ha debido mantener, porque el cristianismo no admite que hay tres dioses; es uno solo en el cual sin embargo hay tres entidades diversas.

Bien: es evidente que esto no es nada más que un concepto platónico.

Ya he explicado a Uds. esas concesiones [concepciones?] platónicas en las que la unidad y la multiplicidad se reunían; traté de explicarles ese reino de las ideas de Platón, que es como una pirámide; en la cual hay una multiplicidad de entidades que corresponde a distintos conceptos, pero que están contenidos en conceptos cada vez más amplios, de tal manera que el último contiene a todos los demás.

Recordarán Uds. que Platón tiene una preferencia especial por estas divisiones tricotómicas: el hombre es una entidad en la cual coinciden tres almas, y esas tres almas sin embargo constituyen el hombre como una personalidad única. En ética, Platón coincide que existen virtudes, las cuales se resumen en una sola que las abarca a las tres.

En su concepción del Estado, Platón concibe tres capas distintas del Estado que en resumen es la justicia social. Quizás esto sea porque los pitagóricos ya atribuían al número tres una importancia excepcional.

Entonces, tenemos aquí los antecedentes para explicarnos este concepto de la trinidad en que una entidad múltiple se resume en una sola entidad. Si en lugar de los términos tradicionales es decir, el padre, el hijo y el espíritu santo dijéramos: el poder, el bien, y el saber, entonces tendríamos tres ideas platónicas[:] la idea de poder, la de bien, y la de saber, que podrían considerarse unidas en [una] sola entidad suprema, que es Dios. Y efectivamente por ahí van las cosas: el Dios padre y el Dios creador; Jesús, el hijo, es el supremo bien; el Espíritu Santo es la sabiduría infinita. No son sino expresiones simbólicas que han facilitado la concepción de esta trinidad; antes de cristalizarse en la fórmula tradicional en la que se consideró la sabiduría de Dios como una entidad. Puede los puntos de estas concepciones [...]. En Constantinopla está el templo de Santa Sofía; esa Santa Sofía no es ninguna mujer que lleva ese nombre; santa [sofía?] es la palabra griega que sirve para designar la sabiduría; su templo es el principi[6]pal del rito ortodoxo, como si la sabiduría fuera una entidad especial, distinta de Dios mismo.

El sentimiento religioso tiene una tendencia continua a incurrir en estas hipótesis. La vieja mitología griega tenía, por ejemplo, a la Diosa Palas Atenas [Ateneas], Minerva, la diosa de la sabiduría, de la inteligencia. ¿Qué es? ¿De dónde ha surgido? Surge de la cabeza de Júpiter toda armada; no es por consiguiente nada más que una personificación del pensamiento divino que surge de la mente suprema constituida después en una entidad aparte. En el cristianismo se repite continuamente este fenómeno; hay gente que en lugar de adorar a Jesús, adora al corazón de Jesús, como si el corazón de Jesús pudiera imaginarse como una entidad distinta del propio Jesús. No digo esto en sentido despectivo, porque [el] sentimiento religioso es un fenómeno eminentemente humano, digno de respeto, pero que tenemos el derecho de analizar y de ver

en qué formas especiales tiende a manifestarse, y cómo responde a tendencias inconscientes de nuestro espíritu; porque los que veneran el corazón de Jesús no lo hacen reflexivamente; lo hacen inconscientemente. Así que el concepto de la trinidad tiene sus raíces en la filosofía platónica.

Bien, Uds. con esto pueden darse cuenta de que la filosofía ya no investiga el problema ontológico; tenemos que llegar al Renacimiento para encontrar otra vez una filosofía que ocupe la posición de la filosofía griega; y para la cual renace otra vez el problema ontológico.

↳☞ Clase 24ª

[1] Habíamos llegado hasta la época en que la filosofía griega toma un carácter místico y se interna en la filosofía directamente religiosa; en una filosofía que ya está sometida directamente a un dogmatismo determinado.

Uds. quizá puedan creer que el estudio de esta filosofía mística, desde este punto de vista nos es completamente ajeno y que apenas puede tener para nosotros, un interés histórico, una filosofía que abandona el punto de vista racional, y que para resolver los problemas filosóficos apela a factores de naturaleza distinta, que ya no representa un sistema lógico, puede parecernos a primera vista algo anacrónico; algo que ya no puede ofrecernos un interés inmediato. Sin embargo esta cuestión conserva un interés actual.

Les voy a citar la opinión de un amigo mío, el doctor Ingenieros que acaba de publicar una obra que se llama “Proposiciones de una Filosofía Futura” [*Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*]. El doctor Ingenieros desenvuelve ahí su punto [de] vista filosófico y tiene que tomar su posición frente al estado actual de la filosofía. Bien; él declara la necesidad de una metafísica sobre base experimental. De tal manera entonces que tenemos que partir de [la] experiencia, y de esta llegar a construir una metafísica. Mas eso no es lo importante. Él, al apreciar el movimiento filosófico actual, lo divide en positivismo y misticismo, y dice: la generación que me precede es positivista, la que me sucede es mística. Frente entonces a este positivismo pone él una corriente que llama mística. ¿Por qué? ¿Por qué la llama mística a la filosofía contemporánea que [se] aparta del positivismo para intentar otra vez la formación de sistemas metafísicos?

Ingenieros aplica esta denominación al neocriticismo francés; a hombres como Croce en Italia; a una serie de orientaciones nuevas que se desarrollan en Alemania, etc.

A todos ellos los engloba Ingenieros bajo la denominación de místicos. Los aludidos protestarían ante esta afirmación, porque ellos no entienden hacer una filosofía de carácter religioso, ni hacer precisamente una filosofía puramente sentimental, sobre base emotiva, que es lo que supone el misticismo propiamente dicho. Pero Ingenieros tiene razón al llamarlos místicos, porque estos sistemas con excepción del de Croce tienden a resolver los

problemas filosóficos por intuición intelectual. Es decir prescinden de la aplicación exclusiva de la razón para solucionar los problemas filosóficos. Todos convienen en que la razón no nos lleva sino hasta determinado punto; y que de ahí para adelante hay que apelar a otros recursos para hacer metafísica.

La denominación que le aplica Ingenieros me parece un poco excesiva; pero quiero señalarles cómo efectivamente hay un factor que [no?] es lógico en la filosofía moderna. Y no debemos desconocer que en nuestro tiempo mismo, hay corrientes místicas que directa o indirectamente influyen sobre la expresión filosófica de nuestro momento histórico.

A fines del siglo pasado aparecen hombres como Tolstoi por ejemplo que independientemente de todo dogmatismo religioso, fuera de toda iglesia, dan sin embargo a su modo de pensar una tendencia mística y en la literatura aparecen una serie de tendencias que tienen este matiz místico, como por ejemplo Maeterlinck, en cuyas obras está la sensación de un más allá de factores extraños que influyen en nuestra vida y en nuestra conducta efectiva. Son corrientes místicas que se manifiestan en la literatura como en la filosofía contemporánea. Y todas estas orientaciones místicas, al fin y al cabo, gravitan en el misticismo de la última época griega.

Les digo esto para que Uds. vinculen estos remotos hechos históricos con la actualidad y vean que estas son cuestiones que no han perdido su interés. Tampoco lo ha perdido del todo esta vinculación directa de la filosofía con el dogmatismo que se desarrolló durante diez siglos y que acostumbramos a llamar la “Edad Media”.

[2] Los primeros que tratan de interponer [interpretar?] filosóficamente el cristianismo, como yo les decía en la clase anterior, tienen que valerse de la filosofía de la época, que es la neoplatónica. Y a medida que se va desarrollando la Edad Media, continúa alrededor de dogmas cristianos un trabajo intenso para demostrarlos, no para discutirlos, como tales. Y aunque en nosotros, a la distancia, nos parezca que ha sido un teologizar sobre cuestiones inútiles, debemos convenir, sin embargo que durante la Edad Media, se desarrolla un trabajo intelectual intenso; y que si la escolástica por su condición de subordinada a la teología, y por desenvolverse con el sistema silogístico que los repugna, no puede atraer nuestro interés, tenemos también que convenir que cuando se sale de 1ª [una] discusión exclusiva de este dogmatismo que llega

a consecuencias filosóficas de otro orden, nos encontramos con pensamientos altos. Santo Tomás de Aquino por ejemplo, que ha abarcado en su filosofía todas las cuestiones que pueden tratarse intelectualmente, tiene apreciaciones de aciertos extraordinarios, que todavía hoy pueden interesarnos. Pero dentro de la misma escolástica hay distintas escuelas: unas más racionalistas, otras más místicas. Frente a Tomás de Aquino; están Scott [Scoto] un místico, y los místicos propiamente dichos; de los cuales pueden tener un ejemplo de Kempis [en la] *Imitación de Cristo*. Ahí Uds. pueden ver la verdadera posición del místico que dice que todas estas sutilezas de la escolástica y de la ciencia son perfectamente fútiles: que el hombre piadoso que quiere vivir religiosamente no necesita de todo eso.

Los místicos, por consiguiente, en el afán de afirmar ante todo el valor de nuestra fe, entre ellos San Francisco de Asís, [muestran que] se les importa muy poco de la escolástica. Esos hombres al afirmar así su posición propia contribuyen en gran parte a socavar precisamente la escolástica, porque para todos ellos viene a resultar inútil; ellos no tienen necesidad de que se les presente a los dogmas racionalmente; para ellos eran cuestiones estas de las cuales estaban convencidos; no necesitaban sino del dictado inmediato de su fe. Así es que el misticismo con exageración; viene otra vez a ser factor disolvente dentro de la escolástica propiamente dicha.

Por ejemplo en la escolástica misma se desarrolló una tendencia que se llamó “nominalismo”. El nominalismo no es precisamente una posición lógica sino alógica; pero al declarar que los conceptos en torno de los cuales se desarrollan las discusiones escolásticas no responden a necesidades reales, que son puramente nombres [nombres], que son puramente formulismos [que] le quitaban a la escolástica la base en que podía desarrollarse. A esto se agrega todavía una serie de otros factores en el horizonte intelectual de la humanidad europea, se amplía con motivo de las cruzadas, del contacto con los pueblos de Oriente; las condiciones políticas se modifican. Al lado del intelectualismo o del clero se desarrolla en las ciudades una nueva capa social que se enriquece, y que al enriquecerse experimenta necesidades intelectuales, dando lugar al desarrollo de un ambiente intelectual laico. Porque en la mayor parte del desarrollo de la Edad Media, el estudio y la ciencia era un privilegio exclusivo del clero; pero el desarrollo de esta burguesía en

ciudades ricas dio lugar a que se desarrollara este elemento laico que tenía también necesidades intelectuales.

Por otra parte, en Italia, a pesar de todo esto, se mantienen las tradiciones de la edad clásica. El decaimiento del imperio Bizantino y las relaciones de la Italia con el Oriente, dio lugar a que una serie de hombres se trasladaran a Italia y renovaran el conocimiento de los autores griegos, sobreviniendo entonces allí el movimiento con el cual termina la Edad Media, y que conocemos con el nombre de “Renacimiento”.

Renacimiento se llama en esa época, porque en ella renació el estudio de los clásicos latinos y griegos. Pero las épocas predominan a veces por un accidente, por un detalle secundario, que no se predomina de ninguna manera en ella. En realidad por importante que fuera el conocimiento renovado de la literatura clásica y por grande que fuera el impulso que diera a los espíritus, esta época tiene características mucho más importantes que esa. Es ante todo, una época de emancipación, una época revolucionaria, porque trata de sustraerse al yugo del dogmatismo. El rasgo característico del Rena[3]cimiento es el libre examen; es decir, la libertad para el hombre de examinar todas las cuestiones, en la forma que mejor le cuadre.

Eso no era posible dentro de [la] Escolástica; en esta no había lugar al libre examen, puesto que la verdad estaba revelada, comprobada y no se podía poner en duda.

El espíritu de libre examen se manifiesta de distintas maneras. Una de las manifestaciones más curiosas es la de las dos verdades, vale decir, que hay una verdad religiosa y otra filosófica. Con esta teoría dicen los sostenedores: “yo me someto a la verdad religiosa, pero en filosofía pienso de manera distinta”. Naturalmente –en última instancia– prácticamente tiene que prevalecer la verdad revelada. Pero mientras no [me] detengo en el dominio de la teoría yo sigo el encadenamiento de mi pensamiento y trato de ver así dónde me lleva, aunque sea a una solución contraria a la de la verdad revelada.

Fue necesario que la Iglesia misma, de una manera solemne, condenara como heterodoxa esta doctrina.

La iglesia desde su punto de vista, tenía razón al no conceder que fuera de su verdad hubiera otra distinta ni siquiera teóricamente. Ese espíritu de libre examen se revela luego en las tendencias sistemáticas que sobreviven en

distintos puntos de Europa; tendencias que por último dan lugar al movimiento de la Reforma que divide la cristiandad en dos partes, separándose los pueblos del credo protestante de los del credo católico. Esta división fue acompañada de un gran movimiento sectario; porque el protestantismo no cristalizó en una sola tendencia, sino en una multiplicidad de Estados [*sic*]; puesto que tenía por base el propósito del libre examen; de tal manera que cada uno podía interpretar las escrituras como le pareciera.

El movimiento dio lugar entonces, a la discusión de todas las verdades y a la necesidad de apelar a los recursos que le prestaba la filosofía para fundamentar esta discusión.

Tendría que agregar una serie de otros factores que contribuyen también, a este despertar de los espíritus: el descubrimiento de la imprenta por ejemplo. Hasta entonces no existía sino el libro manuscrito, la copia. La imprenta al abaratar el libro, y hacer de modo que pudiera llegar a todas las manos, es un medio de difusión extraordinario. Luego el descubrimiento de América sacude también los espíritus excepcionales. En fin, una serie de otros factores influyen en esta renovación de los espíritus.

La resultante de todo este gran movimiento, cuya influencia llega hasta nuestros días, en filosofía es el Renacimiento de casi todas las escuelas clásicas. Al último en la escolástica se había sustituido la influencia de Aristóteles a la de Platón. Todos los escolásticos del siglo XVIII [XIII] para adelante son aristotélicos.

Bien, en el Renacimiento los aristotélicos se dividen. Empieza a producirse una guerra civil entre ellos sobre la interpretación de Aristóteles; y una de las escuelas sostiene una interpretación que los aproxima al panteísmo. Renace el estudio de Platón, del Platón verdadero, no del neoplatonismo, sobre todo en Florencia donde los Médici, fundan una nueva academia platónica cuyo primer director fue Ficino, que tradujo del griego al latín ciertas obras. Surgen luego estoicos, epicúreos. Todas las viejas escuelas encuentran, en primer lugar, quienes las estudian con mayor o menor entusiasmo y quienes las defienden. Y al lado, entonces, de estas escuelas renovadas surgen en Italia principalmente, una serie de sistemas más o menos originales. Todos ellos están impregnados principalmente, de tendencias místicas que provienen de Platón pero que tienen algunas razones

particulares. Los nombres principales son: los de Telesio, Pomponazzi, Pico de la Mirándola y el más importante de todos ellos es Giordano Bruno. Todos esos autores no nos dan en rigor, sistemas bien concluidos; todos ellos son filosóficos y semimísticos.

Y eso ocurre también con Bruno. En Bruno interviene además un hecho nuevo, de la mayor importancia: el conocimiento de la doctrina de Copérnico que viene a destruir al viejo concepto geocéntrico, aquel que supone a nuestro planeta con [como] el centro del Universo. Bruno no [sic] se apodera de esta idea, se penetra que la Tierra no es sino un pequeño corpúsculo que flota en la inmensidad; que al lado de este mundo puede haber una infinidad de otros mundos. Y entonces se le presenta una visión, que él expresa en un lenguaje exaltado, fervoroso, que de [4] ninguna manera es exposición sistemática, lógica, pero que en resumidas cuentas, viene a ser un panteísmo: Dios se revela en lo infinitamente grande y en lo infinitamente pequeño, y todo lo que existe no es más que la acción directa e inmediata de Dios, que se manifiesta en este universo.

El resultado fue que lo quemaron en el año 1600. De manera que podemos considerar que en Italia, con la muerte de Bruno termina el movimiento contrario, que es Universal y que se llamó la Contrarreforma.

Bien, pero de ese movimiento no vamos a ocuparnos. En España también hay representantes de este movimiento, de este Renacimiento filosófico y entre [ellos] uno extremadamente importante: Vives. Al fin también en España se extingue este movimiento. No todos en ese movimiento de la Contrarreforma –que coincide con el desarrollo político del [...] en Europa– pueden volver al pasado. Y entonces hay algunos espíritus independientes, que influenciados por este movimiento renacentista, intentan ver [si] sin las cuestiones filosóficas, puede nuevamente resolverse manteniendo el principio del nuevo examen.

Al hablar del problema lógico yo les dije que este movimiento [, que] es el de [la] filosofía moderna, se inaugura con dos obras sobre el método; porque para estas filosofías nuevas que quieren volver a una filosofía sistematizada, metódica, era preciso ante todo resolver el método que habían de emplear. Por esto la filosofía moderna parte del *Discurso del método* de Descartes y del *No-vum Organum* de Bacon; y por eso se desenvuelve en dos corrientes opuestas. Ya les he dicho que una, la que parte de Descartes, se llama el racionalismo y la

otra es la filosofía inglesa o empírica. Tenemos dos métodos que son entonces en la filosofía moderna: el racionalismo cartesiano y el empirismo baconiano: veamos cómo se resuelve el problema ontológico con estos dos métodos. Para Descartes la verdad está en lo que es evidente, en lo que es claro y preciso, en aquello de lo cual no podemos dudar; solo cuando una afirmación presenta esta condición de ser evidente, de ser superior a toda duda, entonces recién, según Descartes podemos admitirlas como ciertas. Y por eso él empieza su método con el famoso axioma, que él cree evidente: pienso, luego existo.

Fíjense si no en un hecho sumamente importante cuyas consecuencias llegan hasta nuestros días: ¿Cuál es la primera verdad que descubre Descartes? No es la existencia de este mundo que nos rodea y de que nos dan cuenta los sentidos; porque podemos poner en duda este mundo que quizá sea un sueño, una alucinación. ¿Cuál es el hecho inmediatamente cierto? El hecho inmediatamente cierto es que pensamos, es que tenemos conciencia de algo.

Esta posición es la idealista. Si Descartes se hubiera mantenido en esta posición que descubre con su primer axioma, hubiera posiblemente llegado a una solución idealista; debiera haber dicho: lo que conocemos es un concepto que se desenvuelve en nuestra conciencia; de eso tenemos conocimiento directo e inmediato. Pero ya al sentar su axioma Descartes pasa mucho más allá de lo que la experiencia directa nos ofrece. “Pienso –dice–, luego existo”.

Esto es afirmar que nuestro pensamiento no es una actividad pura sino que esta actividad está ligada a algo que piensa; que a esta actividad debe responder un algo que sea agente de ella. De ahí proviene que inmediatamente afirme la existencia del alma; una conclusión que no está contenida forzosamente en el axioma fundamental. Porque el hecho inmediato para nosotros, que nos es dado inmediatamente y no de una manera indirecta, es el hecho de pensar; eso es indiscutible. [En] Esto Descartes está en lo cierto; y nadie lo ha de desmentir.

Pero lo que inmediatamente deduce de ahí, de que por pensar hay quien piense eso es ya aventurado; porque supone que allí donde se desarrolla una actividad debe haber algo que determina, que provoca esta actividad.

La consecuencia para Descartes es la siguiente: puesto que yo pienso soy ante todo un algo, un ser pensante; es decir, soy un alma pensante.

Descartes no había puesto en duda que donde había un efecto también debía haber una causa y que era forzoso referir nuestra alma a una causa superior.

[5] Porque si no nos damos cuenta de que nuestra alma solo es capaz de un conocimiento relativo por consiguiente tenemos que referirla a algo que sea absoluto. Consecuente con esta manera de pensar es que Descartes, después de haber afirmado en primer lugar nuestra propia existencia afirma luego la existencia de Dios como una consecuencia de nuestra evidencia inmediata.

Con esto Descartes tiene dos elementos de su metafísica: el alma individual y Dios.

¿Y, este mundo que vemos y palpamos? Demuestra la realidad del mundo partiendo de Dios.

Este Dios debe tener todas las condiciones que corresponden a una entidad semejante, debe ser infinito, debe ser hombre [?] omnipotente, y forzosamente debe ser verdadero, no puede ser un mistificador y no puede ser un engaño; no es uno verdadero porque nuestros ojos lo vean y nuestras manos lo palpan sino porque tiene que ser verdadero. De una manera que la realidad del mundo sensible viene a ser demostrada no en virtud del testimonio de nuestros sentidos sino en virtud de un raciocinio inherente a la virtud.

Esto es sumamente característico del raciocinio, que tiende a resolver en esta forma todos los problema filosóficos, que nunca apela al hecho directo que observa y a métodos experimentales, sino a esta manera lógica de encadenar nuestros conceptos, para llegar a esas conclusiones. Aquí lo vemos aplicado de una manera completamente paradójal: para demostrar la existencia del mundo, Descartes nos prueba primero la existencia de Dios y solo descansando en la verdad de Dios, es que se permite afirmar la existencia del Universo.

Uds. ven hacia dónde conduce este raciocinio. Al fin y al cabo se ve que Descartes no estaba tan emancipado de ideas que pesaban en su espíritu y nos construye un sistema dualista: hay una sustancia pensante y una sustancia extensa. Esto es dualismo, esto es oponer el espíritu a la materia; Dios opuesto al mundo.

De donde proviene que mientras durante su vida Descartes fue perseguido, porque su manera de filosofar era completamente antiescolástica, antiaristotélica, y parecía heterodoxa, más tarde los mismos representantes del

dogmatismo cristiano apelaron a él y lo tuvieron por un gran filósofo porque venía a fundamentar, precisamente, el dogmatismo cristiano que supone esa opinión [división?] entre el alma y la materia, entre Dios y el mundo.

No vamos a entrar en los detalles del sistema cartesiano. Las consecuencias de este sistema se imponen: nosotros somos un compuesto de alma y cuerpo; nuestra alma es una sustancia inextensa; esa alma forzosamente con la materia [?] de manera que sobreviene [sobrevive?] a la muerte, es inmortal; lo que supone un más allá, otro mundo, donde el alma recibirá el premio o el castigo de sus actos. Descartes al desarrollar el sistema procede con una rigurosidad matemática.

Uds. verán que Descartes además de ser un filósofo ocupa un sitio prominente como matemático. Y para él el tipo de la verdad, a lo que él quiso que se asemejara la verdad filosófica era a la afirmación matemática. Sabemos que las matemáticas parten de una media docena de axiomas evidentes, que no se demuestran porque se imponen directamente a nuestra experiencia, de los cuales después por un raciocinio riguroso se deducen otras conclusiones que son tan exactas como los axiomas de donde se derivan.

Como el axioma fundamental de Descartes: “Pienso, luego existo” le parecía incommovible, le parecía tener el mismo valor de un axioma matemático, él supuso que también las conclusiones debían tener ese mismo valor matemático. Sin embargo, fueron muy discutidas.

Pero el procedimiento de su sistema, de llegar a conclusiones filosóficas por un raciocinio semejante al de las matemáticas sedujo a muchos espíritus; entre ellos el de Benito Spinoza; pero Spinoza ve a la filosofía en condiciones muy distintas a Descartes. Por más que dijera Descartes que él se emancipaba de toda verdad tradicional, vemos por las conclusiones de su filosofía que esto no es cierto, que llega a una filosofía dualista semejante a [la] que durante siglos se había profesado en Europa.

Sobre Spinoza no pesaba la tradición cristiana; era de origen judío, de una familia expulsada de Portugal, establecida en los Países Bajos, donde se gozaba de una relativa libertad; y era además un espíritu ecuánime, pues aunque fue expulsado de la sinagoga, congregación israelita, no se incorporó a ninguna secta cristiana, encontrándose por lo tanto en la situación excepcional de no pertenecer a ninguna secta religiosa.

Spinoza, sin embargo, se dejó seducir completamente por las teorías de Descartes y sobre todo por el método cartesiano y escribió su obra fundamental que se llamó *Ética demostrada según el método geométrico*, que la escribió con axiomas, postulados, etc., lo mismo que un tratado de geometría. Es racionalista como Descartes; está convencido que es la razón únicamente la que puede resolver estas cuestiones; no apela para nada a los hechos. Y Spinoza lleva la doctrina de Descartes a una conclusión inesperada. Descartes había dicho: “Hay sustancia pensante y sustancia extensa”, es decir espíritu y materia. Spinoza dice: no, no hay más que una sola sustancia, no puede haber más que una sola; no puede concebirse la existencia de dos sustancias igualmente infinitas, ni de dos sustancias coordinadas; no cabe sino afirmar la existencia de una sola sustancia y lo demuestra matemáticamente.

Entonces ¿En qué quedamos? ¿El espíritu y la materia qué son? Dice Spinoza: “La sustancia única es infinita y tiene también atributos infinitos [”]; y nosotros conocemos dos que son: el pensamiento y la extensión. Es decir que, de las dos materias opuestas por Descartes, la pensante y la extensa, Spinoza hace una sola sustancia, y transforma de este modo el dualismo de Descartes en un mismo [monismo] panteísta. Nosotros mismos no somos más que expresión de esta única sustancia que Spinoza llama en latín “Deus sive natura”, lo que quiere decir que Dios y la Naturaleza son idénticos, que Dios no está expuesto a la naturaleza como entidad distinta, sino que Dios y la Naturaleza son exactamente la misma cosa. Estos atributos se manifiestan en una serie infinita de modos: como en el océano se levanta una ola, llega a culminar y vuelve otra vez a descender y se pierde dentro de la masa común. Todo lo que [se] manifiesta en este Universo no es más que la ola que se levanta en un momento y vuelve a desaparecer; así nosotros surgimos del inmenso océano de la naturaleza, que es Dios y después de ver desarrollado nuestro pequeño ciclo volvemos a sumergirnos otra vez en el mismo océano. En el [...], por primera vez en la Filosofía moderna de una sistema panteísta.

Ya Giordano Bruno había entrevisto el panteísmo como solución filosófica; pero su panteísmo era una intuición, mientras que [el] de Spinoza es un sistema metódico, como un tratado de Geometría, en el cual intenta demostrar esta su tesis. Vemos, pues que la filosofía moderna, al nacer con Descartes trata

de ajustarse a las tradiciones existentes, con su dualismo, e inmediatamente toma un carácter completamente heterodoxo. Y por causas lógicas Spinoza que no hace más que modificar un poco, digamos, el sistema de Descartes pasa del dualismo al monismo solo con decir que la materia no es una entidad distinta sino una propiedad de la única sustancia fundamental; resolviendo con esto un gran problema que había quedado pendiente en el sistema de Descartes y que consiste en establecer la relación entre el alma y el cuerpo.

¿Cómo el alma, esa sustancia espiritual puede ejercer acción sobre la sustancia material? ¿Y cómo a su vez la materia puede obrar sobre la sustancia inextensa? Porque no cabe duda de que en nuestro organismo las funciones psíquicas y orgánicas se influyen recíprocamente. Dentro del dualismo esto es un problema sumamente difícil. El monismo de Spinoza lo resuelve fácilmente porque dice: el orden del espíritu es lo mismo que el orden de la naturaleza. Se trata de dos funciones de una misma sustancia y no es extraño que coincidan forzosamente, porque el orden del uno es idéntico al orden del otro. Ese gran problema queda entonces salvado.

Cada vez que en la filosofía moderna, el espíritu se emancipa un poco de los métodos tradicionales y llega a hacer metafísica tiene una tendencia extraordinaria hacia el monismo y hacia el panteísmo.

↳☞ Clase 25ª

[1] [...] con Descartes, y continúa con Spinoza. Y habíamos visto que Descartes, aplicando estrictamente –a juicio de él– su método, pretendía llegar a verdades tan rigurosas como las matemáticas. Pero termina en un sistema idealista, admitiendo la existencia de Dios y del mundo, del espíritu y de la materia. Y como consecuencia, el problema psicológico, para Descartes, se resuelve con afirmación de la existencia de un alma que constituye una sustancia [in]extensa e inmortal.

De manera que, a pesar de su posición, al principio revolucionaria, Descartes, en el fondo, llega a consecuencias que se pueden asimilar, identificar, con las viejas conclusiones de la Escolástica, dentro del dogmatismo cristiano. Pero, hemos visto que Spinoza recogiendo inmediatamente la doctrina cartesiana, le da un sentido completamente distinto, llegando a conclusiones panteístas. Descartes había admitido la existencia de una sustancia extensa y de una sustancia pensante: materia y espíritu. Y Espinosa toma estas dos sustancias de Descartes y las convierte en atributos de una sola sustancia, a la que llama: Dios y la naturaleza.

Así es que llegamos, rápidamente, a un sistema filosófico, que ya es completamente incompatible con la vieja doctrina cristiana. Eso, naturalmente, da lugar a que, dentro de la humanidad del siglo XVII, en la que todavía prevalece el dominio de los dogmas, el sistema de Spinoza no tenga mayor repercusión. Cuando más, se le estudiaba al solo objeto de condenarlo. Las ediciones de la *Ética* de Spinoza eran secuestradas; se trataba de impedir su difusión; en fin, era un sistema [que] todavía no podía hacer mayor número de prosélitos.

Uds. fácilmente pueden imaginarse que si el mismo Descartes fue perseguido por los que representaban la enseñanza oficial, y considerado heterodoxo, con más razón que [sic] Spinoza. Sin embargo la evolución panteísta estaba tan adentro de la evolución del racionalismo, que era difícil sustraerse a ella.

Spinoza lo había demostrado con una lógica rigurosa. Si no operamos más que [con] conceptos, por ejemplo, el de sustancia, el de Dios, etc., y como lo establece Descartes, tenemos que llegar, casi forzosamente a afirmar la existencia de una sola sustancia, o nos encontramos con el grave problema

de explicar cómo actúa el espíritu sobre la materia o lo contrario; cuestión que durante todo el siglo XVII ha dado lugar a un sinnúmero de tentativas para llegar a las soluciones, de las cuales ninguna satisface.

Pero, podemos explicarnos, también, el deseo de los pensadores, de llegar a las conclusiones forzosas del racionalismo, sin tomar esa posición heterodoxa en que cae Spinoza. Y una de las tentativas más importantes que se han hecho en este sentido es la de Malebranche, [que] era un pensador profundo, pero al mismo tiempo sacerdote. Él tenía entonces, que conciliar sus convicciones filosóficas, con su fe religiosa. Sus convicciones filosóficas lo llevaban también a una interpretación panteísta dentro del racionalismo; todo lo que existe, existe en Dios; todo es manifestación de la actividad de Dios.

Bien, pero entonces, queda suprimida la oposición de Dios y del mundo, que dentro de la doctrina cristiana es forzosa. Hubiera caído Malebranche, entonces, en el panteísmo monista de Spinoza. Pero, este trata de orillar la dificultad y toma una posición metafísica, que en oposición al panteísmo se llama panenteísmo. Para Spinoza Dios y la naturaleza, son idénticos; el primero coincide con Dios [*sic*]; fuera del universo no hay nada; lo que existe está en Dios, es manifestación del principio primero. Ese es el panteísmo propiamente dicho. En el panenteísmo de Malebranche el universo está en Dios; pero no se identifica con este. Si relacionamos la cuestión con la vida, es como decir que: es la parte que está dentro del todo; una manifestación parcial de la actividad de Dios. De manera que siempre queda la posibilidad de oponerlo a Dios al mundo, puesto que no se identifica con el sistema de Spinoza. Esto, naturalmente, permite vincular este sistema filosófico con el viejo dogmatismo y mantener una especie de contacto posible.

[2] En este sistema de Malebranche, empero, hay algunas diferencias con el de Spinoza: el de Spinoza es eminentemente realista: la sustancia existe con independencia de nosotros; tanto el espíritu como la materia son atributos de esta sustancia; pero la sustancia es una realidad que existe de por sí. En el sistema de Malebranche, en realidad, el mundo material, corpóreo, se convierte en una especie de manifestación del espíritu. De manera que el sistema de Malebranche tiene un matiz evidentemente realista [?], que no existe en el sistema de Spinoza.

Por otra parte, si a primera vista parece muy diferente la metafísica de Malebranche de la de Spinoza, hay que tener presente, sin embargo, que

tienen un punto de contacto. En realidad el universo que nosotros conocemos, según Spinoza, dice: “la sustancia tiene infinitos atributos; nosotros no conocemos más que dos, que son: la extensión y el pensamiento”. De manera que, también, en el sistema de Spinoza nosotros, del universo y de la actividad de este Dios identificado con la naturaleza, no conocemos sino una parte; parte que se manifiesta en lo extenso y en lo pensante. Admite, entonces, Spinoza, que además de estos atributos existen aún muchos otros en infinito número.

Malebranche dice: el universo no es más que una parte; este universo intenso que conocemos es una parte de la actividad de Dios, pero no se identifica con este; lo cual es tomar [el] mismo pensamiento en los atributos infinitos de la sustancia, interpretándolo en un sentido un poco distinto.

Bien, nosotros no podemos hacer un estudio detallado de este sistema; a Uds. les importa tener un concepto claro de la base fundamental de la metafísica cartesiana, de la de Spinoza y de la de Malebranche: después de estos dos grandes sistemas, el racionalismo no produce sino el último, que es el de Leibniz.

Todos estos sistemas pertenecen al siglo XVII y parte a los primeros años del siglo XVIII.

Leibniz no quería aceptar el sistema de Spinoza, de la sustancia única, porque ese sistema suprimía la oposición del mundo y Dios. Él vio, al mismo tiempo, las dificultades que presentaba la solución cartesiana, propiamente dicha, con su dualismo perfecto. Había necesidad de explicar la multiplicidad de los fenómenos, sin hacer que se perdieran, como en el sistema de Spinoza, en una sola sustancia. Para Spinoza, como les decía en la clase anterior, si queremos comprender su sistema, lo existente no [es] más que una burbuja que se levanta del océano y se vuelve a perder en él. De manera que no tiene en realidad autonomía, existencia propia; es un accidente que aparece dentro de lo eterno y se vuelve a perder en él. Leibniz, en cambio, quería salvar este dominio propio de los seres existentes. Entonces crea su teoría de las “mónadas”, es decir, de las unidades infinitas que existen y de las cuales cada una tiene un desarrollo relativo.

De manera que constituye [una] gradación desde la mónada, en la cual la energía no se manifestó sino por la atracción física, por la afinidad química hasta la mónada en la cual hay una conciencia plena de todo lo existente.

De manera que abarca con claridad el universo íntegro.

Bien, esa mónada primitiva es algo semejante a la materia corpórea; ahí nos elevamos y llegamos a esa mónada final que ya representa lo perfecto y lo absoluto, que es Dios. El hombre es una de esas infinitas unidades que existen y que perduran. De manera que podemos decir que el sistema de Leibniz, frente al de Spinoza, representa una especie de pluralismo, lo mismo que frente al dualismo de Descartes: no existen dos principios ni uno solo, sino un grupo de unidades de las cuales, cada una tiene su existencia y su autonomía propia y perdurable.

Bien, pero aún queda algo: estas mónadas debemos de imaginarlas no como cuerpos extensos sino –como dice Leibnitz– como centros de energía, como centros de actividad; actividad más o menos intensa que –como acabo de decirles– va desde la afinidad química hasta la concepción completa del universo. Había, sin embargo, que establecer esta relación entre la actividad psíquica y la material propiamente dicha; Leibniz deja un tanto oscura la cuestión que se refiere a la relación de nuestro espíritu y el cuerpo. Spinoza había [3] suprimido el problema diciendo: “El orden del espíritu [no] es distinto del natural; de manera que no hay conflicto entre uno y otro, porque son manifestaciones ambos del mismo principio fundamental”. Leibniz pudo haber dicho lo mismo, pero no lo dijo; sino que produjo una teoría sumamente extraña: la de la armonía preestablecida, por la cual el orden de los hechos materiales y el de los hechos psíquicos, deben coincidir en virtud de una armonía previa; de manera que marcharan como dos relojes que tuvieran su mecanismo exacto, de tal modo que uno y otro coincidieran exactamente en la misma hora. Es la teoría de la armonía preestablecida, un tanto vaga, [que] ha sido objeto de muchísimas críticas. Efectivamente resulta difícil darnos cuenta de lo que Leibniz quería establecer con su doctrina. Debemos inclinarnos a esto; tenemos que juzgar las cosas humanamente: por la doctrina de Leibniz, llevada lógicamente a su fin, quedaba eliminado el dualismo; no quedaba sino la multiplicidad, la infinidad de unidades propias. Pero, entonces, otra vez se suprime, como [en] la doctrina de Spinoza, la oposición de Dios y el mundo. Y eso lo ha querido evitar Leibniz; él ha querido hacer un sistema racionalista perfecto, sin incurrir en la censura del dogmatismo religioso; ha querido, a todo trance, mantener, como Malebranche, una conciliación entre sus convicciones filosóficas y sus creencias

religiosas, como cuando entiende establecer la relación mónadas y la mónada central, que es Dios.

Algunas veces dice que estas mónadas son como chispas desprendidas de la mónada central. No seríamos nosotros, según eso, sino manifestaciones del principio absoluto. Otras veces trata de estudiar en su *Teodicea*, la naturaleza, diré así, del principio absoluto, de Dios, y establecer sus atributos y sus relaciones con el mundo y de ahí resulta entonces otra teoría tan extraña como la de la armonía preestablecida: la del optimismo de Leibniz, un grave problema metafísico del cual nos vamos a ocupar cuando estudiemos la ética: es el problema del mal.

¿Cómo explicar, dada la existencia de un ser omnímodo y de infinita bondad, que existe el mal y el dolor? Leibniz trata de mostrar que el mal que existe en el mundo, que nosotros creemos encontrar en el mundo, debe ser forzoso; que quizá lo exageramos, porque en realidad este mundo debe ser el mejor de los mundos posibles. Pudo él llegar a esta conclusión un poco rara; hacerlo reflexionar a Dios en una forma completamente humana. Es extraño que un espíritu tan alto como el de Leibniz incurriera en una concepción semejante porque dice: “Dios es infinitamente bueno e infinitamente perfecto; así es que al crear el mundo ha debido crearlo lo más perfecto posible y lo más bueno que cabía dentro de lo posible. Entre los mundos posibles a crear, Dios ha debido elegir a aquel que era más perfecto, forzosamente, porque hacer otra cosa repugnaría a la calidad moral de Dios. De manera que debemos tener, entonces, la convicción de que este es el mejor de los mundos. Voltaire, en el siglo XVIII, se apodera de este pensamiento de Leibniz y lo hace objeto de una sátira que se conoce con el nombre de *Cándido*, especie de novela, en la cual demuestra que en realidad este mundo es [el peor de?] los posibles. Esta aberración de Leibniz contribuyó mucho a que su sistema filosófico fuera abandonado, a que no ejerciera toda la influencia que debía; porque en su sistema hay pensamientos realmente profundos y de verdadera trascendencia y que hoy aparecen bajo distintas formas pero que él, a mi juicio, no ha sabido desenvolver de una manera lógica, perjudicando, por consiguiente, la influencia que debía haber ejercido en el desarrollo de la filosofía. Se necesita un verdadero esfuerzo para volver hoy sobre el estudio de Leibniz y aprovechar dentro de sus obras una serie de consideraciones sumamente sugestivas, y recoger pensamientos que

tienen que perdurar: entre ellos, este de las unidades autónomas, necesario para fundamentar los derechos de nuestra personalidad, sobre bases metafísicas. Y si queremos hacerlo, no tenemos otro remedio que admitir la existencia de estas unidades propias, que no son solo la manifestación de otro principio; que no son puramente fenómenos que aparecen y desaparecen en un mecanismo universal, sino que son un centro de actividad autónoma, propia, que es lo que caracteriza a la personalidad humana, cuando realiza medianamente su ideal. Y así como en la actualidad hay una tendencia que trata de imponer precisamente, el fundamento de la personalidad propia, en el deseo de considerar esta personalidad como un centro de actividad –y no solo de actividad mecánica sino de actividad creadora– encontramos, en el desarrollo de las doctrinas de Leibniz, los elementos para constituir una doctrina de ese carácter.

Bien, pero esta cuestión, así como se nos presenta ahora, no se desprende de la doctrina de Leibniz; y durante el siglo XVIII asistimos ya a la decadencia del sistema [cuando el] realismo cartesiano lentamente invade las universidades, vale decir, la enseñanza oficial, se adapta una vez más al dogmatismo existente y se convierte de teoría original que era, [en] una simple teoría escolástica, apropiada para enseñar en una forma más elevada los fundamentos del dogmatismo cristiano. De manera que se achata y no responde a las necesidades de una especulación filosófica libre. En general ninguno de los sistemas metafísicos que han nacido por el desarrollo del racionalismo, logró realmente imponerse. A la decadencia del racionalismo contribuye, por otra parte, el hecho que Uds. conocen de que paralelamente al racionalismo se desarrolla otra escuela que es la empírica inglesa, que parte de Bacon; la escuela que durante el siglo XVII se desarrolla en Inglaterra y que en el siglo XVIII pasa a Francia, donde el espíritu francés se apodera de ella [y es] un elemento con el cual critica la organización de [la] iglesia y del Estado. De manera que le da una orientación eminentemente práctica, naturalmente en lucha con los poderes existentes, representados por [la] iglesia y el Estado; y en lucha, también, con los sistemas metafísicos del racionalismo.

Naturalmente el triunfo, en [el] siglo XVIII, de esta tendencia de la escuela inglesa, contribuye a aplastar más al racionalismo, que llega a fines del siglo XVIII, completamente desautorizado.

Ahora bien, los fundamentos lógicos del empirismo, Uds. los conocen.

¿Qué metafísica puede hacer el empirismo? Bacon no [ha] hecho metafísica; él ha dicho hemos de ocuparnos de las cosas útiles, de todo lo que contribuye a afirmar el dominio del hombre sobre la naturaleza, y darle nuevos instrumentos para labrar su bienestar. Y en cuanto a lo demás lo dejamos a la teología puesto que no nos interesa mayormente; la filosofía no tiene nada que ver con esas cuestiones.

Bien, pero no era posible conservar estrictamente esta posición de Bacon; al fin había que preguntar por los últimos lindes de nuestros conocimientos; hasta dónde llegamos y cómo explicamos este proceso natural, que intentamos explorar. El primero, dentro de esta escuela empírica, que recoge otra vez las constituciones metafísicas, es Hobbes; pero no lo hace sino de una manera que podemos llamar incidental. Las cuestiones sociales y políticas eran la preocupación de Hobbes; el estudio de la naturaleza, de las cuestiones metafísicas no le inspiraban tanto interés. Sin embargo, dentro de las cuestiones políticas y sociales, es un hecho importante el religioso; y Hobbes, frente a él tenía que explicar su situación. Él dice: no tenemos más conocimientos que el de los sentidos; para investigar estos fenómenos que observamos, tenemos que referirlos a una sustancia, a un algo que tenemos que concebir como extenso, a lo que llamaremos materia, pero de lo cual no sabemos, en realidad, nada. Pero, es una necesidad de nuestro espíritu, buscar este principio como punto de partida para todos los fenómenos. Fuera de esto no sabemos nada, ni podemos sentar este principio, sino de acuerdo con los sentidos. Por consiguiente, lo último que hay para el filósofo, es esta materia. La materia, entonces, no es sino un concepto que formamos a objeto de investigar los fenómenos sensibles. En cuanto a la religión es un instrumento del gobierno que sirve para dirigir a las masas; para el filósofo no tiene interés alguno.

Es, por consiguiente, como Uds. ven, una posición materialista; no solo un materialismo ontológico sino también ético y político. Pero es una posición sencilla, clara, que fluye, en realidad, forzosamente empírica. Puesto que no tenemos más conocimientos que los empíricos, y los empiristas no nos señalan sino los fenómenos de la sustancia extensa, tenemos que imaginarla, entonces cómo debemos de imaginar lo existente: como materia. Naturalmente, los fenómenos: de nuestra actividad psíquica pueden haber dado lugar a algunas observaciones sobre el hecho; pero en esta materia no ha entrado Hobbes.

El que recoge estas observaciones es su sucesor en el desenvolvimiento de la escuela empírica inglesa: Locke.

[5] Hobbes es un espíritu dispuesto a llevar su pensamiento a las últimas conclusiones lógicas de su posición filosófica, y a extremarlas; mientras que Locke es un espíritu eminentemente ponderado, equilibrado, que huye precisamente de caer en los extremos, que trata de obtener una claridad relativa sobre la naturaleza de lo existente, pero que hace una concepción [concesión?] a las ideas admitidas, y que a sus propios argumentos no los lleva hasta últimos extremos; que se detiene en ocasiones, y avanza a su último pensamiento, apenas como una hipótesis posible.

El materialismo de Hobbes implicaba, evidentemente, un deísmo, porque al afirmar que no conocemos más que la materia, que esta es lo último y que [de] sus leyes dimanaban todos los fenómenos, Dios resulta superfluo e inútil.

Bien, ante una conclusión semejante el hombre retrocede y agrega que antes de llegar a esta afirmación debemos hacer un examen de conciencia y ver qué elementos tenemos dentro de nuestra inteligencia para abordar la cuestión. Podemos considerar, entonces, hasta cierto punto [a] Locke –salvando los derechos de algunos precursores– como el fundador de la psicología moderna. Su libro fundamental se llama *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

Él trata de determinar, entonces, de qué manera nosotros formamos estos últimos conceptos y estas últimas verdades. Examina, entonces, las cosas, los atributos que nosotros ponemos en ella, y el valor de las nociones sensibles que recogemos; y nos hace notar lo siguiente:

El color que creemos percibir no está en las cosas; el color depende solamente de la manera como nosotros vemos los objetos; depende de la organización de nuestros sentidos, de nuestro cerebro; pero no es algo que está en los objetos. Lo mismo ocurre con las demás condiciones de las cosas: el sonido no está en ellas, sino que depende de la manera nuestra de conocer ciertos fenómenos físicos; si no hubiera oídos no habría sonidos; lo mismo si no existieran ojos no habría color, si no hubiera paladar no habría gusto. De manera que todas estas condiciones que ponemos en los objetos no están en ellos, precisamente; son atributos secundarios.

Pero, entonces, ¿qué queda en el objeto? Si al objeto le quitamos todo esto, ¿qué es lo que resta? Bien, Locke dice: hay algunas propiedades, que son fundamentales como por ejemplo, la extensión, etc. En resumidas cuentas quedarán –después de sacar del objeto sus atributos secundarios– los atributos primarios; en el fondo lo que quedaría sería algo extenso, vale decir, la materia. Y entonces debemos de llegar, como Hobbes, a una conclusión materialista. A eso se reduce Locke.

Locke dice: los hechos reconocen todos una causa; esa causa es efecto de otra anterior; con lo que él llega a la necesidad de afirmar la existencia de una causa primera. Salvamos, entonces, la existencia de Dios; pero están todavía nuestros fenómenos psíquicos. ¿Hemos de admirar [admitir?], frente a este resto que nos queda después de abstraer lo que constituye esta materia, otra sustancia todavía, que determina nuestra actividad psíquica, es decir, un espíritu, un alma? Ante la respuesta retrocede. Dice: es probable que exista otra sustancia pensante. Pero no dice más que “es probable”. Por otra parte dice: si a Dios le hubiera convenido hacer que la materia tuviera la capacidad de pensar, no habría tenido inconveniente ninguno en hacerlo. Pero, esas son ya, hipótesis que Locke insinúa.

De manera que el de Locke es un sistema del cual se podría decir que es tanto estrictamente materialista como idealista; no se pronuncia definitivamente sobre esto.

El resultado de estas doctrinas fue el de una conciliación que admitía la menor dosis de metafísica posible: consideraba al mundo como algo material corpóreo, regido por leyes físicas; pero para llenar el vacío que quedaba admitía una ligera metafísica, una causa primera; por consiguiente, un Dios; pero un Dios concebido según la mentalidad inglesa; un Dios que preside el universo, pero no lo gobierna; a semejanza que tiene de sus reyes, que también presiden pero no gobiernan. Así conciben, entonces a Dios, dentro de este mecanismo universal; un Dios que dicta sus leyes, o que las ha dictado en época remotas y que no interviene para nada en el mundo; un Dios decorativo.

Esta teoría se llama “deísmo” y afirma simplemente la existencia [6] de Dios; como fuente de la energía universal, de los principios éticos, de la justicia, etc., que está ahí como algo que llena el vacío que no podemos llenar por la observación.

El deísmo inglés dominó durante el siglo XVIII y fue el [que] pasó, en esa época, a Francia, con Montesquieu, y sobre todo con Voltaire. Este último profesó una doctrina análoga; dice si Dios no existiera sería necesario inventarlo, precisamente para que llene esa función de darnos un principio al que podamos referir el proceso material que observamos.

Pero, en el desenvolvimiento de este empirismo inglés, sobreviene un fenómeno verdaderamente paradójal y extraño, que está vinculado al nombre de Berkeley. Este tomó la teoría empírica donde la dejó Locke, con su sistema de los atributos secundarios y primarios; pero la llevó lógicamente a su fin. Según Locke lo que observamos por medio de los sentidos es de carácter subjetivo; no es cosa que esté en los objetos, sino que nosotros ponemos en ellos. Y bien, esas cualidades primarias de las que habla Locke, con las cuales salva la existencia de la materia, esas las conocemos también por los sentidos; vale decir en la manera subjetiva que tenemos de ver los fenómenos. Y vean la consecuencia: si además de las condiciones secundarias también suprimimos las primarias. ¿Qué nos queda? No nos queda absolutamente nada, no que[da] más que un fenómeno mental nuestro; en nosotros se presenta este objeto, pero si vamos a analizarlo, todas las condiciones que presenta: el color, la extensión; etc.; resultan todas condiciones subjetivas. De manera que el cuerpo material se desvanece completamente.

Berkeley no retrocede ante esta conclusión que le pareció forzosa y concluye, entonces, en que el objeto está constituido íntegramente en el proceso de nuestra percepción; que más allá de la percepción no tenemos que buscar ninguna otra entidad. El mundo se desvanece pues, completamente; se desvanece sobre la base de las doctrinas empíricas de la escuela inglesa; no queda nada más en el universo, que espíritus pensantes, en cuyas conciencias se desenvuelve este proceso natural.

No queda, entonces, nada más que espíritus pensantes de existencia relativa; lo que supone desde luego, la existencia de un ser pensante de carácter absoluto, o sea queda solamente, la unidad pensante, frente a la unidad absoluta que es Dios.

Este sistema de Berkeley no tuvo mayor aceptación; en el siglo XVIII fue considerado como una paradoja. Esto de negar la existencia real externa, repugnaba demasiado a la época. De manera que Berkeley quedó ahí, como

un pensador que no tuvo continuadores; como un hecho extraño en la filosofía de su tiempo. A lo único que contribuyó fue a que el empirismo cayera [en] lo mismo que [el] racionalismo. Ese deísmo vago, con su Dios perfectamente inútil; este desvanecimiento del mundo físico en un idealismo empírico, la crítica que hizo Hume de la aplicación del principio de la causalidad, fuera de la naturaleza; para llegar a una causa primera y establecer la existencia de Dios; todo eso dio lugar a que a fines del siglo XVIII el empirismo estuviera tan decrepito, tan caído, como el racionalismo. Me refiero, naturalmente a la parte metafísica; en otro sentido el empirismo fue eminentemente fecundo por el impulso que dio al desarrollo de las ciencias físicas y de las ciencias matemáticas. Pero, ahora me refiero a esta proyección metafísica.

En este sentido el empirismo al último, [fue] tan estéril como el racionalismo; ni uno ni otro pudieron llegar a una metafísica que se impusiera al espíritu humano.

↳☞ Clase 26ª

[1] Habíamos hecho, en la última clase, una rápida referencia a sistemas metafísicos de la filosofía moderna y habíamos llegado a esta conclusión: el racionalismo nos presenta cuatro grandes sistemas: el dualismo de Descartes, el panteísmo monista de Spinoza, el panteísmo [panenteísmo?] de Malebranche y el pluralismo de Leibnitz.

Esto es todo a lo que ha podido llegar el racionalismo en su afán por darnos una solución metafísica. Enfrente tenemos al empirismo, que con Bacon no nos da la solución de estas cuestiones; Bacon no intenta darnos una metafísica, nos da un método, un procedimiento que se concreta a lo útil, a lo práctico. Hobbes nos da un sistema materialista. Locke nos deja en una situación indecisa; hace una investigación de los medios de conocimientos, e inicia la época del deísmo inglés, que consiste en admitir –procediendo del efecto a la causa– una causa última, es decir, un Dios.

Y tenemos dentro del empirismo el caso excepcional y paradójico de Berkeley, que nos da una solución idealista fundada precisamente en las mismas proposiciones anunciadas por los otros. Pero lo que predomina es el teísmo.

Después viene Hume con su escepticismo, con su crítica negativa. La escuela inglesa ejerce una influencia extraordinaria al pasar a Francia, y condensarse en aquella escuela que acostumbramos a llamar con el nombre de Enciclopedia, iniciada por Montesquieu. Voltaire, D'Alambert y otros escritores, pero que como sistema filosófico no nos da sino un teísmo [deísmo] más o menos vago, semejante al teísmo [deísmo] inglés.

Habría que citar, como pensador profundo de esta escuela, a Condillac, pero que no se ocupa sino con preferencia de la teoría del conocimiento, que extrema la teoría sensualista de que no conocemos nada sino por la experiencia. Pero esto no tiene nada que ver con el problema ontológico.

Y tenemos a fines del siglo XVIII, la escuela del sistema de la naturaleza, que es una renovación del materialismo, que, como creación original, no adelanta nada sobre lo que han dicho Hobbes y Epicuro. En parte por la acción precisamente de los filósofos de la Enciclopedia se desarrolla el gran cataclismo de la Revolución Francesa y de este período filosófico concluye estérilmente: ni el racionalismo logra imponer su solución metafísica, ni el

empirismo tampoco. El último representante de la escuela empírica es Hume, con su crítica, que demuestra que todas las conclusiones a que se llega son falaces; pero [no?] nos da otras soluciones.

La misión del racionalismo y del empirismo ha terminado. ¿Termina con esto la filosofía? De ninguna manera; el hombre no puede renunciar a la filosofía, y si un método, una orientación, ha fracasado, es forzoso y necesario que surja otro. Y surge entonces una orientación relativamente nueva; porque en filosofía nada nace así de golpe, de una manera definida, sin tener antecedentes. El racionalismo es de origen francés; y conserva durante todo su desarrollo a pesar de que lo representan individuos de todas las nacionalidades, el carácter propio que le diera Descartes que es evidentemente, uno de los más altos representantes del espíritu francés, que es eminentemente racionalista. Sus sucesores eran: Spinoza, judío; Leibniz, alemán; Malebranche, francés; los que a pesar de pertenecer a distintas nacionalidades están impregnados de ese espíritu genuinamente francés. Leibniz, siendo alemán, ha escrito la mayor parte de sus grandes obras de metafísica en francés; de manera que él se vale del idioma del racionalismo. Y la escuela empírica es eminentemente inglesa; todos sus representantes son ingleses.

Abandonada la posibilidad de dar un nuevo desarrollo a estas dos escuelas que abarcan los siglos XVII y XVIII, y obligado el espíritu humano a buscar una nueva orientación, no es de extrañarse que esta nueva orientación la encontrara el representante de un nuevo espíritu nacional, que se incorpora a la historia de la Filosofía.

Alemania no tiene hasta fines del siglo XVIII una filosofía que le sea propia. El primer filósofo realmente alemán, que es [2] la expresión de un nuevo espíritu étnico, que vino en el momento oportuno a ofrecer una nueva solución a la especulación filosófica es Kant, y con él empieza la Historia de la Filosofía alemana.

¿Qué nueva posición pudo encontrar? Kant era profesor de Filosofía en la Universidad de Koenigsberg; su vida se prolonga hasta una edad avanzada; antes que nos diera su propio pensamiento filosófico, y hasta casi los sesenta años, Kant pasa por una evolución: al principio fue racionalista, tomando el racionalismo en su última forma en que ya era una doctrina universal, en que trataba de desarrollar, dentro de lo posible, el dualismo de Descartes y

enseñaba la existencia de Dios, la afirmación del alma inmortal y todos los viejos postulados del racionalismo. Más tarde, en un período más avanzado de su vida se familiariza con el empirismo inglés y se convence de que ni con el racionalismo ni con el empirismo llega a soluciones metafísicas satisfactorias. Y entonces se dijo: es necesario renovar toda esta especulación desde el principio; lo mismo que dijo Descartes: hay que empezar de nuevo, y antes de hacer metafísica debemos hacer un examen de conciencia para ver si somos capaces o no de hacerla, con qué instrumento vamos a hacerla, si es que tenemos un órgano apropiado. Esto –dice Kant– en [es] un trabajo previo. Y entonces llama a su sistema: “Crítico”. Hay que hacer previamente la crítica de nuestros medios de conocimiento, para llegar a saber si es posible o no la metafísica. De ahí provienen los nombres de las obras de Kant: *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica*, *Crítica del juicio*. Hay que hacer –dice Kant– un inventario de los medios que tenemos para abordar estos problemas. Por eso, su obra fundamental es la *Crítica de la razón pura* en que examina nuestra razón, nuestra inteligencia, para saber cuál es su verdadera misión, hasta dónde podemos hacer un uso legítimo de nuestros conceptos racionales y dónde está el límite de esta especulación racional. Por otra parte, es necesario ver con qué elementos se desempeña la razón, de dónde toma esos conocimientos que luego pretende sistematizar. De ahí proviene que Kant no nos haya dado realmente una metafísica sino que ha investigado solamente las condiciones indispensables para toda metafísica.

La manera como plantea y encara el problema es nueva, pero precursores existen. La obra principal de Locke se llama: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, la de Hume se llama: *Investigación sobre el entendimiento humano*, es decir, que ya estos filósofos, mucho antes de Kant, habían visto la necesidad de examinar previamente nuestros medios cognoscitivos para llegar a conclusiones metafísicas.

No podemos entrar en detalle del sistema de Kant. Solamente les diré lo esencial para poder comprender la evolución posterior. Kant dice: Todo lo que sabemos y conocemos; lo que es la experiencia; no tenemos otra fuente de conocimientos que la experiencia, es decir, los datos empíricos. Bien, pero ¿cómo es posible la experiencia? ¿Cómo es que estos datos empíricos aislados que nos presenta la experiencia los podemos transformar en un conocimiento?

Para que comprendan mejor este concepto abstracto voy a citarles un ejemplo: supongamos que tuviéramos ante nosotros una naranja. Examinándola, la vista nos da la sensación de lo amarillo, y los contornos de un objeto esférico –son impresiones ópticas–; la palpo y recibo una sensación táctil; la levanto y recibo una sensación de peso; percibo una fragancia y tengo una sensación olfativa; la pruebo y tengo una sensación gustativa. ¿Cómo es que con todas estas sensaciones construyo un objeto? Porque para mí no se trata de lo amarillo, de lo redondo y de lo fragante, sino de una naranja. ¿Por qué? Porque soy un objeto capaz de conocer, de tomar sensaciones distintas y reunir las.

Es decir que frente al material que me dan las sensaciones empíricas hay una actividad propia, espontánea mía, con la cual me apodero de esas sensaciones y construyo un objeto, ¿Qué es lo que yo pongo para construir el objeto? Es necesario convenir en que para que haya conocimiento, primero es necesario que haya un sujeto que conozca; y ese sujeto solamente puede conocer dentro del mecanismo de su conocimiento.

Yo creo haberles dicho ya que entre el racionalismo y el empirismo se establece una discusión sobre el origen del concepto abstracto, de las ideas que se suponen ingénitas. Y se dijo que no existía nada si no venía de la experiencia. Leibniz dijo: “Efectivamente nada hay en la inteligencia que no haya pasado por los sentidos, salvo la misma inteligencia”; es decir que la inteligencia ya está lista para poder apoderarse de ese conocimiento empírico.

Kant dice algo semejante: nos son dadas todas estas sensaciones, pero nosotros las tomamos, organizamos y formamos con ellas lo que él llama una “apercepción”; dice: no solo percibimos de una manera pasiva sino que aperecebimos, que ponemos una actividad propia para formar la síntesis. Por eso habla de la apercepción sintética. Condiciones de esa apercepción sintética son las formas de nuestro conocimiento, que se dividen en formas de la sensación y de la inteligencia. Las formas de la sensación son el espacio y el tiempo; todo lo que observamos lo hemos de conformar a nuestro concepto de espacio y tiempo y los hemos de ver dentro de las categorías de nuestra inteligencia, que Kant establece minuciosamente.

Resulta entonces que la imagen que nosotros tenemos de las cosas es una imagen compuesta, en la que intervienen las sensaciones y nuestra actividad propia.

Ahora piensen Uds. en las consecuencias que de ahí resultan: yo veo esta silla; yo tengo de esta silla una imagen en mi conciencia, pero, es evidente que la veo únicamente en las formas de mi inteligencia; algo me da, pero una parte de eso le agrego yo; yo no puedo ver la silla sino al través de mis medios de conocimiento; no la veo, pues, como es, sino como a mí se me presenta. Y eso ocurre con todo el universo; yo no lo veo como es en sí, sino como yo puedo representarlo.

La conclusión viene a ser que nosotros no conocemos sino un mundo fenomenal; estos son fenómenos que se nos presentan, pero no son las cosas propiamente. ¿Y las cosas en sí, cómo las conocemos? ¿Puedo yo sobrepasar este conocimiento? ¿Puedo yo, para saber lo que es esa silla hacer abstracción de lo que he puesto y de los medios por los cuales la conozco? ¿Puedo quitarle a la imagen de la silla lo que ha puesto mi pensamiento? Es evidente que no. Tengo que suponer –por lo menos así lo supone Kant– que detrás del fenómeno hay algo esencial, está la cosa en sí, las cosas como estarían en un conocimiento absoluto, no en un conocimiento condicionado, como el mío, por sus disposiciones ingénitas. Pero esa cosa en sí, yo no puedo llegar a conocerla jamás.

Esa cosa hipotética, en sí, nosotros la llamamos el “nómeno”. No es una traducción exacta de la cosa en sí, de Kant, pero es el término aceptado. Así es que, según Kant, existen el fenómeno y el nómeno: el fenómeno es la manera como se nos presentan los objetos; el nómeno es el objeto en sí, inaccesible a nuestro conocimiento.

Ahora fíjense Uds. que dentro de lo que Kant supone que nosotros ponemos en el conocimiento, hay cosas tan graves como el espacio y el tiempo. El mundo fenomenal se desenvuelve en el espacio y el tiempo; pero éstas son condiciones subjetivas de los conocimientos. Tenemos que considerar, por consiguiente, al nómeno como algo independiente de estas condiciones de nuestro conocimiento; algo que está fuera del espacio y del tiempo; lo que, evidentemente, podemos decir con palabras, pero no podemos representar.

Y no solo eso: el nómeno no está condicionado por el espacio y el tiempo; también la relación que nosotros ponemos de efecto a causa, la causalidad, por medio de la cual establecemos nexos entre los hechos, es también puramente subjetiva. De manera que ese concepto de causa no podemos aplicarlo al nómeno. El nómeno resulta, pues, la afirmación de que

algo existe, independientemente de nosotros, pero existe en tal forma que no podemos hacernos ninguna representación de él, ni afirmar ninguna condición o atributo de esto, que es absolutamente incognoscible. En cambio el mundo fenomenal, así como se nos presenta, prescindiendo del nómeno, se convierte, evidentemente, en un acto de nuestra conciencia.

Por consiguiente, podemos explicarnos la evolución que tuvo que tomar, de inmediato, la doctrina de Kant, aunque no en Kant mismo. Se suprime el nómeno con decirle a Kant: muy bien, Ud. afir[4]ma la existencia de este nómeno, pero es para Ud. incognoscible; Ud. no sabe absolutamente nada de él; este nómeno es algo completamente superfluo. El hecho a que llegamos es que las cosas se nos presentan como un fenómeno de nuestra conciencia. Caemos, entonces, en un idealismo absoluto, todo lo existente no es nada más que un fenómeno, una actividad de nuestro espíritu.

Cuando a Kant le hicieron esta observación protestó, porque eso era llevarlo a las conclusiones a que había llegado Berkeley. Y él dijo: No es mi intento sostener que el mundo se desvanezca y no tenga más realidad que la de un sueño; yo afirmo la existencia, algo, aunque esa cosa en sí, me sea inaccesible; pero tras del fenómeno supongo una realidad efectiva. Mi idealismo –decía Kant– no es un idealismo absoluto, es solamente un idealismo crítico. La resultante de esto es que el mundo natural es el objeto de nuestra investigación científica. Pero, si como dice Kant, el nómeno es incognoscible, la conclusión se impone; Kant la expresa clara y escuetamente: la metafísica como ciencia es imposible. Esa es la conclusión de la *Crítica de la razón pura*: que no podemos hacer metafísica; pero agrega: como ciencia.

¿Podemos hacer metafísica de algún otro modo? Seguramente; porque el propósito de Kant no era negar la necesidad metafísica; al contrario, la afirma constantemente; insiste constantemente en [que] tenemos verdadera necesidad de construcciones metafísicas, y que no podemos prescindir de ella. Pero al mismo tiempo llega a la conclusión de que esa metafísica no puede constituir ciencia. De manera que no puede fundarse ni en el empirismo, que sirve de base a nuestros conocimientos naturales, ni tampoco fundarse en el racionalismo. Kant dice, refiriéndose al racionalismo: “los conceptos abstractos que no tienen un contenido empírico, son vacíos; es decir, son siempre abstracciones con las cuales no podemos llegar a ninguna conclusión afirmativa;

para que un concepto sea verdadero es necesario que tenga un contenido que nos dé la experiencia”.

Pero frente al empirismo él también dice: “Los datos empíricos puros son ciegos”; es decir, él reclama la necesidad de un sistema racional para poder establecer entre ambos un nexo. Los datos simples, enumerados, sin vinculación, tampoco nos dan ciencia; la ciencia es un conjunto de datos empíricos sistematizados por la razón; y la razón es eficaz cuando la aplicamos a la sistematización de los datos empíricos. Pero cuando empleamos la razón sola y exclusivamente, en combinar abstracciones, entonces estamos haciendo un juego en el vacío, o sea, algo completamente inútil. La razón tiene por único objeto la sistematización de los datos de la experiencia. Por consiguiente la metafísica no es posible ni desde el punto de vista racionalista ni desde el punto de vista empírico. Pero, metafísica necesitamos.

El problema que Kant establece se ha resuelto de muy distintas maneras, como hemos de ver al ocuparnos de la época del romanticismo. Kant mismo la resuelve también a su manera; él dice: todo lo que ocurre en el mundo fenomenal está sometido a un determinismo, sujeto a leyes predominantes. Por consiguiente aquí no hay nada que nos permita salir de este nexo natural, aquí no hay nada que no sea una manifestación del enlace de los hechos fenomenales. Pero dice: si existiera un hecho de distinta naturaleza, acaso podríamos salirnos de este mundo fenomenal; es decir, si encontráramos un hecho que no está subordinado a la ley de la necesidad a través de ese hecho podríamos vislumbrar quizá lo noumenal; pero tiene que ser un hecho que esté fuera del orden físico de las cosas porque en el orden físico no hay nada más que necesidad y determinismo.

¿Dónde encontrar este hecho? Según Kant lo encontraremos en nuestra conciencia y en el deber moral; en nuestra conciencia existe la noción imperativa del deber moral. Si existe el deber existe el ser responsable de sus actos; porque el deber moral no es una ley física que nos obligue a hacer tal o cual cosa; nos indica solamente lo que deberemos hacer, so pena de incurrir en la responsabilidad moral del caso.

Y bien, si somos responsables, también somos libres; no puede suponerse en nosotros la responsabilidad sin suponer al mismo tiempo la libertad. Somos libres, por consiguiente en la resolución de nuestros actos. Y bien, si

somos libres y si esta libertad se manifiesta en el deber moral, hay, entonces aquí, un hecho que está fuera del orden físico, que no está sometido a la ley de la necesidad. Como organismos, como cuerpos, como objetos naturales, somos como todo el resto de la naturaleza, vale decir, estamos sometidos a sus leyes; pero la conciencia nos da el testimonio directo, inmediato, de nuestra libertad. Esta libertad por consiguiente, es la manifestación de algo que no es fenomenal; es la manifestación de un orden de cosas que está más allá de lo fenomenal, que cae en lo noumenal.

Bien, tienen el primer hecho, como lo tuvo Descartes, el que una vez que encontró su axioma levantó sobre él su sistema. Conseguido por Kant este primer hecho de que nuestra voluntad es libre, encontramos aquí, entonces, la manifestación de algo que está más allá del mundo fenomenal; pero que no es la expresión ni del racionalismo –porque ese sentimiento de nuestra responsabilidad y de nuestra libertad no es un postulado intelectual–, ni es tampoco una expresión empírica, puesto que empíricamente estamos sometidos a las leyes de la naturaleza. Es algo por consiguiente de un orden distinto al racional y al empírico; pertenece al orden de los sentimientos espontáneos, directos, que se manifiestan en nuestra conciencia y que nos dan la convicción y la evidencia de que por encima de este mundo fenomenal, detrás de él, hay un mundo de otro orden; que ese orden es eminentemente moral, ético.

Es, por consiguiente, sobre la base de la ética que Kant intenta establecer de nuevo una metafísica. La metafísica de Kant se reduce, sin embargo, a postulados generales, como la afirmación de una existencia absoluta, de la existencia de un principio en nosotros que debe estar vinculado a esta entidad absoluta, y que podemos comprender en los nombres personales de Dios y de “alma”. Pero Kant no da mayores explicaciones. Él también tuvo indudablemente la intención de darnos una metafísica, pero la edad no se lo permitió; y su obra entonces, vino a reducirse a estos prolegómenos de una metafísica.

Los sucesores de Kant se apoderaron de sus ideas y rápidamente, después que Kant les había demostrado que la metafísica no era posible como ciencia, hicieron metafísica en gran escala, de una manera extraordinaria, como no se ha hecho en ninguna otra época de la historia de la filosofía. Toda la época del Renacimiento [romanticismo?] es una época de intensa especulación

metafísica. Así es que con Kant terminó la historia del racionalismo y empirismo, para convertirse en criticismo; y a su vez, así como Kant es el final de una gran época, también es luego el punto de arranque de un nuevo período filosófico que comprende el siglo XIX; toda la especulación filosófica de este siglo descansa sobre Kant, y descansan sobre este las teorías más divergentes y más opuestas, porque todos encuentran, sobre él, una base.

Veamos por ejemplo, el positivismo que niega la posibilidad de la metafísica; el positivismo podía apoyarse perfectamente en la *Critica de la razón pura*, porque Kant niega la posibilidad de la metafísica como ciencia; y ellos dicen, entonces: si no hay metafísica como ciencia, no hay metafísica de ninguna clase, porque esos presentimientos y esas intuiciones más o menos sentimentales que podemos tener, no son ciencia, son impresiones puramente subjetivas, de las cuales no tenemos que preocuparnos. De manera que el positivismo está apoyado perfectamente en Kant.

Pero, también las tendencias metafísicas del romanticismo pueden invocar a Kant, puesto que este decía que si bien la metafísica no es posible como ciencia ni podíamos realizarla por el camino del racionalismo ni por el del empirismo, ni por la combinación de ambos, sino que tenemos que apelar a los sentimientos directos que viven en nuestro espíritu, ellos dicen: continuaremos por ese último camino; invocaremos esos sentimientos y veremos hacia dónde nos conducen. Eso es lo que hace el romanticismo, si bien tratando a pesar de todo de levantar estas impresiones sentimentales a la condición de sistemas bien trabados, comprensibles y transmisibles.

Uds. ven que en todo este desarrollo de la filosofía moderna [6] hay una vinculación sumamente estrecha entre las conclusiones ontológicas a que arriban los distintos filósofos y la posición lógica que ocupan. Por eso [es] que a medida que avanza la filosofía moderna y cuando llega al siglo XIX, se torna más importante que todas estas conclusiones ontológicas en [el] análisis de nuestro conocimiento, la “teoría del conocimiento”; porque de la manera como resolvemos este problema es que dependen las otras conclusiones. Si llegamos a la conclusión de que la razón no puede hacer metafísica; que la investigación empírica no puede salirse del mundo físico, entonces o renunciamos a la metafísica o tenemos que buscar otro camino distinto. De manera que siempre es previa, es necesaria, esta discusión del problema lógico; y una vez resuelta

esta previa, las conclusiones ontológicas, metafísicas, se imponen casi como una consecuencia natural de la posición que hayamos ocupado.

Nadie, en el siglo XIX, ha vuelto al racionalismo; nadie en el siglo XIX ha pretendido otra vez que con puras abstracciones, podamos hacer metafísica. Y en cuanto a los que sostienen que no disponemos de otros conocimientos que aquellos que nos da la exploración empírica del universo, esos renuncian también a hacer metafísica, porque consideran que solo la ciencia, es decir, la experiencia, la experimentación, y la observación, pueden darnos una solución relativa de lo existente.

El empirismo, que en el siglo XIX toma, principalmente, la forma del positivismo, renuncia, pues, a hacer metafísica, unas veces porque [lo] cree inútil o porque cree que no es posible; otras veces porque cree que no hay necesidad de metafísica, que todos los problemas son físicos y que llegamos a resolverlos puramente con la investigación de las leyes que rigen los fenómenos naturales.

Bien, al tratar del positivismo –porque tenemos dos grandes hechos filosóficos en el siglo XIX: el romanticismo y el positivismo– volveremos sobre este punto.

Inmediatamente después de Kant, que niega la posibilidad de la metafísica, viene una gran reacción metafísica, tanto en Alemania misma, donde él nace y donde toma la forma del idealismo subjetivo, como en Inglaterra y en el resto de los países.

Bueno, dejaremos para la próxima clase el romanticismo.

↳☞ Clase 27ª

[1] Habíamos llegado al siglo XIX. Dos grandes hechos constituyen la historia intelectual del siglo XIX: el Romanticismo y el Positivismo. Habíamos visto cómo las dos corrientes de la filosofía moderna, el empirismo y el racionalismo, llegan hasta fines del siglo XVIII y son reemplazados por una posición nueva: el criticismo, que con Kant llega a la conclusión de que no es posible la metafísica como ciencia; pero el mismo Kant no niega la posibilidad de la metafísica. Y junto con esta obra de Kant empieza a desenvolverse en los espíritus una orientación completamente nueva, que, lo mismo que la filosofía de Kant, surge de la convicción, aunque no bien clara, de que el intelectualismo había terminado su misión. Este presentimiento ya surge en el último tercio del siglo XVIII, cuando la filosofía intelectualista está en su auge; porque debemos tener presente que estas épocas en la historia de la intelectualidad humana no se sucedan como elementos bien delimitados, no están del todo separados por líneas intermedias, de manera que podamos decir: hasta aquí llega el racionalismo y empieza el criticismo; los hechos se encadenan de un manera distinta y esto es muy necesario que penetre en [el] espíritu de ustedes para poder apreciar lo que es una evolución histórica, al llegar a su apogeo, comienza el nuevo periodo, y así el subsiguiente.

De manera que al periodo histórico que termina con la revolución francesa, lo reemplaza otro periodo que ya se había iniciado cincuenta años atrás. Así podemos decir que al intelectualismo francés del siglo XVIII sigue el periodo romántico, que representa una reacción contra este intelectualismo y que trata de suplir las deficiencias del intelectualismo por las inspiraciones del sentimiento. Pero ésta no se verifica de una manera inmediata. Se trata de un gran movimiento que no está representado solamente en la filosofía; esta al fin y al cabo, no hace sino tomar los elementos intelectuales de la época y sistematizarlos. Es un gran movimiento que se manifiesta primeramente en la literatura, luego en el arte en general, más tarde en el campo económico; luego en la política misma, y, por fin, en la filosofía que recoge todos estos elementos. Así podemos señalar la iniciación de la época romántica allá por el año 1760, en la novela sentimental, que aparece en esa época, y en la misma obra de Rousseau. Para comprender bien la diferencia, no hay como oponerlos a Voltaire

y Rousseau. Voltaire, irónico, escéptico, se burla de todos los sentimientos más arraigados en el espíritu humano, y desenvuelve racional e intelectualmente su propósito de una cultura filosófica que se halla por encima de todas las supersticiones; sin darse cuenta que esas supersticiones tienen a veces raíces profundas en el espíritu humano, y responden a necesidades psicológicas que el racionalismo puro no puede satisfacer.

Entonces vemos cómo Rousseau plantea las mismas cuestiones que plantea Voltaire, de un modo distinto, apelando no a la razón sino al sentimiento. El hombre –dice– nace libre, es decir que tiene en su espíritu la tendencia de la mayor libertad posible. Y Rousseau no se entretiene en demostrarlo sino que lo pone como un hecho que fluye no de nuestra razón sino de nuestros sentimientos íntimos. Este hecho nos explica lo que ocurre en la época romántica. La gente se había convencido de que la metafísica no se podía hacer ni sobre la base empírica de la escuela inglesa ni sobre la racional de Descartes: el criticismo y el escepticismo destruyen esta pretensión. Podía entonces renunciarse a hacer metafísica: si queda demostrado que es imposible ¿Para qué vamos a insistir? Y esto efectivamente se hizo: pero no en la época romántica; esto lo hizo más tarde el positivismo.

Inmediatamente después de la revolución francesa y de las grandes guerras napoleónicas los espíritus no estaban en esa situación y se dijeron: ¿no podemos hacer metafísica intelectualista, [2] lógica? La haremos de otra manera, apelando al sentimiento, a la intuición directa, que nos ha de dar verdades superiores a las que ha podido conseguir la razón. Es un fenómeno fácil de observar que cada vez que en las esferas intelectuales se manifiesta con cierta intensidad la tendencia metafísica, en el resto de la humanidad se observa un renacimiento del sentimiento religioso. Los filósofos pueden refugiarse en sus construcciones sistemáticas, pero la gran mayoría de los espíritus no pueden apelar a ese medio y apelan simplemente al retorno de sistemas dogmáticos; y eso es lo que observamos a principios del siglo XIX.

Para los hombres del siglo XVIII, que llegan hasta la primera época del siglo XIX, la actitud de las generaciones nuevas les resultaba completamente incomprendible. Eran espíritus que habían vivido en el siglo XVIII y que se habían compenetrado de que el catolicismo, por ejemplo, como Iglesia estaba deshecho, habían visto la intuición de un culto político de carácter jacobino, el culto de la

razón; se quedaban asombrados al ver que eso que ellos creían muerto y deshecho volvía a renacer, y renacía porque las tendencias del tiempo eran metafísicas.

No podemos pronosticar, pero algunos creen que después de esta guerra es posible que se repita el mismo fenómeno. Uds. se explicarán ahora cómo inmediatamente después que Kant dice que no podemos hacer metafísica como ciencia se hace en gran escala en toda la Europa.

Se puede considerar como precursora de este movimiento a la escuela escocesa, que también es un movimiento reaccionario. La escuela del empirismo inglés había llegado con Hume al escepticismo y la escuela escocesa dice: ese escepticismo no nos lleva a ninguna parte; hay verdades que son de sentido común, que no tienen necesidad de demostración, que se imponen solas a nuestra inteligencia y que es ridículo querer destruir, puesto que todos estamos convencidos de que existen: allí donde hay una actividad debe haber también una sustancia que determina esa actividad, si hay fenómenos materiales es porque hay materia, si hay fenómenos psíquicos es porque hay un espíritu; si hay algo creado es porque hay un creador.

De manera que existe un Dios que rige este universo y que le da forma. Es decir, sobre la base de verdades de sentido común nos construyen una metafísica, dentro de los viejos moldes, que no pretenden fundamentar lógicamente, sino de construirla a base de axiomas que, según ellos, todos estamos obligados a aceptar.

En Francia este movimiento romántico de reacción toma formas distintas: la forma estrictamente religiosa y la forma filosófica. La religiosa está representada por espíritus como Chateaubriand, Laimeter [Lamartine?], Bonald, Lamennais, y tiene como tendencia demostrar, otra vez, las verdades del catolicismo, pero no como hacía la Escolástica, por medio de razones intelectuales, sino apelando a nuestros sentimientos. Precursor de esta escuela católica es Chateaubriand, con su obra *El genio del cristianismo*.

Un representante de ese neocatolicismo romántico, que es muy distinto del de la Escolástica, es en España, Donoso Cortés, cuyas obras les recomiendo lean, porque es uno de los representantes típicos del romanticismo católico.

Pero, al lado de esta escuela se desenvuelve el eclecticismo espiritualista francés, cuyo representante típico es Cousin. Este más que un filósofo es un creador [expositor?], un hombre dueño de la palabra que trata de exponernos

las cosas no tanto con el propósito de convencernos sino de persuadirnos, invocando ya a Platón, ya a Descartes, según le cuadre; tomando sus argumentos donde mejor los encuentra, pero apelando más que a nuestra razón, a nuestro sentimiento; con lo cual quiere inducirnos a aceptar la existencia del más allá, de lo metafísico, por la acción de poderes sobrenaturales que intervienen en nuestra existencia. Es un hombre que como historiador de la filosofía tiene un alto puesto; un espíritu altamente culto; que había traducido a Platón. Naturalmente a todas estas tendencias un poco vagas, sabía darles un carácter aparentemente sistemático; de una manera que ejercía sobre sus contemporáneos una influencia extraordinaria. Cuando hoy lo leemos no nos damos cuenta [3] de cómo ha podido ejercer esa influencia; solo se explica esto porque expone en sus obras un estado de ánimo coincidente con el de sus contemporáneos; decía en voz alta lo que todos creían, y por eso encontraba aceptación general. Logró, por otra parte, constituir una escuela filosófica importante, con un cierto número de discípulos y que duró mucho tiempo. Entre sus condiscípulos [?] principales se encuentran: Jouffroy, Laromiguière y algunos otros que ocuparan la atención del mundo culto. Entre nosotros el eclecticismo tuvo una gran difusión. Hay sobre esa época del romanticismo una obra sumamente interesante, que escribió Hipólito Taine, en su juventud, cuya lectura les recomiendo. Taine es uno de los que ya no pertenecen a esa época, sino a la positivista, y hace una crítica hiriente de esa escuela, desde Cousin hasta todos sus discípulos. Pero, en esa crítica podemos ver la situación completamente distinta en que se encuentran los hombres de la primera mitad del siglo XIX y los de la segunda mitad; hasta el extremo de que algunos hombres que pasaron parte de su vida en la primera mitad –en la época romántica– y la prolongaron en la época positiva, experimentan cambios realmente notables. Uno de los ejemplos más curiosos es el de Víctor Hugo, que empieza su carrera cantando la restauración legitimista en España, con unas poesías impregnadas de sentimientos religiosos y que lentamente experimenta una evolución en la cual se separa de todos estos factores dominantes en su juventud, para llegar a ocupar una posición completamente distinta en sus últimos años.

Sin embargo, en la filosofía Víctor Hugo fue siempre romántico, a pesar de todo; fue uno de los grandes representantes del romanticismo. El poeta romántico tiene forzosamente que creer en un mundo metafísico.

En Alemania, donde se desarrolla en esa época un movimiento filosófico más original, esas tendencias románticas tomaron el carácter del idealismo alemán; el idealismo subjetivo, una posición filosófica que entonces era realmente nueva en Europa y luego ejerció una influencia excepcional y la ejerce actualmente. El iniciador de esta escuela es Fichte, que concibió lo existente a imagen del “yo”: es en el “yo” en el cual desarrolla este proceso psíquico; y lo existente más allá del yo individual debe considerarse como un yo impersonal, un yo absoluto en cuya mente se desenvuelve, el universo.

Bien, Fichte, en la introducción de su obra, que se llama *Doctrina de la ciencia* dice los motivos por los cuales él es idealista y no realista; y no trata de ninguna manera de convencernos de que el idealismo sea más lógico que el racionalismo [realismo?]; de ninguna manera encara la cuestión en esa forma, ni combate al realismo, sino que dice: “el idealismo se nos impone si reflexionamos que nuestro conocimiento inmediato se reduce al contenido de la conciencia; no sabemos nada más que lo que se desarrolla en nuestra conciencia; el realismo se impone porque no podemos presentar como extraño, como fuera de nosotros, este mundo, del cual tenemos una imagen en la conciencia. Ni el idealista puede convencer con razones al realista, ni recíprocamente”. Y entonces, ¿por qué él es idealista? ¿Por qué no se mantiene en esta situación? y dice: “aquí se trata de dos posiciones filosóficas más o menos equivalentes, de las cuales ninguna tiene armas suficientemente poderosas para vencer a la otra”. En una época racionalista, intelectualista, ese hubiera sido el resultado, a eso hubiera tenido que llegar, puesto que convenía en que los idealistas no podían convencer a los otros, ni estos últimos tampoco podían hacer lo contrario; hubiera tenido que declararse imparcial o tratar de buscar una posición superior; en fin habría salido racionalmente de ese problema. Pero, él [no] intenta eso ni trata de justificarse; se declara idealista ante todo por un acto de su voluntad, porque eso es lo que responde a sus sentimientos.

Es un argumento romántico que puede ser característico, más típico de la época; no se preocupa él de resolver lógicamente, intelectualmente, el problema que se ha establecido; lo resuelve arbitrariamente y lo confiesa. Dice: “soy idealista arbitrariamente, porque esa es mi voluntad”, y deja terminada la cuestión desarro[4]llando luego su filosofía sobre esa base. Lo mismo hicieron Hegel y Schelling, quienes intentan dar un carácter lógico a estas tendencias románticas.

Pero la dialéctica de Hegel no es la vieja lógica de Aristóteles; es una dialéctica completamente romántica. Para la vieja lógica el principio fundamental era el de la identidad y de la contradicción: a es igual a a ; a no es b . Esos son los fundamentos de la lógica formal propiamente dicha; no podemos concebir otra. La lógica de Hegel es romántica; empieza por decirnos que los contrarios son idénticos. Es echar abajo toda la vieja lógica; es afirmar un hecho que es una aparente paradoja; por ejemplo, cuando nos dice que todos los conceptos que establecemos son dobles, porque no establecemos un solo concepto sin establecer el concepto negativo y que ambos son idénticos. El “ser” por ejemplo, es idéntico al cual se reanudan los contrarios, tendremos un concepto definitivo [*sic*].

Bien, no puedo entrar en detalles porque este asunto sería demasiado extenso; quiero darles, solo, una interpretación de uno de los que representan la metafísica romántica y que emplea los medios de que se valieron estos hombres para hacer metafísica después que el criticismo había demostrado que no se podía hacer metafísica como ciencia. Estos hombres la hacen entonces, no como ciencia sino buscando otros medios distintos para llegar a su propósito.

Esta situación de los espíritus, naturalmente no perdura; llega un momento en que se abusa tanto de estas “razones del sentimiento”, que se oponen a la lógica clara de la razón que vuelve otra vez la reacción imponiéndose frente a estas divagaciones.

Una vez que se empieza a penetrar en el mundo metafísico, no hay límite que nos detenga, y estamos entonces, en plena divagación. Esta serie de sistemas que aparecen da lugar, como es natural, a una situación de duda; hemos renunciado a la razón, apelamos al sentimiento; pero este último nos da otra vez una serie de soluciones distintas que se oponen, ¿Cómo vamos a distinguirlas? Es necesario volver otra vez a la lógica a buscar la verdad, es decir, apelar de nuevo a la razón.

En Francia los ejercicios retóricos de Cousin, al fin y al cabo, encontraron hombres que comprendieron toda la vacuidad que había en el fondo de todo esto. Los que en Inglaterra querían operar con el sentido común, toman al fin por sentido común las cosas más burdas y pretenden con este sentido común justificar todas las conclusiones metafísicas y las verdades dogmáticas

que se les ocurren. Se explica, pues, que en [sic] la segunda mitad del siglo XIX fuera una reacción contra este positivismo.

¡Repito! Kant había dicho que no hay metafísica como ciencia; el escepticismo venía a decir lo mismo; lo que Kant decía lo habían dicho ya otros en distintas formas: no hay posibilidad de hacer metafísica.

Bien, estos habían intentado hacerla de otra manera, y al fin y al cabo fracasan; ese movimiento romántico también se agota. Entonces se vuelve a la otra posibilidad: ¿no se puede hacer metafísica? pues, renunciemos a ella. Esa es la posición positiva. El nombre de “positivismo” lo introdujo en la filosofía, Augusto Comte; y como teoría filosófica es fácilmente caracterizada. Dice Comte, y con eso define para siempre el positivismo: “Las primeras y las últimas causas no se investigan”. Es decir, que nuestra investigación, que nuestro trabajo intelectual se limita única y exclusivamente, a la realidad que podemos conocer por la observación, por la experiencia y la reflexión, sin la pretensión de querer llevarla a sus últimos orígenes o a sus últimas finalidades; nos quedamos con lo [que] positivamente sabemos y que la experiencia diariamente nos confirma como una verdad; y a medida que progresan las ciencias tratamos de aumentar este caudal de conocimientos, sistematizándolos de una manera más perfecta.

La filosofía no tiene, entonces, para el positivismo, la misión de construir, sistemas especulativos, metafísicos, de ninguna clase; la filosofía se reduce al estudio de los conocimientos científicos que la humanidad haya logrado adquirir, e inducir luego de estos conocimientos las últimas verdades generales; para lo cual conviene establecer una jerarquía de las ciencias. Porque las ciencias [5] están subordinadas las unas a las otras, para servir de base a la más alta, que es la que se ocupa de los fines de la humanidad, de su mejor organización y de las condiciones en que se desenvuelve la vida humana con mayor facilidad.

Entonces Comte establece su celebre “jerarquía de las ciencias”. En la base están las matemáticas, segundo [seguido] de las ciencias físicas, luego las biológicas, culminando en la Sociología.

De manera que él investiga las condiciones de nuestra existencia, sin preocuparse del más allá; puesto que metafísica no podemos hacer.

↳⇒ Clase 28ª

[1] Vamos a comenzar con el positivismo, que es la orientación filosófica dominante en la segunda mitad del siglo XIX; que debe interesarnos especialmente porque en gran parte estamos todavía bajo la influencia de esa dominación. Lo fundamental, lo que caracteriza al positivismo, es el renacimiento [renunciamiento] a toda metafísica.

Como les dije, Comte elige este nombre para designar esta posición filosófica, y lo expresa diciendo: no podemos investigar ni las primeras ni las últimas causas; que la filosofía, por consiguiente se reduce a formular los principios generales que se desprenden de nuestros conocimientos positivos, es decir, de nuestros conocimientos científicos; conscientes de que estos conocimientos no expresan sino una relatividad, pero abandonando el propósito de llegar a verdades absolutas, como es inútil pretender alcanzarlas.

Ahora bien, la manera en que Comte formula y desarrolla la posición positiva no es la única; debemos hacer distinciones cuando empleamos la palabra positivismo. Podemos entender por positivismo el positivismo expresamente comteano; podemos entender luego por positivismo el desarrollo de la filosofía francesa después de Comte, [que] no es precisamente comteana; y podemos abarcar con el nombre de positivismo toda esta orientación, en cuanto se extiende a los países que comprenden nuestra civilización europea y americana.

Al extenderse en esa forma, el positivismo toma distintas formas según las distintas regiones, los distintos países y las distintas orientaciones históricas y étnicas, pero conservando siempre, como carácter fundamental, el de no hacer metafísica. Comte mismo, si bien vislumbró la posición positivista, era todavía, en el fondo, un romántico, puesto que escribió y publicó su gran tratado allá por el año 36, es decir, en pleno romanticismo.

Y así se explica que en Comte duren todavía elementos que corresponden a su época, en la cual es un iniciador, y que se desprenda recién en un periodo filosófico para inaugurar uno nuevo.

Esos elementos románticos se encuentran en lo que Comte llama “política positiva”, que él desarrolla por medio de su sistema positivo, en el cual desenvuelve nada menos que un concepto religioso, después de haber declarado que la humanidad pasa por tres periodos: por el teológico, por el

metafísico y por el positivo, y haber declarado precisamente al periodo teológico o al religioso como los más remotos, como lo que ya pertenece completamente al pasado, y habiendo declarado que tampoco el periodo metafísico responde ya al estado actual de los espíritus, y que entramos plenamente en el periodo positivo. A pesar de todo esto experimenta la necesidad de satisfacer de alguna manera el sentimiento religioso y al efecto se le ocurre nada menos que construir el dogmatismo, el rito, el culto de una nueva religión. Pero había de ser una religión positiva, una religión sin más allá.

Ahí está toda la empresa romántica de Comte.

Comte afirma, a pesar de todo, que fuera de nuestras necesidades intelectuales hay necesidades del sentimiento, que no se satisfacen puramente con el sistema filosófico positivo; y a pesar de su posición él produce una tentativa de darnos una nueva religión, lo cual resulta algo paradójal. ¿Cuál debía de ser el objeto de nuestro culto, puesto que Dios o cualquier principio del más allá queda naturalmente excluido del positivismo? Comte imaginó de una manera genial convertir a la humanidad en objeto de su propio culto. Como el positivismo en última instancia no tiene sino por objeto [el] de mejorar las condiciones en que se desenvuelve la especie humana, esa finalidad de la filosofía positiva se convierte en objeto de culto.

Lo malo de Comte es la forma en que él dio a su culto, que [es] todo un plagio de los viejos ritos católicos. Él imaginó una especie de trinidad, imaginó una serie de sacramentos, días festivos con un culto especial, imaginó también todo un calendario, en el cual los santos de la iglesia eran reemplazados por los grandes benefactores de la humanidad. En fin, a esta idea, que en su fundamento no era de ninguna manera extraviada, la llevó hasta sus últimos detalles y [2] pequeñeces. Y no se conformó con eso; y aquí hay otro elemento romántico en Comte: imaginó una nueva organización de la sociedad europea basada hasta cierto punto en la vieja utopía platónica. Quería organizar la sociedad de una manera que estuviera constituida por los obreros, por el proletariado que trabaja, y por el capitalismo, que debía constituir una especie de patriciado y dirigirlo. Y en último caso debía colocarse un gobierno que en el fondo era una imitación de la teocracia: el gobierno del sacerdote del culto de la humanidad, es decir de los filósofos, asignándose el mismo Comte el modesto rol de Sumo Pontífice.

Como esto era un remedo de la teocracia que él perseguía con esta renovación social lo llamó a su sistema: Sociocracia, y creyó buenamente que él todavía en vida, alcanzaría a ver la instalación de esta nueva organización social, –tan profunda era la convicción del efecto de la doctrina positiva– y que una vez difundida esta en el Occidente había de conquistar inmediatamente todos los espíritus, acudiendo todo el mundo a realizar el culto de la humanidad.

Naturalmente nada de eso ocurrió; de la obra de Comte sobrevivió lo que el espíritu de la época podía aceptar, es decir, todo lo que fuera anti-romántico.

El positivismo de Comte, como posición filosófica, lo vemos degenerar [degenerar] en el culto de una pequeña secta que todavía conserva en París su templo: la vieja casa de Comte, en la cual este pontificó hasta su muerte y tuvo discípulos que celebraron en reducido número el culto de la humanidad. Por algún motivo tuvo también una sucursal en Londres.

Donde mayor influencia ha ejercido este positivismo comteano con su complemento del culto de la humanidad, ha sido en el Brasil, donde no se extendió mayormente como número, pero donde logró reunir una parte distinguida de la intelectualidad brasileña, perteneciendo a esta secta los hombres que hicieron la revolución contra el Imperio instalando la República Brasileña. Y tanto predominó en su espíritu la influencia comteana que modificaron su lema, es decir las armas del escudo del Brasil, poniéndole el lema comteano: “Orden e Progrezo” [Ordem e Progresso].

Pero, para que todo esto pudiera surgir, para que esta nueva organización social correspondiera a su fin de una manera completa, era necesario renovar el sentimiento de las masas y de los hombres en general. Y efectivamente Comte en su sociología y sobre todo en la política positiva: nos predica una [“ética social”]; todos los males que existen en la sociedad provienen de nuestro egoísmo, proviene de que el hombre no se da cuenta de sus propios intereses individuales, cuando en realidad nuestros intereses individuales quedan mucho mejor salvados si los sacrificamos al interés general de la sociedad, de la colectividad en que vivimos. Debemos reemplazar, pues, el término “egoísmo” por el “altruismo”, por el de “amor a nuestros semejantes”. Y emplea los mismos medios que el cristianismo; porque el altruismo no es más que otra palabra para designar el amor; viniendo, otra vez a pretender establecer como base

de la organización social, un pensamiento generoso, casi místico, pero que se estrella contra la misma naturaleza humana en la cual el egoísmo desempeña un papel tan im[por]tante, sobre todo un papel útil.

Podemos explicar por consiguiente que rápidamente, sin abandonar la posición positiva, anti-metafísica, vinieron otras doctrinas también con proyecciones sociales, pero, fundadas en principios completamente distintos.

Frente a esta escuela el altruismo absolutamente comteano llega hasta el punto de decir que el hombre no tiene derecho alguno; no tiene nada más que deberes: los deberes que su posición individual le imponen; los deberes que le impone su condición social, los deberes para todos los demás que constituyen la colectividad; pero, no tiene absolutamente ningún derecho, no tiene nada que exigir, sino que únicamente tiene que dar.

Esas exigencias del altruismo llevan luego a una doctrina igualmente positivista que dice: todo esto es utópico, es romántico, lo que mueve a las masas humanas es única y exclusivamente el interés económico; son los intereses económicos los que determinan todo el desenvolvimiento histórico de una manera consciente o inconsciente.

En realidad, las instituciones sociales, las instituciones [3] jurídicas, las mismas instituciones religiosas, no son sino expresión de la casta gobernante.

Entonces, eso lleva a la conciencia de las muchedumbres esta verdad: que son sus intereses los que tienen que determinar su organización social y jurídica. Esta teoría se conoce con el nombre de “materialismo histórico” y es positivista como posición filosófica, puesto que no persigue, tampoco, ningún fin trascendente, ningún fin que esté más allá de ese mundo en que vive el hombre y se organiza en sociedad. Pero la explicación que dan [de] los fenómenos sociales y la manera de resolverlas es completamente distinta a la de Comte.

Estas preocupaciones sociales que se revelan en el Comtismo, son las que mueven el materialismo histórico, no desaparecen durante el siglo XIX. Y, fuera naturalmente del terreno doctrinario de la filosofía, tiende a ejercer su influencia en forma concreta en la acción política y adquirir influencia, naturalmente, sobre las legislaciones. La resultante de todo esto es la gran importancia que, durante este periodo de la evolución de la humanidad, han adquirido los problemas sociales y el desarrollo en la humanidad de lo que

podemos llamar una conciencia social, la convicción de que no podemos perseguir exclusivamente nuestros fines individuales, que por grandes que sean la libertad individual a que aspiramos, debemos de subordinarla a los intereses de la colectividad; y con ello forzosamente, se modifican los conceptos jurídicos y, la legislación tiene que tomar un carácter completamente distinto.

Por ejemplo, para que Uds. vean las consecuencias prácticas que suelen fluir de esta posición, fíjense en la evolución que ha experimentado el concepto de la propiedad: En el derecho romano no sólo existía el derecho de acrecentar la propiedad de cada uno de una manera ilimitada, también existía, el derecho de abusar de ella, “de lo que es mío”, de hacer con la propiedad lo que cuadrara a cada uno, ya fuera su empleo bueno o malo. Y llegamos a estos tiempos nuestros en los cuales el derecho de propiedad se limita cada vez más y se somete su uso a preceptos y conveniencias que excluyen el uso abusivo de ella; nuestra legislación social tiende a modificar ese viejo concepto. Naturalmente los que ocupan en esta lucha una situación extrema llegan hasta el punto de negar completamente el derecho de propiedad; por lo menos de la propiedad de los medios de producción, es decir el instrumento indispensable para la existencia. Conocida es la frase de Proudhon, cuando dice a este respecto: “la propiedad es un robo”, lo que naturalmente no hay que entenderlo al pie de la letra, sino con toda la sal que le ha puesto Proudhon, que casualmente es un defensor de la propiedad, por [porque] el ideal de Proudhon no es sino el de convertir a todos en propietarios; lo que resulta algo distinto de los que sostienen aquellos que quieren suprimir la propiedad individual. Y sin embargo, dentro de esta orientación, que como les acabo de decir, llevan estas tendencias sociales se levanta un sistema positivo que pretende salvar una vez más todos los fueros del individualismo. En Inglaterra bajo la influencia de la tradición de la primera vieja filosofía empírica es comprensible que fácilmente se desarrollara una posición positiva; el mismo empirismo era poco metafísico; se limitaba a la afirmación de la causa primera. Hume había provocado la convicción, con su escepticismo, de esta causa primera. De manera que se pasó, casi sin transición, del empirismo inglés a lo que se ha llamado agnosticismo, que es la fórmula inglesa que contribuye también al desarrollo del positivismo inglés, a la vieja escuela utilitaria, que sostenía que hasta lo moral, lo ético es lo útil.

Según la vieja fórmula de Smiles [Stuart Mill?], debe existir el mayor bien para el mayor número de individuos, es decir, la mayor utilidad posible de cada uno y para la colectividad.

Spencer es el continuador de esta posición positiva; pero de Comte a Spencer ha sobrevenido una serie de hechos nuevos, sobre todo en la evolución de las ciencias naturales. Comte escribía en la época de Cuvier, un hombre que ocupó un puesto eminente en la historia de las ciencias naturales, sobre todo de la Zoología y la Paleontología. Pero Cuvier era partidario todavía de las teorías de las catástrofes; él creía que de vez en cuando debía sobrevenir una catástrofe excepcional que abarcara todo el globo, cambiando las con[4]diciones de la vida, destruyendo las especies existentes y dando lugar al nacimiento de especies nuevas. Lo mismo en su clasificación zoológica él admite cuatro tipos distintos en la organización de los animales, a los que se creía irreductibles unos a los otros; y no solo creía que estos cuatro tipos eran distintos, sino que cada especie dentro de estos tipos representaba una unidad perfecta, sin relación alguna con las especies aparentemente afines.

Comte, contemporáneo de Cuvier, como les acabo de decir, se apropia de esto que él creía la última palabra de las ciencias naturales, y aunque en Francia precisamente Lamarck había precedido a Cuvier, y había lanzado el pensamiento de la evolución de las especies, Comte se empeña en una polémica contra Lamarck y adopta la doctrina de Cuvier. Pero cuando empieza a escribir Spencer empiezan ya a surgir vistas distintas dentro de las ciencias naturales; y aunque no se puede decir que Spencer deriva de Darwin, puesto que él enuncia sus ideas unos pocos años antes que Darwin, él vino a ser sin embargo un contemporáneo de aquél. Darwin no fue el iniciador ni imaginó la teoría de la evolución de las especies, pero es el que la hizo triunfar dentro de la biología. Y así nos explicamos la gran diferencia que existe entre el sistema de Comte y el de Spencer, hasta el punto de que Spencer se indignaba cuando se le decía que el positivismo de él deriva[ba] del positivismo francés; Spencer no admitía por un solo momento semejante enlace. En el sistema de Spencer, ocupa por consiguiente un puesto importante el principio de la evolución.

Spencer concebía lo mismo que Hegel que [hay?] una ley existente, algo así como un proceso, como un devenir; pero Hegel creía, con su romanticismo, que ese proceso era un proceso trascendental, y sobre todo psíquico,

puesto que él era idealista. En cambio Spencer creía que ese proceso era real, un proceso al cual está sometida la naturaleza y nosotros mismos, como parte integrante de la naturaleza, pero él protestó contra los que pretendían sobrepasar el conocimiento empírico de la naturaleza.

Él convenía, en el fondo, lo mismo que Comte: que estos conocimientos naturales nuestros, que nos demuestran la evolución de lo existente, no tienen sino un carácter relativo, que hay un más allá, un algo que nos es desconocido, y no solo desconocido, dice Spencer, porque lo desconocido al fin y al cabo podríamos irlo descubriendo, sino algo que es incognoscible, es decir, algo que jamás podremos llegar a conocer tan incognoscible como el nómeneo de Kant, que también se [h]alla en ese caso.

Para Spencer hay un límite para nuestros conocimientos, algo que es lo último que podemos desconocer [conocer?]. Y eso último –según Spencer– es la fuerza, la energía que se manifiesta [en] este universo, a la cual todo está sometido, pero Spencer no intentó explicar ni enseñaba qué es esa energía en sí; para él no era más que un hecho que observamos directamente en los fenómenos físicos y orgánicos; pero lo que intrínsecamente posee, eso cae en lo incognoscible. Nosotros lo único que podemos hacer es ver cómo esta energía se desenvuelve en el universo explorable, sensible, que se presenta ante nosotros. No desconoce sin embargo, Spencer, que de este universo nosotros tenemos única y exclusivamente la imagen que se presenta en nuestra conciencia y que de ninguna manera podemos afirmar la identidad de nuestra representación del universo con el universo mismo. Por eso Spencer llama a su sistema realismo, pero no realismo ingenuo, burdo, sino realismo transfigurado, con lo cual quiere indicar que existe una realidad independiente de nuestro conocimiento, pero que esa realidad solo la conocemos en las formas propias de nuestra organización psíquica, que a veces depende de nuestra organización física. Se empeña Spencer en establecer la existencia de una sola ley de la evolución, y que a ella está sometida absolutamente todo, como por ejemplo, el desarrollo de los sistemas planetarios, el de un planeta como el que habitamos, el de los seres vivos sobre este planeta, es decir de los fenómenos biológicos, el desarrollo del hombre, de la cultura y civilización humanas, del lenguaje, de las instituciones sociales y jurídicas, en fin, todo lo que existe dentro de los dominios de lo físico como de lo psíquico, como de lo ético, está sometido

según Spencer a una sola ley. A esa ley él formula diciendo que la evolución tiende de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo simple a lo complejo, y que en ese desenvolvimiento se verifica una disipación de energía y una concentración cada [vez] mayor de materia.

[5] La ley de Spencer es discutible, sobre todo la identificación de los fenómenos del espíritu con los físicos; pero [no] hay que desconocer que son muchísimos los hechos que abonan la ley de Spencer, y que a veces se presentan fenómenos de orden psíquico que tienen una analogía extraordinaria con los físicos. Por ejemplo, tenemos para explicar la formación de un sistema planetario, la teoría de Laplace, sobre una nebulosa primitiva, perfectamente homogénea, al estado gaseoso no hay diferencia alguna en sus partes. Sin embargo, lentamente –porque esas partes las tenemos que concebir en movimiento– se forman núcleos más condensados. Esos núcleos, naturalmente dan lugar a un desequilibrio en la nebulosa, determinando en ella un movimiento giratorio, que contribuye a su vez, a la formación de un núcleo central más denso, y que de la periferia se desprenden fragmentos, que a su vez se condensan para constituir los planetas que han de girar en torno del sol.

A esta teoría la podemos aplicar, por ejemplo, a nuestra patria, perfectamente, si observamos los fenómenos que se han producido desde la emancipación hasta la fecha: podemos ver a nuestro virreinato también como una especie de nebulosa bastante homogénea, pero también con escasísima cohesión, vemos cómo una vez que se rompe el equilibrio dentro del virreinato se forman núcleos en distintos puntos que determinan un movimiento: la revolución, las guerras civiles, en fin, una serie de partes distintas que se forman, que se desprenden del núcleo central. Vemos, por ejemplo, los más externos separarse del todo: el Alto Perú, el Paraguay, etc. Vemos en nosotros también verificarse un desprendimiento con la emancipación de las distintas provincias y formarse el núcleo central, que es el que mantiene hasta cierto punto la cohesión, hasta que llega un momento en que esa cohesión se afirma de una manera más estrecha. En fin, podemos interpretar y haciendo un poco de violencia quizá, pero sin gran esfuerzo, nuestra evolución histórica, con arreglo a la ley de la evolución de Spencer.

Aquí tienen Uds. el caso de una analogía entre una evolución física y una evolución política. Bien, pero esto es algo más que una analogía. ¿Los

hechos políticos y los físicos obedecen a la misma ley de la evolución, como afirma Spencer?

Uds. ven que el problema es sumamente serio, que no basta el hecho aislado de nuestra evolución histórica, que necesariamente se presta a esta interpretación. Habría que recurrir a otras evoluciones históricas para ver si son semejantes y partes de condiciones semejantes a las nuestras. En fin, hay aquí un campo de interpretaciones, discusiones y divergencias innumerables. El interés que yo tengo es el de tratar de exponerles el pensamiento de Spencer con claridad, para que comprendan qué es lo que pretende abarcar al establecer su ley de evolución como el último principio general y el más universal de todos, y que [se] desprende del estudio de las ciencias positivas. Porque para llegar a este principio hay que recorrer la astronomía, la geología, la biología, la antropología, la sociología, la política, la ética, es decir, hay que abarcar todo el conjunto de nuestras ciencias para ver cuál es el principio general a todas ellas, que es naturalmente el ideal así [hacia] el cual aspira el positivismo.

Spencer ha pretendido realizar con esta ley [de] la evolución, como principio universal de todo lo existente, aquello que precisamente, algunos sostenían que era imposible: el pretender la ley única a la cual se someten todos los fenómenos.

Comte dice: ese sería nuestro ideal; encontrar, por ejemplo, una ley como [la] de la gravedad, aplicable a todos los fenómenos, tanto los físicos, como los psíquicos, morales y sociales. Pero dice Comte luego, que esto es una ilusión, que no podemos aspirar a encontrar esa ley. Spencer, sin embargo, se atreve a formularla.

Uds. ven aquí las diferencias fundamentales que se presentan a pesar de la posición positiva, común a estos dos filósofos. La divergencia es aún más notable si comparamos las conclusiones de la sociología de Spencer con la de Comte. Les acabo de decir que para Comte el ideal es una organización sociocrática. Para Spencer, por el contrario, el ideal es una organización política en la cual la colectividad intervenga lo menos posible en la vida individual. Es decir, que Spencer es uno de los representantes del viejo indivi[6]dualismo inglés, según el cual lo importante es garantizar a cada uno el pleno desarrollo de su individualidad y evitar que se le restrinja en lo menos posible.

Existe una frase que no sé con exactitud si es del mismo Spencer, pero pertenece con seguridad a la escuela llamada Manchesteriana, cuya fórmula es la siguiente: “El máximun de libertad y el mínimun de gobierno”. Este mínimun de gobierno lo aceptan porque al fin y al cabo es una necesidad práctica; si Spencer hubiera podido renunciar a ese mínimun de gobierno también lo habría hecho; porque el gobierno –para él– es un mal evidente, y él acepta del mal la menor parte posible.

Bajo este punto de vista Spencer tendría cierta afinidad con otras doctrinas que se han desarrollado también en la época positiva: las doctrinas anárquicas, según las cuales deben suprimirse completamente el Estado y el gobierno, para reemplazarlo, según los distintos factores, con combinaciones más o menos utópicas, pero en las cuales solo interviene la convicción directa de los individuos.

Las doctrinas anárquicas en su mayor parte tienen un gran valor crítico, en cuanto realizan el análisis de las instituciones existentes. En cambio, son sumamente débiles cuando nos presentan las soluciones con que quieren reemplazar lo existente. Como doctrinas destructivas han ejercido influencia, como constructivas no puede afirmarse que exista algo dentro de ellas.

Bien, la diferencia dentro de los partidarios de la anarquía y Spencer es en el fondo pequeña: consiste solamente en la supresión de ese pequeño mínimun de gobierno que Spencer pretende mantener en pie.

Esto les demuestra que el positivismo ha logrado mantener en su seno las tendencias más divergentes, pero considero que la más fundamental de estas divergencias que lo han dividido, es la oposición entre el individualismo y el colectivismo.

En el fondo todas las doctrinas positivas tienen como finalidad una mejor organización social sobre bases científicas.

Todas las escuelas positivas se halagan con la esperanza de que la ciencia nos ha de dar los elementos para organizar de una manera más eficaz la convivencia humana. Pero al interpretar, al hacer uso de los datos que nos da la ciencia llegan –como les acabo de decir– a conclusiones sumamente distintas.

Entonces, como les decía, la divergencia fundamental a mi juicio que existe en el positivismo es la que separa al individualismo del colectivismo: el primero que pretende que la sociedad es puramente un medio para que

el individuo pueda desarrollar toda su actividad sin trabas, y el segundo, que quiere que el individuo se someta a los intereses sociales. De ahí se comprende lo relacionada que está toda esta filosofía con las cuestiones económicas. Porque al fin se trata de organizar la economía humana. Y entre nosotros, por ejemplo, en nuestra historia intelectual, el positivismo ha ejercido una influencia extraordinaria, desde el momento que hace su aparición con esas tendencias económicas. Alberdi al formular las bases de la constitución política, después de Caseros, trata por todos los medios que le da la publicidad, la propaganda, para despertar en nosotros la convicción de que la primera obligación nuestra es desenvolver nuestras condiciones económicas. Para él la condición necesaria para salir de la semibarbarie, para regularizar el funcionamiento de las instituciones políticas es la de crear intereses.

“Gobernar es poblar” dice él, pero en el fondo la finalidad de él no es sino poblar con elementos activos para explotar nuestros territorios y elevar, entonces, las condiciones económicas en que [se] desenvuelve nuestro pueblo. Y efectivamente, lo que Alberdi nos aconseja es lo que hemos dicho; es la característica de la época que va desde Caseros hasta la fecha.

Hemos de volver sobre este asunto.

↳⇒ Clase 29ª

[1] Estábamos hablando del positivismo y resolvimos insistir en el tema, puesto que es esencialmente interesante para nosotros dado [que] la mayoría todavía somos positivistas. De manera que conviene aclarar la posición que ocupamos y establecer sus antecedentes históricos.

Como posición general se define diciendo que es la posición que declara imposible la metafísica. Como consecuencia queda excluido todo propósito trascendente. De nuevo la meta más alta que se nos presenta, puesto que tenemos que reducirnos a este mundo en que vivimos, es el hombre, sea individualmente, sea como parte de una colectividad o como miembro de la especie. El ideal más alto que cabe por consiguiente, dentro del positivismo, es la humanidad; y el fundador del positivismo tuvo por objeto sustituir el ideal trascendente por el ideal de la humanidad. Esto explica que en la época en que ha predominado el positivismo como en la segunda mitad del siglo pasado, sean las cuestiones económicas y las cuestiones sociales, las que en primer lugar han ocupado la atención de todos los investigadores. El problema económico, el problema de los intereses materiales, como base para el mejor desenvolvimiento de la humanidad, se impone inmediatamente y provoca la discusión sobre la importancia que tiene el factor económico en la vida social, en la historia de la humanidad. El ideal de una mejor organización humana está vinculado naturalmente a la solución del problema económico, y esto da lugar a que el positivismo se divida en dos tendencias: una individualista y la otra colectiva. Voy a mencionar, antes de continuar con estas consideraciones, los [re]presentantes más conspicuos del positivismo. Tenemos en Francia, como fundador, a Comte, que, sin embargo, como ocurre siempre en la historia de la filosofía, no se presenta sin tener precursores. Los precursores son Saint Simon y otros utopistas sociales, es decir, hombres que sin llegar a una concepción filosófica universal ya se preocupaban con preferencia de los problemas sociales y de una mejor organización de la sociedad. En Comte se resumen estas aspiraciones un tanto vagas de la época romántica en que nacen, y construye su sistema positivista, agregándole elementos románticos, porque Comte era un romántico. Si Uds. leen su biografía verán la importancia que tienen en su vida sus relaciones con Clotilde de Vaux, un pasado romántico, la historia de una pasión ferviente que ejerce

sobre la vida de la filosofía de Comte, una influencia excepcional. Y Comte deja dos clases de discípulos: los que aceptan íntegramente toda su filosofía, que se había convertido en una especie de religión, que continúan celebrando los ritos de la iglesia positivista, en la vieja casa de Comte, presididos por Lafitte, que se titula pontífice del positivismo. En la historia de la filosofía esta secta tiene poca importancia. Más importante fue la fracción de los discípulos de Comte que renunciaron a la parte religiosa del positivismo y solo aceptaron la parte genuinamente filosófica. Estos están representados principalmente por Littré; pero también la influencia de Littré no ha sido muy grande fuera de la acción que él desarrolló como hombre de ciencia. Pero toda la intelectualidad francesa después del 50, puede considerarse impregnada del positivismo. El positivismo es la orientación filosófica que preside a todas las manifestaciones dirigentes. No dejan de haber otros pequeños grupos, pero, para la orientación dominan los hombres representantes del positivismo, aunque no siempre se hallan dentro del cuadro trazado por Comte, sino que, al contrario, la mayor parte de ellos se emanciparon del Comtismo propiamente dicho.

De manera que hay que distinguir entre el positivismo Comteano y el positivismo francés en general. Los representantes del positivismo francés son en primer lugar: Taine y Renan. Taine que nos ha dejado una serie de trabajos sobre psicología, sobre estética y sobre política; y Renan que ha tratado con preferencia el problema religioso. Ellos comprendieron perfectamente que todos los problemas no quedaban resueltos con el positivismo, que en el espíritu humano sobrevivían necesidades a las cuales había que responder de alguna manera, y la solución que Comte había dado en la religión de la humanidad, no satisfacía plenamente; pero ninguno de ellos, ni Taine, ni Renan, ni ningún otro, nos ha dejado un sistema positivo que hubiera reemplazado al de Comte. La filosofía de estos hombres hay que extraerla de las obras que publicaron y reconstruirla *a posteriori*, así, por ejemplo, es posible demostrar que en Taine, además de la posición positivista, hay otras influencias en que se combinan las teorías de la evolución, que surgen del desarrollo de las ciencias naturales, con reminiscencias de Hegel, que es otro representante de la evolución, aunque en sentido místico. Lo mismo ocurre con Renan, el cual, si intelectualmente es un positivista, sentimentalmente experimenta la necesidad de apelar a otros factores. Y, en realidad, el autor de *La vida de Jesús*, el hombre que había

dicho que se había emancipado de todo dogmatismo, de todo culto religioso, en el fondo sigue siendo religioso, a pesar de todo su escepticismo aparente. La influencia del positivismo francés no se cristaliza en obras filosóficas, propiamente dichas, sino que se manifiesta hasta en la literatura. El hombre en el cual estas tendencias positivistas, encuentran su expresión literaria más perfecta es Emilio Zola. Emilio Zola pretende en sus novelas no tomar en consideración sino los factores extraños que actúan sobre el espíritu humano, haciendo que este se desenvuelva de una manera forzosa. Los factores de la herencia, del ambiente, los toma Zola y pretende demostrar que los héroes de sus novelas tienen necesariamente que portarse así, como él los presenta. Y no se contentó con escribir sus novelas en este sentido sino que quiso darnos una teoría de la novela, a [la] que llama “novela experimental”; es decir, que la novela deja de ser una oración [operación?] de la mente del escritor y va a ser como cualquier producto químico: un resultado de la experimentación.

Si vamos al fondo de la cuestión resulta eso completamente falso; los tipos que actúan en la novela son imaginarios, los ha forjado el escritor; ellos pueden tener mayor o menor cantidad de verdad dentro de un ambiente conocido, de manera que creemos reconocer en estos tipos a nuestros contemporáneos que andan por ahí; pero no podemos sostener que eso sea experimental, porque, al fin y al cabo, esos individuos imaginarios no los han podido someter a un experimento, ni pudo tomar tampoco individuos reales para experimentación con ellos; no pudo tomar tampoco individuos reales para experimentar con ellos; no pudo rehacer la vida de un hombre para ver si efectivamente cumple o realiza todo lo que una psicología aparente pudiera dar lugar a suponer. De manera que esto de “experimental” no puede tomarse al pie de la letra.

Así, pues, no se contenta con tener una filosofía científica, basada exclusivamente en la ciencia.

Hay una analogía estrecha entre Thiers [Taine] y Zola, en cuanto el primero pretende explicar los fenómenos históricos que estudia por la influencia del ambiente.

Ahí ven Uds. cómo las ideas predominantes en una época surgen y se manifiestan en los puntos más extremos y actúan sobre personalidades que vistas en particular son distantes, como Taine y como Zola.

Inmediatamente de la Novela naturalista, sobreviene otra orientación, que coincide con una orientación de las ciencias filosóficas. Les acabo de decir que ninguno de los pensadores franceses realizó un sistema filosófico completo, después de Comte. En gran parte esto fue imposible, porque la filosofía como ciencia de conjunto despreció [desapareció] casi, y en lugar de la filosofía se cultivaron las distintas disciplinas aisladamente: la psicología, la lógica, la sociología, y la ética; dentro de estas disciplinas la que mayor importancia tuvo fue la psicología por una razón fácil de comprender. Aunque la iniciativa no partió en este caso de franceses, estos pronto se avinieron a darle un carácter experimental, positivista por excelencia. Tras de la novela experimental vino la psicología experimental. Se llegó a [...] abrigar la ilusión de que los fenómenos fisiológicos [*sic*] y que estudiando los fenómenos orgánicos que contribuyen a la actividad psíquica habríamos encontrado la clave de estos fenómenos.

Fue un momento de entusiasmo, en el cual la investigación psicológica experimental se realizó con verdadero empeño, con la mayor convicción de que estudiando los centros nerviosos y sus reacciones musculares, habíamos de llegar a resolver realmente los problemas psíquicos. Y se pretendió llegar a explicar la lógica y la metafísica como fenómenos puramente psicológicos, y estos, a su vez, como fisiológicos. A este momento, en la evolución filosófica, corresponde en la literatura el desarrollo de la novela psicológica. Un representante de ella es D'Annunzio, por ejemplo, con esta tendencia de tomar al hombre, analizarlo y demostrar que sus actos dependen de ciertos estados psicológicos. Mientras Zola estudiaba especialmente el mundo externo, los novelistas psicológicos toman al hombre aisladamente y lo analizan en sus funciones psíquicas.

Esta situación corresponde a la segunda etapa del positivismo. La tercera etapa es ya la de la descomposición de esta orientación.

Estudiadas las influencias del mundo externo, analizado el mundo interno de nuestro espíritu, ya no quedaba otro campo en que extenderse. Así sobreviene, entonces la crítica de los hombres que están dentro del positivismo, pero que empiezan a notar sus deficiencias, que observan, que en parte nos achata y en parte nos eleva a conclusiones inaceptables, y tratan entonces de reaccionar dentro del positivismo mismo. Y entonces sobrevienen los "paradojales".

En Francia hay una serie de ellos, pero los de renombre universal pertenecen a otras naciones. Tenemos en Alemania a Nietzsche, que representa esta época del positivismo, y en Inglaterra tenemos, en la literatura –propia-mente dicho, a Wilde, que es por excelencia el representante de esta época paradójal. Hay una serie, sin embargo, de autores franceses que se titulan simbolistas, decadentes, etc.

Los que representan este periodo del positivismo no lo han podido superar, no han podido, todavía, tomar otra posición filosófica, pero dentro del positivismo lo socavan con sus paradojas que señalan la parte débil de la posición.

Así llegamos hasta los primeros años del siglo presente, en el cual empiezan a iniciarse orientaciones filosóficas nuevas y que al surgir naturalmente nos hacen ver que mientras el positivismo dominaba de una manera despótica, al lado de él había otras corrientes despreciadas, débiles, pero que repentinamente, cuando la época les fue propicia, acaban por surgir y tratan de imponerse con mayor energía. En las Universidades de Francia el positivismo, a pesar de todo, no llegó a dominar de una manera efectiva; varias razones contribuyeron a ello. Hombres como Littré, como Taine, como Renan, no llegaron a la enseñanza oficial, o si llegaron en algún momento fueron eliminados rápidamente de ellas. De manera que este movimiento positivo se desenvuelve fuera de la universidad; en la universidad francesa, a pesar de todo, por mucho tiempo se mantuvo la tradición del eclecticismo francés; más o menos atenuado pero sosteniéndose, sin embargo, con hombres de la importancia de Lachellier, por ejemplo, y de otros que tienen sus afinidades con el neo-criticismo francés, una escuela filosófica sumamente importante, anti-positivista, de tendencia metafísica, pero que durante el siglo pasado no logró prosperar mayormente. Un hombre como Renouvier, que vivió hasta la edad de ochenta años, recién a esa edad la academia francesa le ofreció un puesto; ochenta años tuvo que esperar ese hombre, que tenía una obra extraordinaria, para que se le hiciera justicia. ¿Por qué? Porque no se hallaba dentro del positivismo. Lo mismo le pasó a Boutroux, todavía vive, sumamente anciano, que en la época en que produjo sus obras, tampoco encontró mayor ambiente, por representar durante el siglo pasado, la oposición del [*sic*] positivismo.

Cuando el positivismo empieza a decaer, a principios de este siglo,

entonces viene la era de estos hombres y las nuevas orientaciones tienen precursores sobre los cuales pueden afirmarse. El representante de esa reacción en Francia es Bergson, que dedica su obra fundamental *La Evolución Creadora* a Lachelier. Este último es un hombre que probablemente es desconocido; no lo han oído nombrar Uds. nunca probablemente; y sin embargo en la historia de la filosofía francesa debe ocupar un alto puesto; pero son las fuerzas que acaban de surgir.

Volvamos al positivismo. En esas tres etapas se desenvuelve el positivismo en Francia y es un reflejo de la marcha general en todos los países europeos. Más o menos como se desenvuelve en estos tres periodos en Francia: naturalista, psicológico y paradójal, así se ha desenvuelto en Alemania y en Inglaterra.

[4] Tenemos, pues, a Comte, luego a Littré, como su sucesor inmediato, luego a Taine y a Renan, como los representantes más conspicuos del positivismo después del 60; después de estos, la escuela psicológica francesa y la escuela psicológica experimental. En Inglaterra la evolución positiva se vincula directamente a las tradiciones del empirismo inglés.

Spencer, es, fuera de duda, el filósofo más importante de toda la época positiva. No es, sin embargo, Spencer, un espíritu superior al de Comte. Comte era mucho más genial que Spencer; este último no es más que el sentido común personificado; pero su filosofía resulta superior a la de Comte, por el hecho de que Spencer incorpora a su positivismo la teoría de la evolución, que viene imponiéndose lentamente desde fines del siglo XVIII, y que empieza a predominar en las ciencias naturales. Pero en la época de Comte, todavía no se había impuesto, mientras que 30 años después de Comte, cuando escribió Spencer, ya el evolucionismo era algo que no se podía evitar. Entonces Spencer tuvo la ventaja de incorporar a su filosofía esta teoría. Lo que ha hecho que la filosofía de Spencer adquiriera una importancia mucho mayor que el comtismo propiamente dicho, y fuera una expresión más perfecta de la orientación positiva. En el fondo no representa mayor novedad: es, como todo positivismo, antimetafísico, separando lo incognoscible.

Ya les expliqué anteriormente los caracteres principales de la teoría de Spencer; tampoco él tuvo en Inglaterra sucesores; ha habido un gran número de escritores que se han asimilado más o menos [a] las teorías positivistas, pero otro sistema filosófico fuera del de Spencer no ha surgido.

La Psicología experimental no ha tenido en Inglaterra un desarrollo semejante al que tuvo en Francia y Alemania; en cambio fue acogido con entusiasmo en los Estados Unidos, donde inspiró mayor interés. En Alemania el positivismo revistió una forma especial: no presenta el positivismo en este país un sistema comparable al de Comte o Spencer; hay una serie de tentativas en este sentido, pero ninguna que tenga para nosotros la importancia de estos pensadores.

En Alemania el positivismo reviste principalmente la forma que se ha llamado del “retorno a Kant”.

Uds. recordarán que Kant, en su obra fundamental declara que la metafísica es imposible como ciencia. Bien, tomando al pie de la letra, refugiándose en esta posición Kantiana surgió en Alemania un neo-kantismo, que no hay que confundir con el actual neo-criticismo francés; se llama “retorno a Kant”, y quiere fundamentarse sobre la base ofrecida por la crítica Kantiana, resumiéndose en una interpretación positiva de Kant; interpretación naturalmente falsa, porque Kant no escribió la *Crítica de la razón pura* solamente, sino también, la *Crítica de la razón práctica*. Si en la primera negaba la metafísica, en la otra la afirmaba.

Bien, pero el retorno a Kant, quiere presci[n]dir de las construcciones de este y detenerse en la parte negativa, en la cual había considerado imposible la formación de una metafísica. De manera que así resultaba ser una posición positiva.

Contribuyó naturalmente al desarrollo del positivismo en Alemania, como en todas las otras naciones, el florecimiento de las ciencias naturales; por lo que es inseparable esta reunión del positivismo con el desarrollo de todas las ciencias físicas y naturales, que han dado una base científica a estas especulaciones y mantienen la ilusión de que la filosofía puede revestir un carácter científico y reducirse exclusivamente al enunciado de los principios generales de todos nuestros conocimientos.

Para darles un nombre vinculado al “retorno a Kant”, en Alemania, les citaré a [...] [F. A. Lange?], autor de una obra sumamente importante, que conviene leer alguna vez: la “Teoría del Materialismo” [*Historia del materialismo?*], en la cual hace una exposición de la doctrina de Kant interpretado en el sentido de que les hablo.

¿Cuál es el lado débil del positivismo? ¿Cuál es el motivo por el cual

está actualmente en decadencia? Al fin y al cabo esta posición fundamental parece segura; descansa sobre las ciencias positivas, sobre los conocimientos que tenemos; tiene un ideal que consiste en levantar el nivel económico y moral de la humanidad; nos llama a dedicar todas nuestras fuerzas a mejorar las condiciones de la [5] humanidad sobre este planeta, al tratar de imponer nuestro dominio sobre la naturaleza.

¿Por qué no nos satisface al fin? La ciencia, forzosamente, si pretende ser ciencia, tiene que considerar a los hechos como sometidos a leyes; la última aspiración de la ciencia es encontrar la ley inmutable que rige los fenómenos, y si le es posible realizar todo este ideal, convertir esta ley en una fórmula matemática. Cuando se ha llegado a este sumun [súmmum] de la aspiración científica nuestro espíritu se sentirá satisfecho. Así Comte cita como un ejemplo de esa realización científica más alta, la ley de la gravedad, que rige todas las relaciones entre las masas físicas y cuya acción podemos reducir a una fórmula matemática. Decimos: “Los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas y en razón inversa de la distancia”. Es una ley de carácter universal, a la cual suponemos que no escapa ningún fenómeno en las relaciones físicas de los cuerpos.

Bien, pero, ¿cuál es la consecuencia de esto? La ciencia no puede ocupar otra posición; a eso tiene [que] aspirar. Si aceptamos eso como un hecho, todo lo que se realiza forzosamente obedece a una ley; y si, como aspiraba el positivismo, identificamos [aceptamos que?] los fenómenos psíquicos, morales y sociales, no son sino del mismo orden que los fenómenos físicos, forzosamente todo lo [que] ocurre está sometido a leyes inmutables. Es decir, que suprime nuestra libertad y nuestra espontaneidad, deprimiendo así nuestra personalidad; porque nos convierte en simple engranaje dentro de este mecanismo universal, en el cual todo se desarrolla forzosamente.

Bien, al principio, cuando surgió el positivismo, esta consecuencia lejana no se imponía mayormente. Pero vivimos o hemos vivido en una época en la que la aspiración a la libertad, a un desenvolvimiento libre del individuo, en todas las esferas de su acción, es precisamente una aspiración fundamental de nuestro espíritu. Y cultivando esa aspiración a la libertad de conciencia, a la libertad política, comercial, etc., ¿habíamos de negar al hombre la libertad intrínseca? El positivismo nos obliga a ello; el positivismo obliga a una concepción

mecanicista del universo. Y ahí estaba –diremos con la vieja metáfora– su talón de Aquiles; ahí empezó el ataque contra el positivismo; con razón o sin razón.

Yo no ocupo esta cátedra para decirles lo que es la verdad, sino para darles los elementos con que han de tratar de buscarla. De manera que no emito mi opinión sobre el asunto. Yo les digo dónde está el conflicto que produce al último, dentro de una orientación filosófica, la reacción contraria, fenómeno que se ha repetido desde que la humanidad hace filosofía. Cada vez que una orientación filosófica ha llegado a predominar en los espíritus, llegando a su apogeo, nace la reacción en el seno mismo de esa orientación. Dentro de la Escolástica misma de la Edad Media, nació el nominalismo que había de destruirla. Así dentro del positivismo, como orientación filosófica dominante, tenía que nacer también en su momento oportuno la dirección contraria. Y esa es la que en este momento trata con éxito o sin éxito, de sobreponerse.

La crisis del positivismo está representada fuera de toda duda por la guerra actual. Comparen Uds. todo lo que se ha escrito antes de la guerra y lo que se dice actualmente, y verán cómo esto que acabo de decirles se confirma de una manera excepcional. Se nos ha predicado que los intereses económicos son los únicos que rigen los fenómenos históricos; se ha llegado a constituir la teoría del materialismo histórico, según la cual hasta el derecho, hasta la religión no eran más que construcciones que descansaban sobre una base común. Los intereses económicos debían de ser, pues, los que prevalecieran.

En las ciencias biológicas se nos había dado, como la última expresión científica, la teoría de la lucha por la existencia según la cual no prevalece ningún factor de justicia o de derecho, sino que prevalece el más fuerte, el más apto o el más pícaro para aprovechar las circunstancias. Se había eliminado, entonces, del conjunto universal todo factor moral; el devenir, el proceso natural es un proceso amoral. Y puesto que en nosotros no hay sino fenómenos naturales, y nuestros fenómenos psíquicos no son sino naturales, según ellos, también somos amorales. Un principio moral no podía tener influencia en este mundo donde todo está sometido a leyes forzosas.

[6] Esas son las teorías que nos predicaron antes de la guerra, que todos han aceptado, a las cuales se ha ajustado el derecho.

Y ahora, ¿de qué se habla? Se habla de la justicia, de la civilización,

del derecho, de la paz, es decir, de una serie de ideales de carácter ético que se consideraban eliminados de una apreciación científica. Es decir, se ha modificado el concepto, completamente, en presencia de la angustia enorme que ha puesto esta guerra en los espíritus; nadie se atreve a decir ahora: Yo me bato para que las entradas de aduana aumenten en mi país o para que vivan las industrias. Hay que hacerle ver al pobre diablo, que santifica [sacrifica?] su vida en las trincheras, que lo hace por la justicia, por un ideal, y no por mejorar las industrias, el comercio, etc.

Bien, eso va a surgir en la nueva orientación filosófica. No va a ser posible decirle al hombre: lo único que nos interesa es llenar los estómagos y nos batimos simplemente por eso; que en términos crudos [es] la última conclusión del positivismo.

Uds. pueden comprender, entonces, cómo, lentamente, se han preparado los elementos para una reacción anti-positivista y cómo esta guerra tendrá que ser forzosamente la crisis en que sucumba la vieja orientación filosófica y surja una nueva.

Desearía decirles algunas palabras sobre el positivismo en nuestro país, puesto que es del mayor interés para nuestro conocimiento. Ya ha terminado la hora de clase, pero si Uds. tienen paciencia, voy a decir cuatro palabras al respecto.

Entre nosotros el positivismo surge primero de una manera inconsciente, no como una fórmula filosófica. Después de Caseros surgen algunas orientaciones que predicán el ideal económico como el primero; el desarrollo de la riqueza de nuestro país, la construcción de un gobierno fuerte que ampare la paz y permita a todo el mundo desenvolverse económicamente. Esa es la teoría de Alberdi, de Sarmiento y de Mitre, tres hombres que han presidido la evolución de la República en la segunda mitad del siglo XIX. Ninguno de ellos hace abstracciones. 52 volúmenes tiene Sarmiento y no hay en ellos artículos sobre cuestiones abstractas; son cuestiones concretas. Siempre trata de desenvolver las cosas en el sentido que él llamaba de “la civilización contra la barbarie”.

Lo mismo Alberdi, que tiene un fondo filosófico tan cultivado, prescinde de él, no trata de imponer sus convicciones filosóficas sino que nos predica la realización de las necesidades prácticas, que adelantan el estado de la civilización del país.

Mitre conserva ya un fondo romántico, pero en los hechos sigue esta misma corriente.

La consecuencia que para nuestra historia tiene este siglo es que la cuestión religiosa queda eliminada. De común acuerdo creyentes y no creyentes, apartan esta cuestión; lo que interesa son las cuestiones concretas; ninguna cuestión abstracta debe venir a perturbar la vida del país.

Bien, viene la segunda generación, que ya es más cultivada pero que todavía no tiene un fondo verdaderamente filosófico. Es una generación que se distingue por su inteligencia, por su actividad, porque se encauza completamente en esta orientación positiva, pero que también es completamente ajena a todas las cuestiones abstractas. Son los López, Pellegrini, del Valle y otros hombres de ese estilo.

Y viene la tercera generación, en la cual todo esto se va pervirtiendo, en la cual esta eterna prédica del ideal económico, como único ideal, trae las consecuencias que pueden preverse. Ya no se trata de un ideal económico colectivo sino de un ideal individual y lo importante es en primer lugar realizarlo cuando se pueda, por cualquier camino. La consecuencia es la corrupción administrativa y política.

Y se inicia, entonces, la reacción, se inicia primero dentro del positivismo y ya de una manera consciente. Se buscan, dentro de la filosofía positiva, los elementos para oponer una valla a este exceso de economías [sic]. Y surgen, entonces, entre nosotros, dos corrientes positivas. La una parte de la Escuela Normal de Paraná, iniciada por Scalabrini, sobre la base del Comtismo, pero como era naturalista le incorporaba al Comtismo primitivo la teoría de la evolución, pero con tendencia ética. Porque de eso se trataba, a eso se inspiraba [aspiraba]: a [7] ver si dentro de la filosofía positiva se encontraba un medio para oponerse a estas demasías de la vida nacional. Nace allí y de allí sale una corriente poderosa que ha actuado sobre una serie considerable de maestros que la han defendido después. Tenemos algunos representantes como el Doctor Ferreira, que desempeña una cátedra; es todavía uno de los Comtistas primitivos.

La otra corriente nace en Buenos Aires bajo la acción de Spencer.

Esas fueron las dos corrientes positivas que se produjeron en nuestro país, con el objeto de dar las bases de una cultura filosófica.

El positivismo llegó a ser entre nosotros, como en Europa, la orientación dominante, ya no tan sólo en materia instintiva sino de una manera verdaderamente consciente. Y todavía hoy la mayor parte de nuestras cátedras están ocupadas por los hombres del positivismo.

La reacción se inicia luego en la masa popular también. Pero, esto me obligaría a hablar de asuntos a los cuales no quiero llegar.

De manera que el 90 representa en nosotros una fecha tan importante como Caseros. Pero, por otra parte estos asuntos todavía no se presentan en la proyección histórica necesaria para que se puedan tomar en cuenta. Pero, es evidente que a medida que se desarrolla entre nosotros esta cultura filosófica, sobreviene la reacción política que le corresponde.

↳⇒ Clase 30ª

[1] Ya nos urge el tiempo; tenemos que reservar una parte del año para el repaso de nuestro programa; así es que en estas lecciones estoy apurando un poco para finalizar con nuestra tarea.

Era mi intención haber terminado en la clase anterior con el positivismo, para dedicar todavía una clase al problema ético y otra al problema estético y después retornar al principio, con la colaboración de Uds., que supongo que será activa y fecunda; pero no tengo inconveniente, porque realmente considero importante el tema, de que volvamos por una hora más sobre el positivismo. Efectivamente hay una serie de cuestiones interesantes que no he podido tocar sino muy rápidamente, y rápidamente tengo que tocarlas ahora, porque si fuéramos a estudiarlas con detenimiento, podríamos haber hablado todo el año sobre este tema.

Pero vamos a tocar algunos puntos que pueden inspirar todavía interés al desarrollo del positivismo en nuestro país, que es interesante; porque debe preocuparnos a nosotros, dada nuestra calidad de argentinos, conocer el movimiento intelectual propio, que nos es familiar y que nos ofrece el ejemplo de cómo se desarrollan estos periodos históricos tan importantes. Porque lo que ha pasado con el positivismo, ha pasado con todas las otras orientaciones definitivas: el racionalismo, el empirismo, la Reforma, el Renacimiento, todos esos grandes movimientos que por algún tiempo han agitado el espíritu de la humanidad, que para los contemporáneos han parecido ser las orientaciones definitivas, terminales, pero que luego han continuado su curso y se han incorporado a la evolución de las ideas humanas; desaparecen en parte y dejan todas ellas, sin embargo, un remanente que persiste hasta la fecha. Ninguno de estos grandes movimientos desaparecen totalmente; ellos cumplen su misión al empujar las ideas humanas un poco más adelante, encontrando algunas nuevas verdades, que se incorporan luego al movimiento que sigue.

Debemos distinguir, naturalmente, la filosofía de un periodo y el periodo mismo. Algunas veces, por ejemplo, se oye decir: esta guerra ha sido terminada por tal o cual sistema filosófico. Bien, tomando eso al pie de la letra, es perfectamente falso; un sistema filosófico no es capaz de producir ese efecto.

Al que dijera: el positivismo ha dado lugar a esta crisis, refiriéndome a la filosofía del positivismo, le diría: no señor, a la inversa, la época positivista es la que [la] ha producido. La filosofía no es nada más que la sistematización de las orientaciones, de las tendencias, de los instintos, de los intereses de una época histórica determinada. Ella, por sí, no es nada más que la expresión de todas esas causas. Lo activo, el factor verdadero, radical, son esas fuerzas que alientan en el seno de las colectividades humanas, y la filosofía no hace sino encontrarles la expresión ética.

Bien, pero no podemos desconocer que una vez que estos factores se vuelven conscientes y encuentran su expresión ética en un sistema filosófico, se vigorizan, y ese sistema es a su vez un factor activo que se incorpora al movimiento. De manera que lo que existe es una correlación entre las tendencias y las fuerzas históricas de un periodo y su filosofía y, a su vez, de la filosofía con esas tendencias. De manera que no debemos ver en la filosofía de un periodo sino uno de los aspectos que presenta, que es el aspecto superior en el cual se condensan todos los demás aspectos; pero no debemos valorar la filosofía solo como el elemento que ha determinado el movimiento de ese periodo.

Entre nosotros, por ejemplo, el positivismo aparece primero de una manera inconsciente. Los que inician entre nosotros la orientación positivista, no hacen filosofía: por el contrario, le tienen horror; no quieren saber nada de filosofía, porque por filosofía entienden la vieja discusión abstracta sobre cuestiones metafísicas, sobre cuestiones que no ofrecen ningún interés positivo inmediato. Ellos quieren empujar las cosas en el sentido de los beneficios prácticos inmediatos, y nada más.

Yo les decía, en la clase anterior: tomen la obra de Sarmiento, –son cincuenta y tantos tomos– y ustedes no encontrarán allí ningún trabajo sobre temas abstractos; todos los que escribió Sarmiento son de una aplicación concreta, sobre cuestiones inmediatas, y siempre en el [2] sentido de fomentar los intereses activos, los intereses económicos, o los intereses intelectuales estrechamente ligados a aquéllos.

Lo mismo podemos ver en Alberdi; lo mismo en la acción directa de Mitre, que, como les decía, son los tres hombres bajo cuyo auspicio se desenvuelve este periodo de nuestra historia. No es que no haya otra tendencia, sino que ellos significan la tendencia predominante. Al lado de ellos hay

grupos de tendencias distintas. Al lado de ese grupo central, formado por esos tres hombres dirigentes, tenemos el grupo católico y una agrupación liberal; pero ellos, que llegaron a imponer su pensamiento, no se complican ni con unos ni con otros.

Cuando a Sarmiento le echaban en cara que él era liberal, anti-religioso, decía: no, que voy a ser anti-religioso, si en Chile he publicado un catecismo para la instrucción religiosa. En cambio si le decían que era clerical, respondía: qué voy a ser clerical, si he difundido las teorías de Darwin. Así es que no quería declararse clerical ni liberal; no quería estar vinculado a ningún dogmatismo abstracto. Para él la cuestión era desasnar al soberano, al pueblo; enseñarle a leer, a escribir, a trabajar. Esa era su preocupación eminentemente positiva.

Lo mismo Alberdi, era un espíritu ajeno a todo dogmatismo; pero en la constitución argentina incorpora el artículo que ampara el sentimiento religioso de la mayoría. ¿Por qué? ... Porque eso era prácticamente necesario: no podía prescindir de eso para organizar el país.

Bien; al lado de ese grupo, como les digo, hay dos puntos pequeños que tienen efectivamente tendencias determinadas: Está el grupo católico, compuesto de personajes sumamente distinguidos: en la generación primera Esquiú, Félix Frías; en la segunda generación, Pedro Goyena, José Manuel Estrada, Manuel Pizarro, Tristán Achával, todos intelectuales que merecen nuestro respeto, pero que no logran imponerse, a pesar de contar con tan valiosos elementos y de tener en el interior de la República un foco tan importante donde apoyarse, como Córdoba, el partido clerical no logra formarse entre nosotros.

A la izquierda del grupo positivista está el grupo liberal: Juan María Gutiérrez, Vicente López, numerosos propagandistas en la prensa y en el libro; pero un partido liberal, con tendencias francamente liberal, en el sentido, digamos, filosófico, no consigue formarse. Es el positivismo el que se impone, sin sistematizarse todavía.

Luego viene la segunda generación, que podemos llamar la generación del 60, un grupo de hombres jóvenes que tuvieron una intervención extraordinaria en nuestras luchas políticas de esa época.

Casualmente hoy me fijaba en una nómina de los abogados recibidos en la Universidad de Buenos Aires. Allí se encuentran en un mismo curso los

nombres de Del Valle, de Pellegrini, –me parece que de Leandro Alem–, en fin, una serie de los hombres que después gobernaron al país.

Ellos tampoco quieren saber nada de orientaciones filosóficas. Tendría, alguno que otro, sus pequeñas veleidades personales, pero como hombres públicos no intentan imponer ninguna orientación filosófica; prescinden del problema religioso, que les es indiferente. Pero tampoco ese grupo busca todavía, en la sistematización del positivismo, el fundamento de su actitud.

Cuando yo hacía mis estudios secundarios, correspondientes al Colegio Nacional, recuerdo que en nuestros programas teníamos dos años de filosofía: estudiábamos psicología, lógica, ética y teodicea; y los textos que se empleaban en la enseñanza eran textos que correspondían a la escuela ecléctica espiritualista francesa. Bien: eso estaba todavía en la enseñanza, pero ya nadie hacía caso de eso; eso era superficial, nadie tomaba en serio su estudio; y a poco andar se suprimió esa enseñanza en los programas oficiales; se la redujo a la psicología, a un poco de lógica, y la filosofía desapareció completamente.

Es recién la tercera generación, la del 80, la que se vuelve consciente de estas orientaciones positivistas y la que busca entonces fundamentarlas filosóficamente. En esta generación podemos citar como hombres representativos a Joaquín V. González, Rodolfo Rivarola, José N. Matienzo, Ernesto Quesada, Norberto Piñero; en fin, todo ese grupo que hace tiempo está ejerciendo una influencia excepcional sobre la orientación de la enseñanza entre nosotros.

[3] Esos fueron positivistas conscientes; esos ya buscaron en los sistemas filosóficos la explicación de la orientación que se seguía. Además de ellos, el grupo que les dije que salía de la Escuela Normal de Paraná: Herrera, Mercante y tantos otros que defendieron en el profesorado la orientación positivista. Así es que ustedes ven que se verifica en el país una evolución de las tendencias positivistas prácticas, inmediatamente, hasta que se vuelven acción consciente.

¿Por qué se vuelven acción consciente? Hay un motivo fundamental para eso: la dirección intelectual nuestra, sin orientación filosófica determinada, encaminada burdamente al desarrollo tan solo de los intereses económicos, había degenerado al último. Porque hay que tener presente que los hombres de la época de Sarmiento y Alberdi, que nos señalan como los más importantes en el desenvolvimiento económico, pensaron en el desenvolvi-

miento económico colectivo; no pensaron en ningún momento en el desarrollo de sus pequeños intereses personales. Eran, en ese sentido perfectamente románticos; ninguno de ellos intentaba hacer la aplicación práctica a sí mismo: querían el desarrollo de las riquezas nacionales, el desarrollo de la riqueza pública. Pero a medida que se desenvuelve esta orientación, pueden explicarse ustedes que cada uno se dijera: si lo importante es el desenvolvimiento económico empecemos por casa, empecemos por la mía, y así llegamos a un momento en que estos intereses económicos son el interés predominante que cada uno trata de realizar para su utilidad particular de cualquier manera, por medios buenos o malos.

Bien, sabemos cómo se desenvuelve entonces nuestra situación política, cómo llega un momento de corrupción política y administrativa. Y aunque es ingrato en una cuestión de esta naturaleza dar nombres propios, citaré el de un muerto –ya que de los vivos no quiero acordarme– el de una intelectualidad superior: Eduardo Wilde, quien hacía gala de su perfecta indiferencia para todo lo que revistiera un carácter moral, para todo lo que representara un ideal superior.

Pues bien: si esa era la manera de pensar de un hombre de esa clase, de tal cultura y tal talento ¿qué no ocurriría en los adocenados en la muchedumbre más o menos torpe? Pero llega un momento en que la gente se da cuenta de que no podemos seguir por ese camino; que es necesario poner al lado de ese ideal económico un ideal ético. Entonces la juventud del 80 tuvo que recurrir a la filosofía de su tiempo y buscar dentro del positivismo la posibilidad de una reacción ética. Con esa orientación esa *juventus* se esterilizó para la acción práctica; todos los hombres del 80 quedaron fuera del gobierno efectivo de nuestro país; tuvieron que refugiarse en la enseñanza; en el profesorado para ejercer su acción. De los hombres que acabo de nombrar ninguno ha llegado a desempeñar efectivamente funciones políticas; las fuerzas que todavía predominaban alejaron a estos hombres. ¿Por qué? Porque eran fuerzas instintivas que venían ya con un propósito definido.

Bien; lo natural fue buscar dentro del positivismo los elementos para una reacción ética. Los buscaron en Comte, con su teoría altruista, de las obligaciones sociales del hombre; los buscaron en la ética individualista de Spencer. Pero, las cosas marchan, y lo que ocurrió aquí no es más que un reflejo de lo que ocurría en todo el mundo civilizado. El positivismo había llegado a sus

últimas consecuencias, había culminado, y la reacción se imponía, orientándose en todas partes en ese sentido ético. Y a poco andar hubo que convencerse que dentro del positivismo no se podía encontrar esa reacción ética.

La ética de Spencer reduce toda la moral simplemente, a una cuestión de costumbres; se trata de instintos sociales desarrollados en el hombre que trata de adaptarse a la vida colectiva. Pero de ella no se deduce ninguna obligación; porque yo soy entonces como mis atavismos y el ambiente en que me he criado me ha hecho forzosamente. De estos saca la Escuela penal italiana la consecuencia inmediata: no hay responsabilidad ni obligación, ni siquiera culpa, ni debemos hablar de castigo; el hombre actúa como le es necesario.

De manera que lo único que puede hacer la sociedad es adoptar medidas de defensa, es decir, medidas puramente externas; pero, queda eliminado el concepto de una perversión moral. Yo soy un ase[4]sino porque mis atavismos me obligan a serlo. El delincuente, según esa teoría, tiene forzosamente que vivir su vida. Y eso está dentro del positivismo, porque este queriendo ser única y exclusivamente una interpretación de las verdades científicas tiene que considerar los fenómenos psíquicos como fenómenos naturales, forzosamente, como fenómenos fisiológicos. El hombre –llevando la doctrina a sus últimas consecuencias– resulta ser un mecanismo.

Entonces podemos explicarnos cómo, agotados ya todos los elementos que en el sentido de una reacción ética ofrece el positivismo, sobrevenga en los últimos años del siglo pasado una reacción anti-positiva. Se apela de nuevo a las viejas teorías religiosas o metafísicas o se intenta encontrar una nueva solución. Aparecen hombres en Europa como Tolstoi, que independizados de todo dogmatismo se declaran, sin embargo, eminentemente religiosos y quieren renovar la vida sobre la base de un cristianismo ideal.

Y no es solo en Rusia donde aparece un hombre de esa talla; en todos los demás países se producen movimientos más o menos intensos en ese sentido. Y en la Literatura también aparecen tendencias místicas.

Les contaré el ejemplo conocido por ustedes de Maeterlinck. En esa situación estamos todavía. El positivismo, como posición filosófica está francamente agotado; aspiramos a algo más, pero eso que es motivo de nuestras aspiraciones no lo tenemos, o si lo tenemos no nos damos cuenta de ello, como les suele pasar a los contemporáneos. Tenemos a Bergson, a Croce,

que nos quieren llevar por otras orientaciones filosóficas, pero, hacer ahora el juicio de los contemporáneos es demasiado aventurado. De aquí a cincuenta años veremos quizá que esos hombres estaban en lo justo; pero nosotros que estamos muy cerca de ellos no podemos apreciarlos, y mucho menos yo, particularmente, a los hombres de mi generación.

Ustedes que son jóvenes, que van a constituir la intelectualidad futura, van a tener que resolver este problema y fijar las nuevas orientaciones intelectuales de nuestro país. Ustedes van a decidirse así como se decidan en Europa, porque vivimos una vida de reflejo. Se iniciará con tales o cuales tendencias el nuevo periodo.

Ahora, si ustedes me preguntan si el positivismo no sirve para nada, yo les contestaré que no es que el positivismo sea una posición falsa, anti-filosófica; de ninguna manera. En filosofía no se puede asegurar que esta o la otra es la verdad filosófica. Es preciso que ustedes se emancipen de un criterio simplista. Las cosas tienen una serie de aspectos, y según que las miremos de un punto de vista u otro, el juicio que formemos tiene que ser distinto.

Esas orientaciones filosóficas, como el positivismo, no son un hecho estable, sobre el cual podamos formar un juicio; son una evolución histórica y cuando nacen responden a las necesidades del espíritu humano, como respondió en su época el positivismo, como una protesta contra las divagaciones del romanticismo. Y entonces fue fecundo, y entonces fue necesario para dar forma a todo el desarrollo científico contemporáneo, para apartar una serie de prejuicios antiguos, libertar nuestro espíritu, y convencernos de [que] la base de una gran cultura es forzosamente una base económica.

Pero, el positivismo se impone, triunfa, llega a su apogeo, cumple su misión y se inicia, entonces, forzosamente, un descenso, y otras necesidades de nuestro espíritu reclaman satisfacción.

Ustedes pueden darse cuenta de todo lo que hemos conquistado en la época positiva, que abarca toda la segunda mitad del siglo XIX con su desarrollo científico y sus aplicaciones técnicas. Si lanzamos una mirada hacia atrás vemos que se ha dominado el globo de un pueblo hacia el otro, que se ha dominado el mar, el aire, que todos los grandes problemas técnicos han sido resueltos; dentro de las ciencias particulares están resueltos una gran serie de problemas. Por ejemplo, en medicina se han resuelto

problemas importantes. De modo que hemos ampliado de una manera extraordinaria nuestro saber y nuestro poder técnico. Pero es evidente que ahora, conseguido esto, surge la pregunta: ¿Teniendo ahora todo eso, qué hacemos? ¿Vamos a seguir explotándonos los unos a los otros? ¿Hemos adelantado algo con todo este saber en el sentido de vivir una vida más justa, más buena, o hemos satisfecho tan solo todos los instintos que tratan de satisfacerse burda[5]mente, utilizando los medios que la ciencia pone a nuestro servicio? Porque un descubrimiento científico en sí es perfectamente indiferente; no es ni malo ni bueno; será verdadero o falso; será del todo útil o inútil, pero no es bueno ni malo.

El carácter bueno o malo resulta de la aplicación que hacemos de ese descubrimiento. El hecho de que podamos elevarnos en el aire en aeroplano no es bueno ni malo; depende del uso que hagamos de él. Si lo usamos para matar a nuestros semejantes, maldito el progreso que realizamos. En cambio si sirve para estrechar las relaciones de los hombres es sumamente bueno.

De manera que lo que digo del aeroplano o de cualquier otro perfeccionamiento técnico lo aplico a toda esta evolución científica y acabo por preguntarme: ¿Qué hacemos con toda esta ciencia que hemos acumulado? Es necesario que sirva a un mejor desenvolvimiento de la humanidad. El viejo ideal de justicia surge entonces de nuevo en nuestro espíritu. Y como ese viejo ideal ha informado también en otros tiempos grandes revelaciones intelectuales, se explica que algunos espíritus vuelvan hacia atrás y crean que los viejos dogmatismos, que en la actualidad constituyen un perfecto anacronismo, sean algo mejor que lo que se nos quería imponer y que ellos pueden ser un refugio para nuestro espíritu.

No podemos retroceder ni encontrar amparo en esas viejas doctrinas. Por lo menos tenemos que adaptarlas al estado actual de nuestros espíritus.

¿Cómo se ha de hacer eso? ¿En qué sentido se ha de hacer? Hay varios caminos para ello. El positivismo se empeña en resolver todo por el criterio económico, pero da lugar al desarrollo en su seno de dos tendencias opuestas: el individualismo y el socialismo o colectivismo. Digo colectivismo, porque el colectivismo practica todas las formas en que se pretende sobreponer los intereses de la colectividad sobre el individuo, lo que ocurre también en el socialismo. Pero como a la palabra socialismo la monopoliza un determinado partido político, diré, pues, individualismo y colectivismo.

El individualismo creía que abandonando al individuo a su acción propia, al fin y al cabo, por la fuerza misma de las cosas irían ellas a su equilibrio. Fue una ilusión: así como hemos dicho que el positivismo nace y es fecundo y llega a su apogeo, hasta que por último resulta insuficiente, lo mismo ocurrió con el individualismo, que nació en su época como una reacción contra las trabas que dañan la acción individual, persiguiendo un ideal de perfecta libertad. Así aparece en Locke, sigue desarrollándose durante el siglo XVIII y se impone casi completamente en la evolución jurídica inglesa. Pero cuando llega a su apogeo el individualismo, se ve que no trae el equilibrio social y que no ha dominado por la justicia, sino que al amparo de su acción, los materialmente fuertes, los económicamente bien situados, someten a su servicio a los que están en condiciones menos favorables. El producto del desarrollo individualista fue el dominio del capitalista y la sujeción del proletariado. Porque ¿qué importa que me digan a mí: usted es libre de hacer lo que quiera, si yo antes que todo tengo que comer? Y bueno; entonces me dicen: sométase a estas o aquellas condiciones, si no no le doy de comer; es decir, tome el salario que le doy, trabaje las horas que le impongo. Entonces ¿qué libertad tengo? Surge la evidencia de que para dar al hombre la libertad que pretende el individualismo es necesario darle primero su independencia económica.

Bien: el colectivismo se propone darnos esa independencia económica, pero sobreviene entonces el temor de que ese imperio demasiado extenso de la colectividad ahogue toda la libertad individual y el resultado sea que la sociedad se convierta en un gran cuartel en que todos trabajen tantas horas, coman con arreglo a un mismo horario, y en fin se sometan a una reglamentación general. Ese es el otro extremo. Mientras la cuestión se plantea exclusivamente dentro del problema económico, la solución definitiva no se ve. Es necesario buscar una solución superior, quizá –tratándose de estas cuestiones contemporáneas no avanza sino una opinión hipotética– esa solución superior no [sic] [se?] encuentre en la teoría de la personalidad como seres conscientes y dotados de voluntad; en una palabra, suponer que el hombre no es solamente el producto casual de este desarrollo natural, como tantos otros, sino que posee una autonomía, una libertad personal, con la cual se puede sobreponer interiormente a todas estas restricciones o someterse [6] a ellas conscientemente de que es un miembro de

la sociedad que debe aceptarlas sin sentir las como un peso, como un yugo, que se le impone; esto solamente es posible si se desarrolla en todo lo que se ha llamado la conciencia de nuestra posición social, es decir, la conciencia de que no vivimos única y exclusivamente para los intereses propios, sino que estamos vinculados al interés de nuestros semejantes.

Pero ustedes ven que esta tendencia a afirmar una personalidad autónoma, a formar una conciencia social, es inseparable de la constitución de una ética, porque si no se nos dan normas éticas todo eso es inútil.

Observen ustedes lo que pasa en esos movimientos nuestros que tenemos ocasión de ver de cerca: Las huelgas de nuestro proletariado que lucha por conseguir una mejora de sus condiciones económicas. Según la teoría del materialismo histórico esos hombres no luchan sino por su interés. Y bien ¿qué es lo primero que ellos proclaman y exigen?: la solidaridad. Los obreros se vinculan entre sí, cumplen un propósito común y al que no lo hacen [hace?] le llaman “carnero”, lo presentan ante los demás de una manera despectiva; es decir, pronuncian un juicio moral sobre el individuo que no posee la conciencia moral del gremio, la conciencia social. ¿Y qué es eso [sino] suponer que el hombre tiene deberes morales? ¿Si no con qué derecho, yo, que soy obrero y no me adhiero a la huelga, soy incomodado en mi libertad?

Si tengo un deber moral para mis compañeros, las cosas cambian. Eso es lo que pretende implantar. Le llaman solidaridad, pero no es más que el viejo deber moral que tiene que vincular a los hombres, y la falta de ese deber trae una sanción moral, un juicio despectivo. Es evidente, entonces, que por todos lados surge la necesidad de una ética. ¿Dónde fundarla?

Yo creo que algo quedará del positivismo a pesar de todo; y entre lo que ha de quedar se encuentra la cuestión de que [no] podremos hacer metafísica, que no podemos volver a construir las viejas metafísicas ni volver a ellas, ni a los viejos dogmatismos religiosos. De manera que tenemos que buscar un modo efectivo de formar esta ética.

Entre las teorías más importantes se encuentra, a mi parecer, la de los valores, que supone que el hombre, además del raciocinio, del pensamiento, tiene una voluntad que afirma valores. Y una vez que afirma esos valores lucha por realizarlos. Y así como es posible que el hombre pueda afirmar valores, es necesario suponerle capaz de modificar lo existente y crear nuevas condiciones,

de acuerdo con los valores establecidos por él. Es decir, que hay que suponer en el hombre una capacidad creadora.

El hecho de suponer una capacidad creadora en el hombre, obliga a suponer que lo desconocido, el enigma que hay en el fondo de todas estas cosas y que para nosotros se manifiesta en la evolución constante, es una fuerza que se manifiesta en nosotros por medio de la capacidad creadora y que el universo en cada momento que transcurre es la creación de esta fuerza, de esta energía desconocida, creación no solo forzosa, mecánica, sino creación libre de ese algo.

Una parte de esto se transparenta en la teoría de Bergson en la obra fundamental de éste, que se llama: *La evolución*, pero no la evolución simple, sino la evolución creadora. Es decir, supone la existencia de un principio que no obedece a un simple mecanismo, sino que determina el rumbo, la orientación hacia la cual se dirige.

Ese principio lo podemos imaginar de una manera absoluta, determinando el devenir cósmico, y podemos suponer que de una manera relativa se manifiesta en cada personalidad autónoma. Y entonces venimos a quedar capacitados para fijar rumbos a nuestra actividad, en virtud de esa espontaneidad, de esa capacidad creadora nuestra.

Bien; quiero enseñarles con esto, solamente, cómo salimos en estos momentos de transición del viejo positivismo anti-metafísico para caer otra vez en orientaciones de distinta naturaleza.

Todo pronóstico al respecto es aventurado; sobre todo en estos momentos, antes de que termine la guerra. Después que termine la guerra, indudablemente estos movimientos tienen que estallar de alguna manera y concretarse, tomando una forma más definitiva.

Tenemos que esperar que surja una mente genial, capaz de [7] sistematizar todos estos anhelos que todavía se hallan en un estado vago, en el espíritu de la humanidad; pero indudablemente en sentido reaccionario que, contra la época positivista, contra la época científica, ha de avanzar una orientación ética. Y para nosotros y para el desenvolvimiento del país, esto es, a mi juicio de la mayor importancia.

Si algo falta entre nosotros es que la juventud se convenza de que no es la vitalidad económica del país el único fin que debemos perseguir; que todo

este desenvolvimiento económico no puede ser el fin sino tan solo el medio para llegar a una mayor cultura intelectual, a una mayor cultura del carácter; porque si no van a continuar los tiempos que hemos vivido, que han sido bajo ciertos aspectos grandes y hermosos, pero bajo otros, bajo el punto de vista moral, sumamente tristes.

A esto tenemos que ir; lo otro ya está realizado.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
APUNTES TAQUIGRÁFICOS TOMADOS DE LAS
CONFERENCIAS DEL DR. ALEJANDRO KORN
CONTINUACIÓN DE LOS APUNTES PUBLICADOS POR EL CENTRO

→☞ **Clase 31^a**

[1] Vamos a hablar del problema ético: El problema ético se refiere a los fundamentos, a las normas, a los objetivos que deben regir nuestra conducta.

Pero conviene hacer una pequeña distinción; generalmente empleamos como sinónimos los términos *ético* y *moral*. Bien, hay un estrecho contacto entre ellos, pero sin embargo conviene emplear las dos palabras en sentido distinto. Cuando en la escuela primaria tenemos delante nuestro a los niños y les decimos investidos de la autoridad del maestro; esto es bueno o malo, hacemos moral, les enseñamos preceptos morales. Lo mismo ocurre en cualquier otro caso en el cual el que se considera revestido de una autoridad ante otros les hace ver qué es lo que conviene y lo que no conviene, lo que es útil, malo, etc.

Bien, eso es impregnar en el espíritu máximas, direcciones, con destino a la vida práctica; enseñanza que es necesaria, que tiene su razón de ser. Pero la ética es una cosa distinta. La ética es la teorización de nuestra conducta práctica, es decir, es el establecimiento de los fundamentos teóricos en virtud de los cuales asumimos esta autoridad.

Si yo le digo a un individuo: se debe amar a la patria, se debe respetar a los padres, no debemos mortificar a los animales, ¿con qué autoridad digo esto? ¿Qué razón me autoriza para preferir estas máximas que doy a los niños a otras que podrían ser de distinta naturaleza? ¿En qué sentido debo desarrollar esta enseñanza moral?

La ética, por consiguiente, no se ocupa precisamente de esta aplicación práctica de máximas determinadas, sino de encontrar los fundamentos filosóficos de la moral. Por eso podemos explicarnos que moral haya existido

siempre, desde que existe el hombre; desde que aparece en grupos colectivos ha habido moral y en alguna manera ha tenido que establecer los principios morales que deben regir la conducta, en cualquiera de las épocas históricas a las cuales queramos remitirnos.

La ética, en cambio, como disciplina filosófica, ha nacido en un momento determinado de la evolución filosófica. La moral, al principio, como todos los problemas filosóficos, está englobada dentro de la predicación religiosa; no hay ningún sistema religioso que no esté recargado de principios sobre la conducta, y a veces simples máximas son elevadas por último por una sistematización religiosa a la dignidad de principios morales. La mitología griega es, de todos los sistemas religiosos, la que quizá menos incurre en estas prescripciones morales, pero había en cambio una moral sancionada por la costumbre, establecida por las leyes que todos conocían, que no se discutía, que todos aceptaban como impuesta por la sanción colectiva. De manera que no había ningún motivo para preguntarse ¿por qué hemos de hacer esto y no otra cosa? La necesidad de [2] establecer este problema recién sobreviene cuando la influencia religiosa cae, cuando el respeto por las leyes se pervierte, cuando, con la evolución democrática que experimenta la sociedad griega, sobreviene el embate de nuestros intereses, que se disputan por el predominio sin restricción de ninguna naturaleza; época en la cual los sofistas llegan a decir que no existe verdad alguna, que lo único que determina nuestro razonamiento, nuestros actos, son los intereses nuestros. Entonces es cuando forzosamente se produce una reacción y se ve hasta dónde nos conduce este desmoronamiento de las creencias antiguas, estas antiguas normas morales y el respeto de las leyes.

Entonces Sócrates viene a ser el primero que realmente establece el problema ético. Debemos de saber en qué consiste el bien, la conducta hacia la cual debemos aspirar en la vida.

Desde ese momento el problema ético no desaparece ya de la preocupación filosófica; por el contrario, su importancia va creciendo hasta el punto de que todos los sistemas filosóficos que aparecen después de Sócrates están en realidad subordinados a un propósito ético, al propósito de establecer cuáles han de ser los objetivos y las normas de nuestra conducta.

Ahora bien, en una ética podemos distinguir distintos puntos de vista.

Podemos preguntar por los fundamentos de la ética, y entonces resolvemos que la razón de la ética o está fuera o dentro de nosotros. Y de ahí resultan los sistemas autónomos o heterónomos.

Si yo no reconozco ninguna otra autoridad que mi propia conciencia, lo hago en virtud de mi autonomía; si por el contrario yo subordino mi conducta a normas que me impone una autoridad extraña, entonces obedezco a una influencia heterónoma, es decir, extraña a mí mismo.

Podemos distinguir los motivos de la conducta ética: ¿Qué es lo que determina que mis actos se desenvuelven en tal o cual sentido? En eso tenemos también dos leyes distintas de explicar. Podemos considerar que la razón, la inteligencia es la que nos da la norma de nuestros actos; podemos suponer que es un elemento irracional, que es el sentimiento el que lo determina. Y ahí tenemos entonces también la posibilidad de dos corrientes éticas opuestas una a la otra.

Podemos considerar el objetivo que perseguimos con nuestra conducta. Ese objetivo también puede ser o el desenvolvimiento de nuestra individualidad o el desenvolvimiento de la colectividad a la que pertenecemos. La ética puede proponerse, en primer lugar, realizar condiciones convenientes para el desarrollo de la acción individual o subordinar el individuo a los propósitos, a los ideales de la colectividad a que pertenece o de la humanidad.

También podríamos distinguir: el fin hacia el cual nos encamina la ética. El fin puede ser nuestra dicha inmediata, el realizar la vida en su mayor amplitud de manera que proporcione la mayor suma de felicidad o por el contrario ser, por ejemplo, un ideal de perfeccionamiento que se ha de realizar aquí, en esta vida [3] en la evolución de la humanidad o en otra vida, en una evolución trascendente de mí mismo.

Por último podemos considerar el método según el cual hemos de establecer los principios éticos. Podemos establecerlos de una manera especulativa, es decir, racionalmente, o de una manera empírica, estudiando cuáles son de hecho los principios éticos que rigen la conducta de los hombres. Podemos emplear el método metafísico o positivo, según que vinculemos la conducta a factores trascendentes, o vamos a buscarla dentro de la realidad efectiva. Y por último podemos proceder simplemente de una manera descriptiva, enunciando la manera como se desenvuelven los actos humanos; o podemos tratar de explicarlos.

Bien, todo esto es importante para darnos cuenta de lo que es la ética y de los elementos que debemos tener en cuenta para apreciar este problema, pero la misión mía no es ahora desarrollar estos fundamentos, estos métodos para el estudio de la ética sino mostrarles sólo el desarrollo histórico que ha tenido este principio. Les he dado esta breve explicación porque para poder apreciar este desarrollo debemos tener presente estas circunstancias que caracterizan a los sistemas éticos. Entonces comprenderemos recién que a pesar de que prácticamente rara vez ha habido una duda sobre los principios éticos que debieran de prevalecer, estos principios, sin embargo se han fundamentado de maneras completamente contradictorias.

Sin embargo no es tan simple y sencillo el problema, porque al fin y al cabo en estas controversias sobre los fundamentos de los principios éticos han surgido corrientes opuestas y según que hayan triunfado unas u otras, han ejercido fuera de duda una influencia extraordinaria sobre los hechos históricos.

Queda siempre, sin embargo, suspenso este problema [de si] la ética de una época que ha tratado de orientar los hechos en un rumbo determinado ¿es la causa de ese desarrollo histórico?, o, al contrario, ¿la ética es la expresión de las ideas dominantes que de por sí se encaminaban hacia objetivos determinados? Por ejemplo, para no hablar de una manera tan abstracta: podemos discutir si la ética cristiana de la Edad Media determinó los fenómenos históricos de la misma o si por el contrario la organización social, económica de la Edad Media determinó las fórmulas en que se concretaba la ética de la época.

Creo haberles dicho ya que al establecer esta relación entre las teorías filosóficas y los hechos históricos, debemos de imaginar una relación recíproca. En parte la ética necesita basarse en los hechos y a su vez ejerce una influencia sobre los hechos ulteriores.

Una ética, en el sentido clásico de la palabra, supone que las reglas de nuestra conducta son determinadas por una autoridad, ¿cuál es esta autoridad? Está a discutirse. Puede ser nuestra razón, nuestra voluntad, los sentimientos espontáneos que nacen en nosotros. Puede ser como el decálogo, la autoridad de Dios que baja al Sinaí y establece las reglas [4] morales. Para los religiosos la autoridad es una entidad sobrenatural. La autoridad podría ser también la

colectividad humana en que vivimos. En fin, sobre cuál es la autoridad cabe una serie de discusiones, pero se supone que hay una autoridad que establece los principios éticos y que a esa autoridad corresponde a nosotros acatarla. Por qué [porque?] principios éticos que no nos obligan no tienen valor; deben obligarnos forzosamente.

Las reglas se han de condensar de una manera terminante, de manera que fijen una norma.

¿Cuál ha de ser esta norma? Eso también se discute y da lugar al desarrollo sucesivo de sistemas distintos[:] la norma puede consistir en afirmar la vida, en someternos a los intereses de la humanidad, en afirmar nuestra propia personalidad, en renunciar a todo lo que nos vincula a este mundo, en fin las normas pueden ser múltiples pero en todo caso suponen que esta norma vive en nosotros, que tenemos conciencia de ella, es decir, que en nosotros haya una conciencia moral que nos sugiere, que nos obliga al cumplimiento de estas normas. Porque las normas que no están en nuestra conciencia, es como si no existieran.

La conducta ética ha de tener un fin, un propósito. ¿Qué fin? Vuelve a discutirse nuevamente. El fin puede ser por ejemplo, llegar al Paraíso, realizar la dicha individual. El fin supone en nosotros la condición de aceptarlo o rechazarlo, es decir, la libertad de elección.

Por último, la ética, ha de tener una sanción, porque si es indiferente que cumplamos o no con los principios éticos, todo ese edificio no tiene valor alguno; ha de existir una sanción moral. ¿Cuál? El reproche de nuestra propia conciencia, el mal que puede sobrevenirnos en la vida, la desdicha, el castigo en el otro mundo, el purgatorio, el infierno; en fin, imaginen lo que Uds. quieran, pero la sanción es necesaria.

De la sanción tiene que responder en nosotros un factor congruente, la responsabilidad; porque si no somos responsables de nuestros actos, ¿cómo va a sobrevenir para nosotros una sanción?

Todos estos factores de un sistema ético se corresponden forzosamente los unos a los otros. Un sistema ético que no revista autoridad suficiente para obligarnos, sería inútil, de ella [de esa autoridad] no podemos prescindir. Lo mismo la sanción sin la responsabilidad no cabe. Sin embargo veremos que en el desenvolvimiento moderno de la ética estos factores han quedado

eliminados y se ha tratado de establecer una moral sin elementos; como dice Guillot, una moral sin sanción ni obligación.

Esta tentativa es evidentemente la última; pero se ha necesitado todo un proceso histórico para ir suprimiendo estos factores y tratar de eliminarlos, de negarlos, o sustituirlos los unos por los otros. El primero que abordó el problema ético fue Sócrates, quien lo resolvió en un sentido intelectualista. Oponiéndose a los sofistas, que decían que no había verdades universales, les refutó, como Uds. saben, con el método dialéctico. Y una vez que tene[5]mos conceptos universales que constituyan para todos nosotros la verdad; también es fácil encontrar otros que constituyan para nosotros la obligación.

Según Sócrates, nadie desea el mal, forzosamente todo ser humano, racional, desea el bien. Lo que ocurre es que muchos ignoran lo que es bueno o malo. La autoridad necesaria sería nuestra razón que por medio de la reflexión que establece los conceptos generales –prescindiendo de si esos conceptos generales son el resultado de la experiencia o si ya existen en nosotros– impondría la obligación, puesto que nadie aspira a una conducta irracional.

Sobre esa base se desenvuelve el concepto, estableciendo ciertas normas y fines. El fin sería la dicha. Aspirar al bien, saber cuál es y conseguirlo forzosamente, debe constituir nuestra dicha; y Sócrates, el verdadero Sócrates, en realidad no piensa sino en la dicha inmediata. Él considera que la realización del bien constituye también nuestra felicidad. Este pensamiento de que la conducta buena debe tener su inmediata recompensa en la vida, es un pensamiento antiquísimo en la humanidad que ha persistido a pesar de que los hechos aparentemente lo contradicen. Un testimonio antiquísimo, remoto, de cómo estas cuestiones ya agitaron el pensamiento de otras generaciones, lo tenemos en la Biblia, en el libro de Job. Job es un varón íntegro, que jamás ha cometido una falta, que ha vivido con arreglo a las normas morales de su pueblo; es castigado, cae en la mayor desdicha, pierde su fortuna, está tirado sobre el estercolero y entonces vienen sus amigos a consolarlo; y el consuelo de los amigos consiste en decirle: Tú debes haber cometido algún pecado cuando Dios te castiga de ese modo. Job protesta y dice: yo no he cometido ningún pecado. Pero, entonces –dicen los amigos–, debe estar trastornado [?] el orden divino; ¿es posible que Dios castigue al virtuoso? Es decir, que está estrechamente vinculada en el cerebro de estos hombres la idea de que la conducta

ética debe ser recompensada en esta vida. En el fondo, ese es el pensamiento de Sócrates; sólo que la experiencia ya ha aguzado la imaginación del hombre y entonces el bien no es naturalmente la acumulación de riqueza; sino que el bien se reduce al estado de nuestra conciencia. Platón, siguiendo la orientación ética de Sócrates, ya no se contenta, como Sócrates con mantenerse dentro del radio de la actividad humana en este mundo, sino que se postula el bien como un principio absoluto; y entonces ya interviene en nuestra conciencia un elemento metafísico. Nuestra alma, que ha precedido a nuestra existencia, proviene de otro mundo; está en este mundo como en una especie de castigo para purificarse, y su aspiración es retornar otra vez al otro. Los motivos de nuestra conducta ética son, entonces, la necesidad de redimirnos y retornar otra vez al reino metafísico de las ideas. Aristóteles modifica un poco esta ética tan trascendental de Platón y encara las cuestiones de una manera más práctica. Acepta, como Platón, que la dicha a que el hombre aspira en este mundo es el resultado de una [6] conducta prudente y consiste principalmente en la tranquilidad de nuestra conciencia y en la adquisición de la fortuna como bien exterior. La ética de Aristóteles es sumamente interesante. No tenemos tiempo para detenernos en ella. Pero diremos algunas palabras: Aristóteles tomó en la ética, como en la filosofía, un término medio. Ya les expliqué que Aristóteles es un realista con tendencia hacia el idealismo; de manera que trató de hacer justicia en sus sistemas: ¡tanto a los factores idealistas como a los realistas!

En ética también nos devuelve una teoría de la verdad y esta para Aristóteles, consiste simplemente en el término medio entre dos extremos. Así dice por ejemplo, que el valor es un término medio entre la temeridad y la cobardía; la generosidad es un término medio entre la disipación y la avaricia. Y en esta forma desenvuelve toda su teoría ética.

En fin, el propósito de estos principios éticos es desenvolver nuestra vida en plena armonía, sin caer en excesos ascéticos de renunciamiento y sin caer, tampoco, en el exceso de atribuir demasiada importancia a los bienes en la vida. Es una teoría armónica: es la teoría de [la] Safrosino [sofrosyne] Griega. Los otros sistemas que sobrevienen después de Platón y Aristóteles acentúan aún más el propósito ético.

Los estoicos, los epicúreos, son importantes por su orientación ética. En todos ellos se establece el ideal del sabio, que se aparta de las cuestiones

de este mundo, que encuentra su ideal, su satisfacción en sí mismo, pero lo hacen por caminos distintos: para los estoicos imponiéndose, sobreponiéndose, a las contingencias de la vida, tratando de no dejarse afectar por los dolores, por las penas que sobrevengan. Según los epicúreos evitando el dolor y las penas; según los estoicos manteniéndose en una completa tranquilidad de espíritu.

Estos sistemas morales no [nos?] hablan de Autarquía, que es el dominio sobre nosotros mismos, el *self control*, como diríamos en idiomas modernos. El perfecto dominio sobre nosotros mismos, de manera que permanezcamos imperturbables en medio de los acontecimientos dolorosos. El epicúreo trata de evitar todo lo que pueda producir un dolor y evitar también los placeres fugaces y efímeros que pueden ser más adelante una fuente de dolores; de una manera que no les resulta un negocio el sentir un momento de placer, si después nos va a costar un mundo de dolores.

Conviene más renunciar a él. El único placer que no nos causa dolor, para el epicúreo, es el placer intelectual, porque todos los demás, aún el más inocente, cual es el de satisfacer en forma un poco excesiva nuestro estómago nos puede traer la gota. Bien, lo importante que existe en todas estas evoluciones éticas y sobre lo cual debo llamarles la atención, es que se desenvuelve lentamente el pensamiento de que las luchas de esta vida no son apetecibles, que toda esta lucha por la existencia, por prosperar materialmente, no es sino una fuente de dolores y de penas, y no realiza de ninguna manera nuestra aspiración; es decir, que lentamente se infiltra en el espíritu de la antigüedad un desdén para [7] las cosas de la vida, una actitud negativa. Porque frente a la vida podemos adoptar ya sea una posición afirmativa o una posición negativa. Podemos decir: la vida está llena de dolores y de penas, pero nosotros la aceptamos para realizar, luchando contra todos los inconvenientes que se nos presentan, nuestra dicha propia, la dicha de nuestros semejantes, y la de nuestra posteridad, en fin, por cualquier motivo que sea, aceptamos la vida y la afirmamos. Pero podemos también [considerar], de acuerdo con sistemas éticos que durante siglos han predominado, que esta existencia es mala, que el ideal ético está en desprenderse de todo esto, hasta donde nos sea posible, refugiándonos en un claustro, en una ermita, y renunciando a todo. Esta es una posición negativa.

Ustedes ven cómo estos sistemas filosóficos que ponen la dicha en la perfecta tranquilidad del espíritu, lentamente intentan desprenderse de todo

lo que vincula a la vida. Los epicúreos trataban de no fundar una familia, de no tomar puestos en el Estado, de no ocuparse de los intereses privados ni públicos; en fin de retraer completamente su vida. Los estoicos predicaban el desdén por todo lo que importara una acción pública, aun cuando cumplían con la ley por un principio de deber, pero, en el fondo, decían que era cosa despreciable. Marco Aurelio era emperador de Roma; desempeña sus funciones de la mejor manera posible, pero en sus escritos considera que todo eso le era indiferente, que el valor moral de la personalidad no está en eso. Es decir que exageran la posición negativa de que acabo de hablar; y esa posición negativa es la que viene a triunfar, cuando el desenvolvimiento de la filosofía griega llega a su apogeo y es reemplazado por un nuevo movimiento religioso: el cristianismo, que se apodera precisamente de ese igual [ideal?] negativo, que combate a todo lo que puede ligarnos al mundo, que nos conduce al renunciamiento y establece como única recompensa un ideal trascendente. Entonces, no venimos a esta existencia sino para odiar el mundo, porque es el mal; el bien está más allá. Los gérmenes de esta posición están en Platón y siguieron desarrollándose por la orientación ética de los epicúreos, de los estoicos y del neoplatonismo. Todos fueron fortaleciendo estas ideas de que el mundo es malo y de que lo ético consiste en renunciar a él. Debemos a estas teorías éticas atribuirles una gran importancia en el desmoronamiento del viejo mundo. No había en ese momento ninguna teoría filosófica que llamara a los hombres a mantener lo existente y a ocuparse en mejorar las condiciones sociales en que vivían, sino que se les predicaba que todo eso era malo, era inútil.

Pero podemos también decir que esas teorías éticas que predicaban el renunciamiento son un producto de la descomposición y de la decadencia del mundo antiguo. Una interpretación tan lícita como la otra. Lo probable es que hay una correlación entre el nacimiento de esta tendencia ética negativa y su triunfo definitivo después de varios siglos.

El Cristianismo nos vuelve a traer una ética de carácter religioso con [8] su posición negativa y debemos hacer una distinción ahora: entre estas teorías éticas y las condiciones prácticas en que vivía la humanidad. Durante la Edad Media se predicó como ideal ético el renunciamiento, pero en realidad el único hombre que en la Edad Media realiza ese ideal ético es el monje que

se refugia en el claustro. Los demás constituyen el mundo que está más o menos pervertido y que se salvan sólo gracias al celo y a las buenas obras de los otros; pero la vida misma obedece realmente a estos principios éticos. No cabe duda que ejercen una influencia extraordinaria.

Pero lentamente se iban desarrollando otras condiciones económicas, otras condiciones sociales. La vida política se modifica, nuevas capas sociales llegan al gobierno, nuevos factores científicos se incorporan a la actividad humana y entonces también la ética se vuelve a modificar.

El desenvolvimiento de la ética sigue y llega un momento en que hay una divergencia entre los principios teóricos de la ética y los hechos reales de la vida. Eso ocurre en el Renacimiento y entonces podemos explicarnos cómo en el Renacimiento, una vez que se tiene conciencia de este divorcio que existe entre la doctrina de la Iglesia, que tiene el monopolio de la enseñanza ética, y los hechos reales, se busca fundar estos hechos nuevos en otras bases filosóficas y se retorna entonces a los viejos sistemas griegos con más o menos éxitos y la que sobreviene es una emancipación de la humanidad de la autoridad existente. El Renacimiento no tiene mucho interés en sistemas éticos porque el sentimiento predominante en la época era el desarrollo de la individualidad.

Y entonces aparecen obras, por ejemplo, como la de Maquiavelo que mientras los otros siguen pontificando sobre el renunciamiento al mundo dice directamente cómo hay que hacer las cosas para desenvolverse dentro de la situación en un tiempo. Frente a la enseñanza ética, teórica, Maquiavelo nos da un reflejo de la ética práctica, de la moral viva que existía en aquella época.

↳☞ Clase 32ª

[1] Hemos recorrido rápidamente, en la clase anterior, la evolución del problema ético desde el momento que lo establece Sócrates hasta que se pierde en la evolución religiosa del cristianismo. Y lo más importante, que deseo que Uds. saquen de eso, es que comprendan cómo ha evolucionado el sentimiento ético de los pueblos antiguos y que de una posición afirmativa de la vida y de todas las cosas que pueden ofrecer esta existencia humana, tienden a una posición negativa y pesimista, que condena precisamente todo lo que el espíritu de los griegos y antiguos en general afirmaban primitivamente con plena ingenuidad.

No recuerdo en qué autor clásico está la célebre escena, en la cual la sombra de Aquiles contesta al que le interrogaba sobre la vida después de la muerte. Aquiles, que era la personificación de todo lo más alto a que podía aspirar el pensamiento griego, contestó: que sería preferible la vida del último esclavo en la Tierra antes que ser una sombra en el más allá. ¿Por qué? Porque el esclavo siquiera vive. En esa expresión está todo el sentimiento afirmativo de la vida de los griegos en su época primitiva. Lentamente sobreviene este cambio que se manifiesta en los distintos sistemas filosóficos, éticos, en los cuales se deprime el valor de la vida.

Lo mismo en el sistema de Platón, en el cual se supone la existencia de un mundo metafísico, así como en el sistema de Epicuro, que trata de consolarnos diciendo que con la muerte termina todo y que no tenemos motivo para afligirnos.

Y bien, ahora quiero que Uds. entiendan que en la filosofía moderna se verifica precisamente el proceso contrario. En la filosofía antigua, de una afirmación ingenua, no filosófica, de la vida, se pasa a la negación consciente de la misma. La filosofía moderna se inicia bajo los auspicios del cristianismo que ha hecho triunfar esa posición pesimista y negativa. La encuentra ya como un hecho, como un punto de partida y evoluciona hacia el sentido contrario, hasta llegar a nuestra época, en la que predomina de una manera evidente la posición afirmativa frente a la vida.

En el fondo, esta reacción ya se había verificado en el Renacimiento. El Renacimiento está impregnado de sentimiento pagano, de amor a la existencia; pero no llega a la sistematización clara, filosófica de esa afirmación de la

existencia. Teóricamente se mantiene más o menos dentro de los moldes que ha establecido el cristianismo; teóricamente condena el mundo como un mal. Y la filosofía moderna comienza también en ese sentido; pero si Uds. siguen el desenvolvimiento de la filosofía empírica inglesa, pueden imaginarse que rápidamente debe de llegar a conclusiones éticas distintas.

Bacon ya dice que el propósito de la filosofía es darnos los medios de dominar la naturaleza, para mejorar las condiciones del hombre en esta existencia, no en el futuro; lo del fu[2]turo puede ser relegado a la religión.

No ha desarrollado Bacon la ética que corresponde a esta posición filosófica, pero en el desarrollo de su filosofía forzosamente debe de sobrevenir; y llega entonces un momento en que se afirma francamente que lo ético es lo útil; lo útil, naturalmente al hombre en esta vida.

Ahora bien; recordemos lo que pasaba con la teoría de Epicuro que nos decía que lo único a que debe aspirar el hombre es al placer; pero luego hace el análisis de este, eliminando todo placer que pudiera ser fuente de dolor. De manera que al último le quedaba muy poco que se pudiera englobar realmente bajo el concepto de placer. Así, también, al decir que lo útil es lo ético, se analiza el término útil y se llega a la conclusión de que no debemos entender por ello la utilidad puramente nuestra, sino considerar que el hombre no vive nunca aislado, sino que vive asociado con sus semejantes, en colectividades. Su utilidad individual se identifica con la utilidad de la sociedad en que vive; resultando entonces que el egoísmo más elevado consiste precisamente en adaptarse a las condiciones de la vida colectiva.

La definición clásica de la ética utilitaria, es la que dice: “tratar de llegar al mayor bienestar posible para el mayor número posible”. Es decir, ya no se trata del bienestar individual, sino que lo útil es el bienestar de toda la colectividad a la cual se encuentra asociado el individuo.

Uds. ven que en esta ética se determina completamente la condición de un más allá, y que esta ética considera que en este mundo podemos realizar nuestra dicha; por lo menos ese es el ideal. De manera que casi lentamente, en una evolución de dos siglos, el espíritu humano ha cambiado completamente, pasando de una posición negativa a una posición afirmativa de la vida.

En la evolución del positivismo no se presenta esta característica desde el principio, de una manera tan clara, pero poco a poco llegó. El racionalismo

era de tendencia metafísica; de manera que también buscaba su solución ética en el más allá, y sin embargo poco a poco se observa que también busca la realización del ideal ético en esta vida, afirmándola por consiguiente.

De los grandes representantes del racionalismo, los que más se han ocupado de este tema son, fuera de duda, Spinoza y Leibniz. La obra fundamental del primero se llama precisamente *Ética* y contiene, aparte de su exposición del panteísmo, de la ontología, un estudio sumamente profundo de los afectos, de las pasiones que nos vinculan a la vida. Y con ese motivo, Spinoza establece uno de los grandes problemas que están ligados al ético: según Spinoza todo lo que existe, lo que observamos en torno nuestro, tanto en el orden físico como en el psíquico, es la expresión de una entidad metafísica, única, que él llama “sustancia”, “Dios”, “Naturaleza”, según el caso, pero que desenvuelve los hechos por necesidad interna de una manera forzosa, sometida a las leyes inmutables; todo lo que ocurre ha de ocurrir forzosamente. De manera que Spinoza llega a la conclusión de un determinismo absoluto.

[3] Bien. Pero si todo esto ocurre forzosamente, nosotros también procedemos de una manera forzosa. Parece que queda eliminada entonces la posibilidad de una ética.

Al explicar a Uds. los elementos de la ética clásica, en la clase anterior yo les hice ver que uno de los elementos indispensables para concebir esta ética es la libertad. Porque la ética supone en nosotros una obligación, una conciencia moral, una responsabilidad y todo eso supone también la existencia de la libertad. ¿Qué responsabilidad puede tener un ser que no posee la libertad de realizar sus actos? ¿Qué los realiza forzosamente? Bien, surge entonces esa gran cuestión que ha preocupado a tantas mentes: el libre albedrío.

¿Somos o no somos libres? Spinoza es determinista y sin embargo llega a formular los principios de una ética elevada. Esa ética en semejante caso no puede ser sino intelectual, no puede consistir sino en la reflexión sobre los actos que realizamos, a fin de que nuestra inteligencia, nuestra razón, intervenga como un factor en este mecanismo determinado, y nos conduzca por el camino más apropiado.

Spinoza para exponer estas ideas habla primero de la servidumbre del hombre, del esclavo; estamos sometidos a estas leyes externas y en nuestra conducta, estamos, sobre todo, sometidos al imperio de nuestros afectos, a lo

que nos inspira simpatía o antipatía. Eso actúa sobre nosotros y determina nuestros actos, fuera de aquellos que implícitamente están ya en nuestro espíritu humano. Bien, pero nuestra razón puede valorizar estos afectos, reflexionar sobre si realmente ellos determinan nuestro bienestar y si sometiéndonos a ellos realizamos la suma de satisfacción posible en esta existencia.

Así es que después de haber escrito sobre la servidumbre nuestra y el imperio que ejercen los afectos sobre nosotros, el último capítulo de su obra trata de la libertad.

¿En qué consiste esta libertad? No consiste naturalmente en emanciparnos de lo eterno que se manifiesta en nosotros, porque eso es simplemente imposible. Por el contrario, debemos aspirar a tener una convicción clara de nuestra identificación con lo eterno. La libertad a que podemos aspirar es librarnos de estos afectos que actúan sobre nosotros, darnos cuenta de las necesidades reales del mundo, someternos a ellas y llegar, entonces, a un estado en el cual todo nos resulte un tanto indiferente. Nos emanciparíamos intelectualmente de ello como se emanciparon los viejos estoicos, realizando una especie de contemplación, dejando desenvolverse este proceso natural, mientras que conservamos dentro de nuestro espíritu una libertad, sino [si no] absoluta, por lo menos avanzada.

¿Cómo llegamos a esto? Si los afectos nos obligan, ¿cómo podemos emanciparnos de ellos? Eso no es posible porque están dentro del orden natural. ¿Qué hacer entonces? Llegar a penetrarnos de una vida superior. Spinoza dice: “todo afecto se puede sustituir por otro afecto que le sea superior”. Supongamos que nos dejamos arrastrar por iniciativas habituales que nos causan un placer relativo: fumamos, bebemos alcohol, comemos con [4] un poco de exceso, etc. Llevamos una vida poco metódica, porque sentimos placer en ello; es una vida que nos arrastra a cometer estas irregularidades. ¿Cómo dominarlas? Son insignificantes y sin embargo para dominarlas nos cuesta un esfuerzo. Un renunciamiento a fumar, por ejemplo nos exige un esfuerzo regular y se trata del más insignificante de los vicios.

¿Qué debemos hacer? Debemos poner sobre estos pequeños afectos una vida superior; por ejemplo, el amor a la salud física. Si ese amor se apodera de nosotros llegamos a darnos cuenta de que es algo más importante que estos pequeños afectos y trataremos así de dominarlos.

Podemos aspirar a mejorar nuestra condición económica; podemos aspirar a ocupar posiciones en la vida pública, todo eso nos inspira un afecto. Pero eso es, como ya lo sabían los viejos epicúreos, fuente de dolor y malestar; y no llegamos al bienestar que deseamos. ¿Cómo hacemos entonces? Sobreponer a estas tendencias otro afecto material. Por ejemplo, el amor a la independencia, el amor a la tranquilidad, a una cultura superior, ante lo cual estos bienes aparentes desmerecen. De esta manera podemos llegar al más alto de los afectos que nos habla Spinoza: toda vida es amor, amor a alguna cosa. El más alto afecto según Spinoza, es el amor intelectual a Dios; al Dios de Spinoza, entendamos, que es la naturaleza, que es la sustancia, que es el eterno que se manifiesta en nosotros. Una vez que llegamos a tener este afecto más alto en el cual nos hallamos casi identificados con lo absoluto, con lo eterno, todo lo demás nos parece pequeño, insignificante, despreciable.

Bien, no quiero extenderme en este tema, que es por lo demás interesante. Quiero darles el ejemplo de una ética bien sistematizada y desarrollada por el racionalismo metafísico que no nos promete nada para el más allá, que sólo nos promete en esta vida una libertad absoluta, porque no nos sentimos vinculados a las cosas ni a los hechos de este mundo. Para después de la muerte, como no somos más que una manifestación de lo eterno; nos perderemos en él. La posibilidad de una supervivencia personal no existe en el sistema panteísta de Spinoza.

Pero Uds. ven que en el fondo Spinoza nos predica una teoría negativa; según él lo que nos ofrece el mundo es despreciable. El sabio se refugia en sí mismo, se forma su pequeña posición externa y su gran mundo interior.

Así como lo expone teóricamente Spinoza, así lo realizó en la práctica. Él vivió humildemente. Se ganaba el sustento fabricando lentes ópticos y durante toda su existencia se negó a ocupar un puesto público, a dedicarse a la enseñanza. Se le ofreció una cátedra en la Universidad, que le hubiera podido ayudar a darle una posición más expectable; rechazó también un ofrecimiento pecuniario que se le hizo. En fin, no fundó familia; volvió [vivió?] solo, pero a su juicio independientemente.

Naturalmente, solo un hombre como Spinoza podía consolarse con esa posición modesta en la vida. Pero recomendar esta ética como fundamento

para la humanidad importaría, otra [5] vez, volver a la ética religiosa. Apartar la actividad humana de todo lo que es real o aparentemente provechoso para la vida, es evidentemente predicar una posición negativa, frente a todo lo que nos atrae en el mundo.

Por consiguiente, en Spinoza tenemos un reflejo todavía de las viejas éticas clásicas, principalmente de la estoica.

En Leibniz encontramos una ética un poco distinta. Leibniz es el autor del optimismo; es el hombre que sostiene que este es el mejor de los mundos posibles, lo que naturalmente debe alentarnos a aceptarlo y considerarlo bueno. Pero Leibniz también es metafísico y ve la finalidad de nuestra vida en el más allá.

El racionalismo muere con la aparición del cristianismo. Y para Kant, que es su autor, vuelve otra vez a ocupar el problema ético una posición central; y vuelve otra vez el asunto a girar en torno del problema de la libertad.

Kant demuestra primero que no existe la posibilidad de hacer metafísica como ciencia; que todo lo que ocurre en el mundo natural lo ligamos nosotros por la categoría de la causalidad. De manera que está sometido a leyes inmutables. El orden natural, es el orden de la necesidad. Y en este orden de la necesidad naturalmente, no puede haber ética alguna.

Aquí las cosas son ciertas o inciertas; cuando son ciertas son forzosamente necesarias, pero no son buenas ni malas. Porque en la naturaleza no hay ningún criterio ético.

De manera que a juzgar por esto, según Kant, no habría metafísica, ni tampoco habría ética; no habría más que un estudio de las costumbres, de los hechos, pero no habría éticas. Sin embargo Kant se apresura a darnos una ética. Ese en el fondo ha sido el propósito más alto de su vida; solamente que él creía que la ética tradicional del racionalismo metafísico estaba mal fundada y que sobre este orden forzoso, necesario, de la naturaleza no se podía establecer un orden ético. La argumentación, en síntesis, es la siguiente: en el orden natural todo es forzoso; pero hay un hecho, un punto, donde se manifiesta la libertad; debe ser de un orden de cosas completamente distinto al natural. ¿Dónde está esa manifestación libre?

Está en nuestra conciencia moral. Nosotros tenemos la conciencia de la responsabilidad de nuestros actos y de la libertad con que procedemos;

nosotros sabemos cuándo realizamos un acto forzosamente obligatorio y cuándo lo realizamos libremente. La libertad es un hecho de conciencia, pero no puede ser del orden natural.

Bien: sobre esta base es que desenvuelve Kant su ética, afirmando la existencia de una libertad, la cual no pertenece al mundo fenomenal sino al mundo del cual este es un reflejo, una manifestación, un mundo “noumenal”; por consiguiente, algo metafísico[;] la ley moral que impera en nuestra conciencia es la manifestación de algo trascendente.

Pero ¿en qué consiste esta ley moral? Un nuevo problema se presenta aquí, del cual todavía no hemos hablado. No había escapado a la observa[6]ción este hecho singular: que lo que en un pueblo se considera moral en otros no, que lo que una época había considerado como moral, otra época lo condenaba; de manera que las reglas de la moral varían de un punto a otro. Entonces, los principios morales ¿son relativos o son absolutos? Si los principios morales son absolutos, si no pueden variar en ningún tiempo, si no pueden ser distintos para unos hombres que para otros, entonces, deben derivar de un principio absoluto; en cambio, si son relativos o accidentales, teniendo hoy un valor y mañana otro, entonces no son sino la expresión de una voluntad que se modifica, y no responden a un principio absoluto.

Kant conviene en que las normas morales se modifican, que son perfectamente relativas.

Y fíjense Uds., que este es el hecho cierto: siempre que tratemos de concretar los principios o normas morales en reglas o máximas fijas, ni las más veneradas, ni las que cuentan con el consenso de la humanidad entera resisten a la observación en absoluto. Tomen Uds. el Decálogo, el quinto mandamiento, que dice “no matarás” y Uds. verán que tiene un valor relativo. A primera vista nos parece un principio absoluto, que nadie puede infringirlo, que parece surgir evidentemente de todo lo que tiene una tendencia moral en nuestro espíritu; sin embargo desde que existe la humanidad, no solo se le considera como delito, sino que se mata a nombre de la justicia, del patriotismo, en nombre de los sentimientos más elevados que tiene la humanidad. Se ha infringido pues, este mandamiento; estamos en presencia de un espectáculo desgraciado, en el cual carece [parece] que todo el mundo se ha olvidado de la existencia de este mandamiento. Es que Uds. ven que sólo tiene un valor relativo; es para

mí, para Pedro y Juan a quienes se prohíbe que matemos, pero conforme nos reunimos cuatro y constituimos un Estado soberano, nos armamos del derecho de matar a todo el que no esté conforme con nuestros propósitos. Uds. ven qué relativo es esto. Durante muchos siglos, en muchos pueblos por ser cristianos o por profesar alguna otra religión, convenían en que el asesinato era un crimen, y sin embargo subsiste en ellos una costumbre que se llama la “*vendetta*”, la “*vendetta*” obligatoria a una familia, a una tribu, uno de cuyos miembros hubiese sido muerto por otro de otra familia. Esta costumbre ha persistido hasta tiempos modernos y persiste todavía en algunos puntos, como en Córcega y en Albania, donde es una dificultad evitarlo. El hijo cuyo padre ha muerto considera una obligación sagrada, cuando llega a la edad conveniente, armarse de un fusil y vengar la muerte de su padre.

Ustedes ven, pues, la relatividad de todas estas máximas éticas.

Kant, planteando este problema, llega a la siguiente conclusión: de que hay una ley moral absoluta que es la expresión de algo eterno, que no es la expresión de una voluntad social. ¿Cuál es la ley?

Aquí llega a las mismas conclusiones a que ha llegado en el análisis de los conceptos: la ley moral es puramente formal; no tiene sino el contenido que le da la experiencia. La ley formal, que es el imperativo categórico, como la llama, es la obligación en nosotros de cumplir con nuestro deber. ¿Cuál es nuestro deber? El contenido de la ley lo dan los hechos pero la regla es esta: de que hemos de cumplir con nuestro deber. Sobre lo que es nuestro deber no nos abandona la conciencia un solo momento. Al hijo que realiza la *vendetta* sin [su?] conciencia le dice que ese es su deber; él tiene la convicción de que cumple con su deber. De manera que ¿dónde está el valor moral?

No está en el hecho material que se realiza, porque eso puede cambiar y modificarse; no está en el hecho de no matar, porque matar puede ser el deber que nos imponen las circunstancias. El valor moral de los actos está, por consiguiente, no en lo objetivo, en el hecho externo, sino en el estado de ánimo, en la voluntad que lo determina.

No hay actos buenos, dice Kant, sino una buena voluntad. La valorización, por consiguiente, de un acto no está en el acto mismo sino en los motivos que lo determinan. Si yo mato en la convicción de que lo hago en

defensa de la patria, en lugar de cometer un acto malo realizo un acto bueno, porque mi voluntad es buena en este caso.

Aquí Kant saca la cuestión ética del terreno en que históricamente se le había puesto, y la saca del mundo externo para colocarla en nuestra propia conciencia. Y el hecho es de la mayor importancia, porque nos da libertad, nos constituye en soberanos de nuestros actos, porque no tenemos más jueces que nuestra propia conciencia y lo que realizamos con arreglo a ella será ético; aunque contradiga todas las costumbres, todas las leyes y todas las tradiciones positivas que existen. Así, en presencia de una ley que yo considere injusta, si tengo que resolver mi actitud, se me presenta un caso de conciencia: el de cumplir con esta ley o no cumplir.

Supongamos el caso de un cristiano en la época del Imperio Romano, [a] quien se le exige, porque es ley, que reverencie en determinada forma la estatua del emperador. El cristiano se encuentra frente a un caso de conciencia. ¿Lo hará o no lo hará? Su conciencia le dice que es un acto inmoral y entonces está dispuesto a sacrificar su vida antes que cometer un acto contrario a su religión. En otro caso, podría haber dicho: yo considero inmoral este acto, pero considero también inmoral ir en contra de lo que se ha establecido legalmente; y entonces se encuentra frente a dos situaciones igualmente delictuosas. En este caso se resuelve en el sentido de acatar la ley existente, porque a eso lo obliga su condición ética, pero no es cuestión de resolver cuál de las dos es la solución justa; la solución la da la conciencia; dos hombres colocados en esa situación harán dos cosas distintas y sin embargo ambos habrán procedido de acuerdo con su convicción íntima. Esta posición ética, que es el imperativo categórico, es la posición kantiana, que en el siglo XIX [se] ha desarrollado de una manera notable, contribuyendo a aclarar de manera extraordinaria el problema ético y colocándolo sobre otras bases. El desarrollo de las ciencias sociológicas y naturales ha determinado que los actos humanos dependen de la evolución biológica y de la evolución histórica y las ciencias han podido estudiar el desenvolvimiento de la conducta humana y la actuación del hombre en las distintas formas de la organización social. Todo eso que es objetivo ha desaparecido de una ética propiamente dicha; y para la ética lo único que queda es el determinar cuáles son las condiciones de conciencia a las que deben someterse estos actos de la moral exterior. Hay que distinguir, entonces,

la posición del hombre como miembro de la sociedad, entregado a las fuerzas externas que obran sobre él, y su posición frente a sus convicciones íntimas.

Y eso es necesario si el hombre no quiere convertirse simplemente en un autómatas del engranaje social, siguiendo casi inconscientemente las normas establecidas; es decir, hablando con Nietzsche: si el hombre no se ha de convertir simplemente en un miembro de rebaño, que marcha inconscientemente, si, por el contrario, ha de tener una organización propia, una personalidad autónoma, es necesario resolver este problema ético y oponer frente a todas las ideas, a todas las normas establecidas, religiosas o legales, el imperio de nuestra propia conciencia que está por encima de todo eso.

Esa es la única posición ética posible.

↳☞ Clase 33ª

[1] Habíamos llegado con la ética hasta el siglo XIX, en el cual, como en las épocas anteriores el problema ético sigue naturalmente la suerte del problema ontológico. Tenemos que distinguir también las dos épocas en las que ya tantas veces me he detenido en el siglo XIX: la época romántica y la positiva. Con el escepticismo de Hume y con la posición última que toma la filosofía francesa del siglo XVIII, con el criticismo de Kant, se puede decir aparentemente que la metafísica ha terminado. Sin embargo, los hechos fueron distintos. El romanticismo intenta nuevamente hacer una construcción metafísica, pero no ya racionalista sino apelando para llegar a ella al sentimiento, a la intuición, en fin, buscando fórmulas para eliminar la construcción racional de la metafísica que resultaba ser imposible. Entonces la ética tiene que seguir el mismo camino; tiene que ser en primer lugar una ética del sentimiento.

Los románticos establecen ideales más o menos utópicos, más o menos avanzados, y pretenden que nuestra conducta se ha de someter a estos ideales. Ellos critican todas las instituciones existentes y pretenden que por encima de todas las prescripciones convencionales o reglas ha de predominar el sentimiento innato en el hombre.

Según los casos, esa ética se funda de distinto modo; y a veces se trata de prescindir simplemente de todo fundamento metafísico, apelando a la convicción inmediata, a lo que la escuela escocesa llamaba el sentido común; lo que a juicio de esa escuela debía predominar y existir en todos los espíritus, en todos los hombres. Y entonces resulta más que una sistematización, una crítica, como acabo de decirles.

Por ejemplo, se toma una institución como la del Estado, la organización de la sociedad, la del matrimonio y se supone que nuestro instinto nos señala, dándonos una libertad absoluta, el camino que hemos de seguir.

Fue por eso la época romántica, la predilecta de todas las utopías, de las cuales algunas se realizaron y otras no; las que se realizaron resultaron completamente distintas a lo imaginado por aquellos soñadores románticos. Ellos suponían al hombre con el optimismo con que lo consideraba Rousseau, cuando dijo que “todo sale bueno de la naturaleza y que solo en manos del hombre se pervierte”.

Es decir, esa era una posición optimista: el suponer que los instintos naturales del hombre lo habían de inclinar a lo bueno. Rousseau llegó a escribir aquella paradoja en la cual hace la crítica de todos los resultados de la cultura y de la civilización, llegando a la conclusión de que ésta, en lugar de haber servido a los destinos de la humanidad, había causado perjuicios; por lo que debemos retornar al estado primitivo.

Chateaubriand es otro de los representantes del romanticismo francés; escribió aquella célebre novela: *René* [2] y *Atala*¹, en la cual pretende presentarnos en los bosques salvajes de América el modelo de todos los instintos éticos.

Al avanzar el romanticismo, bajo una u otra forma, encontramos esa misma tendencia, no ya señalándonos como modelo al hombre primitivo, pero creyendo que en el hombre espontáneo, abandonado a sus impulsos propios se habían de manifestar en toda su pureza las tendencias éticas.

Un monumento notable de esa manera de ver nos ha dejado Víctor Hugo en *Los Miserables*, en la cual nos presenta un individuo que había robado, luego cometido una serie de otros hechos aparentemente inmorales. Y sin embargo, Víctor Hugo trata de demostrar que ese hombre al seguir esos impulsos forzados, era en realidad un dechado de virtud.

En Alemania, donde la metafísica romántica se sistematiza en la forma del idealismo, naturalmente la ética se manifiesta en una relación más estrecha con la metafísica y también se intenta fundar nuestra conducta en principios absolutos.

La época romántica pasa y es reemplazada por el positivismo, que viene, por el contrario, a negar todo fundamento absoluto de la moral. Si Uds. recuerdan un pequeño diagrama que les hice el otro día en el pizarrón, podríamos seguir todo el cambio asombroso que en la época positiva experimenta el concepto ético.

Yo les decía que según la ética clásica era necesaria para una moral una autoridad, una norma, un fin y una sanción, para lo cual tenía que responder

1 Se trata de dos novelas, como se sabe, publicadas la primera en 1801 y la segunda en 1802, pero se considera que una es continuación de la otra. Seguramente por esta razón Korn las trata como una sola. [Nota de la editora].

en el individuo la obligación, la conciencia, la libertad y la responsabilidad. El positivismo destruye todo esto. La autoridad ¿de dónde hemos de tomarla? Dado que el hombre está englobado en la naturaleza, como todos los demás seres, no habría una autoridad ética especial, sino un factor más o menos misterioso que determina todos los hechos naturales. La conducta humana no sería sino la expresión de una organización física y psíquica, un reflejo de las instituciones que el medio le proporciona. De manera que no hay una verdadera autoridad a la cual referir los motivos de nuestra conducta. Esto nos está impuesto por nuestra manera de ser y en ella interviene naturalmente todo lo que debemos al proceso biológico del cual derivamos; y el proceso del hombre se ha desarrollado dentro de la asociación a que siempre ha pertenecido. De manera que esta convivencia perpetua del hombre con sus semejantes ha determinado en él el desarrollo de ciertos sentimientos e instintos que le adaptan a la vida social. Entonces la ética positiva en realidad se convierte en un capítulo de la sociología; porque la ética a juicio del positivismo, comprende sólo los principios que hacen posible la vida del hombre en sociedad.

Esta vida social arranca desde las épocas más primitivas y llega hasta nosotros; ha determinado, en primer lugar, la posibilidad de adaptarnos a ella, nos ha sugerido una serie de instintos sociales; pero al mismo tiempo nuestra conducta ha debido variar según el estado de cultura y de organización de la sociedad de que formamos parte. De manera que nuestro estado ético es la resultante de una [3] larga evolución en la cual el principio dominante ha sido naturalmente el de la adaptación a la vida social; pero las formas especiales en que se ha concretado y manifestado la moral práctica, a que da lugar la adaptación del hombre a la vida social, han variado continuamente y están destinadas todavía a variar. Apenas se abarca todo el proceso se puede señalar medianamente el rumbo hacia el cual se dirige esta evolución.

Spencer, por ejemplo, que es el que con más intensidad ha estudiado esta manera de encarar el problema ético, dice: “la tendencia general es la de pasar de un estado militar a un estado industrial; es decir, la tribu en su estado primitivo tenía que atender a su defensa; las necesidades de la defensa eran primordiales y las instituciones sociales y la ética tenían, naturalmente, que someterse a esta necesidad. Por consiguiente, la autoridad ha debido imperar; ha habido un gobierno máximo de la tribu y se han desarrollado

aquellos instintos groseros, que eran los medios éticos para servir al objeto de la defensa”.

“Pero, lentamente –dice Spencer–, esta tendencia, esta necesidad de la defensa, se reemplaza por necesidades económicas; la necesidad de la defensa disminuye a medida que la sociedad se siente menos atacada por colectividades extrañas. Entonces desarrolla en su propio seno aquellas tendencias que sirven mejor a su bienestar”. De manera que nace un estado que en oposición al guerrero llama Spencer el estado industrial. Como ideal si es que la evolución ha de continuar en la misma forma se nos presenta una organización total en que la ética guerrera desaparezca completamente y se reemplace por una ética destinada a mantener en buen pie nuestras relaciones dentro de la sociedad. Es decir, el imperio de la violencia tiene que ir desapareciendo para ser reemplazado por el imperio de la razón, de los sentimientos sociales, de todos los factores que facilitan la convivencia del hombre.

Dejemos aparte la cuestión de si esta manera de ver es o no exacta; pero dado el punto de partida de la posición positiva, de la que parte Spencer, la eliminación de todo factor absoluto, la reducción de la ética a un estudio simple de las costumbres, las conclusiones de Spencer son realmente lógicas.

Uds. ven cómo la autoridad desaparece, porque no existe nada más que el proceso natural. Él da respecto a la norma ética una razón que me parece sumamente débil; dice: llamamos bueno a lo que es útil; es decir: él identifica lo bueno con lo útil. Repitiendo las palabras de Spencer llamamos bueno a un cuchillo cuando corta y malo cuando sucede lo contrario; es decir, lo llamamos bueno cuando sirve al fin que lo destinamos y entonces la palabra *bueno* expresa que aquello a que se refiere sirve para el fin que perseguimos.

La definición de Spencer es perfectamente falsa, porque supone la identificación de lo bueno con lo útil. En realidad si nos expresáramos castizamente no debíamos [deberíamos] decir que el cuchillo es bueno o malo; el cuchillo es útil o inútil. Pero Spencer se vale de esta forma de decir las cosas [4] para identificar como digo, lo bueno con lo útil.

Lo bueno sería entonces aquello que se adapta a un fin determinado y como el fin de nuestra vida es adaptarnos a la vida social con la menor violencia posible, de tal modo que la armonía entre los miembros de una sociedad

se mantenga continuamente sin mayores trastornos, sería bueno todo aquello que tienda a realizar esa adaptación social.

Lo extraño es que Spencer es un individualista decidido, que desea reducir la actividad de la colectividad, personificada en el Estado, al *mínimum* posible. Él espera que en la evolución ética de la humanidad llegue un momento en que el hombre viva de una manera corriente, perfectamente adaptada a la vida social, sin necesidad de gobierno alguno. El ideal de Spencer si se llegara a realizar nos convertiría en miembros de una colmena, que marcha en perfecta armonía en la cual no hay conflictos externos ni internos y en la que cada individuo, en el sitio que está colocado, cumpliría exactamente con sus deberes respecto de la colectividad a que pertenece. Bien, pero a mí me parece que lo que más le interesa a Spencer es la anulación del individuo. No estamos tan penetrados de la vida de las abejas como para poder decir que cada abeja realiza dentro de la colmena una vida ideal; pero aparentemente, dada la forma en que se nos presenta una colmena, cada abeja es como la otra y todas desempeñan mecánicamente el oficio que les toca. Ese ideal para el rebaño humano es realmente pobre. Debemos de poner la mira, indudablemente en un ideal más alto, porque ese ideal en el cual todos mecánicamente llenan sus funciones sociales es una consecuencia lógica, directa, de la posición, que sostiene que todo el proceso natural, inclusive el psíquico, es solo el desarrollo de un proceso mecánico. Y entonces es evidente que la finalidad tendría que ser también ese mecanismo individual dentro de la sociedad.

Comte indudablemente había establecido otra norma; pero en él todavía están vivos los elementos románticos. De manera que todavía toma en cuenta otros factores que no son simplemente el desarrollo mecánico de los hechos. Comte es el autor de la teoría del altruismo: debemos de ponernos al servicio de nuestros semejantes con sacrificio completo de nuestros propios derechos individuales. Dentro de la "Sociocracia", de Comte, nadie tendría derechos; todos tendrían sólo deberes.

Uds. comprenden que aquí estamos en pleno romanticismo aún; se trata de una utopía en la cual se supone que el hombre ha de sacrificar completamente todos sus afectos y aspiraciones, todo lo que es individual, para someterse a una organización rígida de la sociedad, en la cual tendría que cumplir funciones subalternas. Eliminar de la vida humana el egoísmo

sería eliminar el resorte más poderoso de todos nuestros progresos. ¡Y eso que Comte soñaba con el progreso indefinido de la humanidad aspirando a obtenerlo por medio del altruismo! Me parece que ese es un fin utópico de un romántico. Si nosotros aspiramos a mejorar nuestra situación, [5] y esa es la condición indispensable de todo progreso, es porque estamos descontentos de lo que tenemos y aspiramos a algo mejor. Y bien; si todos vivimos en paz y armonía, si nadie experimenta necesidades, es evidente que nos entregaremos a la inercia, porque todos nuestros deseos estarían satisfechos. Es el inconveniente de todas las utopías sociales que pretenden realizar la armonía absoluta.

El gran ejemplo lo hemos tenido en la organización jesuítica de las misiones. Todo el mundo estaba satisfecho, no había desamparados, ninguna necesidad que estimulara la actividad del individuo. El resultado es que todos vivían contentos, que aquello no se modificaba y que durante siglo y medio no hubo una tentativa de llegar a un progreso material. Indudablemente se me dirá: pero el satisfacer por lo menos todas las necesidades físicas del hombre es un alto ideal a que debemos aspirar. No hay duda que debemos desear que ningún semejante sufra penurias, sobre todo físicas; debemos de desear que todos puedan desenvolver su vida con holgura. Pero no debemos de hacernos ilusiones sobre las consecuencias que tendría la realización de este ideal que consiste en suprimir en nosotros el estímulo hacia un progreso superior. Es necesario satisfacer todas las necesidades que experimentamos actualmente y al mismo tiempo crear otras; de lo contrario el estancamiento es inmediato; la satisfacción de las necesidades físicas sólo pueden ser un medio para desarrollar necesidades culturales, intelectuales, éticas, que deben realizarse. Pero, si todo se redujera simplemente a tener el estómago lleno y el corazón contento, veríamos detenida la evolución humana, lo que felizmente no ha de llegar. Porque los sueños de los utopistas son útiles, porque nos señalan ideales, nos dan rumbos; pero al fin y al cabo vienen otras utopías a reemplazar a estas. Y a Comte le hubiera pasado lo mismo. En fin, como les acabo de decir el ideal de Spencer es sólo la mejor organización de la sociedad, eliminando el conflicto entre el individuo y la sociedad a que pertenece. De manera que es un fin relativo que se ha de realizar en este mundo, y no una finalidad especial para el individuo.

Según los sistemas de moral antiguos, sobre todo cuando eran metafísicos, la final [finalidad?] de una vida ética, era naturalmente, una mayor perfección en otro mundo superior.

Aquellos sistemas metafísicos que no admiten una supervivencia de la personalidad humana, al fin encuentran una finalidad en una identificación con lo eterno; porque no vamos a tomar en cuenta ninguna de esas finalidades burdas, según las cuales el hombre debe realizar en este mundo una vida ética, para gozar en el otro de algún beneficio de carácter sensualista, porque eso es solo una manifestación de supersticiones vulgares que no tienen absolutamente nada que hacer con una teoría ética elevada. Que yo tenga que dar una limosna para que Dios me la ponga en la cuenta corriente del otro mundo, y en su oportunidad, devolvérmela con interés, es apelar al egoísmo más vulgar y más chato. (Risas).

Pero aún en su sentido más elevado, [6] la finalidad ética propiamente dicha desaparece en los sistemas positivos. Los sistemas positivos me dicen simplemente que me conviene llevar una vida moral; en primer lugar, porque así contribuyo a la mejor evolución del grupo colectivo a que pertenezco y luego porque ese es un egoísmo bien entendido, al no dar lugar a que la sociedad tenga que intervenir en mi vida, y esta se desenvuelva en mejores condiciones. También esto es un poco vulgar, porque se me quiere sugerir que yo debo portarme bien simplemente para que no me metan en la cárcel; es, hasta cierto punto, a la inversa de los otros que prometían un tormento en el más allá; aquí se me amenaza con un castigo.

El verdadero sentimiento ético exigiría que yo me desempeñe de una manera moral, sin preocuparme mayormente sobre si voy a recibir por eso un premio o un castigo. Pero hay que encararlo tal cual es. Estando dentro de la evolución biológica a que pertenezco, si la casualidad me ha deparado condiciones atávicas que implican un desarrollo de los sentimientos éticos, esa será una suerte excepcional que he tenido, y si, por el contrario, a causa de la evolución biológica he nacido lleno de estigmas físicos y lleno de lacras psíquicas, esa también es la suerte que me ha deparado el proceso natural. En realidad allí no hay ética posible.

En cuanto a la sanción, no habiendo autoridad, no hay quién pueda imponerla; no queda sino esa sanción material que la sociedad puede ejercer

conmigo; si me porto bien, los vecinos dirán: ¡qué excelente persona es el señor! cuando paso; es el consenso social que aprueba mi modo de proceder. En caso contrario el consenso social me condenará y en ciertos casos se hará efectiva esa condena imponiendo una restricción a mi libertad. Otras sanciones no caben, si no apelamos a las sanciones de nuestra conciencia, que ya sería oponer en esta evolución puramente natural un factor que le es extraño.

En cuanto a la obligación, los factores personales, individuales de la ética, desaparecen, porque la obligación sólo puede ser de carácter legal y ya no es moral. Es en vano que me digan: Ud. está obligado a proceder, a pensar, a sentir, de este modo; si pienso así, si procedo así, si siento así, es porque la naturaleza, los atavismos heredados me obligan a hacerlo.

Pero, si acaso no fuera así, ¿quién me va a obligar a pensar de otro modo? La obligación desaparece. La conciencia moral se reduce a tener la conciencia de estos atavismos sociales y a comprender su interés.

Esa conciencia se debe mantener y se puede desarrollar naturalmente con la educación. Al niño se le debe explicar que no ha de vivir solo en el mundo, que ha de vivir con sus semejantes, y que ese hecho le obligará a retraer su egoísmo para no invadir la esfera de acción de los otros, en la esperanza de que no invadan la propia. Estos instintos que por herencia existen en nosotros, de esta manera se vuelven más conscientes, se arraigan más, y así, efectivamente adquieren mayor imperio; pero a eso se reduce en este caso la conciencia moral.

[7] La conciencia moral no es la expresión de algún principio absoluto, espiritual o material, según el caso, que nos obligue.

Si en mí impera el sentimiento del deber, si yo tengo conciencia del sentimiento del deber, esa conciencia bajo el punto de vista positivo, no es la expresión de algo noumenal, sino que es simplemente la manifestación del mundo fenomenal. Es una manifestación, como todas las otras, del proceso natural.

Y llegamos al problema de la libertad.

Dentro de esta manera de ver, naturalmente este problema queda eliminado: no hay libertad en nosotros. Nuestra organización fisiológica y psíquica determina nuestros actos con relación al medio en el cual nos desenvolvemos: lo que hago, debo hacerlo forzosamente; el motivo al cual yo refiero mis actos es la causa que los determina. El principio de un libre albedrío, de una libertad

que nos permitiera fijar por nuestra propia autonomía personal los principios de nuestra conducta, eso queda eliminado dentro de esa posición filosófica.

Y, por último, la responsabilidad. Es evidente que tampoco puede existir; donde no hay libertad tampoco puede haber responsabilidad. Solo habrá una responsabilidad legal. La evolución social ha determinado en nosotros el desarrollo de ese sentimiento de la responsabilidad; pero es puramente legal o social, y no una responsabilidad efectiva, porque mis actos son el producto de un proceso natural forzoso.

En resumen, esta posición positiva elimina de la ética todos los principios absolutos y nos considera solamente de una manera relativa, como miembros de un cuerpo social. La ética se reduce, entonces, a establecer cuáles son los mejores principios que deben regir en el mundo entre el individuo y la sociedad.

Por eso la gran cuestión ética que subsiste dentro del positivismo, es la del individualismo y la del colectivismo, es decir, si deben predominar los intereses del individuo o los intereses de la sociedad. Y es esa efectivamente la gran cuestión que se debate en nuestra filosofía contemporánea. Para Spencer, por ejemplo, si Uds. ven el volumen de la filosofía que se ocupa de las cuestiones éticas verán con extrañeza que antes de empezar por el estudio de las condiciones primitivas de la humanidad empieza por el estudio de los animales que viven asociados, es decir, de los animales gregarios, y nos explica que ya dentro de estas asociaciones de seres vivos, que no hacen vida individual forzosamente, tienen que establecerse determinadas relaciones. De manera que ya ahí encuentra Spencer el germen de toda evolución ética; ahora, el hombre es una de las tantas especies que viven asociadas.

Spencer comienza por estudiar las condiciones más primitivas en que se presenta la existencia humana. Estudia las costumbres, cómo se desarrolla el Estado, cómo se desarrollan las instituciones sociales, el matrimonio, por ejemplo, cuál es la actitud del individuo frente a la sociedad, y muchos otros problemas de carácter social. Y, lentamente, se eleva de este estudio hasta llegar a la sociedad actual, demostrando que todo lo que actualmente consideramos como ética tiene raíces remotas, y que a veces se ha presentado de manera completamente distinta; una evolución lenta ha transformado los conceptos éticos hasta darles el carácter con que ahora se nos aparecen, que se impone a nuestra conciencia,

como la única posible cuando en realidad es la resultante de una serie enorme de transformaciones. Spencer en este sentido hace observaciones sumamente atinadas; por ejemplo, cuando nos demuestra que el sentimiento de la justicia, primitivamente se presenta en el hombre bajo el carácter del sentimiento de la venganza y cómo el sentimiento de la venganza ha evolucionado lentamente hasta convertirse en el sentimiento de la justicia.

Si tomamos los dos extremos de la evolución y oponemos el sentimiento de la venganza, al de justicia, nos parece imposible que esos dos sentimientos puedan coincidir, y sin embargo no cabe duda, en la explicación que nos da Spencer, de que ese desarrollo ha tenido lugar. El sentimiento del deber, el de la responsabilidad, el de afecto a la patria, a la familia, todos estos sentimientos, Spencer nos los presenta como una evolución biológica y social que forma parte del gran proceso evolutivo, cuya ley nos ha dado.

Hoy, pues, no hay lugar a discutir esas viejas cuestiones del libre albedrío o de los principios absolutos, pero quedan en pie todas estas cuestiones sobre las relaciones del individuo con la sociedad. Y Spencer, dentro de este movimiento positivista es un individualista decidido.

Otros positivistas contemporáneos de Spencer llegan a conclusiones distintas y creen que la mejor manera de evitar los conflictos sociales es precisamente el predominio de la colectividad sobre el individuo.

En la “Sociocracia”, de Comte, ya estaban indicadas esas relaciones.

Luego, una serie de otros pensadores que desarrollan las diferentes teorías y doctrinas socialistas y comunistas, intentan encontrar una organización social en la cual el individuo queda sometido completamente a los intereses de la sociedad.

Naturalmente, a juicio de los autores, existía la seguridad de que en esta organización el individuo mismo saldría ganancioso y que lo que sacrificaba aparentemente de su libertad individual le será resarcida con la mejor situación económica en que se encontraría; de manera que libre de todas las angustias inmediatas de la vida podría entregarse al desarrollo de toda su capacidad intelectual y desarrollar así una vida superior. Ninguno pretende naturalmente que el colectivismo sea una organización con el solo objeto de reducir al individuo a una especie de esclavo de la comunidad, sino que esta organización sea más provechosa para el individuo.

Hoy por hoy, entiendo que esta posición filosófica llega a su término, y que este mecanicismo ya no satisface todas las exigencias de la actualidad; pero, para cambiar de ética hay que ir a la raíz de los fundamentos sobre los cuales reposa. Es decir, sobre la concepción mecanicista del universo, dentro de esta concepción no podemos construir otra ética que la que nos ha dado el positivismo. Si queremos otra ética tenemos que admitir que en alguna parte existe la “libertad”, y dentro del proceso mecánico, del proceso natural, no hay libertad, no se puede imaginar libertad alguna, todo es forzoso, todo es necesario, todo es un encadenamiento de hechos –no quiero decir fatales porque esa palabra repugna al positivismo– predeterminados. Si queremos cambiar de ética tenemos que ver antes si en algún punto es posible admitir una libertad autonómica del hombre; y a eso tienden las nuevas tentativas filosóficas del momento, con el propósito evidente de darnos una ética distinta a la del positivismo.

↳⇒ Clase 34ª

[1] De los cuatro grandes problemas que constituyen, casi, el contenido esencial de la filosofía, hemos estudiado tres, es decir, los hemos recorrido en su evolución histórica. Nos falta uno, vale decir, nos falta ocuparnos del problema de lo bello, del problema estético.

Pero, con la experiencia que habrán recogido Uds. hasta la fecha, pueden sospechar que con este problema nos ha de resultar como con los anteriores que hemos abarcado la solución a través de los siglos y que al fin hemos aprendido a plantearlo, lo hemos analizado, nos hemos dado cuenta de los elementos, de los factores que intervienen en la solución que buscamos, pero que la solución misma se nos escapa; que lo que comprobamos es la aspiración del pensamiento humano, por encontrar esta solución, por tener cada vez más una conciencia clara del problema. Pero, al fin queda siempre un remanente enorme de duda, de misterio, que no podemos penetrar.

Tratándose de lo bello nos ocurre lo mismo que con el problema de la certeza y del bien; lo que ocurre es que el problema que tratamos ahora es de menor interés –en lo que se refiere a las cuestiones filosóficas propiamente dichas– que los otros, pero no es de menor interés que los otros en cuanto se refiere a los intereses generales de la cultura y del pensamiento humano.

El arte desempeña en la cultura humana un papel extraordinario y una importancia incalculable: y la afinidad que le vincula a las otras tentativas que existen para resolver los problemas filosóficos nos demuestra que también tiene atingencia estrecha con el estudio especial que nosotros hacemos.

Si nos remontamos a las primeras edades de la cultura humana vemos cómo el arte se asocia rápidamente a las otras manifestaciones del espíritu humano: a la religión y a la filosofía. De cómo el sentimiento religioso ha encontrado su expresión en el arte es una cuestión que no es necesario detenerse en ella; todas las artes humanas han sido puestas al servicio de ese sentimiento religioso, ya sean ritos o ceremonias, sin el recurso del arte. Aquello que en el sentimiento religioso tiende a expresarse, a surgir en formas que pueden comunicarse a los demás tiene que revestir forzosamente una forma artística. La religión ha apelado a la escultura, a la pintura, a la música, al canto, a la palabra; en fin, no hay ninguna de las manifestaciones artísticas que no haya

puesto a su servicio. ¿Con qué objeto? Con el objeto evidente de expresar algo que está en nuestro espíritu. Y la filosofía misma, antes de tomar un carácter estrictamente científico, se nos presenta también asociada con el arte.

Primeramente estas cuestiones que tratamos en la filosofía, las vamos a ver tratadas por los poetas, por Homero, por Hesíodo. En la filosofía misma vemos que muchas veces se [2] apela a la forma poética para exponer los pensamientos filosóficos. Encontramos ejemplos de ello en Parménides, en Lucrecio Caro, que nos expone –este último– las ideas de la escuela epicúrea en una forma que a la vez que es de una importancia filosófica excepcional, es una obra de arte.

Si queremos conocer el pensamiento filosófico de la Edad Media, no sólo debemos recurrir a su filosofía, a Santo Tomás de Aquino y a todos los otros escolásticos; para conocer ese pensamiento filosófico tenemos que acudir a la *Divina Comedia* de Dante. Recién ahí, en forma poética entendemos cómo pensaban las generaciones de esa época. Y en los tiempos modernos tenemos una serie de tentativas en que, dentro de la obra de arte, se trata de expresar ideas filosóficas; el *Paraíso* de Milton, el *Fausto* de Goethe, son ejemplos de esa alianza que existe entre la poesía y la filosofía.

Lo que digo de la poesía lo digo también de las otras artes. Tan es así que cada época tiene su expresión artística según la forma como designe su filosofía; expresión artística en la cual, no cabe duda, palpita el mismo fondo psíquico que trata de expresarse de una manera concreta, lógica en las obras filosóficas. El arte griego es la expresión del pueblo griego, con el mismo matiz que su filosofía, y es exclusivo de esa época. En vano es que una época pretenda apoderarse del arte de otra época pasada.

El Renacimiento pretendió retornar al arte griego otra vez y no lo consiguió, sino que creó un arte propio. Lo mismo ocurre en los tiempos modernos.

Uds. ven que a medida que se modifica la orientación general de las ideas, se modifica también la orientación de las obras artísticas. Hoy no escribimos como en la época romántica; hoy no escribimos tampoco como en la época positiva; ahora el arte tiende a tomar otras formas y tomo la palabra en su sentido general; no me refiero a las obras literarias únicamente.

Y bien, nos interesa entonces, saber qué es lo que se pretende exponer, lo que se nos oculta debajo de esa expresión artística. Y se contesta

en general: el sentimiento de lo bello, la aspiración a lo bello, la belleza. Y tratándose de lo bello se nos ocurre pretender que se nos defina lo que se entienda por tal.

¿Qué es, al fin, lo bello? ¿Alguna definición nos puede aclarar este punto? Tratándose de lo cierto, de la verdad, del bien, parece que fueran conceptos más familiares y a veces prescindimos de exigir que se nos definan. Tratándose, en cambio, de lo bello, parece que surge la necesidad de que nos demos cuenta de lo que se trata.

Conviene detenerse con este motivo, un poco, aunque sea una cuestión lógica, sobre el valor de las definiciones y qué es lo que estas nos pueden dar. He ojeado esta mañana un diccionario filosófico y me encontré con un centenar de definiciones de lo bello. Ninguna de ellas es capaz de transmitirnos, de enseñarnos lo que es bello si nosotros no lo sabemos, otras definiciones que tienen por objeto enseñarnos lo que es bello están completamente de más, y si nos fijamos en el carácter de la definición, forzosamente esta tiene que ser así.

[3] Cuando definimos algo ¿qué es lo que buscamos? Explicamos algo desconocido por medio de una cosa conocida. De lo contrario las definiciones no nos enseñan nada. De manera que la definición es siempre la relación de algo a otra cosa que ya se conoce. Pero, definir alguna cosa cuando no se conoce, absolutamente lo que se trata de definir y cuando se carece de un punto de referencia no es posible. Ningún conocimiento, en el fondo, se trasmite por definición. Tratándose de lo referente al mundo físico eso es evidente; lo que sabemos no lo sabemos por definición sino por intuición. Nada puede definirse; lo que es blanco nosotros lo sabemos por conocimiento directo, como lo sentimos; lo que es dulce, áspero, etc., lo conocemos directamente.

Bien, cuando tenemos estos conocimientos fundamentales, entonces se nos puede hacer una definición, pero suponiendo que sabemos estas cosas directamente. Y así como no podemos en realidad, definir nada sino por medio del conocimiento directo del mundo físico, es decir, del mundo que corresponde a nuestra sensibilidad, del mundo sensible, en el mundo de los conceptos y de los sentimientos ocurre exactamente lo mismo; no se puede, por una definición, hacerle conocer a nadie lo que es el amor, el odio, el terror, etc., si esos sentimientos no los ha experimentado. Ahora, cuando los ha experimentado

se puede hacer una referencia a ellos y emplearlos para definir algo. Pero el conocimiento directo de eso no se puede transmitir por definición.

Bueno, lo mismo ocurre con lo bello. Lo bello no se puede definir si no tenemos el sentimiento de él; si no hemos experimentado la influencia que ejerce sobre nuestro espíritu lo bello, ese sentimiento no se puede transmitir.

Por ejemplo, si definimos lo bello diciendo que es un placer desinteresado que experimentamos, es decir, un estado placentero de nuestro espíritu, por el cual sentimos una satisfacción que no nos reporta utilidad alguna, que no habla a nuestro interés, no podemos formarnos en realidad con ello una noción de lo que es bello. Supongamos que Uds. jamás hubieran visto nada bello, que jamás lo bello hubiera interesado el espíritu de Uds. ¿Podrían con esta definición hacerse una idea de lo que es bello? De ninguna manera. Sin embargo, en definir lo bello se ha perdido un trabajo intelectual extraordinario, halagados los hombres por la esperanza de poder encontrar una manera de calificar lo bello en su esencia; sobre todo en las épocas en que la filosofía se consideraba capacitada para hacer construcciones metafísicas y conocer y transmitirnos un conocimiento de lo absoluto.

Entonces también se suponía que lo bello podía definirse o conocerse. En realidad pasa con lo bello lo que con los otros problemas filosóficos: podemos aspirar a la solución de ellos, pero no hemos podido encontrarla.

Y en cuanto a la definición ocurre lo mismo. ¿Qué es la verdad? Es lo cierto. Decir: lo cierto es la verdad, es no definir nada. Con lo bueno ocurre lo mismo. Lo que hay es que nuestra inteligencia investiga, busca la ver[4]dad; es el ideal que persigue; y nuestra voluntad busca el bien; es el ideal supremo hacia el cual desearía llegar nuestra voluntad. Lo bello vendría a ser el ideal, de nuestra sensibilidad.

Son tres ideales que corresponden a los fundamentos de nuestra actividad psíquica, que razona, que quiere, que siente. La aspiración suprema la combinamos entonces, en un concepto abstracto que llamamos la verdad, el bien y lo bello. Luego reunimos estos tres conceptos generales, tratando de vincularlos a algo definitivo que sería el “ser”, es decir, el objeto del otro gran problema filosófico. Por eso es tan acertado el nombre de filosofía que lleva nuestra ciencia, que significa el amor al saber. No llegamos más que a aspirar a la solución de estos ideales.

La tarea será probablemente eterna, persistirá mientras exista la humanidad. Esto no nos libra de la obligación de perseguir a través de la historia las distintas soluciones que se han presentado. La reflexión sobre el problema estético no ha ocupado el mismo lugar que el problema ético y lógico, que han sido estudiados con más atención. Sin embargo desde temprano la atención humana se ha fijado en ellos y las soluciones a que se ha llegado responden naturalmente a las distintas orientaciones filosóficas.

Uds. comprenden fácilmente que todo sistema metafísico ha intentado interpretar lo bello como un reflejo precisamente de lo trascendente, de lo eterno, diciendo que lo eterno viene a reflejarse en la obra de arte con nuestro espíritu. Para Platón lo bello es idéntico con lo bueno y con la verdad, es decir, con el ser eterno, con la "idea". La obra de arte –dice– no es nada más que un reflejo de los objetos que nos presenta la naturaleza. Y esos objetos a su vez, no son sino un reflejo de los arquetipos eternos. La obra de arte será tanto más alta, contendrá tanta más belleza, cuanto mejor refleja ese arquetipo que está reflejado en la naturaleza.

Y ese pensamiento de Platón es en el fondo el pensamiento de todos los que han observado el problema estético desde el punto de vista metafísico, aunque con variantes, pero siempre con la tendencia de ver en lo bello la expresión de algo absoluto.

De manera que podemos comprender cómo ellos llegan a creer en la existencia de una belleza absoluta, cómo creen en la existencia de una moral absoluta.

Por mucho tiempo ha sido defendida en todos los espíritus la creencia de que los preceptos morales son inmutables; hasta que una observación más atenta nos ha demostrado que, por el contrario, son de las cosas que más cambian en el transcurso de la evolución humana. El mismo convencimiento debemos de tener con respecto a lo bello, vale decir, que el concepto de lo bello cambia.

En ese caso, derrotados ante esta observación, se recurre a un desenvolvimiento general, como lo hizo Kant con el problema ético. Él dice: los hechos cambian, pero el principio absoluto al cual están sometidos nuestros actos, no se modifica.

Entonces, la opinión de los hombres sobre lo bello se modifica y

cambia. Pero el principio absoluto, de que la [5] belleza responde a sentimientos desinteresados del espíritu humano, ese persiste.

Pero, el principio absoluto es vacío, hasta que el hecho concreto le dé un contenido. Esta es la manera general para Kant, de resolver esta cuestión.

Ahora, dentro de las teorías filosóficas que rechazan toda explicación de carácter metafísico, es decir [dentro de] toda posición positiva, el problema pierde esa pretensión de llegar a una solución absoluta: lo bello se vuelve un hecho de observación. Sabemos que existen objetos que llamamos bellos, que nos despiertan cierto placer, que nos atraen por ciertos motivos que no son precisamente interesados. Entonces, desde el punto de vista positivo se trata de determinar cuáles son las condiciones en que los objetos despiertan ese sentimiento en nosotros.

Se puede, entonces, hacer un análisis primeramente objetivo: ¿En qué se distinguen los objetos bellos? ¿Qué es lo que tienen de común? Y luego pasamos al estudio del sujeto que experimenta la belleza, estudiando las condiciones psicológicas que en nosotros determina la sensación de belleza.

Podemos, luego, buscar la manera como se ha desarrollado en nosotros ese sentimiento, abarcarlo hasta las épocas más remotas o a las condiciones más primitivas, ver si en las especies animales se manifiesta este sentimiento como la resultante de una evolución biológica. En fin, la investigación positiva toma al problema como cualquier otro problema filosófico, lo estudia en sus condiciones objetivas, en su desarrollo genético, en sus relaciones con otros problemas y trata de ver si de esa manera –sin penetrar, sin darnos una definición, sin pretender explicar el origen último de la belleza–, puede lograr explicar por qué se desenvuelve en nosotros semejante sentimiento.

Esta teoría positiva, frente al concepto de la belleza, es la que en los tiempos modernos llamamos la estética, que constituye hoy una disciplina filosófica extensa, bastante independiente de las otras, y que ha sido estudiada con extraordinario interés.

Es una disciplina relativamente moderna, porque en su forma positiva el problema de la belleza recién se ha empezado a estudiar a principios del siglo XIX. Los resultados de estos estudios estéticos, si vamos a concretarlos, son bastante vagos aún.

El estudio tiene que desarrollarse principalmente sobre las bases de las grandes obras que el consenso común llama bellas, considerando las obras maestras y tratando de descubrir por qué motivo una serie de obras de carácter completamente distinto se han impuesto, sin embargo, a la humanidad por su valor estético. Y entonces surge la pregunta: ¿cómo formamos, cómo establecemos estos valores estéticos? El problema se aproxima a la teoría de los valores: ¿de dónde vienen estos valores estéticos?, ¿quién los establece? Y vemos, entonces, que ocurre con los valores estéticos como con todos los otros valores.

Hay valores que solamente se imponen dentro de una corporación sumamente reducida, en la cual todos coinciden en la valuación de un determinado hecho considerándolo como digno [6] de nuestro interés. Siguen luego valores que son aceptados por una colectividad mucho mayor, por ejemplo, por una nacionalidad y por último vienen los valores que son universales, que toda la humanidad culta acepta.

Para que esto no sea tan abstracto, veamos un ejemplo: tomemos las obras de los grandes pintores del Renacimiento: Rafael, por ejemplo, que es un valor universal.

Hay un consenso general que considera que esas obras representan, en el dominio de la pintura, una realización de lo bello dentro de los medios humanos; sin embargo, en el siglo XIX –a mediados–, surge una escuela que considera que Rafael de ninguna manera representa la expresión más alta que ha podido llegar el arte pictórico, que en lugar de aceptar su valor, trata, por el contrario, de desvalorizarlo, diciéndonos que mucho antes de Rafael han habido pintores que no han llamado mucho la atención: los prerrafaelistas, que valen mucho más que él. Es una falta de gusto creer que Fray Angélico, un pobre monje que pintó Santos, representa un valor estético muy superior a Rafael. Y no es cualquiera el que viene a decirlo; esto lo dice un espíritu como el de Ruskin, que en estética es un maestro.

Ahora bien, ¿cuál es ahora el valor legítimo? ¿Cuál tiene que ser el valor para imponerse? No hay un tratado de estética que pueda resolver, al fin y al cabo, este problema. Será al final una imposición de los que se atribuyen la posesión del buen gusto.

Uds. pueden hacer estas observaciones continuamente. Ocurre aquí como en todas las cuestiones dialécticas: en el concepto general estamos de

acuerdo; todos preferimos lo bello a lo feo, pero, cuando se trata de objetos concretos, entonces Uds. pueden encontrar gentes que si tienen la franqueza necesaria, les dirán que el *Quijote* de Cervantes es uno de los libros más aburridos que existen. (Risas).

A mí me lo ha dicho alguien a quien le recomendé que lo leyera. El *Quijote*, me dijo, es de lo más aburrido: no se puede leer.

Bien, eso es desconocer un valor estético consagrado. Se me dirá que ese es un espíritu inculto, que no se cultiva suficientemente, que no desarrolla el buen gusto. Bien, pero entonces sobrevienen elementos subjetivos; es decir, que los valores estéticos solamente existen para aquellos que pueden apreciarlos.

Aunque la teoría de los valores es hoy por hoy la que predomina, no debemos creer que con ella todo queda resuelto. Por mi parte –y les llamo la atención sobre esto–, tengo una preferencia por la estética [de] Croce, que es todavía una estética con orientaciones metafísicas. Es claro que cuando trata directamente las cuestiones estéticas prescinde un tanto de esas orientaciones metafísicas; y en lo que se refiere a la teoría del arte, nos insinúa que la obra de arte es la resultante de una creación, el producto de nuestra capacidad creadora, que lucha por producir una síntesis. Porque en Croce, que es hegeliano, todo, al fin, es simplemente la resultante de una síntesis, en la cual se unen dos factores opuestos; y entonces para la obra de arte, generaliza esta teoría, y dice que también es una síntesis y que nosotros nunca hemos [7] llegado al ideal. Así para Croce, la ciencia es la síntesis de la verdad y del error; no es la verdad solamente, porque sabemos perfectamente que en nuestros conocimientos científicos hay una dosis crecida de errores que tratamos de eliminar, aspiramos a la verdad, pero hasta tanto lleguemos a ella, que está en lo infinito, nuestra ciencia será siempre una síntesis del error en que estamos y de la verdad a que aspiramos. Lo mismo ocurre para Croce en la moral: esta es simplemente una conciliación de los intereses inmediatos y del concepto del bien. Y también en el arte. En el arte aspiramos a lo bello, pero para llegar a lo bello tenemos que vencer lo feo. La obra de arte es por consiguiente siempre una síntesis de la belleza que tratamos de realizar y de lo feo que tratamos de eliminar.

Esta teoría, en su aplicación es indudablemente una de las más interesantes, pero es necesario para ello aceptar hasta cierto punto la posición filosófica de Croce. Aquí, naturalmente no hay una belleza absoluta; no es

posible alcanzar la belleza absoluta; la belleza que realizamos en la obra de arte, es simplemente relativa. Croce no desconoce eso al apreciar la obra de arte, simplemente como la resultante de un esfuerzo de nuestra capacidad creadora, que no es absoluta sino relativa y que puede salvar los obstáculos que se les presentan solamente hasta cierto punto. No ha conquistado todavía la estética de Croce una posición predominante, para que podamos decir que sea hoy por hoy la que domina. Los espíritus sobre este punto están en una anarquía aún más grande que la existente con respecto a los otros problemas. Sobre todo, a fines del siglo XIX, en materia estética, la anarquía era muy grande; son verdaderamente incontables las escuelas que surgieron unas tras otras, de las cuales todas pretenden que su ideal estético debe imponerse. Y el hecho de que estas cuestiones se discutan, que se traten de sistematizar, que se vuelvan más conscientes, contribuye a que en el dominio del arte se verifiquen fenómenos que no podían producirse en esta época. Y mientras tanto el arte se desenvuelve de una manera espontánea, siendo la expresión de tendencias colectivas que actúan en el espíritu de los hombres lentamente, y la transformación se verifica poco a poco.

Pero, es posible que se reúna un grupo de hombres, discutan estas cuestiones de estética y resuelvan crear una nueva escuela artística, y entonces vemos tendencias, algunas medianamente razonables, otras como los futuristas, los cubistas, que repentinamente quieren imponer sus teorías estéticas a la humanidad.

Bien, a pesar de todos estos esfuerzos que son característicos de nuestro ser, es de creer que, al fin, las grandes corrientes que se manifiestan en la filosofía también se han de manifestar en el arte; lo que hay es que para los contemporáneos es difícil apreciar este movimiento que recién se conoce y que para poderlo apreciar es necesario mirarlo desde una distancia histórica. Ahora nosotros podemos apreciar históricamente a los románticos. Podemos considerar a la época positiva desde un punto de vista histórico; pero en [8] el momento mismo en que se producen estos fenómenos no los podemos apreciar. Sería muy aventurado decir hacia dónde se encamina la evolución estética.

A Uds. estas cuestiones les interesan muy de cerca. La juventud está muy ligada, principalmente entre nosotros, a la producción literaria. Y nosotros vivimos muy sometidos a influencias extrañas; no tenemos el valor de seguir

rumbos propios. Y ello quizá sea conveniente, porque nuestro desarrollo no ha llegado al punto de formar una literatura de tipo nacional. Quizá la época para nosotros de formar literatura de tipo nacional ha desaparecido. Con el contacto entre los distintos pueblos, estas corrientes filosóficas, literarias y artísticas van tomando un carácter universal, que hace difícil –dentro de un dominio apartado– el desarrollo de una cultura estética especial. Por otra parte, nuestro gusto es todavía bastante discutible en esta materia, de manera que conviene la influencia europea, porque lo que pasa por genuinamente nacional entre nosotros en ocasiones no es de mayor valor.

De manera que no es malo someternos a influencias verdaderamente estéticas que nos vengan de afuera a incorporarlas a nosotros; pero es necesario un discernimiento que sólo puede dar el estudio de la estética y de las obras maestras; porque algunas veces tomamos por dirección estética algunas teorías extrañas, como la de los futuristas, simbolistas, parnasianos y demás, que imaginamos la última expresión del arte, cuando no se trata sino de una tendencia efímera.

El arte siempre será el mismo y no es necesario inventar nuevos rumbos; es sobre la base de los viejos maestros clásicos sobre la cual tenemos que desarrollar nuestro gusto artístico; luego podremos darles un carácter propio.

No deje de recomendarles que tomen con interés esta materia. Escribir mal no es lícito; por modesta que sea nuestra posición dentro de la sociedad, debemos conocer nuestro idioma. No estamos obligados a hacer tratados y producir obras geniales, pero cierta cultura estética es hoy indispensable si se quiere pertenecer al grupo de la gente culta. De lo contrario no seremos otra cosa que analfabetos –no en el sentido material de ignorar el abecedario– pero analfabetos en el sentido de que ignoramos los elementos de una cultura superior. Y esta cultura estética no puede separarse de ninguna manera de una cultura filosófica. El problema estético está demasiado ligado a los otros problemas filosóficos para que se pueda prescindir de él. En la obra de arte se expresa en cierta forma el pensamiento filosófico de la época, como en una obra de filosofía tiene también mucha importancia el factor artístico.

Con esto doy por terminada la exposición de la historia de la filosofía.
¡Muy bien!





GOBIERNO DE MENDOZA

Gobernador
Francisco Pérez

Vicegobernador
Carlos Ciurca

Ministra de Cultura
Marizul Ibáñez

Subsecretario de Gestión Cultural
Fabricio Centorbi



Se terminó de componer
e imprimir en diciembre de 2011 en
Editorial Qellqasqa, Toso 411
San José de Guaymallén, Mendoza, República Argentina.
Composición de María Eugenia Sicilia & Gerardo Tovar
editorial@qellqasqa.com.ar
www.qellqasqa.com.ar