

## EL PESIMISMO DE EDUARDO WILDE

### *Notas sobre el origen y evolución de sus ideas filosóficas*

El pensamiento filosófico de Eduardo Wilde (1844-1913) se encuentra enmarcado dentro de un proceso cuyo punto de arranque se ubica en el eclecticismo de los años juveniles y cuya maduración se concreta en una forma de agnosticismo derivada internamente de aquél. Alejandro Korn ha descripto en breves palabras este proceso típico del pensamiento europeo y americano de fines del siglo XIX: contra la conclusión desoladora que provoca la imposibilidad de llegar a la verdad como consecuencia de las doctrinas de David Hume, "se levanta —dice— la escuela escocesa que, con criterio socrático, afirma la existencia de verdades de sentido común, que no necesitan ser demostradas por ser evidentes y constituir convicciones comunes a la especie humana. Aunque así abre de nuevo una puerta a los conceptos metafísicos, no hace mayor uso de ellos y se dedica con preferencia a las investigaciones psicológicas. No se aparta, pues, mucho de la tradición filosófica inglesa y fácilmente se eslabona luego con las tendencias del agnosticismo moderno"<sup>1</sup>. Tal es, según lo que pretendemos probar ahora lo que ha sucedido en el caso de Eduardo Wilde, en quien perdida la primitiva fe en las verdades del sentido común sostenidas por la escuela ecléctica, se dará el paso hacia un pesimismo. El error ha consistido en haber creído hasta ahora que ese pesimismo era de signo positivista. Trataremos pues también de mostrar cómo el pensamiento entero de Wilde, desde sus orígenes hasta sus últimos escritos se mueve dentro de los lineamientos generales del espiritualismo romántico de la época.

En el año 1861, Wilde, en su calidad de alumno del Colegio de Concepción del Uruguay, expuso en el Segundo Curso de Filosofía

1. — KORN, ALEJANDRO. "Influencias filosóficas en la evolución nacional". En *Obras Completas*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1949, p. 137.

que estaba a cargo del pedagogo francés Albert Larroque (1819-1881), un trabajo de examen titulado: "Comparación entre la filosofía moderna y la antigua"<sup>2</sup>. Si bien este escrito se encuentra claramente bajo la influencia personal del profesor, uno de los divulgadores en Argentina del "eclecticismo de cátedra"— no deja por eso de ser un importante documento hasta ahora no valorado dentro de la historia espiritual de Wilde. Este abre su exposición con una caracterización de la ciencia en general. Nos dice que hay una continuidad de efectos y causas en su proceso, motivo por el cual puede afirmarse que "la ciencia moderna no es más que el eco de la ciencia antigua"; además, la continuidad de la ciencia está dada por la repetición de sus problemas; "las mismas cuestiones de la antigüedad agitan a la ciencia moderna" sin que esto signifique el estancamiento del progreso en cuanto que los problemas permanecerán parcialmente irresueltos, ofreciendo nuevos aspectos antes desconocidos al limitado poder de la inteligencia humana. ¿No es acaso una prueba de esta continuidad el modo "cómo se corresponden al través de los siglos Sócrates, Platón y Aristóteles, con Leibniz, Descartes y Bacon?"

No es posible, por otro lado, alcanzar una definición de la ciencia sin caracterizar la historia. Esta en la medida en que es un proceso espiritual, en cuanto es abstracta y racional a más de infalible y necesaria, es puramente inteligible. Los frutos que saquemos de su estudio serán por tanto prescripciones a las cuales habremos de subordinarnos. Si entendemos a la historia, además, como "una serie de narraciones que ligan los hechos con el pensamiento individual, para ponerlo de intermedio entre el pasado y el porvenir", concluiremos que su objeto ha de ser el estudio del desarrollo de la razón en ese individuo que hace de puente a fin de mostrar "a la actualidad del pensamiento individual" la "necesidad de los giros".

Ahora bien, "es fatal al espíritu pasar de extremo a extremo por oposición", ley ésta que rige aquel desarrollo de que hablábamos. Y como la dialéctica de la historia es la misma que la de la razón no hay un sólo momento histórico que quede fuera de la serie. Nada se pierde pues y el desarrollo del pensamiento, o de la ciencia, se efectúa "apo-

2. — WILDE, EDUARDO. "Comparación entre la filosofía moderna y la antigua. Disertación presentada en los exámenes del Colegio del Uruguay el 19 de noviembre de 1861 por... alumno del 2º Año de Filosofía. Impresa por decisión de la mesa examinadora del Colegio como una mención honrosa para el autor". En *Obras Completas. Primera Parte. Científicas*. Buenos Aires, Talleres Peuser, 1917, Volumen Primero, p. 11-26.

derándose de estos extremos” y elevándose por encima de ellos. De este planteo concluye Wilde que “el hombre poseerá la ciencia cuando posea todos los movimientos que ella ha producido, cuando posea el mecanismo que liga ese movimiento al motor y no puede conocer esos movimientos, ese motor y su relación, mientras no conozca la historia de los errores, mientras que no conozca los buenos resultados, mientras que no conozca la causa de aquéllos, mientras que ignore un solo sistema, mientras que haya una palabra perdida para la ciencia”.

Dentro de este esquema de ideas, cuyo hegelianismo es fácil percibir, si bien su fuente inmediata se encuentra en las lecciones de Víctor Cousin, se ha de establecer la comparación entre la filosofía antigua y la moderna. La filosofía es “la ciencia del desarrollo del pensamiento”. Ahora bien, ¿qué se ha de tomar en cuenta para seguir sus pasos y establecer la comparación propuesta? No son las doctrinas aisladas, sino “el foco de estas doctrinas”, es decir, lo que en ellas hay de síntesis. En la medida en que la filosofía anterior a Grecia no es “más que una proposición completamente analítica”, no entrará pues en la historia. “La historia de la filosofía no comienza sino cuando puede entrar en las revoluciones de las ideas, sino cuando puede seguir la marcha de los pensamientos, sino cuando puede apreciar los sistemas”.

Esos sistemas, ya lo ha dicho antes Wilde, son una respuesta a ciertos problemas permanentes que se plantea el hombre: “el examen de la naturaleza de la causa de cuanto existe”, “el medio de legitimar ante sí toda verdad” y “las relaciones de su ser con Dios”. “He ahí los tres problemas que la historia nos hace encontrar en la filosofía griega; he ahí los tres problemas que la razón nos hace después encontrar en toda filosofía”. La posibilidad de la comparación entre la filosofía pasada y la presente ha quedado pues fundada en cuanto que el proceso histórico del pensamiento posee unidad dialéctica y en cuanto que sus problemas son determinados, constantes y omnicomprendivos.

Las respuestas extremas dadas a esos problemas, incompletas y en tal sentido erróneas, nos permiten por otro lado entender la tarea de la filosofía. Cada nueva etapa es una ampliación, un desarrollo que intenta completar las visiones siempre parciales. El mecanismo de la comparación propuesta no es pues difícil: “Lo que en la filosofía moderna son [aqueellos problemas] no es más que lo que en la filosofía antigua fueron, más un desarrollo, más un camino que junto con los siglos han recorrido. Por esto, una vez trazados según sus formas primitivas, para trazarlos según sus formas posteriores, basta trazar a su

lado las adiciones que el tiempo les ha traído, basta retocar la imagen, usando de los colores que el progreso ha puesto en nuestras manos”.

El primer problema, el de la causa de cuanto existe, hizo nacer dos sistemas en Grecia: el materialismo iniciado por Tales y el idealismo de la escuela de Elea. Más tarde aparece Sócrates quien si “huía de las soluciones y más bien quiso poner a la humanidad en el camino de encontrarlas”, llevó a cabo el primer intento de síntesis: “sujetando el exclusivismo de las escuelas a lo estricto y racional de su método, conquistó su nombre glorioso: fue el primer ecléctico”. Sin embargo, el problema de la primera causa subsistía. Platón apareció; “para él, Dios es la causa inteligente, libre y poderosa que modela el mundo material a imagen de un mundo ideal”. Es decir, que su poder creador se detenía ante las esencias; la respuesta al problema estaba dada, mas no del todo, y será la filosofía moderna la que “tomando lo selecto de las doctrinas griegas, añade al Dios retratado por ellas, un rasgo cuyos colores son tan vivos, que la proposición que los afirma es un axioma” ¿Qué sostiene este axioma? Pues, que las esencias no están “ante Dios”, sino que “entran en su esencia”. Tal es “la adición que la teodicea moderna ha hecho a la antigua”.

El segundo problema, el de la verdad, es el objeto de la lógica. En las investigaciones de los griegos relativas a la causa primera, ya estaba supuesto el uso de métodos, tales por ejemplo, como el inductivo y el hipotético y si bien Sócrates de hecho se vio obligado a adoptar una posición ecléctica, no puede sin embargo hablarse propiamente de eclecticismo en él y en los filósofos anteriores en cuanto que los procedimientos metodológicos no fueron objeto de un examen serio. Aristóteles, por su parte, habría dado nada más que las reglas del método deductivo. La adición que la filosofía moderna ha hecho en este caso consiste en una actitud metódica reflexiva que intenta abarcar todos los procedimientos en conjunto y con lo cual comprende por entero su objeto de estudio: “Por método verdadero entiendo aquel que aplicado a una ciencia, ésta no contiene ningún principio a que aquél no alcance: por eso el eclecticismo es el verdadero de la filosofía y llamo eclecticismo a la separación de todo exclusivismo”.

El tercer problema, el de las relaciones del hombre con Dios, nos pone frente al valor y sentido de la religión. Wilde abre la exposición planteando su único punto de partida posible. “Es un axioma en nuestros tiempos, que cuando la inteligencia trata de explicarse sus relaciones con los demás seres y de medir el grado de dependencia que estas relaciones imponen, si bien ese sentimiento [el religioso] interviene en

sus trabajos, siempre, o como motivo o como resultado, no es en nombre de ese sentimiento que forma sus juicios, sino en nombre de la razón". El axioma citado tiene un fondo racionalista evidente. Sin embargo, a pesar de su valor axiomático, no es la obra de un día, sino la de muchos siglos y este hecho explica por qué en las primeras sociedades la filosofía depende de la religión. Debido a esto los progresos del pensamiento filosófico no son rápidos y ha de luchar contra los obstáculos que lo embarazan. "Suponer lo contrario sería suponer que la razón, siendo por esencia ilimitada, puede activarse con una fecunda actividad, permaneciendo bajo un poder extraño a su esencia, contrario a su ilimitación".

En aquel estado primitivo de dependencia de la filosofía ¿cuál era la situación de la psicología y de la moral? "La psicología era la ignorancia completa del objeto de las facultades, porque era la ignorancia completa de la dignidad del individuo"; la moral, por su parte, como consecuencia de lo anterior, no podía ser más que "una idea errada de las relaciones de la psicología con la teodicea".

Siendo la religión entendida como "el sacrificio absoluto del individuo hacia el creador", la moral era por su parte, "el sacrificio absoluto del individuo a la ley". El epicureísmo invierte la relación, de acuerdo con el proceso dialéctico del pensamiento y habla "del sacrificio de la ley a la pasión del individuo" los estoicos, por su parte, van a postular "la invariable negación de toda sensación", es decir, el rechazo del principio epicúreo. El esquema de ideas que sigue Wilde es bien claro: la "relación del hombre con Dios", se da en un proceso que marcha desde la negación hacia la afirmación del individuo y a la vez desde una serie de formulaciones incompletas de la conducta dependientes de aquella posición primera, hacia una conciliación de elementos cada vez más comprensiva. Los extremos de este proceso marcan la diferencia entre la filosofía antigua y la moderna, que puede sintetizarse diciendo que en la primera "la teología subyugó a la razón", mientras que en la segunda, en "la ciencia de hoy", "la filosofía es absolutamente libre".

La pequeña tesis termina con un paralelo en donde Wilde intenta perfilar los caracteres de ambas épocas, habiendo declarado antes a la Edad Media, como una etapa de transición y sin originalidad: "La filosofía antigua quiere, ante todo, averiguar el origen del mundo, sin demostrarse que podía hacerlo, encarando así una cuestión imposible; la filosofía moderna aspira a conocer las facultades y cuando su aspiración está satisfecha, trata quizá como la última y más profunda de todas las cuestiones, aquella que para los antiguos era la primera; por

lo tanto, lo que para éstos era imposible por falta de medios, para nosotros no lo es porque los poseemos todos. La filosofía antigua o no tiene ningún método, o deja que el que tiene tiranice las inteligencias; de este modo, o se deja vagar sin rumbo, o se impone leyes que no ha buscado legítimamente, pero que sufre con voluntad; la filosofía moderna, ni se deja imponer por los métodos, ni se hace superior a ellos, sino que limita sus poderes y esta limitación de poderes quita todo límite a sus progresos. La filosofía antigua, no considerando la religión sino temblando ante ella, trunca su poder porque se esclaviza; nivelando las condiciones del hombre a quien diviniza, con las del Dios a quien humanifica, se hace superior a la religión y la desprecia; la filosofía moderna, no queriendo penetrar en los detalles de la religión, porque es otro su orden de verdades, sigue su ruta libre como la voz de la razón, tranquila, porque sus pasos son seguros. La filosofía antigua, en fin, huyendo de los justos medios, se lanza en los extremos, más por espíritu de oposición que por oposición de su espíritu, al derrumbamiento de la ciencia; y la filosofía moderna, huyendo de los peligrosos extremos, se coloca en los justos medios, más para enaltecer la ciencia que para abismarla y ésta tan grande como legítima ambición, es lo que explica nuestros progresos; por eso es nuestra más grande riqueza, nuestra más preciosa herencia. . . .”

Nueve años más tarde, en 1870, Wilde sostuvo en la Facultad de Medicina de Buenos Aires su tesis para optar al doctorado. Su análisis y muy particularmente la investigación de sus fuentes, nos permitirá hacernos una idea bastante precisa de la evolución de las ideas, experimentada a partir del eclecticismo juvenil que hemos mostrado.

A pesar del abandono de aquella posición inicial, veremos cómo en su *Disertación sobre el hipo*<sup>3</sup> y en particular en la doctrina de la ciencia sobre la cual se apoya la tesis doctoral, Wilde, no se ha apartado del marco general de la filosofía espiritualista divulgada por los eclecticos franceses. Hay sin embargo una evolución en su pensamiento la que podríamos sintetizar como un regreso a las fuentes escocesas del eclecticismo y en particular a las doctrinas de Royer-Collard, su introductor.

Dos puntos motivan las palabras con que abre su tesis: el deseo de defender a esa “ciencia de las ciencias”, la medicina, acusada de

3. — WILDE, EDUARDO. *El hipo, Disertación preparada para el concurso del año 1870 y presentada a la Facultad de Ciencias Médicas para optar al grado de doctor en medicina por...* Buenos Aires, 1870. En *Obras Completas*, Buenos Aires, Talleres Peuser, 1917, Tomo I, p. 27-159.

inexactitud en sus definiciones y la de tomar posición clara frente a las nociones de "síntoma" y "enfermedad". Indudablemente que el tema elegido, el "hipo", obligaba particularmente a una delimitación conceptual previa. Es evidente asimismo el deseo de nuestro autor de ponerse al margen de una discusión típica de la época relativa a los "sistemas de medicina", que había sido mirada como ineludible por otros médicos que militaban en el eclecticismo.

"Nada hay más digno de admiración que la sabiduría del médico —nos dice—, ni hay conocimiento humano que tenga más valor intrínseco que un conocimiento en medicina ya que se relaciona con la vida cuya conservación es el supremo deseo". Sin embargo "es frecuente oír y ver que se echa como un borrón sobre la ciencia médica y como un signo de insuficiencia, la falta de exactitud en las definiciones". Quienes tal cosa afirman, ignoran que "definición, según lo entiende la lógica, estrictamente hablando, no hay ninguna; a lo menos —sigue diciendo Wilde— nosotros no conocemos proposición que no abarque conocimientos anteriores (que a su vez necesitan una definición y ésta es más o menos completa) que comprenda su carácter general y su diferencia propia de un modo terminante, inequívoco, preciso". En otras palabras, no hay definiciones absolutas, sino siempre relativas a otras definiciones implícitas, que no enunciamos y que suponemos innecesarias injustificadamente.

Para Thomas Reid, el jefe de la Escuela Escocesa, la definición resultaba asimismo imposible. Las reglas dadas por Aristóteles, por ejemplo, aquella que exige que los términos de una definición no tengan necesidad de ser definidos, sólo valían para las definiciones nominales, no así en lo que respecta a las definiciones reales "pues definir una cosa, sería dar una concepción adecuada de su naturaleza y de su esencia, lo que es imposible, y sólo puede ser intentado por hombres que ignoran los límites del espíritu humano"<sup>4</sup>.

No es por tanto la medicina la única ciencia que no alcanza a poner límites a los conceptos que contiene en cuanto que éstos "no son —dice Wilde— ni más ni menos que los de otro género de conocimientos". Ahora bien, a pesar de todo ¿cabe que el médico se pregunte por la definición de conceptos tales como los de "causa de una enfermedad" y "síntoma de la enfermedad"? Tal planteo nos obliga desde un comienzo a tener en cuenta que los tres se dan en la realidad en una

4. — REID, THOMAS. *Oeuvres complètes*. París, Victor Masson, 1836, Tomo I, p. 146, cap. titulado "Analyse de la logique d'Aristote".

relación estructural necesaria. “No hay límite de demarcación entre la causa, la enfermedad y el síntoma. Estos tres elementos son inseparables en esencia y sólo la necesidad del método ha podido separarlos para facilidad del estudio y el análisis conceptual”. Lo que está aquí en juego es —como el mismo Wilde nos lo aclara de inmediato— la noción de sustancia, noción de la que se deriva precisamente la crítica a la definición de la lógica tradicional.

Para ubicarnos con más claridad respecto del tema veamos en pocas palabras cómo caracteriza Théodore Jouffroy la idea que los escoceses tenían de la ciencia. Para Reid todos los seres son, o espíritus, o cuerpos, de donde las ciencias habrán de dividirse en dos grandes ramas que reciben su nombre de la partición primera: “ciencias de los espíritus” y “ciencias de los cuerpos”. Ahora bien, tanto de los unos como de los otros sólo nos es dado conocer sus manifestaciones y sobre la base de éstas los diferenciamos sin que podamos ir más allá en lo que respecta a su distinción profunda. Conocemos de la realidad solamente los fenómenos con que ella se nos presenta y las cualidades que dichos fenómenos nos permiten atribuir a los entes: las causas y las sustancias se nos escapan y “todo lo que podamos decir de ellas —dice el comentarista de Reid— será siempre puramente hipotético”. Todavía con más fuerza agrega Jouffroy: “La ciencia de toda realidad se detiene en el fenómeno y en el atributo y no abarca legítimamente ni las causas ni la sustancia, de las que no podemos saber nada sino solamente que existen y de las que por consiguiente la ciencia es imposible”. El único objeto de la ciencia, tanto respecto del espíritu humano como de la materia, es pues, el de “determinar sus atributos y descubrir las leyes de sus fenómenos”.

Ahora bien, para no caer en un fenomenismo puro y al mismo tiempo en un escepticismo que lleve a la negación de todo saber, la ciencia y en particular la que estudia el espíritu humano, ha de determinar cuáles son las verdades primeras que presupone el trabajo intelectual del hombre y que no han de ser puestas en cuestión; ellas no tendrán otro título que las de ser admitidas por su propia evidencia: “creemos simplemente en ellas porque no podemos dejar de creer en ellas”. Ellas constituyen las verdades del “sentido común” sin las cuales es imposible todo saber<sup>5</sup>.

5. — JOUFFROY, THÉODORE. “Préface” a las *Oeuvres complètes de Thomas Reid*. París, Victor Masson, 1836, Tomo I, p. X-XX.

El análisis de la noción de sustancia que lleva a cabo Royer-Collard, siguiendo casi textualmente a los escoceses, nos pone bien en claro respecto de cuáles son estas verdades que no pueden ser cuestionadas. El acto por el cual conocemos la existencia de la materia es el mismo que nos entrega el conocimiento de nuestra propia existencia. Ahora bien, no concluimos nuestra existencia del hecho de ser entes pensantes, sino que “somos al mismo tiempo que pensamos” y en tal sentido Descartes no tendría que haber presentado esta relación bajo forma de razonamiento: “no hay lugar para el *ergo*”. Es decir, que la sustancia se da junto con su atributo, indisolublemente unidos y en un solo acto de intuición. Exactamente lo mismo sucede con los cuerpos. No percibimos de ellos la sustancia; tampoco la extensión o la impenetrabilidad; lo que captamos es “la cosa extensa e impenetrable” Con palabras bien precisas agrega Royer-Collard: “La cosa y sus cualidades forman un todo indestructible” que sólo es posible dividirlo por razones metódicas.

No puede dudarse del alto valor de esta visión estructuralista que puso en vigencia el espiritualismo ecléctico y que venía a renovar por la base tanto la psicología como la doctrina del conocimiento, permitiendo superar el condillacismo en lo que tenía de mecanicista e ingenuo. Ahora bien, “del todo que resulta de esa relación, sólo las cualidades se manifiestan a nuestros sentidos; la sustancia se les escapa; la relación dentro de la cual es [la sustancia] el último término, sólo nos enseña que existe. De este modo la noción abstracta de la sustancia es una noción relativa y oscura; mientras que la noción abstracta de las cualidades es una noción directa y distinta”<sup>6</sup>.

La existencia del alma y la de los cuerpos es pues una verdad del sentido común y ponemos a discutir por qué y cómo los conocemos, resulta perder el tiempo a más de arruinar la ciencia. Otro tanto habremos de decir de otras verdades, por ejemplo, la de relación de causalidad, implícita en la relación de la sustancia con sus atributos.

Volvamos ahora a la tesis de Wilde. El “ente moral” al cual atribuimos las propiedades de voluntad, sensibilidad e inteligencia “nos esconde” —dice— su sustancia íntima, como nos la esconden todos los demás sujetos que nuestros sentidos perciben o que se manifiestan simplemente por las evoluciones de nuestro pensamiento que los engendra. No podemos apreciar ni apreciamos más que las propiedades

6. — ROYER-COLLARD, PIERRE PAUL, “Fragments des leçons de...”, en *Oeuvres de Reid*, citadas, Tomo IV, París 1828, p. 300-305.

de las cosas y son estas propiedades, estos atributos los que nos dan noticia de las existencias y los que nos hacen percibir los caracteres diferenciales. La diferencia de propiedades implica la diferencia de sujetos; pero la inteligencia más sutil no llega jamás a pasar del análisis de propiedades a las esencias de las que ellas no son más que las formas. Podemos por medio de la meditación profunda, ver atributos más o menos escondidos y propiedades más o menos disimuladas de las cosas, pero jamás salimos de ese círculo...”

“Jamás apreciamos —dice Wilde en otro pasaje de sus tesis— la sustancia en sí. Cuando ponemos un cuerpo en la mano, lo sentimos porque pesa, la propiedad de pesar es uno de sus modos de ser, y el modo de ser de una cosa es su ley. El modo de ser, pues, que es el punto por donde percibimos las existencias, es inseparable del sujeto, de la sustancia que no sería tal si no tuviera modos, es decir, propiedades que afectan singularmente nuestros sentidos”

Agnosticismo esencial pero no existencial de la sustancia con el cual los filósofos de Edimburgo intentaron mantenerse en la tradición de Bacon, sin caer en el escepticismo radical de Hume y que abriría entre nosotros las puertas al kantismo, cuando más adelante fuera superada la desconfianza contra la *Crítica de la Razón Pura* divulgada por Víctor Cousin.

Claramente se ve ahora cómo habrá de resolver Wilde la cuestión planteada en un comienzo relativa a las nociones de enfermedad y síntoma: “No hay —dice— enfermedad sin manifestación, sin propiedad, sin síntoma; ya lo hemos dicho, conocemos y tenemos noticias de las existencias por sus propiedades o sus modos, y como es imposible que haya existencia sin modo de existir, cuando no hay modo, es decir, propiedad, no hay sujeto, no hay existencia; cuando no hay síntoma, o lo que vale lo mismo, propiedad de enfermedad, la tal enfermedad no existe”.

Relacionada con esta doctrina de la sustancia se encuentra además la teoría metodológica que desarrolla Wilde. Los escoceses habían proclamado la vuelta a Bacon y exigían que el método por él elaborado en el terreno de las ciencias físicas, fuera extendido a las “ciencias de los espíritus”. No es de extrañar por tanto que Wilde comparta el rechazo de las hipótesis y afirme el uso de la observación de los fenómenos, como el único método legítimo: “Cuando la experimentación no ha guiado los pasos de los hombres —dice— la inteligencia se ha perdido en metafísicas estériles y sólo ha sido fecundo el estudio cuando abandonando las utopías y las sutilezas de escuela, se ha llevado

la observación a la práctica, dando como sentados los hechos que se ven, que se tocan". Los "sistemas" son todos pues "ídolos del teatro" y la ciencia se reduce a una investigación en el nivel de los fenómenos, sin que se ponga en duda a pesar de eso las sustancias de las que son atributos y de las que sólo podemos afirmar que existen.

Sin embargo, "una teoría no es siempre una suposición racional sin fundamento". Su legitimidad dependerá del encadenamiento de las verdades, ya sea que procedamos por vía analítica e inductiva, desde la observación de los fenómenos hasta el axioma, ya sea en sentido inverso, que lo hagamos siguiendo un camino sintético y deductivo, desde el axioma hasta los fenómenos. "Despreciar cualquiera de estos procedimientos es renunciar sin necesidad a un instrumento, lo cual es cortarse voluntariamente las alas, sin que sea racional el hacerlo ni en materias de medicina, ni en ninguna otra ciencia" Quedaba de este modo planteada con Wilde una de las dos posiciones adoptadas dentro del espiritualismo de origen ecléctico respecto de los sistemas: o eran rechazados, volviendo a la primitiva influencia escocesa, o eran considerados como parcialmente verdaderos y en tal sentido sinterizables. La primera posición fue más bien propia de los científicos; la otra, bajo la influencia directa de Cousin, tuvo su desarrollo dentro de las ciencias del espíritu y significó un interés permanente y aun esencial por la historia de la filosofía, entendida como historia de sistemas.

En la *Disertación sobre el hipo* es pues evidente una evolución del pensamiento de Wilde. Ya hemos visto cómo bajo la influencia de las ideas escocesas, a las cuales regresa, limita el conocimiento a la observación de lo fenoménico. De acuerdo con su origen este fenomenismo no es sin embargo radical en cuanto evita caer en todo momento en un agnosticismo respecto de la existencia de las sustancias. Esta posición se mantendrá en Wilde sin variantes de fondo y le servirá para la crítica al espiritualismo de origen ecléctico del cual provenía. La evolución que tratamos de mostrar explica además el paso que hay en Wilde desde un primer momento optimista —visible en aquel trabajo escolar que comentamos— hacia un pesimismo.

En un trabajo titulado "Oscuridades y vislumbres"<sup>7</sup>, que suponemos posterior a la tesis sobre el hipo, Wilde somete a examen una

7. — WILDE, EDUARDO, "Oscuridades y vislumbres". En *Obras completas*, ed. cit., Tomo II, p. 235-243.

serie de conceptos "que pasan por verdades a sus doctrinarios": creación, individualidad de un creador, eternidad, vida y muerte, individualidad e inmortalidad del alma; a lo largo de estas páginas es ya evidente aquel pesimismo que hemos mencionado. Fue el mismo espiritualismo de origen ecléctico el que entregó las armas con que luego fue rebatido, sin que hayan tenido que recurrir sus disidentes a las ideas del positivismo filosófico. Tal es a nuestro juicio el caso muy concreto de Wilde.

Todos aquellos conceptos que hemos enumerado y que constituían parte fundamental en la doctrina ecléctica tal como la había recibido Wilde de su profesor Albert Larroque en el Colegio Nacional del Uruguay, son sometidos por aquél a su concepción de la sustancia. Su análisis consiste en determinar si tenemos realmente experiencia de las cualidades de tales sustancias, si hay de ellas una expresión fenoménica que nos permita suponerlas como tales, es decir, como sustancias. La respuesta es terminante: "Ninguno de estos conceptos, con excepción de los que se refieren al cuerpo o alma, implica a mi entender, sustancia, calidad o atributo o propiedad que la mente o la conciencia pueda asir o aprehender". La excepción que menciona Wilde es la misma que ponían los escoceses para quienes la psicología era, en un primer momento, una descripción de fenómenos, sin afirmar del alma, en cuanto ente, nada más que su actualidad; otro tanto ocurría, como vimos, en el terreno de la física en lo que respecta a los cuerpos. Agreguemos ahora que en Wilde se ha producido una reducción de las verdades del "sentido común", entre las que estaba para el espiritualismo ecléctico y también para los escoceses, las de inmortalidad personal y existencia de un creador y sólo se mantienen las de existencia actual de un sustrato de los fenómenos y de un sistema de relaciones de causa y efecto entre ellos. En la formulación oficial de las verdades del "sentido común" sostenida por los eclécticos, la afirmación de la evidencia de un poder creador supremo, daba estabilidad y continuidad a las sustancias. Ahora, en Wilde, negada la evidencia de aquel poder, sólo quedaba una evidencia ocasional de las sustancias, que dependía o no de la presencia de los fenómenos. Se trata pues de una especie muy particular de ocasionalismo o actualismo. En líneas generales, pues, el pesimismo que implica esta posición sería derivado de un debilitamiento y reducción de la doctrina del "sentido común", que había imperado durante casi todo el siglo a partir del desplazamiento del condillacismo.

Veamos todavía algunos de los análisis de Wilde. Conocemos el alma por sus atributos. Ahora bien, ¿podemos entre ellos enunciar el de inmortalidad? “La idea de inmortalidad proviene de la de indestructibilidad, pero como ésta es negativa, porque resulta de la oposición a la idea de destructibilidad, no existe objetivamente”. Es absurdo suponer la existencia de una sustancia a partir de propiedades sin correlato sustancial. El origen subjetivo de esta idea está simplemente en que no podemos conformarnos con ser entidades efímeras.

Según la teodicea de origen platónico divulgada por los eclécticos, las esencias están en la mente divina. Este era uno de los axiomas con que la filosofía moderna había modificado a la filosofía antigua, según nos lo ha dicho el mismo Wilde en su trabajo juvenil. Ahora bien, ¿cómo entender propiedades, atributos, modos de ser de las cosas, antes de la existencia real de esas mismas cosas? O mirado desde otro punto de vista, ¿cómo entender por un lado la creación de una sustancia a la cual se le agregan las esencias que son en la mente divina *a-priori* respecto de toda existencia? “...seguramente —nos dice Wilde— no ha creado [Dios] las sustancias primero y luego les ha añadido las cualidades y las funciones, porque esto es absurdo, siendo la calidad el modo de ser de las cosas, o la ley o condición de su existencia; sin que sea dado concebir un elemento existente desprovisto del modo de existir, ni sustancia sin propiedades, ni organismos sin funciones...” Lo que hemos llamado el “actualismo” de Wilde consistiría pues en negar la prioridad de la esencia respecto de la existencia, con lo que venía a dar una respuesta personal al concepto de estructura que estaba en juego en todo el espiritualismo de origen ecléctico.

En otro sentido, si se pregunta quién ha creado el mundo, o cuál es su causa, se cae en petición de principio, en cuanto que lo suponemos creado y lo declaramos previamente como efecto. Wilde no duda de la existencia de una relación causal entre las sustancias, pero ha de ser establecida siempre sobre la base de la experiencia. Al no darse ésta estamos imaginando la existencia de un proceso dentro del cual introducimos la distinción entre lo causante y lo causado. “La petición de principio aludida —dice siempre en el trabajo “Oscuridades y vislumbres” que estamos ahora comentando— proviene de una división arbitraria que consiste en separar en dos partes lo existente, llamando a una, *causa* y a la otra, *efecto*. ¿Por qué? Nadie lo sabe; si no se dividiera antojadizamente las existencias en causas y efectos, sin ninguna razón que lo exija, se evitaría toda discusión, porque cae de suyo que si se llama efecto a una de las dos cosas, naturalmente habrá

de llamarse causa la otra. Pero suprimase la división infundada y no habrá causas ni efectos, sino simplemente existencias”.

Este sustancialismo exige una consideración *actual* de los entes y sus relaciones y en ocasión de una experiencia de las propiedades fenoménicas de aquéllos. En ese mismo sentido se rechaza la noción de “vida”, entendida como principio en alguna medida independiente de los seres vivientes. “Yo sólo sé que la vida —nos dice— es una función de los seres orgánicos en acción y que el objeto de vivir, si el vivir tiene un objeto, es simplemente vivir, porque siendo intransitivo el verbo que expresa la función, la acción no recae sobre nada, o sobre sí misma”. “La vida —dice más adelante— no es un individuo; es, como he dicho, una propiedad, una función inseparable del sujeto que la tiene”, aniquilable con él mismo.

Tampoco se entregó Wilde ciegamente a la fe del racionalismo deísta, tal como lo había sentido en su momento un Francisco Bilbao y como lo predicaban sus compañeros de estudio del Colegio de Concepción del Uruguay, Onésimo Leguizamón y Olegario Andrade. Indudablemente la compartía en alguna medida y sentido, pero era en él más fuerte un pesimismo profundo, en abierto contraste con el optimismo metafísico de sus años juveniles, pesimismo que se acentuó con el tiempo. En este sentido, la carta de Wilde a Olegario Andrade, escrita con motivo del poema de este último *Prometeo*, de 1878, es elocuente. Ese personaje gigantesco que describe Andrade, el titán, símbolo de la razón humana liberada de todo mito, ése es el verdadero Dios; con Andrade, levanta Wilde su voz invocando a los libre-pensadores: “¡Arriba pensadores, arriba, que ya asoma el claro día en que el error y el fanatismo expiren!...”; su voz no tiene sin embargo ya aquella “animación para concebir”, ni aquella “energía para expresar” de las que hablaba en su disertación de 1861. Después de cada amanecer —piensa ahora— hay un anochecer; el triunfo de la razón sólo puede ser efímero; el fanatismo duerme durante el día de la razón y despierta con la noche de ésta. “Ud. —le dice al poeta— no ha de ver cumplidas sus esperanzas, señor Don Olegario y créame, lo siento mucho!”<sup>8</sup>. El pesimismo, una de las actitudes vivenciales profundas en que desembocó el espiritualismo de origen ecléctico en su proceso de autocritica, venía pues a restar fuerza —como se ve claramente en Wilde— a la razón de los racionalistas, nuevo ídolo del teatro.

El sentido que el vivir tenía para Wilde, aquel “vivir” que en última instancia era el simple objeto de la vida, imposible de ser definido como todas las cosas si nos atenemos a las exigencias de la

lógica, podemos captarlo, vivirlo, acabadamente, a lo largo de las hermosas y serenas páginas de *Aguas abajo*, su último libro<sup>9</sup>. Con acierto ha observado Ricardo Rojas que esta obra, desgraciadamente trunca, es “clave para descifrar a Wilde” quien nunca fue comprendido “ni como hombre ni como escritor”<sup>10</sup>.

Nada más rico en espiritualidad, ni lleno de exquisita sensibilidad estética que este “vivir” de Wilde, imposible de apresar en una definición, que ha hecho de él sin duda un hombre superior dentro de los de su época. Sus páginas son una elaborada psicología de los sentimientos estructurada toda ella desde el centro de una personalidad aguda y delicadamente sensitiva. Su intención, bien clara, ha sido la de mostrarse a sí mismo en toda su riqueza interior, mostiarse a aquellos que por no tener él “ninguna de las ideas absolutas”, ni creer “en la estabilidad de las virtudes humanas” —como nos dice en *Aguas abajo*— “afirmaban cuando de él hablaban, que era práctico, positivo, materialista”.

Todo lo que podemos saber del alma, había dicho en sus escritos filosóficos, son sus atributos, pero no por cierto tomados en abstracto, sino en el acto mismo en que se manifiestan. Ese fenomenismo de Wilde, que no niega la presencia de la sustancia —como más tarde hará en una actitud más radical Macedonio Fernández— sino que ama quedarse en sus manifestaciones, es lo que hace de trasfondo de la serie de pinturas psicológicas de *Aguas abajo* libro que es sin duda, en lo que respecta a la psicología, la expresión de mayor valor alcanzada dentro de la tradición filosófica originada en el espiritualismo ecléctico argentino

ARTURO ANDRÉS ROIG

9. — WILDE EDUARDO. *Aguas abajo*, En *Obras completas*, ed. cit., Buenos Aires, 1914, Tomo XVII, 125 p.

10. — ROJAS, RICARDO. *Historia de la literatura argentina*. Buenos Aires, ed. Kraft, 1957, Tomo VIII, p. 448.