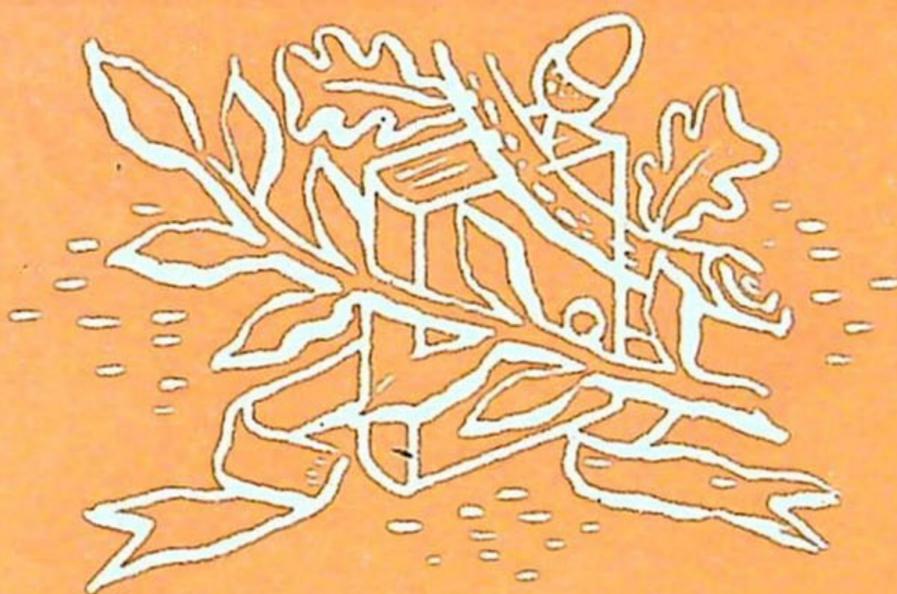


# CURSOS

Y

# CONFERENCIAS

REVISTA DEL COLEGIO LIBRE DE ESTUDIOS SUPERIORES



## SUMARIO



CORNELIO KRUSE: La Filosofía Norteamericana Contemporánea. — RAFAEL VIRASORO: El Concepto de Persona en la filosofía de Scheler. — A. WAISMANN: La significación de la filosofía de Schopenhauer en la historia de la cultura occidental. — Bibliografía.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | [www.ahira.com.ar](http://www.ahira.com.ar)

A Ñ O XII  
VOLUMEN XXIV  
Número 142

DESPLGADO

ENERO de 1944  
BUENOS AIRES

# CURSOS Y CONFERENCIAS

REVISTA DEL COLEGIO LIBRE DE ESTUDIOS SUPERIORES

Aparece el 30 de cada mes

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 133.734

La revista publica las versiones taquigráficas de los cursos y conferencias que se dictan en el COLEGIO LIBRE DE ESTUDIOS SUPERIORES, revisadas y autorizadas por los mismos profesores, como también trabajos de señalado interés científico y cultural.

Además, en su sección de comentarios a libros y revistas, se ocupa de todo lo más significativo que aparece en la producción contemporánea. Solicita, por eso, un amplio canje, y asegura el resumen analítico de las publicaciones que se le envíen.

SUSCRIPCION ANUAL, \$ 12.— — NUMERO SUELTO, \$ 1.50  
EXTERIOR, ANUAL, 1 LIBRA ESTERLINA ó 5 DOLARES

DIRECCION Y ADMINISTRACION: CANGALLO 1372—U. T. 38 - 2432  
- BUENOS AIRES - ARGENTINA -

## COMITE EDITORIAL

ROBERTO F. GIUSTI - LUIS REISSIG -  
ALEJANDRO E. SHAW.

Secretario: ARTURO FRONDIZI

## SUMARIO DEL NUMERO ANTERIOR

ROBERTO F. GIUSTI: Prefacio. La obra galdosiana. —  
RAFAEL ALBERTI: Un Episodio Nacional: Gerona. —  
GUILLERMO DE TORRE: Nueva estimativa de las novelas  
de Galdós. — JACINTO GRAU: El teatro de Galdós. —  
JOSE MARIA MONNER SANS: Galdós y la generación de  
1898. — MARIA TERESA LEON: Una mujer de Galdós  
que no está en sus novelas. — ALEJANDRO CASONA: Gal-  
dós y el Romanticismo. — ANGEL OSSORIO: El sentido  
popular de Galdós. — RICARDO BAEZA: Fortunata y Ja-  
cinta. — Bibliografía.



AÑO XII  
VOLUMEN XXIV  
NUMERO 142

CURSOS  
Y  
CONFERENCIAS

ENERO  
1 9 4 4  
BUENOS AIRES

La Filosofía Norteamericana  
Contemporánea

Por CORNELIO KRUSE

Ante todo quiero expresar a ustedes mi profundo agradecimiento por el honor que me han conferido al invitarme a hablarles sobre la filosofía actual en los Estados Unidos (1). Sé muy bien que no domino todavía el español como quisiera y debiera, pero me gusta mucho esa bella lengua y espero que aun mi expresión imperfecta pueda ser un homenaje sincero a un idioma que además de ser, como decía Carlos Quinto "el idioma para hablar con Dios", es también el idioma en el cual se expresa, con tanta claridad y elocuencia, la filosofía hispano-americana, consciente, hoy más que nunca de su alta misión. Sé que puedo contar de antemano con vuestra indulgencia cuando aparezcan anglicismos, tal vez galicismos, o aun faltas gramaticales. En este momento

---

(1) El Prof. Cornelio Krusé, Secretario de la Sociedad Norteamericana de Filosofía y Profesor de la Universidad de Wesleyan, pronunció en el Colegio esta conferencia el 15 de septiembre de 1943, durante la gira que realizó en procura de una vinculación más honda de los medios filosóficos estadounidenses con los de los países sudamericanos.

lo importante para mí no es evitar errores en el idioma, por lamentables que sean especialmente en un catedrático, sino presentar a ustedes, en la medida de mis posibilidades, un bosquejo de la filosofía por la cual han tenido la gentileza de expresar su interés.

Naturalmente no es fácil dar en breve tiempo siquiera un esbozo adecuado de todas las corrientes filosóficas que dominan el pensamiento de mis colegas —850 catedráticos de filosofía, socios de nuestra sociedad filosófica, que tengo el honor de representar como secretario general—. Todos ellos tratan de escribir en sus horas libres artículos y libros sobre temas filosóficos de su especialidad, lo cual demuestra la difusión e importancia de los trabajos filosóficos en los EE. UU. Se destacan, sin embargo, algunas características.

Comienzo por una generalización que me atrevo a proponer, y es la siguiente: En general, en los trabajos filosóficos las ciencias exactas y las matemáticas influyen más sobre nuestros pensadores filosóficos que las ciencias del espíritu, mientras que en la América Latina, en mi opinión, parece suceder lo contrario. Esta generalización no quiere decir, que las ciencias del espíritu no sean objeto de un gran interés entre nosotros. Pero se desarrollan no como filosofía sino como ciencias, más o menos empíricas y exactas, bajo la influencia, ya mencionada, de las ciencias naturales. Tampoco se debe concluir de este hecho, que el pensamiento norteamericano esté dominado por un naturalismo, pues no es tanto el contenido de las ciencias naturales sino más bien su método el que influye sobre el desarrollo de las ciencias del espíritu y de la filosofía. Naturalmente, este método no determina necesariamente el contenido de estas ramas del saber, y su aplicación a temas filosóficos es forzosamente limitado. Pero, como es sabido, el método de las ciencias naturales y de las matemáticas se caracteriza principalmente por su exactitud. Precisamente, hay en la filosofía norteamericana actual un gran afán de exactitud y de precisión. Debo añadir que los filósofos norteamericanos se dan plenamente cuenta de que la filosofía no puede, ni debe, reducirse a las ciencias naturales, pero el gran prestigio y éxito de las ciencias exactas ha impulsado a los filósofos a seguir, en cuanto sea posible, los hechos con fidelidad, es decir, a partir de un empirismo más o menos exacto, aun cuando se llegue a un idealismo o un espiritualismo.

Este afán de exactitud se manifiesta además, en una gran especialización tanto con respecto a las ramas científicas como a las de la filosofía misma. Precisamente, es a causa de esta tendencia marcada de la especialización que la psicología, la sociología, y la antropología se han alejado de su madre espiritual, como la biología, la física, y las matemáticas lo han hecho siglos antes. La separación de la psicología de la filosofía es la más reciente. Yo mismo, por ejemplo, empecé mi carrera de catedrático dictando cursos sobre la psicología en la Universidad del Estado de Illinois; y mi departamento de filosofía en la Universidad donde enseño actualmente (Wesleyan), abarcaba todavía poco antes de mi llegada tanto psicología como filosofía. Pero ahora no. La psicología en los Estados Unidos ha llegado a ser psicología experimental con sus laboratorios parecidos, en su conjunto de aparatos complejos, a los de la física y la biología. El "behaviorismo" no es la escuela psicológica reinante, pero el método del "behaviorismo" ha triunfado en gran parte en el desarrollo de esta ciencia. Un filósofo europeo o sudamericano no informado sobre este hecho se sorprendería al principio al darse cuenta que la psicología se enorgullece de ser ciencia exacta sin vinculación con su madre espiritual. Entre paréntesis puedo decir que este alejamiento —y especialmente el orgullo de haberlo logrado— me parece un síntoma de la etapa de la adolescencia de una ciencia. La física que se ha constituido como ciencia independiente desde hace muchos siglos está actualmente acercándose a la filosofía. Algo parecido ocurre en las familias, cuanto más tiempo un hijo está alejado del hogar, más deseos siente de acercarse a sus padres queridos.

Esta especialización no solamente se observa en el establecimiento de ciencias separadas, sino también opera en el seno mismo de la filosofía. Hay, por ejemplo, en los EE.UU. más de quince revistas que se dedican exclusivamente a la filosofía; algunas, las más antiguas, siguen abarcando la filosofía en toda su amplitud; pero en los más recientes años las revistas filosóficas consagradas a una u otra especialización del saber filosófico se han multiplicado vertiginosamente.

Aparecieron, una tras otra, apresuradamente, en el espacio de los últimos diez años: La Revista de la Lógica Simbólica, la Revista de la Ciencia Unificada, La Revista de la Filosofía y Estudios Fenomenológicos, La Revista de Estética, y otras más.

Se comprueba así claramente el gran desarrollo de la especialización y además cómo es imposible para un filósofo norteamericano mantener contacto íntimo con todas estas especializaciones.

Esta especialización, empero, coincide de una manera paradójica con una vuelta a la metafísica. Un caso típico: un filósofo joven de gran talento ha publicado recientemente un libro valioso con un título sencillo y audaz: *La Realidad*. Nada más. El deseo de obtener una visión sinóptica de la realidad y del sentido de la vida, es por supuesto, una de las características perennes de toda filosofía auténtica. En un período de gran especialización esta cosmovisión es de primordial importancia para no perderse en hecho abrumadores, interesantes en sí, pero sin conexiones significativas entre sí. Ustedes recordarán, sin duda, el cuento no sé si es de aquel filósofo alemán que quiso dedicar su vida al estudio de la filosofía de Kant y que, después de años de estudio no había avanzado en su meticulosidad más allá del prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, un prólogo importantísimo, pero, sin embargo y a fin de cuentas, sólo la antesala de la célebre *Crítica*. Entre paréntesis puedo decir que lo más difícil en la enseñanza de la filosofía amplia de Kant es lograr un visión adecuada del conjunto de sus grandes realizaciones. Es interesante notar que este retorno a la metafísica ha superado la preocupación anterior por la epistemología que en los años anteriores, entre 1910 y 1925, absorbió casi toda la energía intelectual de nuestros filósofos. Puesto que los pensadores anglo-sajones se han sentido siempre atraídos por la epistemología, desde el tiempo de Francis Bacon, y aun antes, este interés renovado por la metafísica es aun más importante y demuestra claramente hasta qué punto se siente la necesidad de equilibrar la fuerza centrífuga de la especialización con la tendencia centrípeta del interés por la metafísica. Debo añadir que tres grandes pensadores, de quienes voy a hablar a continuación, han trabajado por estimular el afán metafísico en los EE.UU., especialmente en algunos pensadores jóvenes. Me refiero, por supuesto, a Dewey, Santayana y Whitehead, todos aceptados como filósofos norteamericanos, a pesar del hecho que solamente Dewey nació en los EE. UU.

Debemos recordar que Dewey no es solamente gran escritor sobre temas pedagógicos, sino también un metafísico insigne, que,

a pesar de su naturalismo, muestra la influencia sorprendente de Hegel, cuya filosofía ejerció gran influjo sobre él, según su propia declaración durante un período bastante corto de su juventud. Permítanme ustedes decir que me parece de un gran interés y utilidad para los pensadores latino-americanos agregar a su profundo conocimiento de la pedagogía fructífera de Dewey, un igual conocimiento de su metafísica. Su obra maestra metafísica, *Experiencia y Naturaleza* debiera ser traducida al castellano en seguida, (y sin duda lo será por una prestigiosa casa editorial, cuya Biblioteca Filosófica bajo la dirección magistral de don Francisco Romero, está haciendo una tan grande contribución a la vida cultural de ambas Américas).

Para nosotros los norteamericanos Dewey, con más de ochenta años de edad y trabajando todavía con vigor y una increíble juventud de espíritu goza de una veneración parecida a la que en la América Latina se concede a los grandes maestros como Antonio Caso, en Méjico, Alejandro Deustua con sus noventa y cuatro años de edad en Perú, y Alejandro Korn, ya fallecido, en la Argentina. Esta veneración por Dewey no quiere decir que tenga muchos discípulos. El filósofo auténtico, aun cuando joven y más impresionable, aprende de su maestro cómo y cuán alta es su tarea en la cultura humana, pero no lo sigue, y no debe seguirlo, ciegamente. El que aprende más de su maestro, es el que aprende a andar con sus propios pies.

El tiempo disponible no me permite ofrecer ni siquiera un esbozo rápido de la metafísica de Dewey con sus amplias visiones sobre el cosmos y el papel del hombre en la vida natural y social; sin embargo, debo indicar algunos rasgos importantes. Dewey partió, como he dicho, de un Hegelianismo. De Hegel aprendió a rechazar todo género de dualismo en favor de una síntesis que en el mejor sentido del término predilecto de Hegel, es decir, "aufheben", guarda lo que es precioso en una confrontación de elementos antagónicos en el acto de superarlos. Dewey rechazó pronto el idealismo o espiritualismo de Hegel reemplazándolo por un naturalismo, pero no un naturalismo reduccionista sino un naturalismo más parecido al aristotelismo con su jerarquía de niveles de entidades.

Dewey se ha consagrado también al estudio de los valores, un tema que suscita mucho interés actualmente en los EE.UU.

Para él, contrariamente a lo que creen muchos naturalistas, los valores no son manifestaciones efímeras del capricho humano, sino más bien algo que surge de la madre generativa de la naturaleza por lo cual merecen el respeto debido a todo lo bueno que crece sanamente del suelo maternal. Claro es que este naturalismo, que me parece muy próximo a un panteísmo, no está exento de dificultades para un pensador que, contrariamente a Espinosa, no acepta la doctrina de que los juicios sobre el valor de la vida son impertinencias humanas. La pedagogía de Dewey está estrechamente vinculada a su metafísica. Dijo él, una vez, que durante algunos años su mejor libro metafísico fué "Democracia y Educación". Como es sabido, la base importante de toda pedagogía verdadera es el reconocimiento de que educar es hacer crecer hacia un fin cuidadosamente escogido. Hay páginas en que Dewey parece glorificar el crecimiento (growth) como un valor en sí, sin finalidad determinada. El fin de crecer, —dice algunas veces—, es crecer más; pero no cabe duda alguna— y el segundo término del título de su célebre libro pedagógico lo demuestra, que el crecimiento que vale algo, o más, es el que aspira a los ideales de la democracia, es decir de un convivencia en la cual la vida se desarrolla ampliamente, respetando al mismo tiempo la inalienable dignidad de cada hombre en una labor de estrecha cooperación en la tarea de establecer un reino de valores determinados dentro de una rica vida cultural común. En cuanto a los valores, es interesante notar que en los últimos años, Dewey ha escrito no solamente sobre los valores en general, sino también sobre los valores estéticos y hasta los valores religiosos. He comprobado que en algunos puntos de la América-Latina, existe la impresión de que Dewey es un beato optimista. Pero, como hemos visto, su naturalismo establece una jerarquía de entidades y de valores. El mismo, escribió durante la primera guerra mundial que, en gran parte, esta catástrofe fué el resultado de la creencia fácil de que el progreso sea algo automático e inevitable. Nada es más inmoral, dijo, que la creencia de que el progreso sería asegurado aún cuando cada uno no pensase sino en su propio placer e interés. Sin los más asiduos e inteligentes esfuerzos de una humanidad dedicada a valores comunes, la vida no puede lograr ser lo que debe ser. Es también notable de paso que Dewey jamás se sirve del término "pragmatismo" a causa de la equivocación lamentable asociada con esta palabra.

Pasemos ahora a Whitehead, otro gran pensador anglosajón que ha escrito casi todas sus obras filosóficas en los EE.UU. donde fué invitado a ocupar una cátedra importante en la Universidad de Harvard después de haberse jubilado en Inglaterra como matemático y logicista de renombre mundial. La jubilación, al menos en algunos casos, puede ser una cosa prematura y el caso de Whitehead la ilustra de la manera más evidente. La juventud estudiantil de Harvard gozó durante más de quince años una enseñanza de gran envergadura, de visiones amplias, y de un estímulo extraordinariamente fructífero en la presencia de un catedrático jubilado. Una cosa que habría que hacer lo más pronto posible sería la traducción por un pensador latino-americano de las grandes obras de este preclaro maestro filosófico. Nuestro colega y amigo argentino, Risieri Frondizi, el mismo "ancien élève" del maestro en Harvard, nos ha dado recientemente una traducción valiosa de un librito importante de Whitehead, que puede ser considerado como un resumen breve de su trabajo. Me refiero a la traducción de gran mérito de *Naturaleza y Vida*, publicada en 1941 por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Toda la obra magistral de Whitehead debe ser puesta muy pronto al alcance de los estudiosos de habla española y nadie más calificado para emprender esa difícil e importante tarea que el Dr. Frondizi. Estoy seguro que la filosofía de Whitehead recibiría una acogida calurosa de parte de los pensadores latino-americanos. Su pensamiento es tan atrayente como su alta personalidad. Siempre accesible a los estudiantes y a sus colegas, su influencia sobre la filosofía norteamericana ha sido inmensa. Su presencia, según nuestra expresión, ha sido una bendición para todos. En gran parte, su influencia se ha mostrado en otra notable característica de la filosofía norteamericana, en general aún desconocida en muchos círculos filosóficos sud-americanos, según me he dado cuenta en mi gira. Me refiero a la vuelta del pensamiento norteamericano al Platonismo. En su gran obra maestra, *Proceso y Realidad*, que es tanto filosofía de la religión y filosofía de los valores como filosofía de las ciencias y de la metafísica, Whitehead declara que la mejor generalización de la filosofía moderna sería la de caracterizarla como solamente una serie de notas marginales sobre la filosofía de Platón. Este juicio me dará el derecho de calificar la filosofía de Whitehead como un Platonismo moderno. En cuanto

a la filosofía de Dewey, personalmente preferiría yo clasificarla como un Aristotelismo moderno, pero se debe recordar que el más distinguido escritor inglés sobre el Aristotelismo, Sir David Ross, sostiene la tesis textualmente "que de nueve veces en diez cuando Aristóteles cree que en lo metafísico difiere de su gran amigo (querido solamente en segundo lugar en comparación con la verdad) él está realmente de acuerdo con Platón".

En la filosofía de Whitehead surge otra característica de la filosofía norteamericana, naturalmente compartida como característica en otras partes en nuestros tiempos dinámicos, es decir, la concepción de la realidad como proceso. La importancia dada por Dewey al crecimiento subraya en su filosofía igualmente el proceso como primera categoría. Nadie, empero, ha desarrollado este pensamiento de una manera más sistemática y aun audaz que Whitehead. Para él la realidad es proceso. Naturalmente, no es fácil conciliar un platonismo, especialmente el platonismo de los manuales, con este retorno a la filosofía de Heráclito. Pero debemos recordar que el Platonismo mismo es una síntesis entre el Heraclitismo y la filosofía de Parménides. No es posible convertir todo en un proceso. El mismo Heráclito, como es sabido, reconoció lo permanente en las leyes del flujo ininterrumpido, es decir, en el Logos que no cambia. Whitehead también reconoce la imprescindible necesidad de lo permanente. En su metafísica los llamados "objetos eternos" desempeñan el papel de las "ideas" de Platón sin confundirse con ellas. Estos "objetos eternos" son posibilidades, o sea el reino de entes en potencia (Santayana diría el reino de "esencias"), pero no debemos hipostasiar estos entes como realidades. He aquí una diferencia radical entre el pensamiento de Platón y el de Whitehead. Sus "objetos eternos" son abstracciones; pero, en cambio es importante no confundir el estado atribuido a los "objetos eternos" con un nominalismo. Sin estos "objetos eternos" no sería posible la actualización de ninguna cosa, puesto que cada cosa debe gozar de un atributo determinado, que precisamente es el "objeto eterno" en su encarnación. Lo real, en consecuencia, es una combinación de actualidades en proceso con objetos eternos.

La explicación detallada de todas estas cosas bastante complejas y difíciles, merecería una serie de estudios meticolosos. Estoy de acuerdo con el Dr. Frondizi en que Whitehead en su teoría de la necesidad de la cooperación de las llamadas "entidades actuales"

con los "objetos eternos" se acerca más a una concepción Aristotélica que a un platonismo puro, en su insistencia en la estrecha vinculación entre lo permanente y lo que fluye. Whitehead llama a su filosofía la metafísica del organismo. Es interesante ver como el matemático Whitehead atribuye un gran papel al reino de las potencialidades, pero como pensador influido por el evolucionismo es natural también para él subrayar, lo mismo que Aristóteles, el reino del devenir. Como en Platón y en Aristóteles, naturalmente lo interesante es descubrir exactamente cómo ambos reinos pueden complementarse. Dewey en una conferencia célebre en homenaje a Whitehead, hizo esta pregunta a Whitehead, "¿Qué tiene verdaderamente la primacía en su filosofía, la concepción matemático-formal o la concepción biológico-genética?", Whitehead contestó, como buen filósofo, diciendo que frente a tal dilema escogería no escoger.

Me doy cuenta perfectamente de lo inadecuado de mi exposición sobre la filosofía de Whitehead. Lamento que no me sea posible en tan breve tiempo dar una idea completa de su cosmovisión tan amplia e inspirada. Lo único que puedo decir es que vale la pena estudiarla a fondo. Otro libro suyo que debo mencionar es el libro predilecto de Whitehead mismo, un libro tan importante como hermoso. Me refiero a *Adventures of Ideas* (Aventuras de las ideas): Este libro es tanto sociología, al contrario de las tendencias corrientes, y filosofía de la historia como metafísica. El gran matemático muestra aquí que el punto de vista estético, debido según sus propias declaraciones al gran interés estético de su noble y simpática esposa, recibe gran honra. Dice, por ejemplo, en este libro que "la verdad sin la belleza es una trivialidad". A lo largo de la historia, dice también con una fe profunda, la persuasión a través de muchas derrotas, triunfará sobre la violencia. Así lo espera todo filósofo.

El interés norteamericano por la estética se muestra no solamente en la filosofía de los últimos años de Whitehead, sino también durante largos años en la filosofía de Santayana. (He mencionado antes una nueva revista filosófica consagrada a la estética, que acaba de aparecer). Sería sumamente interesante también presentar la filosofía de este pensador extraordinario que, nacido en Madrid, sin embargo llegó a ser un gran filósofo norteamericano. La tolerancia de nuestra filosofía y la amplitud de las corrientes

filosóficas se demuestran en el prestigio del cual goza la filosofía de Santayana que en su contenido no representa el dinamismo del nuevo mundo. En tesis general, puede decirse que no tiene discípulo alguno, pero en cambio lo encantador y puro de su estilo literario es apreciado por todos, y su metafísica ha modificado sensiblemente la preocupación filosófica norteamericana. Ningún otro escritor inglés escribe en un inglés tan poético como Santayana. Una de mis grandes sorpresas en mi contacto con la filosofía sudamericana fué cómo, a parte de algunos libros más o menos literarios, los libros filosóficos importantes de Santayana son casi desconocidos en muchos países. Hay una docena de sus libros que debieran ser traducidos por los mejores escritores latino-americanos, por filósofos-poetas si fuese posible. La filosofía de Santayana demuestra una vez más la vuelta de la filosofía norteamericana al Platonismo (evidente también en muchos valiosos estudios históricos sobre Platón). La cosmovisión de Santayana es la de un alma artista. No cabe fácilmente, como he dicho, en el dinamismo moderno, puesto que presenta como lema fundamental que toda acción existe para servir a la contemplación. De una manera paradójal Santayana se llama materialista, "quizás, añade, lo único que existe todavía", pero es fácil darse cuenta que su materialismo es un "façon de parler" (una manera de expresarse). Su reino predilecto no es verdaderamente el reino de la materia, sino de las "esencias" que desempeñan en su filosofía el papel principal y, por consecuencia, le acercan a la filosofía de Platón y hasta a la de Husserl y aun tal vez a la filosofía indostánica. Una vez traducidos en un castellano que reproduzca su estilo magnífico, estoy seguro que los libros de Santayana serían muy leídos y estudiados tanto por su forma encantadora como por su rico contenido.

Como he dicho antes, la filosofía norteamericana ha mostrado gran interés por la axiología. En contraste notable, empero, con el desarrollo de la axiología en América latina la influencia de Max Scheler ha sido insignificante sobre los filósofos que se dedican a la teoría de los valores. Salvo en los círculos teológicos protestantes, este pensador tan estimulante y simpático y parecido mucho por su espíritu inquieto a Pascal, es casi desconocido en los EE. UU. Ni siquiera Nicolai Hartmann, aunque mejor conocido que Max Scheler, ha desempeñado un gran papel en este debate axiológico que en gran parte se ha desarrollado en un ambiente casi puramen-

te anglosajón. En general, muchos pensadores norteamericanos, pero no todos de ninguna manera, se inclinan a una interpretación psicológica, es decir, subjetivista de los valores, mientras que los pensadores ingleses defienden la objetividad de los valores. Dewey mantiene una posición intermedia: para él, como hemos visto, los valores humanos surgen de la matriz de la naturaleza y por eso merecen un gran respeto, aunque no deben ser considerados como entidades en sí. Debo añadir que existe sí un pensador norteamericano importante, Wilbur Urban, que ha defendido con elocuencia durante muchos años la objetividad de los valores, y que ha recibido su formación intelectual en Alemania, pero antes del advenimiento de Scheler o Hartmann. Sus maestros fueron Brentano y Meinong, que naturalmente fueron también los antecesores de los axiólogos alemanes modernos.

En general, como es natural, nuestra orientación filosófica es muy distinta de la orientación de los países de Sudamérica en cuanto a la influencia que sobre ella han tenido los países europeos. Los pensadores de la Gran Bretaña continúan ejerciendo una gran influencia, en gran parte debido a la comunidad de lengua. En los años recientes la influencia de la filosofía alemana ha sido mucho menor que antes. En el siglo XIX, por ejemplo, casi todos los filósofos y hombres de ciencia norteamericanos, recibieron su formación intelectual en Alemania. Hay hoy día muchos refugiados alemanes en los EE. UU., incluso pensadores insignes como Ernst Cassire, Rudolf Carnap, Philip Frank y Hans Reichenbach: pero hasta ahora ellos son más estimados que seguidos. Una vez más es preciso ir a los círculos teológicos protestantes, especialmente entre los jóvenes, para encontrar una preocupación por los libros de pensadores problemáticos, como el danés Kierkegaard y los alemanes Scheler y Hartmann, y el teólogo suizo Karl Barth. Es un hecho interesante que los filósofos alemanes existencialistas que parecen haber influído decisivamente sobre algunos filósofos españoles e hispanoamericanos, no han tenido gran influencia sobre nuestros filósofos, sino solamente sobre nuestros teólogos protestantes. Sería interesante tratar de buscar las razones íntimas de este hecho. Husserl comienza a ser estudiado principalmente a causa del interés despertado por la nueva revista fenomenológica ya mencionada.

En general, los filósofos franceses tampoco gozan de una gran

influencia. Salvo en los primeros tiempos de nuestra independencia, nuestra orientación no ha sido jamás hacia la Francia. Nuestros artistas y poetas se han desterrado voluntariamente a París por amor de "la belle France", pero, con algunas excepciones, el camino filosófico no condujo a París. Hasta el gran maestro Bergson, aunque muy leído y estimado de todos, y querido de muchos, no desempeñaba nunca el papel libertador en los EE. UU. que desempeñó y sigue desempeñando en la América latina. Basta recordar su influencia brillante y fecunda sobre los maestros de la filosofía latino-americana, Alejandro Deustua, Antonio Caso, José Vasconcellos, Alejandro Korn, para darse cuenta de la diferencia de orientación europea entre las Américas. William James sí fué buen amigo de Bergson; hubo también cierta convergencia del pensamiento de estos grandes maestros, pero sin embargo, no se influyeron mucho recíprocamente. El evolucionismo y sus modernas direcciones hacia una renovación del naturalismo aristotélico se desarrolló en los EE. UU. sin el aporte de Bergson. Otros maestros franceses como Le Roy, Brunschvicg, Lalande, Meyerson, Picavet, Chevalier, Blondel, Brehier, casi todos mis maestros queridos cuando fuí estudiante en la Sorbona y en el Colegio de Francia, son estimados de algunos admiradores, pero por lo general no han influido mucho sobre el desarrollo del pensamiento norteamericano.

La escuela de Viena con su positivismo lógico, como es sabido, se ha trasladado por completo a los EE. UU. Hasta ahora, empero, su influencia sobre pensadores norteamericanos no ha sido notada. En cambio, la lógica simbólica, por ser más autóctona, al menos más anglosajona y tan adelantada por Whitehead y Russell en su *Principia Matemática* y por los trabajos de Charles S. Peirce y C. I. Lewis, goza de un prestigio enorme, especialmente entre muchos jóvenes pensadores agudos. Hay círculos filosóficos donde esta nueva y avanzada forma de la lógica es considerada como lo esencial de toda la filosofía y por lo tanto la única disciplina digna de estudio. Hay naturalmente, también una fuerte resistencia en otros círculos contra la tendencia de dar la primacía a la lógica simbólica o de concebir la filosofía en términos puramente formales.

Por fin, debo mencionar que la filosofía norteamericana continúa interesándose siempre por la religión; hasta John Dewey quien a pesar de su rechazo de las religiones históricas, en su penúltimo libro exhorta a sus lectores a adoptar una consagración re-

ligiosa hacia los valores sociales. En cambio, ni el materialismo mecanicista, ni el materialismo histórico fueron jamás aceptados por los filósofos norteamericanos. Naturalmente, este interés por los valores espirituales y religiosos no se expresa siempre, ni ordinariamente, en formas ortodoxas. Además, debo añadir que no todos los filósofos manifiestan el mismo grado de interés, pero la búsqueda religiosa del sentido profundo de la vida se manifiesta en todas partes especialmente en estos tiempos de crisis.

Debo también añadir que por supuesto en los círculos católicos el neotomismo ha hecho notables progresos en los últimos años. En 1926 una importante revista bimestral, *The New Scholasticism*, (El neo-escolasticismo) fué fundada en la Universidad Católica de América, en la capital de Wáshington. Esta revista contribuye mucho al desenvolvimiento de estudios neo-tomistas, incluso en algunos círculos no católicos. La presencia de los insig-nes y estimados pensadores franceses, Jacques Maritain y Etienne Gilson, en los EE. UU. ha ensanchado de una manera importante el interés por el nuevo escolasticismo.

Antes de terminar permítanme ustedes expresar mi reconocimiento profundo por el agasajo cariñoso de que he sido objeto. Espero que nunca más podremos decir que "vivimos aislados". En una hermosa revista latino-americana acabo de leer y me lo he grabado en la memoria, este juicio acertado que "no hay peor enemigo de la cultura que el aislamiento". Puedo añadir, y sé que ustedes comparten mi convicción, que no hay mejor amigo de la cultura que la comprensión mutua y la amistad.



# El concepto de Persona en la filosofía de Scheler

Por RAFAEL VIRASORO

No es casual que el último libro de Scheler — en el cual nos ofrece en apretada síntesis los resultados de más bulto de su pensamiento en los años postreros de su vida — lleve por título: “El puesto del hombre en el Cosmos”. Este título expresa con rigurosa fidelidad no solamente la naturaleza de los temas y el contenido sustancial de sus especulaciones por aquella época, sino también el sentido último de toda su filosofía, aquella idea central que Scheler persigue desde el comienzo y que es también, para él, la exigencia primaria, la inexcusable necesidad que, como acontece en todo filósofo auténtico, pone en movimiento el espíritu y lo mantiene en tensión constante.

Descubrir un orden en el mundo que se le aparece como un inmenso caos de elementos y fuerzas aparentemente inconciliables, es decir, hacer de este caos un cosmos, y establecer después en él el puesto que al hombre corresponde es, sin duda, el problema central de la filosofía scheleriana. Hacia este objetivo apunta directa o indirectamente su pensamiento, aunque la infinita variedad de temas que le preocupan y la dedicación e interés con que se aplica a cada uno de ellos pueda en ocasiones engañarnos acerca de aquella verdad que él buscó toda su vida: la posición del hombre en el cosmos.

Pero, para Scheler, un cosmos no es simplemente un orden. Cada cosa tiene en él un valor propio, una jerarquía. La idea de un cosmos supone un alto y un bajo absoluto, puntos extremos entre los cuales encajan con su propia jerarquía óptica todas las formas posibles del ser. Descubrir esa jerarquía de las cosas y, por consiguiente, el lugar que objetivamente ocupan en la totalidad del cosmos, para situar en él al hombre mismo en la plenitud de su ser y de su significación equivale a interpretar reflexivamente el sentido del universo y de la realidad humana y es, en consecuencia, el fin último de toda filosofía.

Landsberg, que sin duda conoce muy bien la filosofía de su maestro, ha observado certeramente que el pensamiento de Scheler se presenta como un pensamiento jerarquizante. En efecto, este sentido de la jerarquía se descubre en toda su obra y en todas las etapas de su creación filosófica. Lo encontramos ya en la tan discutida jerarquía objetiva de los valores según su materia, desde los valores de lo agradable y desagradable hasta los valores de lo santo y lo profano, pasando por los valores vitales y espirituales; lo encontramos en las jerarquías de las formas supremas del devenir humano y, por consiguiente, en las formas o grados del saber que se hallan al servicio de esos fines: "saber práctico o de dominio", "saber culto" y "saber de salvación", formas jerárquicas que, no obstante, conservan sus respectivas autonomías y no pueden ser sustituidas por otras; lo encontramos, también, en la interpretación y apreciación de los factores que mueven la historia y deciden acerca de su sentido. Scheler reconoce el valor propio y a la vez la jerarquía de cada uno de esos factores, superando de tal modo las interpretaciones unilaterales de la historia: tanto el biologismo y el economismo como, en el otro extremo, el idealismo hegeliano que ve en la Idea la sola fuerza decisiva en la historia humana. Y, finalmente, encontramos también este sentido de la jerarquía en la atribución del más alto valor a los valores personales y a la persona misma que les sirve de fundamento por sobre toda otra clase o especie de valor.

Me interesa subrayar especialmente este punto. Atendiendo ya no a su materia sino a los depositarios esenciales de los valores cabe distinguir entre valores personales y valores de actos, de funciones y de simples reacciones de réplica; como así también, entre valores personales y valores de cosas, es decir, todos los valores de

cosas valiosas, tales como se hallan representados en los bienes, incluidos en éstos tanto los bienes materiales y vitales como los espirituales: ciencia, arte, moralidad, instituciones políticas y sociales, etc., en una palabra, el mundo de la cultura objetiva.

Pues bien: todos estos valores de cosas, de actos, de funciones hállanse subordinados a la persona misma que constituye el más alto valor. El ser y el valor de la persona se encuentran situados en el centro del sistema filosófico scheleriano. El mismo Scheler ha subtitulado a su filosofía moral, sin duda alguna lo más importante de su vastísima obra: "Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético"; y su filosofía social bien puede ser calificada como un "personalismo jerárquico" porque allí también encontramos el ser y valor de la persona colectiva o total como la más alta entre todas las formas posibles del convivir humano.

La persona es, pues, el más alto valor. Y lo es no sólo en cuanto con ella se relacionan esencialmente valores superiores que sólo a ella convienen como los valores de virtud, los valores de actos: de conocimiento, de amor y odio, de voluntad, sino también, y ante todo, como persona misma, como depositario esencial de esos valores. Por otra parte, sólo la persona puede ser buena o mala en sí misma; todo lo demás, sus propios actos, puede serlo únicamente en relación a ella. La persona es el sujeto moral, sólo a ella convienen los predicados bueno y malo, y solamente ella puede ser objeto de un amor moralmente valioso que le abra el camino de la realización de su propio destino moral.

El valor de la persona reside, pues, en sí misma. Esto quiere decir que la persona posee en sí un valor, el más alto valor y que, por consiguiente, lo que hay de valioso en ella no puede ni debe medirse por su rendimiento, por su servicio a algo que está más allá de sí misma, por su entrega a un depositario extrapersonal de valores.

Con esta afirmación, Scheler toma decididamente partido en un problema de indiscutible interés y que juega un rol sobremedida importante en la filosofía moral: el problema que plantea la oposición entre el personalismo y el impersonalismo. Todas las variedades del comunismo y el socialismo que pretenden decir algo acerca del problema moral, el así llamado "eudemonismo social" de la segunda mitad del siglo último, así como todo el idealismo alemán postkantiano, especialmente Hegel y Fichte, tienen como

fondo común el supuesto de que lo que confiere valor a la persona es tan sólo el servicio que ella presta a la comunidad, al Estado, a la cultura, a un cierto "orden moral del universo", etc., es decir, en definitiva, a algo sobrepersonal y sobreindividual considerado como el depositario supremo de los valores; de tal guisa que, según ello, podríamos medir el valor de una persona y en especial su valor moral por el grado de entrega de la persona individual a esos depositarios supremos supraindividuales. Supuesto radicalmente falso en opinión de Scheler quien, inversamente, mide el valor de una comunidad, sociedad, Estado o de un proceso histórico según si son y hasta dónde apropiados para ofrecer al ser de la persona las condiciones básicas para su existencia y actuación. En este sentido, muéstrase Scheler de acuerdo con Kant y Nietzsche, si bien por otras y muy importantes razones ambos se encuentran en las antípodas de nuestro filósofo.

En la tradicional polémica entre el personalismo y el impersonalismo Scheler está, pues, de parte del personalismo. Más aun, como he señalado anteriormente, el personalismo constituye el meollo de toda su filosofía y, ante todo, de su filosofía moral. "La ética — dice — ha de aferrarse al personalismo de los valores para el cual todo el sentido y el valor últimos de la comunidad y la historia radica precisamente en que éstas representan las condiciones para que en ellas puedan manifestarse y actuar libremente las unidades personales valiosas. La comunidad y la historia, pues, hallan su objetivo, para el personalismo, en el puro ser y actuar de las personas".

Convendría, sin embargo, para no interpretar falsamente el pensamiento scheleriano, distinguir entre el personalismo axiológico o personalismo ético de los valores y el personalismo histórico causal. Este puede coexistir con un colectivismo axiológico, como de hecho acaece en las teorías individualistas de los "grandes hombres", cuya grandeza estriba en haber contribuido poderosamente a una evolución extrapersonal o a una comunidad igualmente extrapersonal. Lo que hay de grande en ellos, según estas teorías, no obstante el destaque de su personalidad, es en realidad su contribución a los valores colectivos e históricos. Lo que Scheler subraya, en cambio, es el personalismo axiológico, porque es el puro ser y actuar de la persona el más alto valor. Personalismo que no se halla necesariamente en pugna con el colectivismo histó-

co causal. Es posible admitir que los factores causales del acaecer histórico se trasladen cada vez más de la persona a las masas, a la comunidad, manteniéndose no obstante la supremacía de la persona. En realidad es esto lo que de hecho acontece, como se comprueba observando que la progresiva solidaridad de intereses y la técnica de la producción operan desplazando la causalidad histórica, de tal modo que lo que mueve la historia y determina sus variaciones es, cada vez más, la masa. Y, sin embargo, esto no hace más que destacar con mayores relieves el contenido óntico y valioso de la persona, porque con ello sus estratos más profundos se descargan de tareas que, de acuerdo a su esencia, pueden ser realizadas por fuerzas impersonales. Tal vez en esto consiste lo que podríamos llamar evolución progresiva de la espiritualidad. En el curso de la historia lo espiritual en el hombre, su ser personal se desliga progresivamente de la historia misma, tórnase cada vez más sobrehistórico y deja de ser simple causa y efecto del acaecer histórico para convertirse en la sangre y el sentido de éste.

Ahora bien: si la persona es el más alto valor, si todo acaecer histórico y, en general, todas las formaciones culturales objetivas poseen significado y valor en la medida que ellas se ponen al servicio de los valores personales, síguese que el acrecimiento posible de valores en una persona y, especialmente, su realización moral es y debe ser el resultado de una voluntaria orientación de la persona hacia sus propios valores.

Sólo aparentemente. Nunca está más lejos el hombre de la realización de sus valores personales que cuando pone a éstos como fin u objetivo del querer. "Es de esencia del acrecimiento posible de valores en una persona — dice Scheler — el que ésta no intente jamás voluntariamente su propio valor moral". La persona se afirma y enriquece a sí misma cuando su intención apunta a los valores objetivos y tiende a realizarlos según su jerarquía; pero nunca cuando su intención se dirige a sí misma. Parejamente, la moralidad de la conducta no consiste en querer ser bueno y en aparecer como tal, sino en realizar aquellos valores que en el horizonte de su intuición emocional a priori y de su ethos individual aparecen como preferidos. La perfección moral se alcanza de espaldas a la acción. "Quien busca y se esfuerza por salvar su alma, ése la perderá".

Esto vale, naturalmente, también para la persona total o co-

lectiva a la que he de referirme más adelante. Una nación en cuanto persona total podrá realizar mejor sus propios valores "cuando sus miembros desarraiguen por completo de sus intenciones la reflexión de que deben obrar y actuar, crear y trabajar, como ciudadanos de esa nación, en una dirección determinada, y cuando sólo se dejen guiar por los valores de cosas que residen en el horizonte ofrecido a la aprehensión del espíritu y el ethos nacionales".

Por lo demás, hay una imposibilidad esencial para que los valores de la persona puedan convertirse en objetivos de su propio querer. Y es que, según su esencia, la persona es incapaz de ser objeto. Esta sorprendente y audaz afirmación que parece destruir desde su base el hecho innegable de la autoconciencia y, en particular, la conciencia moral, tiene en Scheler su fundamento en la propia estructura óptica de la persona. En efecto, Scheler la define como "la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa"; unidad de ser que no precede ni subsiste a los actos, sino sólo existe y vive en la ejecución de los mismos.

Para comprender esta definición que en su escueta forma parece superlativamente oscura conviene partir de la noción de acto. Toda la vida espiritual — y el ser de la persona es el ser del espíritu — consiste en una serie de actos, conexiónados entre sí por leyes esenciales a priori, que se caracterizan por su intencionalidad, es decir, porque ellos mientan algo como su objeto. Si en virtud de la reducción fenomenológica prescindimos de los depositarios reales de esos actos y de su organización natural, quedarnos únicamente las diversas esencias de actos; el juzgar, amar, odiar, percibir, querer, etc., y, al mismo tiempo, la plenitud de relaciones legales que existen entre los actos y sus objetos. Pues bien: si no cabe preguntar por quien o por qué ser real se realizan cada uno de esos actos, ya que precisamente hemos prescindido de ellos para poder captar en su pureza todas las clases, formas y direcciones de actos, surge en cambio, manteniéndonos en el plano de las esencias, la pregunta: ¿qué ejecutor unitario pertenece a la esencia de una realización de actos tan diversos y opuestos entre sí? Esta interrogación nos plantea el problema del ser y la necesidad de ser de la persona.

Según esto, si hubiera seres que sólo pudieran realizar actos intencionales de una especie particular, no habría entonces ni el ser ni el problema de la persona. Tendríamos en tales casos suje-

tos lógicos, sujetos emocionales, sujetos de voluntad, etc., que considerados en sí mismos son puras abstracciones, carentes de relación esencial entre sí y cuyo conocimiento no nos dice nada acerca de cómo la persona A o B juzga, ama o quiere. La persona no es ninguno de esos actos, no se identifica con una sola dirección noética, sino que es la unidad concreta de todos ellos, el centro unitario por referencia al cual los actos dejan de ser simples abstracciones para convertirse en esencias concretas. Es la persona quien fundamenta los actos, cuyo ser pleno, adecuado y concreto sólo se alcanza merced a su pertenencia a ésta o aquella persona. "Por ello — dice Scheler — nunca se puede captar plena y adecuadamente un acto concreto sin la intuición precedente de la esencia de la persona misma. Igualmente, toda conexión es una mera conexión de esencias abstractas de actos en tanto no es dada la persona misma en la que esa conexión reside".

En otras palabras y a modo de ejemplo. En la esencia de un acto de juzgar nos es dado: un modo intencional, el objeto mentado en la intención y el tipo de relación esencial entre la intención y su objeto que va implícito en el juzgar: el tener por verdadera o falsa una proposición. Pues bien, ese acto se nos da como acto de una persona que juzga; persona cuyo ser y particular esencia está dada totalmente en ése como en cualquiera de sus actos. Desprendidos de la persona los actos son puras abstracciones carentes de sentido y de relaciones mútuas; en la unidad de la persona que los comprende y fundamenta son ellos actos concretos de una persona determinada.

Otro tanto acontece del lado de los objetos. El correlato objetivo de la persona en general es lo que designamos mundo. Así como la persona es la unidad concreta de actos intencionales, mundo es la unidad concreta de todos los objetos posibles mentados en dichos actos. También aquí podemos distinguir: objetos ideales y valores, objetos del mundo exterior y del mundo interior, etc. Pero todos ellos, igual que los actos tomados aisladamente, son puras abstracciones. Solamente se tornan concretos como partes de un mundo, del mundo de la persona. Un mundo concreto existe sólo y exclusivamente como mundo de una persona, como correlato objetivo de una persona concreta.

Más adelante volveremos sobre esta relación especial entre la persona y su mundo. Me interesa ahora señalar que si se ha com-

prendido bien todo esto, resulta claro que la persona no es ni puede ser un "vacío punto de partida" de actos como pretenden las teorías actualistas que combate con buenas razones el sustancialismo dominante en la filosofía moderna. Y no puede serlo porque, según se ha visto, los actos no tienen realidad concreta sino por su pertenencia a una persona determinada. Si los actos no preceden a la persona ¿cómo puede ser ésta una mera conexión de aquéllos?

Por otra parte, tampoco la persona precede a los actos, sino consiste justamente en la unidad esencial y concreta de ellos. La persona no es una sustancia, una cosa; existe y vive únicamente como ser realizador de actos. No es algo que está por detrás o sobre ellos, sino está siempre contenida en ellos, totalmente en cada uno de ellos; y varía también toda la persona en y por cada acto, sin que su ser se agote en cualquiera de ellos o cambie como una cosa en el tiempo.

Sin caer en los errores del actualismo que parte de una falsa representación abstracta de los actos se puede así mantener la pura actualidad de la persona. Pero si la persona es actualidad pura, si es ella la unidad concreta de actos intencionales, que no vive sino en la ejecución de los mismos, la persona no podrá ser, como les decía anteriormente, objeto de ninguna clase de percepción. Objeto de la percepción exterior puede ser el mundo entero de las cosas físicas; objeto de la percepción interior, nuestro propio yo y sus funciones y, también el yo de los otros, sobre la base de una intuición originaria de lo psíquico en general; finalmente, objeto de una intuición esencial o eidética puede serlo la esencia de los yos individuales, la yoidad. Pero de ningún modo la persona. Cuando se piensa que la persona es objeto de la percepción interior es porque se la confunde con el yo, y los actos personales con las funciones psíquicas. Pero la persona no es nada psíquico ni debe ser confundida con el yo. Por eso, la psicología que como ciencia estudia las funciones psíquicas accesibles a la percepción interior y sometidas en principio a una posible descripción y clasificación, permanece totalmente ajena al ser de la persona. Si definimos la psicología como "ciencia de los fenómenos de conciencia", entendiéndose por conciencia todo lo que se manifiesta en la percepción íntima, entonces las personas y sus actos son supraconscientes.

El yo y la persona deben ser rigurosamente distinguidos. Al yo pertenecen las funciones como el ver, oír, gustar, observar, etc.;

pero no auténticos actos en los que se mienta algo y que guardan entre sí una conexión inmediata de sentido. Adviértase la diferencia que existe entre las funciones y los actos. El ver, por ejemplo, es una función psíquica y, como tal, transcurre simplemente en el tiempo teniendo como punto de referencia la unidad del yo. Pero si trato de conseguir que ese mi ver me sea dado intuitivamente, ejecuto un acto personal cuya intención apunta justamente a esa función psíquica: mi ver. Los actos personales pueden tener como objeto el yo y sus funciones, es decir, lo psíquico; como también, lo físico. Así, yo puedo representarme o recordar un fenómeno natural y una vivencia psíquica; sentir o preferir mi valor lo mismo que el valor de un objeto del mundo exterior. Pero en modo alguno puede una función hacer de otra función un objeto; mucho menos, de un acto.

Queda descartada, en consecuencia, la posibilidad de explicar los fenómenos de percepción de nuestras propias vivencias por una especie de desdoblamiento del yo o por disgregación de un elemento de la corriente psíquica que se aplica intencionadamente a otra parte de la misma. Las funciones psíquicas transcurren simplemente en el tiempo y poseen una determinada estructura; pero nunca mientan algo ni se refieren intencionadamente entre sí. Es en cambio la persona la que situada por sobre el tiempo y el espacio es capaz de convertir en objeto de su intencionalidad tanto el mundo exterior como el interior.

La diferencia entre el yo y la persona se nos hace aún más evidente si tenemos en cuenta que al yo va siempre unido un cuerpo y un cierto sentido íntimo de corporeidad, en virtud de la identidad metafísica de alma y cuerpo. Por otra parte, al yo es esencialmente correlativo un "tú" y un "mundo exterior". Pero no acaece otro tanto con la persona. Dios, por ejemplo, puede ser persona, pero nunca un yo, pues para él no hay "tú" ni "mundo exterior". Lo mentado con el nombre de persona — dice Scheler — tiene frente al yo algo de "totalidad" que se basta a sí misma.

En consecuencia, la persona no es el yo psíquico con el que tan a menudo se la confunde, ni es una sustancia, una cosa, la res cogitans del racionalismo moderno, ni un conjunto de actos conexiónados entre sí. Pero tampoco debemos identificarla con el ser de razón, al cual y únicamente al cual asignara Kant el valor y la dignidad de persona. En su crítica de la psicología racional Kant

combatió eficazmente el sustancialismo, pero cayó en un error no menos grave. Porque al identificar la persona con el ser de razón o sujeto lógico de una producción racional de actos, y a la persona en cuanto sujeto moral con la voluntad racional legal o actividad de la razón en cuanto práctica, lo que en realidad hace es depersonalizar la persona, es decir, despojarla del atributo que la define. Si ser persona significa participar en una razón impersonal, la sola idea de una persona individual se convierte en una *contradictio in adjecto*. Pero entonces la persona pierde aquello que la define como ser moral: su autonomía, su dignidad. Careciendo de toda individualidad una persona es completamente sustituible por otra y su supuesta autonomía, en la que tanto insistiera Kant como condición necesaria de la moralidad, se reduce a una *logonomía*, es decir, a la más extrema heteronomía de la persona.

Sólo la persona individual y concreta es autónoma y, en cuanto tal, depositaria del valor moral. La individualidad de la persona es una de las tesis más firmes del pensamiento scheleriano. Por eso Scheler se opone resueltamente al monismo metafísico, para el cual las personas no serían realidades independientes, sino simples modos o funciones de un espíritu suprapersonal. Los fenómenos de simpatía, entiéndase bien, de simpatía verdadera y no de simple fusión afectiva, y los fenómenos de amor no autorizan como creen Schopenhauer y Ed. von Hartmann a postular la existencia metafísica de un ser espiritual suprapersonal y supraindividual. Pues precisamente tales fenómenos se fundan en la consciente independencia de cada yo individual frente al otro que es objeto de su amor o simpatía. Ellos excluyen justamente toda doctrina que destruyese en favor de una entidad metafísica la diferencia real y sustancial que existe entre esos centros de actividades conscientes que llamamos personas.

Aun haciendo abstracción de sus cuerpos —que como hemos visto no les pertenecen esencialmente— las personas difieren unas de otras por sus modos de ser. Aun cuando se pudiera —lo que de hecho es imposible— obtener una coincidencia perfecta y total entre sus cuerpos y entre los contenidos de sus conciencias, difieren las personas entre sí. Y esto porque las personas, como centros de actividad pura, están por encima del tiempo y el espacio, *principium individuationis* de los cuerpos orgánicos e inorgánicos. El principio de la diferenciación de las personas reside en sus pro-

pios modos de ser, en cuanto cada una de ellas es un individuo absoluto. "Las personas —dice Scheler— representan el único caso de "existencia independiente" (sustancias) que no tienen su individuación sino por sí mismas".

Sin duda, los fenómenos de fusión afectiva nos ponen en evidencia la realidad de la vida universal y nos llevan a postular, como lo hacen Bergson, Becher, Driesch y otros, la unidad de la vida. Pero, justamente, de la vida y no de lo espiritual. Ciertamente es que cuando se desconoce la autonomía de la espiritual se cae fácilmente, como acontece en los autores citados, en una especie de biologismo metafísico, en las variadas formas de un "elan vital", una "vida universal" o un "alma universal". Pero no menos falsas son aquellas teorías que partiendo de la realidad de lo espiritual ven en las personas simples modos o funciones de un "espíritu universal", de un "inconsciente absoluto" o de una "conciencia absoluta trascendental".

Si existe una esfera donde domina lo individual es la esfera del espíritu, de lo personal. Y son precisamente los fenómenos de amor verdadero y de simpatía los que mejor manifiestan la individualidad esencial de las personas, porque el amor es posible sólo en tanto se mantiene esta independencia recíproca de las personas.

Al ser individual de la persona corresponde un mundo individual. Ya hemos visto que mundo es, para Scheler el correlato objetivo de la persona, es decir, la unidad de todos los objetos posibles mentados en los actos personales. No existe un mundo concreto sino como mundo de una persona. Pero si es ésta un ser individual y absoluto, individual y absoluto ha de ser también su mundo en el que ella se vive. Consecuencia de esto es que la verdad metafísica o la "verdad" misma, debe tener un contenido diverso para cada persona, pues el contenido del ser mismo del mundo es distinto para cada persona. "No radica —dice Scheler— en una hipotética "relatividad" y "subjetividad" de la idea de verdad, sino en la conexión de esencias que hay entre persona y mundo, el que, de acuerdo con lo anterior, la verdad colocada por cima del mundo y del mundo absoluto sea en cierto sentido una "verdad personal" (análogamente a como el bien absoluto es un "bien personal"): radica en la esencia del ser —no de la "verdad"— el que esto sea así y no de otra manera.

La posición de Scheler se halla aquí claramente orientada

contra la idea de una "razón trascendental" o de una "conciencia en general" frente a la cual serían relativos la persona y su mundo. La persona es un ser absoluto y no algo negativo ni mera limitación de un yo trascendental. Y porque persona y mundo esencialmente relacionados entre sí son seres absolutos, la verdad absoluta sólo puede ser personal. La verdad no se define por la "validez general" de una proposición, sino por la coincidencia de una proposición juzgada con su contenido objetivo; y en cuanto es éste propio de una persona lo es también la proposición y el juicio en el cual tal coincidencia se opera. Claro está que si la persona fuera un concepto fundado sobre el yo, incluso sobre el "yo trascendental" o "conciencia en general", la sola idea de una verdad personal o de un bien personal resultaría absurda. Pero la persona es un ser absoluto y no podemos relativizar lo que es para ella, en virtud de su conexión esencial con su mundo, lo objetivamente verdadero y bueno en función de lo que no es más que una idea: la "conciencia en general" y el "mundo en general".

La individualidad y autonomía de la persona no excluye, empero, su participación en unidades espirituales más amplias: lo que Scheler llama personas colectivas o totales. Más aún, pertenece a la esencia de la persona singular integrarse como miembro en personas colectivas, las que a su vez se integran en otras más altas hasta llegar a Dios persona de las personas.

De esta necesaria articulación en comunidades espirituales que la comprende tiene conciencia la persona sin que para ello sea menester una experiencia empírica de la efectiva existencia de otros seres singulares y de la unidad social en la que participa. El sentido de la comunidad y su posible existencia está dada ya de modo a priori, con prescindencia de toda búsqueda empírica, en la intencionalidad propia de cierta clase de actos llamados sociales por cuanto sólo pueden hallar cumplimiento en una comunidad posible. Inclúyense en éstos todas las especies auténticas de amor que requieren cumplimiento, como así también el dominar, mandar, obedecer, prometer, etc. En tales actos se constituye la esencia de la persona colectiva o social, aunque de hecho no existan realmente los seres y comunidades humanas, es decir, los objetos mentados en dichos actos. A éstos se oponen los actos singulares: conciencia de sí, amor de sí mismo, auto-observación, examen de conciencia, etc., en los que se constituye la esencia de la persona sin-

gular. De este modo en una misma persona finita coinciden una persona íntima o particular y una persona social, esto es, la persona por sí y la persona miembro, referidas mutuamente y sin que la idea de una de ellas pueda servir de base para la otra.

Naturalmente, no toda forma de unidad social es una persona. Según los diversos modos de coexistencia y de correlación entre sus miembros distínguese cuatro formas fundamentales de unidad social: la masa, constituida por contagio e imitación involuntaria que, cuando se refiere a los animales llámase rebaño; la comunidad vital, que se constituye en un común vivir contenidos idénticos y en la que domina una especie de solidaridad natural y sustituible; la sociedad, que es siempre una unidad artificial de personas particulares y autorresponsables, constituida sobre la base de una comunidad efectiva y en virtud de convenciones, contratos, etc.; finalmente, la persona colectiva o total que puede ser definida como: "la unidad de personas particulares independientes, espirituales e individuales en una persona total independiente, espiritual e individual".

Como toda persona, la persona colectiva o total es un centro activo de actos intencionales de la especie más diversa, pero realizados en común. Pertenece a la esencia de las personas totales el hallarse dirigida hacia todas las clases de valores; ha de poseer, por tanto, una conciencia de ellos y una relación hacia ellos. Según la clase de valores dados a realizar preferentemente a estas personas totales se puede establecer una diferenciación de esencias en la idea de tales personas. Scheler distingue dos formas puras: la Nación y la Iglesia, y dos formas mixtas más o menos próximas a las totalidades puras: un círculo de cultura, por ejemplo, Europa, Oriente, etc., y el Estado. Se comprende que si los valores hacia los cuales tiende la Iglesia son los valores de lo santo y lo divino, es decir, los más altos según su materia, y si ella se dirige hacia la salvación total, es decir, hacia la solidaria salvación total de todas las personas finitas, la Iglesia ha de ser también la forma más alta de persona total.

Es fundamental establecer que en la concreta unidad espiritual de las personas colectivas cada persona singular conserva su individualidad y autonomía. Esto hace de cada miembro un ser insustituible en la totalidad. De aquí que la solidaridad que los une sea mucho más profunda de la que domina en la comunidad

de vida. En ésta, el depositario de toda responsabilidad es la comunidad misma y el individuo es sólo corresponsable de ella. En cambio, en la persona total cada particular y la persona total son autorresponsables, es decir, responsables de sí mismo, pero a la vez y al mismo tiempo cada persona es corresponsable por la persona total y por cada otro miembro "en" la persona total, del mismo modo que la persona total es responsable por cada uno de sus miembros. "La corresponsabilidad entre la persona particular y la persona total es, pues, recíproca, y no excluye la autorresponsabilidad de ambos".

Este "principio de solidaridad", en el cual ve Scheler la base de la filosofía social y la filosofía de la historia, alcanza su más alta expresión en el amor recíproco como fundamento de un reino solidario de amor formado por personas individuales, espirituales y autónomas en una pluralidad de personas totales del mismo tipo. El amor condiciona toda forma posible de unidad espiritual de personas y, en particular, la realización moral de ellas y de cada uno de los miembros que la integran.

En virtud de esta corresponsabilidad de cada persona para la salvación moral de todo lo que constituye el "reino de las personas" queda excluido todo individualismo moral. "No es lo valioso moral una persona aislada —dice Scheler— sino únicamente la persona que se sabe originariamente vinculada con Dios, dirigida en amor hacia el mundo, y que se siente unida solidariamente con el todo del espíritu y con la humanidad".

En la teoría scheleriana de las unidades sociales y de las personas colectivas, así como en sus notables análisis de la vida emocional y en particular del amor, encontramos los elementos para una filosofía de lo social de base espiritualista. Necesariamente he de pasar por alto estos temas y muchos otros que se refieren directamente a la persona o se vinculan de algún modo con ella. Me limitaré en lo que sigue a hacer un par de observaciones de las que tal vez pueda o deba rectificarme más adelante pero que son las que en el momento me sugieren las tesis principales de Scheler.

A mi modo de ver hay en esta teoría una falla fundamental: El desprendimiento de la persona de toda vinculación con el yo, con la subjetividad, con el individuo empírico. Es cierto que la persona representa algo totalmente nuevo frente al yo psíquico. Hay en ella un contenido óntico y axiológico que no encontramos en

aquél. La intencionalidad de sus actos, la aprioridad del conocimiento fundado en ellos; la intuición de las esencias objetivas y de los valores en su pura cualidad y jerarquía, y su realización en el curso de la historia; y, ante todo, el ser ella el más alto valor y el único depositario de los valores morales, de tal modo que sólo ella puede ser calificada de moralmente buena o mala, son caracteres específicos que definen la persona y el ser de lo espiritual. Pero esto no quiere decir que la persona pueda ser pensada con absoluta prescindencia de lo psíquico. Por el contrario, es ésta la condición necesaria para que el ser de la persona sea posible. La persona se edifica por sobre la subjetividad empírica, teniendo a ésta como base, del mismo modo que la subjetividad existe sólo sobre la vitalidad y ésta sobre la realidad física.

No me parece ya posible mantener la idea de un monismo universal, sea éste físico, biológico o espiritual. Todas las formas del ser poseen su autonomía y una peculiar estructura óntica irreductible a las demás. Existen, no obstante, entre ellas ciertas leyes categoriales de fundamentación que N. Hartmann ha puesto de relieve y que sin adherirnos totalmente a sus ideas podemos admitir sin reserva alguna. Prescindo de analizar ahora esas leyes dejando en pie únicamente la conclusión que nos interesa: no existe forma alguna del ser que no se halle fundamentada en otra, aunque frente a ésta represente algo nuevo y se halle regida por leyes propias y autónomas.

Esto es lo que acaece en la relación entre la espiritualidad de la persona y el yo psíquico. La persona se constituye como una instancia superior y cualitativamente distinta por sobre el plano del ser psicofísico. No se origina de éste por un incomprensible proceso de sublimación de la vida, aunque imaginemos este proceso potenciado hasta el infinito. Pero la persona encuentra en él su fundamento condicionante, algo así como su materia. Esta relación no es, naturalmente, reversible, como no lo es en general la graduación categorial de todas las formas posibles del ser. Lo psíquico puede existir sin la espiritualidad, sin la persona, como acontece en mayor o menor grado en plantas y animales, y aun en seres humanos cuya personalidad hállese adormecida, latente, aunque pronta a despertar al primer llamado; es decir, es más una posibilidad que una posesión, una conquista.

No se trata ahora de caracterizar el ser de la persona y de

establecer sus notas diferenciales frente al yo psíquico y la vida en general. Me interesaba únicamente señalar la imposibilidad de comprender la persona desprendida de toda vinculación con la realidad del yo. Ahora bien: este falso supuesto tiene consecuencias no menos erróneas que se siguen naturalmente de él y que en Scheler aparecen como otras tantas tesis positivas. Ante todo, la incapacidad de la persona para convertirse en objeto.

Sorprendente afirmación. ¿Hacia qué nos dirigimos, qué objetos mentamos en todos los fenómenos de autoconciencia moral? Cuando enjuiciamos nuestra propia conducta o la ajena, cuando tomamos posición frente a ella o la sometemos a un juicio de valor ¿cuál es el objeto de nuestro juicio? No ha de ser el yo psíquico cuyas funciones, como con todo acierto señala el mismo Scheler, transcurren simplemente en el tiempo sin intencionalidad y sin conexión de sentido alguna. Son nuestros propios actos personales y, por consiguiente, la persona misma, los únicos que al par que sujetos morales son también objetos del juicio moral. ¿Y la conciencia de la responsabilidad moral y de la libertad?

Claro está que si reducimos todas las formas posibles del intuir objetivo a la percepción exterior, interior y eidética, y todos los objetos posibles a los físicos y psíquicos y a sus respectivas esencias, no queda lugar alguno para el ser objetivo de la persona ni para los fenómenos de comprensión personal únicos en los cuales nos es dado el ser de nuestra persona y el de las personas ajenas. El ser de la persona cae dentro del campo de la objetividad, aunque se trate de una objetividad distinta. Y dentro de ella cae la que mayor interés ofrece para la Ética: el valor de la persona y de su conducta, porque más allá de una consideración puramente teórica lo que vincula a las personas entre sí son los actos de toma de posición, de apreciación, de enjuiciamiento y comprensión moral.

Otra consecuencia notoriamente falsa de aquella tesis scheleriana es la atribución de personalidad a ciertas formas o especies de unidades sociales. En Scheler se trata de una derivación lógica de su concepto de la persona. Pues si es ésta, como anteriormente vimos, un "centro activo de actos intencionales" desvinculado de toda conexión con un cuerpo y un yo psíquico podemos llamar también personas a todas aquellas comunidades sociales que eje-

cutan actos intencionales o cuyos miembros solidariamente unidos realizan tales actos en común, sin que para ello sea necesario suponer un cuerpo y una yoidad.

Es cierto que una persona singular se halla comprendida en totalidades más y más amplias y condicionada diversamente a ellas en su ser y deber ser. Es verdad también que las personas singulares realizan actos que, como ciertas formas del amor, el mandar, obedecer, prometer, perdonar, etc., trascienden su persona y sólo pueden hallar cumplimiento en una comunidad posible. Pero esto no significa que tales unidades deban ser consideradas como personas pues a ellas les falta su fundamento categorial: la realidad psíquica.

Lo que Scheler parece no advertir es que si esas unidades realizan actos y pueden obrar como entes morales, capaces de establecer y seguir normas, tener responsabilidad y culpa, mérito y demérito es solamente porque ellas hállanse constituídas por personas individuales y concretas que en su obrar y actuar prestan sentido, espiritualidad y aún cierto peculiar colorido al todo en el cual participan. Acaece con frecuencia que una o unas pocas personalidades fuertes y bien definidas marcan rumbos, señalan derroteros, descubren valores hasta entonces desconocidos e imprimen con tan extraña fuerza su propia personalidad al todo que su voluntad y su ethos personal se convierten en la voluntad y el ethos colectivo. Pero no siempre ocurre así, aparte de que tales personalidades representativas se mantienen sólo en tanto son percibidas como arquetipos de ideales que la colectividad intuye como positivamente valiosos.

Tal vez podríamos ver en las comunidades aludidas formas análogas a la persona, pero de ningún modo personas reales y concretas. Admitiríamos esto si pudiésemos descubrir como fundamento de la persona total una conciencia también total, un sujeto trascendental. Scheler lo niega expresamente, con lo que no queda más que admitir que las personas totales son en sí mismas ajenas al yo y a lo psíquico en general. Pero esto es, como ya vimos, imposible.

Tengo singularísima estima por toda la filosofía de Scheler y en especial por su teoría de las unidades espirituales. Nadie mejor que él ha puesto de relieve el contenido moral de la comunidades

en el espíritu, fundadas en el amor y capaces de realizar lo que en modo alguno podrían las agrupaciones contractuales y convencionales, aun aquellas fundadas en la idea de justicia. Porque a mi entender —lo he expresado ya en otra ocasión— más allá de la justicia que a fin de cuentas y de cualquier modo que se la considere expresa un dar para recibir con la misma moneda, está el amor que es una entrega total y sin condiciones. En el amor descubrimos las cualidades valiosas del prójimo, de otra manera totalmente ocultas, y contribuimos o decidimos a veces la realización de su peculiar destino moral. Pero todo esto puede valer y vale sin necesidad de atribuir a esas totalidades espirituales el ser y el valor de una persona. No conocemos otras personas que las individuales y ésta se edifica siempre necesariamente sobre la base de una realidad psíquica que le sirve de fundamento.

No quiero terminar esta exposición de la teoría scheleriana de la persona, por cierto no contemplada en todos sus aspectos, lo que sería imposible en una conferencia, sin consignar un hecho muy importante. En la última fase de su pensamiento, precisamente en el libro antes citado: "El puesto del hombre en el Cosmos", el concepto de persona experimenta una sensible transformación. La persona no coincide ya con lo espiritual, pero sí es el sitio donde el espíritu se manifiesta dentro de las esferas finitas del ser. Allí, en el seno de la persona, se establece la relación entre los dos principios cósmicos: la vida y el espíritu, que aunque originariamente distintos y autónomos se exigen mutuamente. Porque si el espíritu idea la vida, la vida es la única que puede poner en actividad y realizar el espíritu. Este dualismo de la persona no es en el fondo más que una proyección en el dominio de lo temporal histórico de la dualidad originaria del Ser supremo fundamento de todas las cosas. Para realizarse a sí mismo, Dios crea el mundo y hace coincidir en el hombre sus dos atributos esenciales: el impulso y la idea. El hombre se convierte así en centro o teatro de esa mutua relación de ambos principios cósmicos. En él se vivifica el espíritu siempre impotente y se espiritualiza la vida, originariamente poderosa pero ciega en sus impulsos. La historia no es sino una lenta y progresiva compenetración de ambos principios, en la cual el Ser supremo se realiza a sí mismo. El Dios infinitamente bueno, sabio y poderoso no está en el principio, como afirma el teísmo cristiano, sino al fin de este proceso. Dios está realizándose y se

realizará por completo cuando el universo sea "el cuerpo perfecto del espíritu e impulso eterno".

De este modo, la divinidad recaba el concurso del hombre para alcanzar al fin de los tiempos la plenitud de su ser. En el centro personal del hombre acontece este proceso de humanización y deificación por el cual colaboramos en la realización de la idea de Dios. Este es, justamente, el puesto singular del hombre en el cosmos.

Conferencia pronunciada el 22 de octubre de 1944.



# La significación de la filosofía de Schopenhauer en la historia de la cultura occidental

Por A. WAISMANN

No es una exposición de la filosofía schopenhaueriana, ni en su totalidad ni siquiera en alguna de sus partes más o menos importantes, lo que nos proponemos tratar aquí. A tarea semejante no podría darse cabo en el breve lapso de una hora; y caso de que la tentativa cuajase, el esfuerzo de encerrar en apretadas fórmulas abstractas y generales una filosofía de tan amplias perspectivas y tan especialmente rica en valiosos desarrollos particulares no valdría el resultado que se obtuviese; lo que se adquiriría en síntesis se perdería en riqueza; poseeríamos, a lo más, un mero dibujo, sin color. Por otra parte, yo debo suponer, y es muy natural que lo suponga tratándose de una cátedra de esta jerarquía, que el auditor posee, sobre poco más o menos, un conocimiento general de la filosofía schopenhaueriana, o que, cuando menos, está informado acerca de los rasgos más notorios de esta tan típica concepción del mundo y de la vida; y como esta suposición tiene un fundamento serio, que consiste en la gran difusión que ha alcanzado aquella doctrina, quedo desde ya dispensado de intentar tan difícil esfuerzo.

Otro es nuestro propósito: no vamos a filosofar con Schopenhauer, sino sobre Schopenhauer. Suponiendo conocida su filo-

sofía, vamos a indagar la significación de ella en la historia de la cultura occidental. Procuraremos desentrañar aquello que en este gran pensamiento es un aporte original, aquello que sólo él pudo, entre tantos otros anteriores o contemporáneos, dar a la ya vasta historia del reflexionar humano. Quiere, pues, decirse que nuestro asunto han de ser los méritos de Schopenhauer. Esto por un lado.

Pero, por otra parte, también nos esforzaremos en poner de relieve qué es lo que ha sobrevivido de su filosofía, cuáles son los aspectos o puntos de su pensamiento que merecen una consideración o atención del filosofar actual en vista de una posible utilización. En otras palabras, hemos de hablar de los méritos vivientes de Schopenhauer.

Ahora bien, es muy probable que hayamos de encontrarnos con que estos dos aspectos según los cuales consideraremos la filosofía de Schopenhauer se ligan íntimamente en más de un ocasión. Veremos así que a la pregunta de si aquellos méritos fueron meramente temporales o bien son todavía méritos vivos, hemos de dar respuesta favorable (o sea, en este último sentido) en más de una emergencia, esto es, cuando se trate de todos aquellos puntos de la filosofía schopenhaueriana que apareciéndonos como originales y valiosos para la época en que se produjeron, se presentan todavía hoy como algo digno de ser aprovechado por el pensamiento.

Las consideraciones que se expondrán aquí tendrán un carácter puramente provisorio, no en el sentido de su verdad, sino en el de su posterior desarrollo y complementación. Me parece completamente necesario declarar que no todo lo que puede decirse acerca de los dos aspectos de la filosofía schopenhaueriana que trataremos se agotará en el ámbito de esta conferencia.

La significación más profunda de la filosofía de Schopenhauer para el ulterior destino de la cultura de Occidente reside en la dirección de su metafísica. Quizá por primera vez en la historia del pensamiento occidental el contenido de la vida humana se convirtió en el objeto propio, en el gran objeto propio de la metafísica. Todas las filosofías de la vida posteriores reconocen en Schopenhauer a su precursor, no en cuanto al contenido, pero sí en cuanto a la dirección del pensamiento filosófico.

La filosofía de Schopenhauer no es desde el principio al fin una teoría de la vida, pero indudablemente hacia esto deriva. Pues ya al considerar a la voluntad como idéntica a la voluntad de vivir

y al reputar como núcleo del hombre a esa voluntad (pretendiendo explicar después, por analogía con el hombre, toda la Naturaleza) vemos que el centro de la metafísica es la vida humana, y ya no el vacío ser en tanto que ser aristotélico; el problema de la existencia se convierte en el problema fundamental del pensamiento. Lo que está más allá de toda experiencia, la cosa en sí kantiana (que en la filosofía aristotélica correspondería al ser en cuanto ser) resulta ser en la filosofía de Schopenhauer la voluntad, que impulsa al hombre a vivir. Por esto no alcanza a Schopenhauer el reproche que Eucken endereza a la antigua metafísica de haber tomado como objeto el ser en tanto que ser; por el contrario, a la vez que él es el primero, históricamente, que queda exento de aquel reproche (puesto que los otros filósofos postkantianos, y en especial Hegel, fueron incapaces de liberarse por completo de los últimos restos de escolasticismo, lo que se advierte de manera más patente en la forma de su exposición), es Schopenhauer el que abre el camino hacia una metafísica orientada en sentidos más originales.

La antigua metafísica de carácter ontológico, refutada definitivamente por el genio de Kant y que hoy vive tan sólo como objeto de enseñanza en los colegios, sin haber sido capaz de renovarse, sin haber dado de sí un solo brote original desde aquellos días, tenía un carácter enteramente formal y abstracto; era más que nada una lógica de la realidad. Pero la refutación kantiana no se enderezaba a la metafísica en general, sino que él tuvo en vista una determinada clase de metafísica. Así, pues, la metafísica misma quedó indemne, como lo confirmó su poderoso renacimiento posterior, y especialmente por obra del pensador que hoy consideramos. El mismo Kant había dicho: "Ha habido siempre en el mundo una metafísica, sea la que fuere, y seguramente siempre se encontrará una, sea la que fuere, en el porvenir".

Ciertamente, la vida había sido objeto de reflexión en muchos grandes pensadores anteriores a Schopenhauer, y hasta puede afirmarse sin temor a errar que lo fué siempre desde que el pensamiento dió sus primeros pasos. Pero hasta entonces se había mirado a la vida humana tan sólo desde el punto de vista de la conducta, esto es, éticamente, y sin duda con toda razón y derecho; pero nunca había sido considerada la existencia metafísicamente, al menos en la historia filosófica. En aquellos pensadores, la vida humana es una parte o capítulo de su filosofía, orientada esencialmente hacia otros

mundos: para Schopenhauer lo esencial es esa vida que cada uno encuentra en sí.

En estas consideraciones se debe tener presente que no valoramos axiológicamente sino que sólo juzgamos históricamente. Ni seguimos ni dejamos de seguir aquella dirección del pensamiento contemporáneo orientado hacia la filosofía de la vida, representada especialmente, después de Schopenhauer, por Nietzsche y Eucken, sino que sólo consideramos un pensamiento en el respecto de sus perspectivas reales en el mundo culto en que vivió; juzgamos una filosofía desde el punto de vista de su riqueza histórica, de los desarrollos culturales que supo promover, de las nuevas directivas que supo dar a la alta reflexión.

Esta misma ha de ser nuestra perspectiva al considerar el segundo aspecto por el cual se ha significado la filosofía de Schopenhauer en el mundo de Occidente. Este segundo aspecto no es otro que el combate que aquella teoría libra contra la tradición intelectualista del pensamiento filosófico.

En efecto, desde Platón hasta Kant, más aún, antes y después, respectivamente, desde Tales hasta el idealismo alemán clásico, se consideraba como la esencia del hombre la razón y como esencia del mundo una inteligencia que dirige, o que, cuando menos, reside en su interior. De ahí la creencia en la racionalidad del ser, en la inteligibilidad de lo real que caracteriza a tantos siglos de reflexión filosófica: pues a lo inteligente tiene que corresponder lo inteligible. Por eso puede decirse que el racionalismo, en el sentido en que aquí lo consideramos, era una verdadera tradición en el pensamiento europeo, es decir, una convicción profundamente arraigada en todas las mentes filosóficas.

La razón era concebida a la vez como un ideal y como algo real. Se pone como esencia del hombre y del mundo realmente a la razón; pero, a la vez, la razón es considerada como una norma de la conducta, como un ideal formal al cual debe tender el hombre sabio liberándose de las pasiones.

Este sentimiento interior del valor de la razón alcanzó su culminación en los dos siglos que precedieron a la aparición de la filosofía de Schopenhauer. En el siglo XVII los grandes espíritus, fatigados y apartados de los odios que suscitaban las guerras religiosas, reputaban que sólo aquel que se refugia en la razón alcanza el bien; pero también, quizá como consecuencia de este senti-

miento interior, de esta estimativa, colocan la razón como esencia del hombre y del mundo; su filosofía práctica influye en su filosofía teórica. Este modo de pensar se manifiesta en Descartes, en Spinoza y en Leibniz. El siglo XVIII no hizo otra cosa que proseguirlo, modificando uno u otro de los dos aspectos del racionalismo, según los autores y los períodos, aunque, en general, predomina el aspecto de la razón como ideal, pero sin que deje de darse ni por un momento y en lo más mínimo el otro aspecto, el de la razón como ser.

Ahora bien, la filosofía de Schopenhauer representa nada menos que la más opuesta y decidida negación de este modo de pensar, y con mucha razón dice Ruysen que aparece "comme une sorte de scandale dans l'histoire de la philosophie". Si un pensamiento ha de juzgarse exclusivamente por el grado de su originalidad, por su fuerza revolucionaria, la filosofía de Schopenhauer merecería los más altos puntos, la más distinguida calificación.

Como esencia del mundo pone Schopenhauer una potencia no inteligente, no un ser sino un tender, la ciega e irracional voluntad. Ahora bien, en el hombre esta voluntad, que es el en sí del mundo, se ilumina con un elemento que ya no es irracional, la inteligencia; pero la voluntad sigue siendo la esencia, aún en el hombre. La inteligencia no es otra cosa que un instrumento a su servicio, exactamente como las garras y los dientes están en el animal al servicio de sus deseos. Y ni siquiera en el respecto de la conducta tiene valor la razón, pues la salvación no se alcanza refugiándose en ella, sino renunciando a la voluntad de vivir; el ideal ético se logra, no en la búsqueda del accidente (la inteligencia), sino en el apartarse de la sustancia (la voluntad). La idea y el ideal de los antiguos sabios son totalmente negados y se les opone una idea y un ideal opuestos, también totalmente.

Así como vimos que toda filosofía de la vida reconoce en Schopenhauer a su precursor, así todo irracionalismo tiene su gran fuente en nuestro pensador. En este último orden, sin embargo, la filosofía de Schopenhauer ha influido menos sobre sistemas filosóficos que sobre secciones o aspectos de la filosofía o afines a ella y sobre doctrinas que no son estrictamente filosóficas. El influjo de Schopenhauer ha sido poderoso en la Psicología, donde, después de él, no se ha hecho otra cosa casi que tender a acentuar los elementos irracionales de la vida psíquica: piénsese en el voluntarismo de Gui-

llermo Wundt y en el psicoanálisis freudiano. La novela filosófica ha recibido también alimento de Schopenhauer, por ejemplo en Hermann Hesse, aunque aquí influyen, no solamente el irracionalismo de Schopenhauer, sino también su pesimismo, y en general, su manera total de considerar la vida y el mundo. Y justamente una parte considerable del influjo de Schopenhauer se ha ejercido en el campo de las concepciones del mundo y en el de ciertas concepciones religiosas.

Pero hay aún un tercer punto por el cual la filosofía schopenhauerianase presenta prieta de significación para el pensamiento de su época y para el posterior, y sobre todo para el de nuestros días. Me refiero a su enérgica acentuación del carácter intuitivo del conocer.

Ya Kant había señalado el papel de la intuición en el proceso del conocimiento. Pero Schopenhauer va mucho más lejos. Mientras los demás filósofos postkantianos propenden a una acentuación del valor de los conceptos, y todo su filosofar efectivo se desenvuelve en una esfera abstracta y general, Schopenhauer reputa que en la base de toda ciencia y de todo saber están las intuiciones; las Ideas (platónicas), cuya contemplación lleva al artista a representarlas en la obra de arte, son intuitivas, y también intuitiva es aquella contemplación; y finalmente, y sobre todo, no es menester exclusivamente de los conceptos para conocer la esencia del mundo, sino que esta esencia puede ser conocida de una manera puramente intuitiva, al modo de un sentimiento interior por el cual se nos revela lo que el mundo es. Esto y muchas otras cosas similares nos dice el filósofo para acentuar el valor de la intuición. Y no sólo nos dice esto, sino que, aun más, todo su modo de ser y de expresarse presentan un carácter intuitivo. De ahí la plasticidad de su estilo, su viveza e imaginatividad, la abundancia de los términos concretos de las comparaciones y figuras físicas, y la misma riqueza de su vocabulario. Por este lado se advierte hasta qué punto Schopenhauer, siendo un espíritu auténticamente intuitivo, superó en esto a algunos de sus contemporáneos que se pretendieron intuitivos, aunque en el fondo no lo fueron. Lo universal concreto o historia de Hegel, como la intuición intelectual schellingiana son quizá palabras, nada más. Pero ningún filósofo menos dado por su naturaleza a la intuición hubo que Hegel. En Schopenhauer había un

amor real por lo concreto, amor que en su vida revistió múltiples formas.

Esta característica de su filosofía es aún hoy un mérito vivo que, aunque ya ha sido abundantemente aprovechado por el pensamiento de nuestros días, es una cantera que aun conserva ricos materiales. Movimientos vivos en que la intuición desempeña un papel capital son el de la fenomenología, quizá la dirección filosófica más seria y más importante del momento; la filosofía del arte de Croce, seguramente una de las más duraderas contribuciones de la filosofía italiana y quizá la más original de todas, en la cual la intuición constituye la piedra angular, aquel concepto que sirve, inclusive, para constituir esta ciencia; la filosofía de Bergson, otro espíritu y otro pensamiento de índole intuitiva, que debe ciertamente bastante a Schopenhauer, por lo demás; más de una teoría filosófica de la historia en la cual se considera a la intuición como el solo órgano capaz de aprehender el acaecer real. Estos movimientos vivos de nuestra actual cultura testimonian hasta qué punto ha penetrado el concepto de la intuición, tan fuertemente acentuado en la filosofía schopenhaueriana, en nuestra presente manera de filosofar.

En cuanto a la Etica, el aporte de Schopenhauer no ha sido menor. En *La decadencia de Occidente* (1) dice Spengler que Schopenhauer es el precursor de toda la modernidad ética. Pero aunque esta afirmación es exacta, la hace Spengler en un respecto particular que justamente, a nuestro entender, debe ser rechazado. Schopenhauer es precursor en otros sentidos; él mismo tenía tan clara conciencia del carácter innovador de su reflexión moral, que en el prólogo de su disertación *Sobre la libertad humana* declara esperar que en su sistema se reconocerá un avance de una ciencia "que parece entregada al descanso".

Esta aserción es exacta, no solamente en el sentido de que la ética schopenhaueriana encierra una nueva teoría sobre los hechos de la conducta humana, en lo cual, en principio, no sabría reconocerle un mérito especial y extraordinario, sino también en otros sentidos. Pues (por más que lo quiera Spengler) quizá por primera vez en Occidente la Etica deja su tradicional carácter imperativo y normativo para convertirse en un saber puramente descriptivo.

(1) Tomo II, p. 189 de la trad. castellana, Madrid, 1923.

Spengler no parece haber tomado en cuenta lo que Schopenhauer recuerda repetidas veces: que su teoría ética no es una filosofía práctica, en el sentido de que imponga deberes, de que ordene preceptos. Además, Schopenhauer cree demasiado profundamente que, así como la genialidad no se hace, sino que nace, así la virtud no se enseña ni se aprende, sino que sencillamente se tiene. Y de este hecho primario y fundamental depende toda la Etica. Pero éste es un hecho, no una orden. Es cierto que la ética schopenhaueriana remata en un ideal, el del asceta que ha renunciado a toda voluntad de vivir, y por esto, al aparecérsenos como el valor moral más alto, se nos propone como una norma de la conducta y de la acción humanas. Nos parece, empero, que debe atenderse aquí más a lo que hay de inconsecuente que al antecedente (supuesto en la afirmación spengleriana) del que derivaría necesariamente aquella inconsecuencia. Por lo demás, aquel carácter de norma puramente ideal que el ascetismo tenía para Schopenhauer puede advertirse ya en el hecho de que ni la misma existencia efectiva de Schopenhauer fué ascética: muy por el contrario, fué éste un hombre muy dado a los sanos placeres de la vida, como que un poco de bien aprendido *savoir vivre* francés le distinguía de sus connacionales, que suelen carecer de tal habilidad o virtud.

Asimismo es mi opinión que la primera idea de una estimativa, al menos como jerarquización de los valores, es en Schopenhauer donde aparece. Es ésta una de las derivaciones de su ética. Corrientemente se suele atribuir a otros filósofos, como Lotze y Nietzsche, el haber dado los primeros pasos por el camino de la Axiología, pero la verdad es que — dejando a un lado el que Nietzsche mismo es un hijo espiritual de Schopenhauer — ya éste se había movido en tal dirección. Por primera vez se hace una estimativa de ese gran valor que es la vida; pero, además, los valores vitales son colocados en confrontación con otros valores, como los valores religiosos, estéticos e intelectuales, y a su vez, estos mismos son puestos en confrontación entre sí. Así, es característico de Schopenhauer el predominio que concede al arte por encima de la ciencia, y al saber de salvación propio del asceta y del religioso por encima de todo otro valor. Las dilucidaciones teóricas sobre estos puntos ocupan muchas páginas de los escritos de Schopenhauer. La idea de una teoría de los valores iba implícita en esta filosofía; sólo era menester desarrollarla.

También hemos de reputar como un mérito el que Schopenhauer haya sido uno de los primeros, quizá el primero en puridad, que supo aprovechar la filosofía crítica de Kant, sin duda el suceso intelectual más profundo, más importante, decisivo y fecundo en toda la historia de la filosofía moderna. Esto ya sólo, de por sí, es un mérito: el ser hijo de Kant. Pero si el hijo de Kant es a la vez padre de Nietzsche, tenemos que pensar necesariamente que nos encontramos ante una personalidad extraordinaria. Sin embargo, si el tiempo nos lo permite, de nuestro Schopenhauer en cuanto personalidad hablaremos más adelante, no aquí. Lo que aquí nos permitimos indicar es que no debe mirarse con indiferencia cuál sea el filósofo que un hombre se ha elegido para sí. Se puede reprochar a Schopenhauer el defecto que es común a la filosofía postkantiana, un atrevido impulso metafísico, un cierto grado de fantasía romántica que inclusive va más allá de la especulación prekantiana, y en este sentido en nada sería superior a Fichte, a Schelling y a Hegel, a los cuales él reprochaba el haber desnaturalizado la filosofía kantiana; pero, a diferencia de ellos, que no sólo no renunciaron a la metafísica sino que ni aceptaron la teoría kantiana del conocimiento, Schopenhauer se muestra enteramente imbuído de esta última. Así, si alguna vez, en la historia de la filosofía posterior, el pensamiento gnoseológico de Kant resurge, también resurgirá con él una parte de la filosofía de Schopenhauer, y no debemos considerar esto como un mérito pobre de Schopenhauer, alegando que él se limitó a seguir a Kant en este aspecto, sin innovar mucho, porque tampoco aquel resurgimiento de Kant puede ser total (y en este sentido tampoco atribuiríamos a Kant un mérito excepcional), pues sabemos que sus demás doctrinas filosóficas están muy por debajo de su teoría crítica del conocimiento.

Pero mucho más importante que esto es la valiosa tendencia de Schopenhauer a popularizar la filosofía, escribiendo en un estilo vivo y expresando tan sólo pensamientos claramente concebidos en la inteligencia. Esta popularización debe entenderse en buen sentido, no como una mera vulgarización de conocimientos que por su índole elevada o abstracta escapan a la comprensión del intelecto medio. Schopenhauer no se rebajaba de esta última manera al pensar como pensaba y escribir como escribía, pues lo que en él aparece es su propio modo de pensar y de escribir, y no un esfuerzo

por ponerse a la altura de un público que no le comprendiese de primera intención; el modo como se nos presenta es su modo de ser natural. Continuaba así el camino abierto por Tomasio, el filósofo y jurista que tanto esfuerzo puso en abatir las fronteras que separaban a los laicos de los sabios escribiendo obras en lengua alemana. Por lo mismo que la filosofía se ocupa de resolver los problemas últimos de la vida humana y de investigar la contextura íntima de toda realidad, su tarea no puede ser indiferente a ningún hombre más o menos culto, ni a ningún hombre que alguna vez se haya preguntado por el destino de su vida o por el origen del mundo; así la filosofía no debe poseer un carácter demasiado técnico. Schopenhauer comprendió esto muy pronto, y comprendió asimismo que, aunque el genio propiamente filosófico, el talento para la especulación y la reflexión, la capacidad de crear poderosas síntesis conceptuales a muy pocos es dado, el hombre de cultura común es capaz de comprender filosóficamente. La filosofía no debe ser nunca un enigmático y oscuro juego de conceptos, como que algunas veces intencionadamente los filósofos han escrito en una jerga cerrada, para ser entendidos solamente del círculo de sus adeptos; tampoco debe ser una amable instrucción ad usum Delphini, ni el filósofo debe holgarse en "el confort de las ideas claras".

Esta su manera accesible de pensar y de expresarse proporcionó a la filosofía de Schopenhauer un dilatado público; pero lo importante es que esta ventaja que él obtuvo personalmente, la obtuvo también, por su intermedio, la filosofía misma, en cuanto que amplios sectores del público pudieron comprender que la filosofía no es una Kitej invisible, una deidad colocada muy arriba de todas las cosas humanas, sobre las cuales se cierne. Y aun por el contenido mismo de la filosofía de Schopenhauer, el público comprendió que la filosofía toca las entrañas mismas del hombre, que sus problemas afectan lo más hondo de su ser. Como nunca falta el lado malo de toda cosa buena de este mundo, algunos de sus lectores y partidarios cayeron en un ensayismo superficial afilosófico. Pero puede afirmarse, en general, que si en el siglo pasado y en el presente el público de la filosofía ha aumentado enormemente en número, Schopenhauer ha contribuido no poco a este resultado.

También es meritorio el que Schopenhauer no formara propiamente escuela, dejando así abierto un camino de libre desarro-

llo. Esto se advierte en la independencia que pronto adquirieron todos los que inicialmente vivieron bajo su signo e influencia; en general, su filosofía ha suscitado la formación de poderosas personalidades en varios órdenes de la actividad espiritual, y de esto debe estarle muy agradecida la historia de la cultura humana. El que Schopenhauer no haya formado escuela proviene probablemente del carácter mismo de su filosofía, tan teñida de lo personalísimo, síntesis subjetiva y muy peculiar de elementos de muy heterogénea procedencia. Ahora bien, aunque una escuela tiene la virtud de dirigir el espíritu desde los primeros pasos y evita así todo peligroso autodidactismo, su influencia sobre el desarrollo posterior es más bien negativa, en cuanto que constriñe todo desarrollo de las grandes individualidades. Lo que una escuela da en verdad al pensamiento y lo que da en felicidad al individuo, a quien ahorra el terrible esfuerzo de buscarse a sí mismo, se lo quita a la historia efectiva del espíritu humano, al cual priva de grandes personalidades.

Sin embargo, a la filosofía pesimista de Schopenhauer está asegurado un continuo retorno, en mi opinión, es a saber, en toda ocasión en que después de una gran crisis espiritual, el mundo caiga en una postración moral. Ya se ha señalado que esta filosofía pesimista nació cuando murieron las esperanzas de la Revolución Francesa y que su tardío auge coincidió asimismo con el fracaso de las revoluciones democráticas, hacia mediados del siglo pasado. En la medida en que una predicción de índole histórica funda su verosimilitud en lo ya ocurrido otras veces, me atrevo a opinar que la filosofía pesimista de Schopenhauer renacerá con poderosa fuerza cuando, al concluir la guerra que hoy presenciamos, se extienda sobre Europa el más sombrío humor.

Si consideramos ahora a Schopenhauer en cuanto personalidad, no podemos por menos que sentir la más profunda admiración, a pesar de cuantos defectos se le achaquen, que muchos los tuvo efectivamente, sin duda. Schopenhauer es uno de los casos más típicos de vocación filosófica, y debemos creerle cuando en el prólogo a la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación* dice ingenuamente: "Durante más de treinta años he seguido el hilo de mis meditaciones, ya que, impulsado por una especie de fuerza instintiva, no podía hacer otra cosa". Poseía, además, la *qualitas qualitatum* de los filósofos, un ardiente deseo de

la verdad, a la cual amó profundamente doquiera la halló y como la halló; y así, tuvo la intrepidez de llevar su pensamiento hasta sus últimas consecuencias, sin preocuparse de un falso moralismo, filosofando "más allá del bien y del mal", sin esforzarse por dar al mundo filosofías consoladoras, sino, al contrario, procurando exhibir la verdad tal como él la veía, por fúnebre que fuese. A esto se unía, naturalmente, una insobornable sinceridad, una profunda lealtad para consigo mismo. Pero sobre esto prefiero callarme, porque Nietzsche ha hablado bastante, y cuando un grande hombre es alabado por otro grande hombre, ¿qué voz humana puede ya predicar a aquél?

En todo lo hasta aquí dicho hemos reparado solamente en los méritos teóricos, por así decirlo, de Schopenhauer. En cuanto a su actitud práctica ante el mundo, me complazco tan sólo en recordar aquí con qué energía combatió la creciente teutomanía (*deutschümelei*) de su época y la serena visión de su cosmopolitismo crítico. Por este último aspecto pertenece Schopenhauer de todo derecho a la época más grandiosa del desarrollo del espíritu alemán, la época del humanismo clásico, una de las más profundas, también, en toda la historia universal de la cultura humana, comparable al siglo de Pericles o al de Luis XIV, y que vió florecer a un Manuel Kant, a un Wolfgang Goethe, a un Federico Schiller y a un Alejandro Humboldt.

Conferencia pronunciada en el Colegio  
el 8 de julio de 1943.

## LOS COLABORADORES DE ESTE NUMERO

### CORNELIO KRUSE:

Nació en Missouri, en 1893. Cursó sus estudios en la Universidad de Yale y los completó en la Sorbona y el Colegio de Francia. De regreso a su país ocupó la Cátedra de Psicología y Filosofía de la Educación en la Universidad de Illinois. Pasó luego a la de Wesleyan (Midleton) donde dicta, desde hace 20 años, Historia de la Filosofía. Es Secretario General de la Asociación Norteamericana de Filosofía y ha intervenido, presentando numerosos trabajos, en los Congresos Filosóficos de EE. UU. (1926), Oxford (1930), Praga (1934) y Paris (1937).

### RAFAEL VIRASORO:

Nacido en Esperanza, provincia de Santa Fe, en 1906. Ha publicado: *Envejecimiento y Muerte*, que mereció el premio de la Comisión Provincial de Cultura (Santa Fe), sección Filosofía, correspondiente al ciclo 1939-1941. Además: *El cuerpo como expresión del Alma*, *La ética de Scheler*; sus fundamentos teóricos y numerosos ensayos aparecidos en "La Nación", "Sur", "Nosotros" y "Universidad", órgano oficial esta última de la Universidad Nacional del Litoral. Reside en la ciudad de Santa Fe.

### A. WAISMANN:

Nació en Santa Fe en 1913. Estudios secundarios en el bachillerato humanista del Colegio Monserrat (Córdoba). Inició sus estudios universitarios en la Fac. de Filosofía y Letras de Buenos Aires, sin terminarlos. Regresó a Córdoba, donde se graduó (1939) de abogado, profesión que nunca ejerció. Actualmente es profesor de Historia antigua en la Escuela Normal Superior de Córdoba. Publicaciones principales: "La filosofía de Croce" (1939) y "Cinco lecciones sobre la estética de Schopenhauer" (1942). Ha colaborado en el "Boletín del Instituto de Filosofía de la Universidad de Córdoba", en "Sustancia", de Tucumán, y en otros periódicos. Se dedica especialmente a estudios e investigaciones de historia de la cultura.

## LOS LIBROS

"TUPAC AMARU", por Boleslao Lewin. Editorial Claridad, Buenos Aires, 1943.

Resulta abrumador, para el lego en disciplinas históricas, seguir circunstanciada y ordenadamente la extensa lista bibliográfica y documental con que Boleslao Lewin ha basamentado su libro "Tupac Amaru", editado por Claridad.

En lo habitual, el autor de este comentario se reconoce un lector peligrosamente imaginativo, cuya posición ante la Historia es la del escoliasta curioso, indisciplinado en el método de la apreciación objetiva, y que suele complacerse en transformar lo científico en legendario. Mas ante este volumen de Boleslao Lewin hemos llegado a sentir, como lector, el peso de una enorme responsabilidad. Y lo que es más remarcable, es que esta responsabilidad pugna por sustituir, en ordenación razonada, toda ingerencia subjetiva.

Lewin ha tomado la figura de Tupac Amaru y la ubicó en un medio concreto, ajustándose a normas de la más rigurosa investigación histórica. Las fuentes de su información, aparte las tradicionales, le han llevado incluso al hallazgo y aportación de documentos inéditos. Y este eficaz servicio prestado a su especialidad y a los estudios americanistas, se halla realizado aún más con la ubicación humana del Cacique Condorcanqui. Esta feliz circunstancia es la que debe señalarse como un intento de superar los híbridos —y muchas veces tímidos— ensayos de algunos historiadores, remisos, por razones de banderías, al ajuste veraz de la luminosa personalidad del primer rebelde de América.

Realmente, nada resulta más premioso, en estos tiempos de revisiones, que analizar los orígenes de nuestra idiosincrasia continental. Y para ello, resultaba un excelente vehículo de elucidación la trayectoria vívida del reivindicador de Tungasuca. La contextura doliente y voluntariosa, cauta y temeraria de José Gabriel Tupac Amaru, quien en algunos momentos asume la arrogancia del caudillo y en otras la mansedumbre iluminada del apóstol, reclamaba este análisis severo, basado en los apotegmas de la filosofía actual.

El autor lo ubica, naturalmente, en función del medio; expone sus peregrinaciones ante virreyes y altos prelados de la Iglesia y demás funcionarios de la Colonia. A ellos recurre el Inca para explicar, con la candidez de un creyente fanatizado por la santidad de su causa, el pauperismo en que se debate el aborígen, sometido a las encomiendas o a la condición de mitayo. En esas fricciones de simple y aparente formulismo —aparente puesto que sincronizando sus demandas legalistas los complotados iban preparando la sublevación—, Tupac Amaru debía presentarse vulnerable a los casuismos y argucias de oidores y corregidores. La leyenda creada sobre sus escasos dones de munda-

nidad y sutileza, unida a la carencia real de aptitudes de gobierno, nos habían forjado al Inca como a un ente puramente intuitivo, subyugado a una emotividad plañidera e inoperante, todo lo cual debía arrastrarlo fatalmente al fracaso o a la execración.

Al exhumar los escritos de Tupac Amaru, Lewin consigue destruir esa falacia. No obstante, conviene recalcar que el primer rebelde de América fué un emotivo en alto grado, tal como lo demuestran esos mismos escritos, los cuales, si bien fueron redactados las más de las veces por secretarios, llevan el sello inconfundible de su inspiración. Si el rigor historicista del autor de este libro, en el aspecto que comentamos, hubiese sido menos inflexible, tal vez le hubiera permitido ubicar a su personaje bajo una faz psicológica, teniendo a mano la guía de los modernos estudios de Scheler.

La concatenación de los rasgos principales del movimiento "tupamarista" demuestra que su génesis tiene una raíz ceñidamente autóctona; que el elemento indígena, como gleba social rudimentaria, participa en la configuración de los motines confluentes de la gran sublevación de 1780-81; que es su plasma germinativo y característico. Es que el origen de la rebelión partía, indudablemente, de un desequilibrio decadente político y social. Al movimiento reivindicatorio indio, viene a sumarse luego el de emancipación de los criollos; a una injusta distribución de las condiciones sociales de la vida humana, debía añadirse el influjo de las nuevas corrientes ideológicas con su oxígeno renovador y heterodoxo.

A pesar de lo cual, y Lewin lo subraya, el espíritu de rebelión, cohesivo y orgánico, nace en nuestra tierra americana bajo el sello de la sutil influencia europea. Si bien se trata de un anhelo autóctono, singularizado por su propia autonomía, se concreta filosóficamente gracias a las mentalidades que nutren su disconformismo en las lecturas clandestinas de la época. Sin embargo, se trata incuestionablemente de algo que se podría representar como una emanación telúrica de la tierra sobre la que gimen las mesnadas de hombres, agobiados por un régimen de características feudales que va minando sus propios cimientos.

Es que estos movimientos no precisan ni de la Ilustración ni de la Enciclopedia para originarse. Surgen en las más oscuras hondonadas, en las montañas o los poblados, allí donde la presencia humana, ya sea ciudadana o pastoril, va creando su peculiar dinámica vital. El ambiente es el que modela el carácter colectivo de los grandes movimientos reivindicatorios. Indudablemente, el viejo Taine sigue teniendo razón.

Escrito "Tupac Amaru" ("el cuadro más completo del movimiento de 1780-81" que le fué posible hacer al autor), para "el adelanto del saber histórico", resulta halagador destacarlo como una obra de influjo específicamente americanista.

Mauricio Rosenthal.

"VIDA Y OBRA DE GALDOS", por Joaquín Casaldüero. Editorial Losada, 1943.

Acabado, cabal, exhaustivo; tal el libro de Joaquín Casaldüero sobre la obra de Galdós. Entre los homenajes con motivo del centenario del gran novelista, pocos tienen el valor de la publicación de este trabajo, que nos permite adentrarnos en el conocimiento de sus creaciones literarias y de sus modos y estilo.

Casaldüero divide la obra de Galdós en cuatro períodos. El primero abarca desde *La Fontana de Oro* hasta el final de la segunda serie de los *Episodios*. Perfectamente señala la diferencia entre la primera y la segunda serie de éstos: en la una muestra Galdós la unidad de España frente al invasor; en la otra la España escindida entre liberales y serviles. La visión de Araceli como el pícaro redimido, y la distinción entre el pícaro del barroco, antítesis y contraste del caballero, fondo negro sobre el que éste destaca, y el pillete gaditano que sabe del honor y triunfa y se salva en lo social, es de los mayores aciertos de este libro, lleno de ellos. Es sensible que no dedique Casaldüero algunos párrafos más a la figura de Salvador Monsalud. Nos habría podido decir algo interesante sobre el sentido simbólico de que este personaje comience su actuación pública bajo las banderas del rey José.

El análisis de *Doña Perfecta* y del valor simbólico de sus personajes, tan evidente en la mayoría de ellos, interesa sobremanera; aunque a veces parezca excesivamente nimio, como en la representación en Pinzón del ejército luchando por la libertad.

El segundo período va desde *La desheredada* a *Tristana*, y lo subdivide el autor en el subperíodo naturalista y aquél en que se plantea la lucha entre la materia y el espíritu. El estudio que hace sobre el naturalismo positivista frente a los naturalismos barroco y gótico es otra de las más jugosas partes del libro. Estos últimos los ve como representación, reflejo de las concepciones religiosas de la contrarreforma y de la Edad Media, respectivamente. En cambio, en el naturalismo del siglo pasado el espíritu y la religiosidad están excluidos; se apoya en las teorías de Darwin y Comte. Abandona Galdós en este período los escenarios abstractos para detenerse especialmente en el medio donde se mueven los personajes. En las obras de esta época los simbolismos que señala Casaldüero no nos parecen tan evidentes como en las de la primera. Es natural que toda novela que refleje una realidad social e histórica encerrará, si se lo busca, un valor simbólico. *Zogoibi*, por ejemplo, podría representar, vista por un sectario, el drama de nuestro país (*Zogoibi*) fluctuando entre la raíz hispánica, católica y tradicional (*Lucía*) y la influencia extranjerizante, liberal y descastadora (*Zita*). El padre Torres representaría a la Iglesia tratando de llevar el país al buen camino, a su autenticidad (*Lucía*). El drama final significaría que al matar la auténtica argentinidad (Lu-

cia), el país mismo (Zogoibi) se suicida y muere. Claro está que ésta sería una falsa interpretación de la novela cuya significación simbólica ha sido explícitamente declarada por Larreta en forma diversa; pero nos prueba que a veces podemos encontrar simbolismos en que no pensó ni lejanamente el autor. No digo que esto le haya acontecido a Casaldüero, cuya identificación con el pensamiento galdosiano es asombrosa, sino que no siempre son del todo convincentes algunos simbolismos que él señala.

Después de *Lo prohibido*, cuando ya Galdós va saliendo de la concepción estrictamente naturalista del mundo, coloca Casaldüero la época de plenitud de su creación con *Fortunata y Jacinta*, *Torquemada en la hoguera*, *Realidad*, *Angel Guerra* y *Tristana*. La primera de ellas es hoy considerada, con evidente acierto, la obra maestra del autor. (Véase Guillermo de Torre, *Nueva estimativa de las novelas de Galdós*, en *Cursos y Conferencias*, N° 139-41).

El tercer período, que va desde la *Loca de la casa* al fin de la cuarta serie de los *Episodios*, lo subdivide Casaldüero en un subperíodo espiritualista, donde desarrolla especialmente el problema de la personalidad, y que culmina con *Nazarín* y *Halma*; y un subperíodo de la libertad que coincide con el momento en que Galdós se separa de la monarquía y abraza el credo republicano en el que ve la salvación de España. Los ensayos estilísticos de la tercera serie y los anacronismos de la cuarta de los *Episodios*, tan certeramente señalados por Casaldüero, resultan evidentes en los ejemplos que transcribe. En algunos de ellos se ve a Galdós tentar las maneras (y a veces con maravilloso acierto) del impresionismo modernista que por aquel entonces se imponía avasalladoramente.

El último período de Galdós, según Casaldüero, abraza la producción de 1908 a 1918 con un momento mitológico (*Pedro Minio, el caballero encantado*, quinta serie de los *Episodios*) y otro extratemporal, con obras que revelan visiones oníricas: el sueño de la sociedad perfecta, el de la felicidad individual, y el de la superación del tiempo histórico en *Santa Juana de Castilla*.

Precede al medular estudio de la obra galdosiana, seguida paso a paso a través de estos cuatro períodos, una breve biografía, suficiente para mostrarnos con claridad el carácter y la actuación de don Benito, su vida modelo de moral y sencillez, sus ideas políticas y sociales, no siempre concordantes con las del biógrafo. Es especialmente interesante la discrepancia que surge al referirse Casaldüero a la frase de Galdós: *Educar al pueblo*. Para Casaldüero es éste uno de los errores de la generación del 98; cree él que no es el pueblo educado el que hará la revolución que España necesita, que hay que hacer la revolución para educar al pueblo. Tal vez sea Galdós quien está en la verdad, en este problema.

Luis Arturo Castellanos.

“HISTORIA DE LA CONQUISTA DEL PERU”, por Guillermo R. Prescott. Prólogo de Luis Aznar. Ediciones Imán. — Buenos Aires, diciembre de 1943.

Es un hecho que hasta hoy día no se ha aclarado definitivamente el “milagro” de la conquista del imperio incáico por Francisco Pizarro. La falta de crónicas fidedignas de la época y las deformaciones, a veces bien evidentes y a veces poco perceptibles de los testimonios tomados a los indígenas de la aristocracia sobre el origen de sus instituciones, religión, costumbres, etc., dificultan mucho el estudio del tema. A esto hay que agregar la penetración al campo de la Historia de ideas que calificaremos de exóticas, porque en el fondo son productos de puntos de vista políticos: nos referimos a los que a toda costa quieren presentar en una luz favorable la actuación de España en América. Tal es su persistencia en recalcar las excelencias del régimen colonial que, a veces, nos asaltan las dudas de si conforme a sus puntos de vista la independencia no es un paso en falso.

El “milagro” de la conquista del Perú sigue atrayendo el interés de los estudiosos y del público lector en todo el mundo, no sólo en América. En la Argentina, donde se nota un interés cada vez más crecido por los problemas de la Historia nacional y americana, naturalmente, una obra básica sobre la conquista del Perú, como la de Prescott, aun cuando no incluye los recientes aportes bibliográficos encontrará un lector ávido.

William Hickling Prescott integraba el brillante núcleo de historiadores norteamericanos de la primera mitad del siglo XIX, que formaba parte de la pléyade intelectual llamada brahmína por su intelectualismo, refinamiento estético y puritanismo. Prescott, como sus compañeros literarios, no tenía interés ni devoción por los problemas inmediatos de la vida circundante. Toda la inteligencia y enorme capacidad de trabajo de este hombre casi ciego, que tuvo que servirse de secretarios y aparatos especiales, se concentró en el estudio de la Historia de España y de la conquista de América, tan atrayentes y curiosos para el romántico bostoniano. Su obra sobre la conquista del Perú acaba de ser publicada por Ediciones Imán en forma cuidadosa, pulcra, fiel y completa, según la edición española de 1853. No se trata de un trabajo de erudición ni de una especie de biografía novelada, tan en boga en nuestros tiempos, sino de un estudio accesible al público culto y basado en investigaciones concienzudas y objetivas, aunque ahora en parte superadas.

El libro de Prescott que nos ocupa, del cual no puede prescindir ningún hombre de estudio, era poco menos que inaccesible. Fué, pues, muy acertada la idea de reeditarlo. Es de felicitarse por la forma en que fué hecha la reedición. Colaboró en esta tarea el profesor Luis Aznar, que firma un erudito prólogo — parte de un cursillo dictado en nuestro Colegio — a la obra de Prescott.

Boleslao Lewin.