

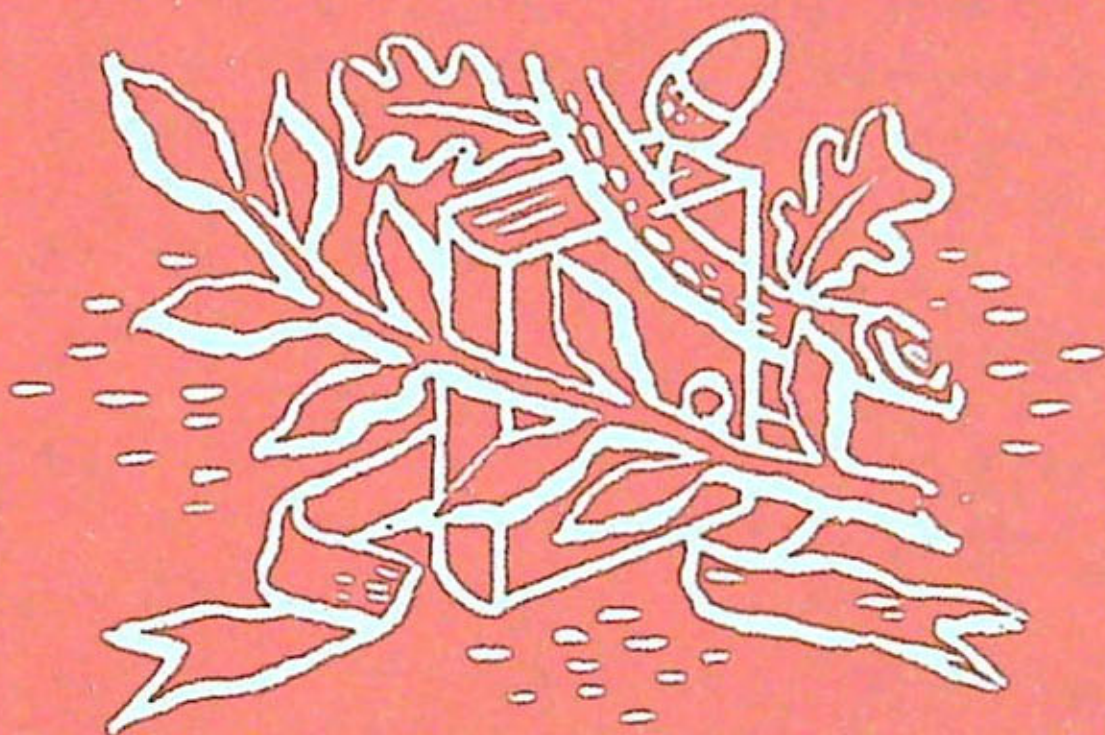
DESPLEGADO

CURSOS

Y

CONFERENCIAS

REVISTA DEL COLEGIO LIBRE DE ESTUDIOS SUPERIORES



DESPLEGADO

SUMARIO



VICENTE FATONE: Notas sobre la lógica en la India. — FRANCISCO ROMERO: Un experimento universitario. — Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano. — VIDA DEL COLEGIO: Iniciación de los cursos. Inauguración de la Cátedra Roosevelt.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

AÑO XIV
Volumen XXVII
Número 158

DESPLEGADO

M A Y O
1 9 4 5
BUENOS AIRES

CURSOS y CONFERENCIAS

REVISTA DEL COLEGIO LIBRE DE ESTUDIOS SUPERIORES

Aparece el 30 de cada mes

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual Nº 158.501

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

Director:

ARTURO FRONDIZI

SUMARIO DEL NUMERO ANTERIOR

DESIDERIO PAPP: Física clásica y moderna. — JOSE GONZALEZ GALE: Problemas demográficos del momento. — Vida del Colegio: Homenaje a Franklin Delano Roosevelt.

AÑO XIV
VOLUMEN XVII
Número 158

**CURSOS
Y
CONFERENCIAS**

M A Y O
D E 1 9 4 5
BUENOS AIRES

Notas sobre la lógica en la India ¹

Por VICENTE FATONE

IV

EL JUICIO NEGATIVO

21. En forma muy esquemática, el problema del juicio negativo puede ser planteado así: ¿Cómo es posible la negación, si la negación es un juicio y si todo juicio, por ser conocimiento, debe ser una afirmación? Sólo la afirmación es posible, pues todo conocimiento lo es del ser, y el ser, conocido, debe afirmarse y no negarse. De lo que no es, como decía Platón, se da necesariamente ignorancia; o, como decía Aristóteles, de lo que no es no es posible saber qué es. El conocimiento debe ser, siempre, afirmación de algo. Pero, por otra parte, decir que la negación no es posible parece implicar una contradicción, pues se lo dice precisamente mediante una negación, probando así la posibilidad de ésta.

La negación absoluta no es posible, si por negación absoluta se entiende un juicio en que nada se afirme. Digo, por ejemplo, "esta flor no es roja"; ese juicio lleva implícita la afirmación de que la flor es de otro color, aunque no se determine cuál. Sólo es posible la negación relativa; es decir, la negación en que se da un

1. Véase CURSOS Y CONFERENCIAS, números 149, agosto de 1944 y 155, febrero de 1945.

conocimiento positivo. La negación absoluta debería ser un pensamiento que al mismo tiempo fuese ignorancia absoluta; y pensamiento e ignorancia absoluta son términos contradictorios. Sócrates no hubiera podido decir, sin contradecirse, "Nada sé"; debía agregar el "sólo sé que no sé nada", implícito en el primer juicio. El "nada sé", por sí mismo, se hubiera presentado como una ignorancia absoluta, como una absoluta negación; pero entonces Sócrates no hubiera podido pensar "nada sé": para pensarlo, necesitó saber qué era el saber, y sólo así pudo negar que supiese y declarar vacío de contenido su saber. Si se diese el juicio negativo absoluto tendríamos la paradoja de un juicio en que no se juzgaría nada, de un pensamiento en que no se pensaría nada.

Veamos ahora, cómo se plantea este problema en la lógica india. Pero antes hagamos una rápida referencia a dos escuelas que negaron no la posibilidad del juicio negativo sino la posibilidad de todo juicio.

22. La escuela de los cãrvãkas, que tiene una vieja tradición, pues se remonta al período upanishádico, sostuvo que la intuición sensible era el único medio válido de conocimiento. Su crítica, tal como mucho más tarde aparece presentada en el precioso "Compendio de todas las doctrinas" del filósofo Mâdhava, no carece de interés.

Si decimos que una tesis queda probada por una razón, debemos comenzar advirtiendo que existe una diferencia entre la razón y el conocimiento de ella. Los hechos tienen su razón de ser; pero la existencia de la razón de ser de los hechos no basta para que la proposición referente al hecho quede probada; es necesario que conozcamos esa razón: o sea, que la tesis no está probada por la razón sino por el conocimiento que de ella tenemos. El problema previo será, entonces, el de la posibilidad de conocer las razones de los hechos. Si las conocemos, las conocemos, naturalmente, gracias a un medio de conocimiento; y ese medio de conocimiento no puede ser la inferencia misma, porque si lo fuese tendríamos una regresión infinita, ya que habría que explicar esa nueva inferencia. Tampoco la comparación puede ser el medio que nos permita conocer las razones de los hechos; la función de la comparación es otra: nos da a conocer las relaciones de semejanza, o, más exactamente, la relación de un nombre con la cosa nombrada, y se redu-

ce al uso apropiado de las palabras. Tampoco puede serlo el testimonio verbal, pues hay tanto motivo para creer, porque nos lo digan personas dignas de fe, que entre el fuego y el humo existe siempre una concomitancia invariable como para creer en todas las historias de los libros llamados sagrados. ¿A qué se vería reducida la inferencia para sí, si fuese necesario descubrir la razón en el testimonio ajeno? No queda, pues, sino la intuición como medio de conocimiento para conocer las razones de los hechos. Pero la intuición no nos suministra sino el conocimiento de lo individual: es conocimiento de un objeto que se da en un determinado momento del tiempo y en un determinado lugar del espacio; en cambio, la razón que pretendemos conocer tiene carácter universal, es una relación forzosa, que se cumple en cualquier momento del tiempo y cualquier lugar del espacio: se la considera válida, por ejemplo, también para el futuro, momento del tiempo en que la intuición aun no ha tenido vigencia. Y en rigor, si la razón es entendida como un hecho universal, su conocimiento no podría tener validez sino para lo universal y no para lo particular. (En esto los cārvākas coinciden en parte con los lógicos budistas que, por ese mismo inconveniente, ven en la inferencia un error útil). Además, es imposible evitar este círculo vicioso: la inferencia exige previamente el descubrimiento de una concomitancia, y esa concomitancia necesita a su vez, para ser afirmada, una inferencia.

Podría sostenerse, en fin, que en el razonamiento el espíritu opera independientemente de los hechos, obedeciendo a reglas propias que, a pesar de ello, concuerdan con las reglas de los hechos; es decir, que hay un paralelismo entre las relaciones de los hechos espirituales y las relaciones de los hechos exteriores, de manera tal que las reglas del espíritu puedan aplicarse a los hechos. Pero la escuela de los cārvākas se niega a admitir esa misteriosa correspondencia entre el espíritu y la realidad exterior, sosteniendo que el espíritu, si actúa independientemente de los objetos, no puede conocer las relaciones de esos objetos y declararlas después coincidentes con las propias.

Quienes a pesar de advertir la imposibilidad del razonamiento para conocer la verdad de los hechos se empeñan en atribuirle validez basándose en la corroboración de la experiencia, se olvidan de que esa corroboración puede ser tan accidental como el buen éxito del empleo de drogas y encantamientos para otros fines.

23. Los primeros esfuerzos por presentar de manera sistemática el pensamiento budista acerca del problema lógico no diferían mucho, en sus conclusiones, de la posición de los cārvākas. El filósofo Nāgārjuna, en su tratado para evitar las discusiones inútiles (Vigrahavyāvartanī), opta, frente a las dificultades, por una posición radical: niega toda posibilidad de conocimiento, se empeña en mostrar que cualquier otra posición incurre, en cuanto intenta fundar una afirmación, en contradicción o en petición de principio.

No hay posibilidad de afirmar la existencia, ni de negarla; no hay posibilidad de afirmar la inexistencia, ni de negarla. Y si en todo esto quiere verse una contradicción porque se trata de negaciones, Nāgārjuna se apresura a aclarar que esas mismas negaciones carecen de razón que las funde. El no tiene proposición alguna que demostrar. Sólo quiere, aceptando las reglas que el mismo adversario impone para jugar al juego del razonamiento, mostrar que conducen a una contradicción o a una petición de principio; y como la contradicción y la petición de principio muestran, según las mismas reglas del adversario, la falta de validez de un razonamiento, el adversario debe, por las mismas reglas que ha impuesto, renunciar a las proposiciones que quiso demostrar. Nāgārjuna concluye, así, en una suspensión del juicio, en una actitud epoquística. No aventura ninguna doctrina. Y a los que se la exigen contesta como contestó otro gran dialéctico: No se me puede exigir ninguna doctrina; si se me la exigiese se procedería como aquel a quien a pesar de habersele dicho "No tengo nada que venderte", insistió: "Pues bien: véndeme tu carencia de mercadería".

Ni la existencia de los medios de conocimiento ni la de los objetos puede ser demostrada. Si se dice que los medios de conocimiento prueban la existencia de los objetos, corresponde probar la existencia de los medios de conocimiento. Si hay un medio de conocimiento para probar la existencia de los medios de conocimiento, caemos en una regresión infinita; si no lo hay, nos hallamos con que ciertos objetos (los medios de conocimiento) se prueban sin necesidad de un medio de conocimiento. Queda la posibilidad de que los medios de conocimiento se prueben por sí mismos y además prueben la existencia de los objetos. Pero si los medios de conocimiento (pramāna) se prueban por sí mismos, sin relación con los objetos (prameya), dejan de ser medios de conocimiento —pues un medio de conocimiento es tal en cuanto prueba los obje-

tos— o se convierten en objetos, confundiéndose así el medio de conocimiento con el objeto. Si se dice que los medios de conocimiento se prueban en su relación misma con los objetos, esos objetos en cuya relación se prueban los medios de conocimiento deben haber sido probados previamente por sí mismos, y entonces tendríamos una nueva confusión en que el objeto de conocimiento se ha convertido a la vez en medio de conocimiento; y, además, si el objeto de conocimiento ya está probado ¿qué necesidad tenemos de un medio de conocimiento que se pruebe a sí mismo al entrar en relación con él? Si el medio de conocimiento se prueba en relación con su objeto, y el objeto a su vez se prueba en la relación con su medio de conocimiento, tenemos una reciprocidad de pruebas en que precisamente por ello ninguna de las dos pruebas es prueba, y caemos en un círculo vicioso. Los medios de conocimiento, en resumen, no pueden probarse ni por sí mismos, ni recíprocamente entre ellos, ni recurriendo a otros medios de conocimiento, ni en su relación con los objetos. Sólo podrían ser probados sin una razón que los probase; y eso sería contradictorio.

Queda, aparentemente, sentado el juicio negativo: "No hay medios de conocimiento", y es Nâgârjuna quien, a su vez, incurre en una contradicción. Pero Nâgârjuna no formula ese juicio. Ha llevado al adversario a esa conclusión, para mostrar, aceptando las reglas del adversario, que éste se contradice y que, por lo tanto, si quiere ser coherente, debe renunciar a sus reglas y a las conclusiones que con ellas crea obtener, porque al aplicarlas las viola. Nâgârjuna no afirma que haya medios de conocimiento, ni lo niega; no afirma que no los haya, ni lo niega. Es el adversario quien se empeña en afirmar y en negar. Nâgârjuna ha participado por un momento en el juego, aceptando las reglas, y ahora que el juego ha terminado, se retira en silencio, sin que le importe el juego.

24. Los Nyâya Sûtras se plantean el problema de la inexistencia y de la negación en forma no muy precisa porque utilizan una sola palabra (abhâva) para designar indistintamente los dos conceptos: el de la inexistencia como objeto al cual pueda referirse el conocimiento, y el de la negación como juicio que a aquel objeto se refiere. Y hay, además, un tercer problema que por momentos se confunde con esos dos: el del valor de la inexisten-

cia como razón; es decir, el del valor del juicio negativo, una vez formulado, como razón para fundar otros juicios.

En su primer aforismo, al enumerar las categorías que constituyen el objeto de su estudio, los Nyâya Sûtras no mencionan la inexistencia; más adelante (II, ii, 1-2) niegan que la inexistencia sea un medio especial de conocimiento que deba agregarse a los otros cuatro aceptados por la escuela, y afirman que debe ser reducido a la inferencia; y, por último (II, ii, 7) intentan mostrar que la negación es medio de conocimiento (pramâna) que tiene a la inexistencia por objeto (prameya). El simple planteo del problema nos permite afirmar que ya en la época de fijación del texto de los Nyâya Sûtras se habían formulado diversas interpretaciones acerca de la naturaleza y el valor del juicio negativo. Por de pronto, el hecho de que los Nyâya Sûtras nieguen expresamente que la negación sea un medio especial de conocimiento implica que este último punto de vista había sido el adoptado por otras escuelas; además, si consideran necesario mostrar que la negación es medio de conocimiento con objeto propio, otras escuelas debieron sostener lo contrario. Nos hallamos, pues, con que en la época de los Nyâya Sûtras ya se ofrecían tres interpretaciones por lo menos, del concepto de abhâva: la negación no es un medio de conocimiento; la negación es un medio de conocimiento especial, que debe ser agregado a los otros cuatro (intuición, inferencia, comparación y testimonio verbal); la negación es medio de conocimiento, pero debe ser reducido a uno de los otros cuatro: la inferencia.

A quienes sostienen que la negación no es medio de conocimiento (pramâna) porque no tiene objeto (prameya) al que referirse, los Nyâya Sûtras y sus primeros comentaristas contestan que ese objeto es la inexistencia misma, en este sentido: la ausencia de una determinada nota en un objeto es nota suficiente para distinguirlo de los demás en que la nota está presente. Sea un cacharro no azul entre varios cacharros azules. Si se nos pide que elijamos el cacharro no azul, la inexistencia en él de los azules es lo que nos permite elegirlo. Esa inexistencia constituye el objeto de nuestro conocimiento. La negación es, pues, un medio de conocimiento, ya que tiene un objeto que le es propio. Si a ello se contesta que la inexistencia de una nota no puede ser conocida cuando la nota es en verdad inexistente, los naiyâyikas rearguyen que esa inexistencia puede ser conocida en cuanto es relativa a una existencia; es

decir, que se conoce la inexistencia de la nota azul en un cacharro en relación con la existencia de la nota en los otros. Los objetos en que se da una nota pueden ser distinguidos por la existencia de esa nota; igualmente pueden ser distinguidos, por la inexistencia de la nota, los objetos en que esa nota no se da.

En esta discusión, el punto de vista opuesto al de los naiyâyikas consiste en negar que la negación sea medio de conocimiento. No lo sería porque carece de objeto propio. Lo que no existiese no podría ser negado, porque de su inexistencia no habría posibilidad alguna de conocimiento. Lo que existe puede ser afirmado; pero lo que no existe no puede ser negado. Se dice que esa nota que se niega en un determinado objeto existe en otros, y sería esa existencia la que permitiría su negación; pero la nota existente debe ser afirmada, no negada; y debe serlo en los objetos en que se da: nuestro conocimiento es conocimiento de la existencia de la nota. Si se insiste en que la nota no se niega en los objetos en que se da, sino en aquel en que no se da, a ello puede replicarse que la negación es posible en cuanto la nota se da y no en cuanto no se da. O sea que nuestro conocimiento se refiere siempre a lo existente, y que no hay tal inexistencia que constituya un objeto de ese pretendido medio de conocimiento llamado negación.

25. Al proceder a la enumeración de las falacias, los Nyâya Sûtras ya habían contemplado el problema particular de la legitimidad de negar lo que no se percibe cuando se dan las condiciones de su percepción. Se refieren a él por la importancia que su solución tenía para afirmar o negar la eternidad de la palabra, y no por un interés simplemente formal; la eternidad de la palabra no interesaba, a su vez, sino en cuanto permitía resolver el problema de la palabra contenida en los libros sagrados, que sólo siendo eterna y no contingente aseguraría la salvación a quienes a ella se atuviesen. La palabra, y, en general, el sonido, sostenían los naiyâyikas, no es eterna, entre otras razones porque no la percibimos antes de que sea articulada y porque no percibimos obstáculo alguno que explique que no la percibamos. (Nyâya Sûtras, II, ii, 18). A eso podía contestarse que si la existencia de la palabra antes de su articulación podía ser negada en razón de que no se la percibía, de la misma manera podía negarse, porque no se la percibía, esa no percepción; y, negada la no percepción del obstáculo, quedaba afir-

mado éste e invalidado el argumento por el cual se negaba eternidad a la palabra. Con el mismo derecho con que se niega el obstáculo porque no se lo percibe, se puede negar la no percepción del obstáculo, tampoco percibida; y, de igual manera, con el mismo derecho con que se afirma la no percepción, aunque no se la percibe, se podría afirmar el obstáculo, aunque no se lo perciba. Los naiyâyikas contestan, simplemente, que la no percepción no es sino ausencia de percepción (II, ii, 21) y repiten las mismas palabras al estudiar especialmente esa falacia (V, i, 30); pero en seguida, como reconociendo la dificultad del problema, invocan, para resorverla, la experiencia íntima en que el alma tiene conciencia de sus diversas formas de conocimiento: tanto de los que en ellas se dan y que se expresan con las palabras "sé esto, sé aquello . . .", como de los que en ella no se dan y que se expresan con las palabras "no sé esto, no sé aquello . . .". También de esa no percepción hay, pues, conocimiento. Pero este último recurso no es muy coherente con la posición general de los naiyâyikas, para quienes el medio conocimiento que nos permite negar debe ser reducido simplemente a la inferencia.

El pasaje de los Nyâya Sûtras en que se dice que la inexistencia o negación es un medio de conocimiento que puede reducirse a la inferencia plantea un problema que no es el del juicio negativo, si bien parece ligado a él. Vâtsyâyana, al comentarlo, dice que mediante la negación de un hecho podemos inferir la afirmación de otro: la ausencia de lluvia, en presencia de nubes, permite inferir la presencia de altos vientos. Pero esto no demuestra, evidentemente, que la negación sea un medio de conocimiento con objeto propio; sólo demuestra que también el juicio negativo puede ser invocado como razón de un hecho. En este caso, como en el de los cacharros, el problema importante es otro, y subsiste: ¿Cómo sabemos que no hay lluvia?; ¿Cómo sabemos que en el cacharro no se da la nota azul? Lo que necesitamos explicar es el juicio negativo mismo, y no su intervención en el razonamiento. Agregar, como hacen los Nyâya Sûtras, que podemos distinguir formas de inexistencia (la inexistencia del cacharro anteriormente a su existencia, y la inexistencia del cacharro posteriormente a su destrucción), y que esas inexistencias nos permiten, a su vez, afirmar la no eternidad de ciertos objetos, nada agrega a la argumentación; esas

consideraciones sirven para mostrar la intervención del juicio negativo en el razonamiento, pero no para explicar su naturaleza.

Antes de proseguir en el análisis del problema, conviene hacer algunas aclaraciones. Estas primeras escuelas realistas sostienen que la ausencia de algo en un determinado lugar es una cualidad del lugar. Para los naiyâyikas, la percepción es percepción de substancias y no de cualidades. Las inexistencias relativas o recíprocas, como la del sabor en el color, se perciben también en la substancia: la inexistencia del sabor amargo, por ejemplo, en una substancia blanca, se explicaría así: percibimos la substancia, a través de ella la cualidad "blanco" y a través de ésta la inexistencia de lo amargo. La percepción de lo inexistente es afirmada también en otras escuelas brahmánicas, como la vedânta, y no sólo entre los naiyâyikas; siempre se trata de lo inexistente como cualidad de un objeto. En el ejemplo "Aquí no hay un cacharro", se percibe el objeto "aquí" y en él, como cualidad, la inexistencia del cacharro. Esto plantea el problema de la posibilidad de la percepción indeterminada, en que se aprehendería la substancia u objeto sin calificaciones; esa percepción es negada por algunas escuelas con el argumento de que toda percepción implica la aprehensión de una relación, o sea de una substancia calificada. La discusión del problema determina por fin un distingo de otra naturaleza entre los dos tipos de percepción: la indeterminada presenta simplemente el hecho y constituye su conocimiento; la determinada supone la intervención de la memoria y constituye un reconocimiento. Ese distingo plantea, a su vez, otro problema: el de la posibilidad de que la percepción implique un juicio no solamente de experiencia sino de razonamiento. Para que se dé la percepción determinada, o sea, para que reconozcamos algo, debe darse un proceso uno de cuyos momentos, el de la relación entre el hecho presentado por la percepción indeterminada y el recuerdo, es de carácter inferencial. Admitida la percepción de lo inexistente, no es extraño que en ella haya querido verse, también, un proceso complejo que, aunque partía del contacto de los sentidos con su objeto (y por ello se la llamaba percepción), debía tener un momento inferencial.

26. En su realismo, los naiyâyikas llegan a considerar la inexistencia poco menos que como existente. La definición que de la verdad da Vâtsyâyana puede servir de prueba: la verdad es el

conocimiento de lo que es, como existente, y de lo que no es, como inexistente. Hay, pues, un conocimiento del ser o de lo existente y un conocimiento del no ser o de lo inexistente. La verdad exige una correspondencia del juicio con su objeto, y así como hay una correspondencia entre la afirmación y el ser hay otra entre la negación y el no ser. No puede extrañar, entonces, que algunos filósofos de otras escuelas brahmánicas llegaran a admitir, aunque comprendiendo la dificultad del problema, la existencia de un medio especial de conocimiento que explicaría la formulación de los juicios negativos. Junto a la intuición, la inferencia, la comparación y el testimonio verbal, colocaron un nuevo medio de conocimiento, que sería la "no - percepción" o no aprehensión. Ya en los Vaïçeshika Sûtras asoma esa interpretación. Esos sûtras, al enumerar los predicables (I, i, 4) no mencionan entre ellos la inexistencia, y reconocen tácitamente que la inexistencia no puede ser atribuida a un objeto. En este caso, como en el del primer aforismo de los Nyâya Sûtras, los comentaristas se esfuerzan por mostrar que la exclusión es sólo aparente: los comentaristas de los Nyâya Sûtras dicen que la inexistencia no figura entre los predicables porque el texto sólo ha querido referirse a los predicables del ser, y lo mismo dicen los comentaristas de los Vaïçeshika Sûtras. Para mayor concordancia, los primeros, al explicar el aforismo, introducen la discusión del problema de la inexistencia, que ni siquiera está mencionada en el texto; y los segundos también. Es en los comentarios al aforismo con que empiezan los Vaïçeshika Sûtras donde se dice que hay cuatro formas de inexistencia: la antecedente, la subsiguiente (caso del cacharro que aun no existe y del que ya no existe), la recíproca (inexistencia de un objeto en otro y de éste en aquél) y la absoluta (explicada de diferentes maneras, la más clara de las cuales es la que la refiere a los conceptos contradictorios, como, por ejemplo, "el hijo de la mujer estéril"). Los Vaïçeshikas Sûtras introducen, más adelante, (especialmente en IX, i, 7 y s.) el estudio de la inexistencia, que por fin va a convertirse en un séptimo predicable, concebida como objeto real de conocimiento. Los Vaïçeshika Sûtras, también como los Nyâya Sûtras, muestran además la intervención del juicio negativo en el razonamiento. Dos aforismos (I, ii, 1 - 2) dicen que de la inexistencia de la causa se sigue la inexistencia del efecto (y en esto difieren de los Nyâya Sûtras y sus comentaristas, que de la inexistencia del efecto —la lluvia— inferían la existencia

de una condición contraria a la causa —los altos vientos—). Pero tampoco aquí tratan de explicar la naturaleza del juicio negativo, sino de mostrar cómo una inexistencia nos permite inferir algo. (Los comentaristas de la escuela se plantean, al analizar esos dos aforismos, el problema de la salvación, que debe entenderse no como simple inexistencia del dolor sino como inexistencia subsiguiente a la supresión de su causa). Sólo más tarde, cuando la inexistencia es considerada un nuevo predicable, se planteará el problema de cómo es posible conocer la inexistencia, y se dirá que ese conocimiento se debe a una "no - aprehensión" y no a una inferencia.

En resumen, las concepciones realistas primitivas sostuvieron que la inexistencia era objeto de conocimiento (prameya) y que, como tal, disponía de un medio de conocimiento (pramâna). Los primeros comentaristas quisieron remitir la negación a la inferencia, probablemente porque no entendieron bien el sentido de los textos, y confundieron dos problemas: el de la validez del juicio negativo como razón que permitiese inferir, y el de la validez y naturaleza del juicio negativo en sí mismo.

27. Uno de los pensadores de mayor capacidad analítica, y el filósofo más citado por los tratadistas de la India, Kumârila, sostiene que la ausencia de los medios de conocimiento constituye otro medio de conocimiento especial, cuyo objeto es la inexistencia misma. Sin ese medio de conocimiento, la inexistencia no podría ser conocida. Nos hallamos nuevamente con la afirmación de que la inexistencia es, por sí misma, objeto de conocimiento.

El medio de conocimiento cuyo objeto es la inexistencia no puede sino ser negativo, sostiene Kumârila, porque negativo es su objeto. Cuando se trate de objetos positivos, existentes, el medio de conocimiento tiene que ser igualmente positivo, existente; un medio de conocimiento positivo no puede darnos el conocimiento de los objetos inexistentes, así como los objetos existentes no podrían ser conocidos por un medio de conocimiento negativo. Los objetos son existentes o inexistentes; los medios de conocimiento son, también existentes (positivos) o inexistentes (negativos). Sostener que las entidades negativas no pueden ser conocidas es, simplemente, "un hecho de príncipe", una imposición arbitraria. ¿No se invoca la inexistencia de algo como razón para explicar la existencia de otro algo? Si se la invoca es porque se la conoce: la inexistencia es,

pues, objeto de conocimiento. El que se distingan diversas formas de inexistencia prueba, también, que la inexistencia es un objeto: un objeto con el mismo título con que lo es el objeto "vaca". Sin la negación no sería posible reconocer el error, ni establecer distintos de ninguna clase: "Si la negación no fuese un medio de conocimiento, quedaría afirmada la existencia de la cuajada en la leche y de la leche en la cuajada, del cacharro en una tela, de los cuernos en la liebre, de la inteligencia en el elemento tierra, de la forma en el alma, del olor en el agua, del sabor en el fuego, de esos dos y la forma en el espacio, de esos tres y la tangibilidad en el éter" (Clokavârttika, V, sec. 9; 5 y s.). ¿Qué sentido tendría hablar de causas y de efectos, si no se admitiese la inexistencia como objeto, y sus diferentes formas (inexistencia previa, inexistencia posterior), y su conocimiento? El mismo conocimiento de los objetos existentes no sería posible sin el conocimiento de la inexistencia. Para poder decir que "esto es un cacharro" es necesario saber que "no es otra cosa", pues si no se supiese que no es otra cosa no podría saberse que es un cacharro.

La intuición sensible es un medio de conocimiento que se refiere siempre a entidades positivas, y se funda en el contacto del sentido con su objeto. No puede aparecer, pues, para darnos el conocimiento de los objetos negativos, inexistentes. El hecho de que lo inexistente sea objeto no lo confunde con lo existente y no lo convierte en objeto de la intuición. Esta sólo resulta del contacto de los sentidos con las entidades positivas. Cuando nos hallamos ante entidades negativas, puede decirse que interviene también la intuición: pero su manera de intervenir es una no intervención. La ausencia de la intuición, la no - aprehensión, o no - percepción, es, en definitiva, la que nos da el conocimiento de los objetos inexistentes. La mera ausencia de percepción del objeto no es suficiente, sin embargo, para formular el juicio negativo con respecto a él. Para que el juicio negativo se produzca es necesario, dada la percepción de un objeto, por ejemplo, el objeto "aquí", que se dé el recuerdo del objeto "cacharro", no percibido; entonces y sólo entonces, surge la negación. Esta no es, pues, resultado de la percepción de la inexistencia, sino de su no percepción. Se trata de un medio de conocimiento, pero no de una intuición. De los dos términos que intervienen en el juicio negativo, uno de ellos es objeto de la intuición, pero el otro no. Para que se tenga conocimiento de la inexis-

tencia es necesario, entonces, que intervengan dos medios de conocimiento, uno de los cuales no es la intuición.

28. La importancia concedida al problema del juicio negativo se advierte en la complicación que va adquiriendo el análisis, progresivamente, desde el pasaje de los Nyâya Sûtras en que la negación es reducida a la inferencia, hasta la elaboración de Cridhâra, que concluye lo mismo. Cridhâra polemiza contra quienes ven en el conocimiento expresado por el juicio negativo una forma de percepción y también contra quienes quieren fundarlo en un nuevo medio de conocimiento considerado no - percepción.

Contra quienes sostienen que se da la percepción de la inexistencia, recuerda el argumento según el cual no puede haber contacto de los sentidos con los objetos ausentes y por lo tanto no puede haber percepción de lo inexistente ya que, de acuerdo con la fórmula tradicional, la percepción implica ese contacto. Si se sostiene que la solución del problema no ha de buscarse en la determinación previa de cuáles son los objetos cuyo contacto con los sentidos es posible, sino en la mera comprobación de cuáles son los objetos conocidos (o sea, que debe partirse del hecho del conocimiento de la inexistencia, y que ese conocimiento obliga a concluir en la percepción de lo inexistente), Cridhâra opone la siguiente argumentación. Preguntamos: ¿Estaba tal persona en tal sitio?; nos contestan: No estaba. La ausencia de esa persona no constituyó conocimiento cuando nuestros sentidos se hallaban en contacto con el sitio a que nos referimos; si hubiese habido percepción de la ausencia, hubiera debido darse entonces, y no simplemente ahora, el conocimiento de esa ausencia. Debe admitirse, pues, que el conocimiento que ahora tenemos de la ausencia de esa persona no está basado en la percepción.

Podría argumentarse, y así lo hacen filósofos como Kumârila, que el conocimiento de la ausencia deriva no de la percepción de la ausencia sino de la no - percepción de la presencia, sin necesidad de recurrir a un conocimiento inferencial. Pero el análisis del mismo ejemplo demostraría que tampoco puede esa negación estar basada en la ausencia de la percepción. ¿Cómo sabemos, ahora, que esa persona no estaba, si antes lo ignorábamos? ¿Cuál es la no percepción de que se habla? ¿La misma no percepción que se da en este momento? No, pues, sólo podemos hablar de no percepción

cuando, dándose las condiciones que nos permitirían percibir algo, si estuviese presente, no lo percibimos, y ahora podrían no darse las condiciones que hacen perceptible al objeto presente: no hay, pues, no percepción del objeto, y eso no impide afirmar su ausencia anterior en otro sitio. Únicamente la no percepción anterior podría ser la que determinase el conocimiento de la ausencia anterior. Pero esa no percepción pasada ha dejado de ser no percepción (o sea que el medio especial de conocimiento llamado no percepción no está actuando ahora con respecto a la persona del ejemplo), salvo que se sostenga que la no percepción pasada es traída al espíritu por la memoria, y conocida como no percepción.

Pero, ¿de qué manera puede ser conocida una ausencia de percepción? Esa ausencia de percepción es —precisamente porque es ausencia— una no existencia. Si lo no existente es conocido por ese medio especial al que se llama no percepción, nos hallamos con que esa no percepción tiene que ser conocida por otra no percepción, que a su vez necesitará otra, y así sucesivamente, con lo que caemos en una regresión infinita. Esa regresión sólo puede ser evitada admitiendo que la no percepción, sin ser ella misma conocida, determina el conocimiento de ciertos objetos; pero si no es conocida no puede ser reconocida, y por lo tanto no es válida la explicación que recurre, para explicar el ejemplo dado, a la memoria. Será necesario, también, admitir que el conocimiento de la ausencia del objeto debe darse siempre que haya ausencia del objeto, lo cual es absurdo como lo demuestra el hecho de que ese conocimiento sólo aparece cuando preguntamos, en nuestro ejemplo, si tal persona estaba presente o no.

Puede insistirse sosteniendo que la no percepción subsiste sin que sea necesario hablar de una percepción pasada cuyo reconocimiento se produjese por la intervención de la memoria, y que esa no percepción desaparece cuando se da la percepción del objeto. Esa interpretación podría, en efecto, ser aceptada cuando se trata del caso de la pregunta “¿Estaba tal persona . . . ?” formulada en ausencia de esa persona. La no percepción subsiste y no hay por qué preguntarse si es no percepción pasada o presente. Pero cuando, en cambio de formular simplemente la pregunta, presentamos el objeto directamente, ¿cómo podría saberse que estuvo ausente? Esa persona está ahora presente. El conocimiento de su ausencia ya no es posible: la no percepción ha desaparecido, reemplazada por la

percepción, y sólo es posible el conocimiento: "Aquí está", sin ninguna relación con su presencia o ausencia anterior en aquel otro sitio.

Ni simple percepción como el conocimiento de lo existente, ni ausencia de percepción, el conocimiento de lo no existente debe ser considerado de carácter inferencial. Ese carácter inferencial es reconocido aún por quienes, sosteniendo que se trata de percepción, hablan de que podemos conocer la ausencia de algo cuando se dan las condiciones gracias a las cuales ese algo sería percibido si estuviese presente. La afirmación: "Aquí hay un cacharro" es un conocimiento directo; pero será inferencial el conocimiento "Aquí no hay un cacharro" si se confiesa que ese conocimiento surge porque no percibimos el cacharro.

29. En la réplica a quienes sostienen que la negación es conocimiento inferencial se procede, de acuerdo con el planteamiento que del problema hace Kumârila, así: Sea la negación "Aquí no hay un cacharro". Si se trata de un conocimiento obtenido mediante la inferencia, cabe pedir la razón en que ese juicio se funda. La razón, como sabemos, debe estar presente en el caso de que se trata, y ser conocida: esa razón no puede, entonces, ser el cacharro, que no está presente. Queda como razón posible, el lugar que designo con la palabra "aquí". Pero el lugar no puede ser la razón de la inexistencia del cacharro, porque entre una razón y aquello de que es razón debe haber una conexión forzosa. La percepción de un objeto implica necesariamente, sí, la ausencia de otro objeto: el objeto percibido es éste y no otro. Pero la percepción de un objeto no implica que necesariamente se piense la ausencia de cualquier otro; y si no implica necesariamente ese pensamiento no puede ser razón de él. Además, si lo implicase necesariamente, el juicio "Aquí no hay un cacharro" se daría siempre que se da la percepción del lugar "aquí"; y el juicio no se da siempre. Por último, en esa negación se nos presentan relacionados el "aquí" y la inexistencia del cacharro; la negación supone, pues, el conocimiento de los términos de la relación. ¿Y gracias a qué medio de conocimiento se conoció el término "inexistencia del cacharro"? Se dirá que la razón de la negación debe buscarse en el hecho de que no percibo el cacharro. Pero si se admite que se da la no percepción del cacharro, ya no necesitamos ningún proceso inferencial, porque tenemos, directa-

mente, el conocimiento de la inexistencia del cacharro en cuanto sabemos que no lo percibimos. (Y sabemos que no lo percibimos, pues de lo contrario no se podría haber invocado la no percepción como razón para fundar la inferencia). La no percepción es, así, el medio de conocimiento que nos da el conocimiento de la inexistencia del cacharro y no la inferencia. Es forzoso admitir ese medio especial de conocimiento para explicar la negación, que de otra manera es inexplicable.

Debe distinguirse entre la posibilidad de inferir basándose en una negación, y la posibilidad de la negación misma, aunque de esta última posibilidad dependa la primera ya que la inferencia se presenta como pudiendo basarse en juicios negativos cuya legitimidad necesita un fundamento; y aun en los casos en que la inferencia se basa en juicios afirmativos invocados como razón, queda comprometida su validez si no se explican los juicios negativos que intervienen en la ejemplificación, ya sea que se exija los dos ejemplos, como parecen exigirlos los budistas, o que se recurra sólo al negativo, en los casos en que el ejemplo afirmativo no es posible. Admitido el concepto de concomitancia para explicar la inferencia, y admitido que la razón debe estar presente en el caso de que se trata y en casos semejantes, pero absolutamente ausente en los casos no semejantes, es necesario explicar cómo se comprueba esa ausencia de la razón en estos últimos casos. O sea que si no se resuelve el problema de la negación, queda sin resolver el problema mismo de la inferencia, y habrá que reconocer como verdadera la posición de los cārvākas, que no admitían más medio de conocimiento que la intuición. Si decimos que el cacharro no existe porque no lo percibimos, nos limitamos a afirmar la inexistencia de algo basándonos en la inexistencia de otro algo, que a su vez necesita ser demostrado: tenemos un juicio negativo de razonamiento basado en un juicio negativo de experiencia. Siempre queda por explicar el juicio negativo. Por otra parte, en el mismo proceso de la inferencia se vuelve a invocar el juicio negativo de experiencia, ya que la inferencia exige aquella concomitancia que para ser tal necesita estar libre de excepciones, o sea conocer la inexistencia de las excepciones.

La crítica — formulada especialmente por Kumārila — a quienes sostenían que la negación estaba basada en la inferencia, parece definitiva; pero también parece definitiva la crítica a quienes sos-

tienen que la negación se basa en la percepción, pues no puede haber percepción de lo inexistente. Queda la posición que funda el juicio negativo en un nuevo medio de conocimiento, que consiste en una no aprehensión; pero la crítica a ella también se nos presenta como definitiva, pues esa no aprehensión es una inexistencia, o una infinidad de no existencias, que no justifica la negación de un determinado objeto, como tampoco lo justificaba la teoría según la cual hay una percepción de lo inexistente, pues esa percepción debería igualmente darnos el conocimiento de todas las inexistencias.

30. De acuerdo con la concepción budista que hemos analizado al estudiar las formas de la razón, teníamos que el razonamiento es posible cuando nos hallamos ante objetos dependientes entre sí por relaciones de identidad o de causalidad. El razonamiento no descubre sino relaciones de ese tipo, porque esas son las únicas relaciones que los objetos de la realidad ofrecen. ¿Qué sentido tendrá entonces el juicio negativo? Deberá ser un juicio que se refiere también a esas dos formas de relación, declarándolas ausentes: el juicio negativo dirá, siempre, que entre dos objetos no existe relación forzosa de identidad ni de causalidad. La importancia concedida por los lógicos budistas al juicio negativo se advierte en la lista de los casos posibles de negación que presenta Dharmakîrti y discute Dharmottara. Esa lista comprende once casos. En el primero de ellos, la negación se funda en la no aprehensión de lo negado cuando se dan las condiciones necesarias de su aprehensión: "Aquí no hay humo, porque no se lo percibe". Se trata, en realidad, del único caso posible, de acuerdo con la doctrina general acerca de los juicios negativos: si dándose las circunstancias que, de existir aquí el humo, nos proporcionarían su conocimiento, ese conocimiento no se da, la presencia del humo debe ser negada. Los demás casos no son sino variedades de ese caso único, y así lo declara expresamente Dharmottara (*Nyâyabindutîkâ*, II, 31 y s.). Las dos primeras variedades corresponden a la negación de la relación causal y a la negación de la relación de identidad: "Aquí no hay causas capaces de producir humo, porque no hay humo" y "Aquí no hay Açokas (una especie de árboles) porque no hay árboles". En estos dos casos, la razón invocada es negativa; en los demás casos, cuando la razón invocada es afirmativa, la conclusión negará lo que con esa afirmación es incompatible, siempre haciendo

referencia a relaciones de sucesión o de coexistencia, es decir a relaciones de causalidad o de identidad: "Allí no se siente frío, porque hay fuego", "allí no se tiritita, porque hay fuego".

En sus primeros análisis del problema, los lógicos budistas parecen haber optado por la interpretación según la cual la negación es resultado de una inferencia. La intuición es conocimiento en que se da la aprehensión de lo existente, de manera directa; y no puede haber aprehensión de lo que no existe. Siendo sólo dos los medios de conocimiento, la aprehensión de lo inexistente es indirecta: la negación es resultado de una inferencia. Sean los juicios "aquí hay un cacharro" y "aquí no hay un cacharro". En el primer caso decimos que el conocimiento es evidente: la prueba consiste en mostrar el cacharro; pero en el segundo caso no podemos mostrar la inexistencia del cacharro. Sin embargo, cuando pensamos "aquí no hay un cacharro", nos parece evidente que el cacharro no se da. Si esa evidencia resultase de la percepción del cacharro inexistente, deberíamos también tener evidencia de que no se da un tigre, ni un loto, ni un río: todo eso es allí inexistente, y todo eso debería ser percibido, si se percibe la inexistencia. Pero nadie sostendrá que al indicársele el lugar "aquí", donde no se da el cacharro, se le muestra la inexistencia de todo eso; nadie, al pensar "aquí no hay un cacharro", ha pensado "aquí no hay un tigre, ni un loto, ni un río...". De haber percibido todo eso, si la percepción funda el juicio negativo, habríamos pensado infinidad de juicios negativos y no solamente el que se refiere a la inexistencia del cacharro. El juicio negativo tiene que ser, entonces, resultado de una inferencia. Su verdad no puede ser mostrada sino demostrada mediante un razonamiento:

Aquí no hay un cacharro,
porque no lo percibo.

Lo que no percibo, si se dan las condiciones
necesarias para su percepción, no existe aquí.

Pero nos encontramos, entonces, con que el juicio negativo "aquí no hay un cacharro" se demuestra en virtud de una razón que es a su vez una negación: porque no lo percibo. Y ese es el momento crítico del problema: Sé que no hay un cacharro, porque no lo percibo; pero ¿cómo sé que no lo percibo?

31. Los lógicos budistas tardíos comprendieron que la negación implicaba una afirmación, si bien ésta difería de la afirmación propiamente dicha. Cuando decimos "aquí no hay un cacharro", el sujeto de la negación es "aquí", y lo que de él negamos es el cacharro. ¿Qué afirmamos del sujeto, si la negación es una afirmación, y qué tipo especial de afirmación es ese? El juicio "aquí hay un cacharro" es un juicio de experiencia, basado en la percepción del cacharro; pero ¿podemos percibir el cacharro inexistente? El lógico Dharmottara, al comentar la obra de Dharmakîrti, resuelve el problema optando por una solución en que parecen haberse sintetizado el criterio de los naiyâyikas, que sostenían la posibilidad de percibir lo inexistente, y el de los mîmâmsistas, que exigían la intervención de un nuevo medio de conocimiento.

Para que podamos negar la presencia del cacharro, es forzoso que de alguna manera afirmemos su presencia, pues de lo contrario no podríamos conocerlo, y no sería posible ni la afirmación ni la negación. Esta es la apariencia contradictoria del juicio negativo. Pero, ¿cómo podemos afirmar la presencia de algo ausente? De un solo modo: cuando el objeto ausente es imaginado como presente. La imagen constituye una aprehensión del objeto, simultánea con la aprehensión del otro objeto del que va a ser predicado negativamente. Tengo, en la negación, la intuición del objeto aquí, y la imagen del objeto cacharro. Ambos son objetos de aprehensión: el objeto presente es visible realmente; el objeto ausente es también visible, aunque no real sino imaginariamente. La afirmación, cuando está basada en la percepción, es directa; y también es directa la negación, que no puede ser inferencial por todos los inconvenientes que esa solución comporta. Puedo negar la presencia del cacharro, pero para ello debo afirmar la presencia del cacharro imaginado. No percibo el cacharro, pero lo aprehendo en la imaginación. Si no lo imaginase no podría, efectivamente, negar su presencia real. Lo que se percibe es el "aquí"; lo que se imagina, el cacharro. Decir, entonces, que el cacharro no está aquí significa decir que el cacharro es imaginario. Si el cacharro estuviese presente, habría una sola representación: la del sitio calificado por el cacharro; pero estando ausente el cacharro hay dos representaciones: una que corresponde al "aquí" y otra que corresponde a "cacharro", percepción e imagen, respectivamente. Percibiendo uno de ellos, imaginamos el otro: negamos entonces la visibilidad del

cacharro, pero afirmamos su visibilidad hipotética. Lo que llamamos negación es un hecho positivo, desde el punto de vista del conocimiento, y no una ausencia de conocimiento, no mera ignorancia. Cuando el objeto es real, resulta superfluo imaginarlo (Dharmakîrti, Nyâyabindu, II, 27); nadie se entretiene, ni podrá entretenerse en imaginar lo que realmente percibe, y cuando imaginamos algo, ese algo no está presente. En ambos casos nos hallamos ante algo que no puede ser negado: un hecho de conciencia. La imagen es absolutamente evidente, y no podemos negarla en cuanto tal; la percepción es también absolutamente evidente, y tampoco puede ser negada. En el primer caso, cuando sólo tenemos la imagen, afirmamos, pues, algo tan evidente como cuando tenemos la percepción real. Se nos da la representación del lugar que llamamos "aquí"; se nos da la representación del objeto que llamamos "cacharro": cuando esas representaciones son numéricamente distintas, nos hallamos ante la posibilidad del juicio negativo, que consiste en saber que "aquí" y "cacharro" constituyen dos objetos y no uno. Por constituir dos objetos no puede existir entre ellos la relación de dependencia que llamamos identidad, y tampoco la que llamamos causalidad, pues la representación del uno no exige la representación del otro de ninguna manera. Y así la negación puede explicarse sin recurrir a la inferencia ni a un nuevo medio de conocimiento que debería agregarse a los otros.

Las primeras escuelas realistas preferían decir que se aprehendía la inexistencia, y que esa inexistencia era un objeto, presente, de conocimiento, tan presente como la existencia misma; los budistas prefieren decir que la existencia es un objeto, ausente, de conocimiento. En ambos casos se trata de un objeto de conocimiento, y en ambos casos hay aprehensión de él; pero la aprehensión de los naiyâyikas, por no diferir de la aprehensión de los objetos presentes, dejaba planteado el problema insoluble de la negación de lo presente, agravado aún más por la infinidad de esas inexistencias presentes. La posición budista, en vez de afirmar la inexistencia (que es a lo que se reduce la posición contraria) afirma la existencia, y para ello afirma la presencia pero no del objeto inexistente, sino del objeto existente en la imaginación.

El objeto absolutamente inexistente es incognoscible; no puede ser afirmado ni negado. Lo que no es perceptible, ni imaginable, ni concebible, no es de ninguna manera; y, no siendo de ninguna

manera, no es objeto de conocimiento. Todo conocimiento de un objeto es conocimiento de alguna forma de ser de ese objeto. De lo que absolutamente no existe no se puede decir, siquiera, que no existe. Aun en el caso de los juicios existenciales negativos, algo se afirma. Sea, por ejemplo, el juicio "Dios no existe", o "la materia no existe". Podríamos preguntar que qué afirmamos de Dios, o de la materia, en esos juicios. No se trata del mismo caso del cacharro, ni del juicio "la flor no es roja" a que ha reducido casi exclusivamente su análisis la lógica occidental. En este último caso, especialmente, el problema se simplifica, pues podemos contestar que al negar a la flor la cualidad de roja afirmamos implícitamente de ella otro color, aunque no digamos cuál. En el caso de Dios o de la materia, si les negamos existencia, aparentemente no les afirmamos nada; pero afirmamos algo, también: afirmamos que Dios o la materia son imaginados o concebidos; y en cuanto imaginados o concebidos, se los afirma en la negación que de ellos en cuanto existentes formulamos.

32. Los lógicos budistas no descartaron en absoluto, sin embargo, el papel de la inferencia en la formulación de los juicios negativos. A pesar de todas las críticas a la interpretación según la cual el juicio negativo resultaba de una inferencia, seguía siendo difícil negar validez al razonamiento ya clásico que, aunque interpretado de diversas maneras, aparecía en todas las escuelas y también en las budistas. Si aquí hubiese un cacharro, yo lo percibiría pues se dan las condiciones necesarias para su percepción; no lo percibo, por lo tanto aquí no hay un cacharro. Dharmottara, en su comentario a Dharmakîrti, intenta explicar en qué consiste la intervención de la inferencia en la formulación de los juicios negativos. Aun cuando esos juicios negativos resulten de una aprehensión directa, es necesario que intervenga el razonamiento para que esos juicios adquieran todo su valor; y ese valor es de orden práctico. Es acaso en los juicios negativos donde se ve mejor que la lógica atiende en definitiva a la acción eficaz.

Sea el mismo ejemplo "Aquí no hay un cacharro" Para que se dé la negación del cacharro, debo imaginar su presencia; si no la imaginase, no la negaría. Es por ello que en cada caso la negación es negación particular de un determinado objeto, y no negación en general de todos los objetos no presentes. Pero mi imagi-

nación no procede arbitrariamente: imagino el cacharro en cuanto su presencia pueda interesarme; en cuanto, por ejemplo, busco un cacharro. No imagino un tigre o un loto, porque en ese momento no me interesan. Imagino además la presencia del cacharro en un lugar determinado, y no formulo el juicio negativo, no pienso "aquí no hay un cacharro", en tanto no llegue al lugar designado con la palabra "aquí", aun cuando perciba otros lugares donde tampoco se da el cacharro. Llego al lugar y procedo a la búsqueda del cacharro. ¿Qué guía mi búsqueda? Si el "aquí" es suficientemente amplio, tengo una serie de percepciones, cada una de las cuales es simultánea con la imagen del cacharro. También había simultaneidad entre la imagen del cacharro y las distintas percepciones que he tenido en el trayecto antes de llegar al "aquí"; pero sólo ahora se da la negación del cacharro; sólo ahora puede aparecer el conocimiento de la inexistencia del cacharro, porque sólo ahora ese conocimiento tendría valor metodológico o instrumental. Es decir, sólo ahora ese conocimiento es claro; y para que sea claro es necesario que la imagen del cacharro vaya siendo confrontada, por así decir, con la percepción del "aquí". En tanto de esa confrontación que ahora efectuamos, y que antes no efectuábamos aunque teníamos la imagen, no resulte la reducción de los dos fenómenos a uno, negaremos la existencia que nos interesa. Terminada la búsqueda (que consistirá en un proceso simple, cuando se trate de un "aquí" bien determinado) se da el juicio negativo en toda su claridad. Pero la claridad del juicio negativo exige un momento inferencial en el proceso que a él conduce: "Aquí no hay un cacharro, porque no lo percibo". Sin ese momento inferencial, el juicio negativo sigue siendo confuso, como es confuso el juicio afirmativo implícito en toda percepción, de la que también podría decirse que exige un momento inferencial. El conocimiento de la ausencia del cacharro se da, confusamente, en cuanto se da la percepción del aquí y la imagen del cacharro; pero la percepción del aquí y la imagen del cacharro, aunque son dos fenómenos y no uno, no determinan el conocimiento expresable en la proporción "aquí no hay un cacharro" en tanto no se haya dado el momento inferencial.

33. Una consecuencia forzosa de esta interpretación es la de que los juicios negativos sólo tienen vigencia en dos momentos del

tiempo: el presente y el pasado. En el ejemplo del cacharro, sólo son posibles estos dos juicios asertóricos: "Aquí no hay un cacharro", "aquí no hubo un cacharro"; no es posible el juicio "Aquí no habrá un cacharro". Otra consecuencia forzosa es la de que el juicio negativo sólo puede formularse con respecto a cierta clase de objetos y no con respecto a todos. Puede negarse lo que alternativamente se da como presente y ausente: puedo negar la presencia del cacharro, porque esa presencia ya se ha dado, aquí o en otra parte. Puedo, también, negar una presencia en cuanto esa presencia es posible; pero no la niego en cuanto es imposible: no puedo, por ejemplo, negar la coquetería de la hija de la mujer estéril, porque esa coquetería no puede ser nunca afirmada. El objeto absolutamente inexistente, el objeto nunca perceptible, ni imaginable, ni concebible, el objeto "ajeno a las condiciones de cognoscibilidad" no puede ser negado. De lo que absolutamente no existe no se podría decir, siquiera, que no existe. De esos objetos, los meramente imaginarios o concebidos pueden ser negados, pero no en forma apodíctica. De Dios, por ejemplo, puedo decir que no existe, en cuanto por lo menos lo afirmo como concebido; de los cuernos de la liebre puedo decir que no existen, en cuanto por lo menos los afirmo como imaginados; pero de la hija de la mujer estéril y de su coquetería no puedo decir ni que existen ni que no existen, pues no me es posible concebirlas ni imaginarlas: cuando me parezca imaginarlas o concebirlas estaré imaginando o concibiendo otra cosa. En resumen, lo absolutamente inexistente es lo inconcebible e inimaginable, y por ello no es objeto de ninguna clase de juicios, ni afirmativos ni negativos; lo meramente concebible o imaginable es objeto de juicio problemático. Lo existente es objeto de juicio afirmativo cuando se lo percibe o intuye, y de juicio negativo cuando sólo se lo concibe o imagina. La acción del hombre —único fin de la lógica— atiende a los juicios afirmativos y a esta última clase de juicios negativos: o sea, atiende sólo a los objetos reales. Y sólo los juicios que a esos objetos reales se refieren interesa a la lógica.

V

LA TEORIA DE LOS OBJETOS INSTANTANEOS

34. Los budistas han desarrollado una teoría de los objetos reales que merece ser conocida por su originalidad y por las consecuencias que tiene, además, sobre el problema del valor de la lógica. Esa teoría prescinde de la noción de substancia y concluye en el más audaz de los nominalismos.

Un análisis del criterio con que la concepción substancialista establece la identidad de los objetos o su distinción nos permitirá entender mejor la concepción de los filósofos budistas.

Designemos con s y s' las diferentes notas espaciales posibles de un objeto; con t y t' sus diferentes notas temporales posibles; con a y a' las otras diferentes notas posibles, no espaciales ni temporales, a las que llamaremos consistenciales. Designemos a los objetos mediante las letras que corresponden a sus tres notas: el objeto sta , el objeto $s'ta$, el objeto $st'a$, etcétera, y veamos cuáles son sus relaciones según la concepción substancialista.

Las relaciones posibles entre dos objetos deben ser estudiadas en los siguientes casos, que son todos los casos posibles:

- (1) sta y sta
- (2) sta y $s'ta$
- (3) sta y $st'a$
- (4) sta y sta'
- (5) sta y $s't'a$
- (6) sta y $s'ta'$
- (7) sta y $st'a'$
- (8) sta y $s't'a'$

En el caso (1), en que son comunes todas las notas, decimos que se trata de un solo objeto y no de dos. Entre sta (objeto que se nos da aquí-ahora-así) y sta (también objeto que se nos da aquí-ahora-así) no hay ninguna diferencia. No habiendo ninguna diferencia, no es posible afirmar la distinción, y no es posible, por lo tanto, afirmar la multiplicidad. Para que haya distinción es

necesario que haya diferencia. Todo el problema consistirá, para los demás casos, en establecer qué diferencia o diferencias son necesarias y suficientes para distinguir dos objetos.

En el caso (2) sta y $s'ta$, las notas espaciales son diferentes, pero son comunes la nota temporal y la nota consistencial. La diferencia en la nota espacial nos basta, cuando las otras son comunes, para afirmar que se trata de dos objetos. Esa sola diferencia nos permite asegurar la distinción entre los objetos. Es imposible que se trate del mismo objeto. Expresamos esto en forma de principio, diciendo que una misma "cosa" no puede estar en dos lugares distintos al mismo tiempo.

Vemos que, en la concepción substancialista, dos determinaciones espaciales deben ser consideradas contrarias. Aristóteles decía que es propiedad de la substancia poder recibir sucesivamente los contrarios. Las diferentes notas s y s' sólo pueden ser recibidas, en efecto, sucesivamente, y no simultáneamente. Kant, para explicar que las diferentes determinaciones espaciales son contrarias, decía que "estar contemporáneamente en distintos lugares es absolutamente imposible, porque los lugares diversos yacen el uno fuera del otro y, por lo tanto, lo que está en varios lugares [contemporáneamente] está fuera de sí mismo, lo que implica contradicción".

Pero el tiempo y el espacio son, para Aristóteles, cantidades; y en la cantidad, según el mismo filósofo, no hay contrarios. De ello es forzoso concluir que s (aquí) y s' (allí) no son contrarios; y, si no lo son, la substancia tiene que poder recibirlos simultáneamente. Con lo cual dejaría de ser imposible que una misma "cosa" se diese simultáneamente en dos lugares distintos. Sin embargo, esto último sólo es aceptado como milagro: se trataría del "don de ubicuidad" de que se habla en tantas creencias religiosas.

De cualquier manera, para reconocer la identidad o distinción de los objetos, el substancialismo no procede con el mismo criterio cuando se trata del espacio y cuando se trata del tiempo.

En el caso (3) sta y $st'a$, nos hallamos con diferentes notas temporales; pero es común la nota espacial y también la consistencial. Cuando se dan las mismas notas consistenciales (la misma "cosa"), en el mismo lugar, pero en diferentes momentos del tiempo, ¿se trata del mismo objeto o de dos objetos? El substancialismo se limita a contestar que puede tratarse de un mismo objeto o puede tratarse de dos. Si se trata de un mismo objeto, decimos que

ha durado, sin modificarse y sin trasladarse; si se trata de dos objetos, decimos que uno de ellos ha substituído al otro (que puede haber desaparecido o haberse trasladado).

Como en el caso (2), aquí nos hallamos ante una sola diferencia. En el caso (2), en que se daba sólo la diferencia espacial, afirmábamos la imposibilidad de que se tratase de dos objetos. En este caso, en que se da sólo la diferencia temporal, afirmamos la posibilidad de que se trate de dos objetos. Corresponde, entonces, formular la pregunta: ¿Por qué, si una "cosa" no puede darse al mismo tiempo en dos lugares distintos, ha de poder darse, en un mismo lugar, en dos momentos distintos? También los momentos del tiempo, como los lugares del espacio, se dan el uno fuera del otro; por lo tanto, lo que se diese en varios momentos se daría fuera de sí mismo.

En la concepción substancialista, los distintos lugares del espacio aparecen tratados como contrarios; pero no aparecen tratados así los distintos momentos del tiempo, a pesar de que tiempo y espacio son, igualmente, cantidades. Esa concepción se ve, pues, ante esta disyuntiva: o los distintos lugares del espacio y los distintos momentos del tiempo son contrarios o no lo son. Si son contrarios, una "cosa" no puede ser en un mismo momento en dos lugares distintos, pero tampoco podrá ser en un mismo lugar en dos momentos distintos. Y si no son contrarios, una "cosa" podrá ser en un mismo lugar en dos momentos distintos, pero también podrá ser en un mismo momento en dos lugares distintos.

En el caso (4), sta y sta' , nos hallamos con diferentes notas consistenciales, pero es común la nota espacial y también lo es la temporal. Se trata también de una sola diferencia, como en el caso (2) sta y $s'ta$ y como en el caso (3) sta y $st'a$. En el caso (2), afirmamos, por darse sólo la diferencia espacial, la imposibilidad de que se trate de un solo objeto; los objetos son, necesariamente, dos; en el caso (3), afirmamos la posibilidad de que se trate de un objeto y la posibilidad de que se trate de dos; y en este caso (4), donde la diferencia es también una sola —la de la nota consistencial—, afirmamos la imposibilidad de que se trate de un solo objeto y la imposibilidad de que se trate de dos. La posibilidad de que se trate de un solo objeto es antilógica o alógica: se da en las ensañaciones que presentan simultáneamente notas diferentes pensadas como siendo numéricamente una, y también en fenómenos religio-

sos considerados milagros, como el don de lenguas. Por otra parte, en algunas especulaciones místicas, se habla de la "distinción sin número" para referirse a la forma de unidad en que la substancia divina y la humana siguen siendo distintas pero dejan de ser dos.

La imposibilidad de que se trate de un solo objeto, cuando nos referimos al mundo físico, se expresa en forma de principio: el de la impenetrabilidad de la materia. Así como en el caso (2) decimos que una misma "cosa" no puede estar simultáneamente en dos lugares diferentes, en este caso decimos que dos "cosas" no pueden estar simultáneamente en el mismo lugar. O sea que formulamos un principio para el caso en que se da la sola diferencia espacial o la sola diferencia temporal; pero no sucede lo mismo cuando se da la sola diferencia temporal.

En el caso (5) *sta* y *s't'a'*, nos hallamos con una nota consistencial común pero diferentes notas espaciales y temporales. Se trata de dos diferencias, en vez de una; pero no podemos, a pesar de ello, mediante la sola consideración de las notas, determinar si nos hallamos ante un objeto o ante dos.

En el caso (6) *sta* y *s'ta'*, nos hallamos nuevamente con dos diferencias: la espacial y la consistencial, siendo común la nota temporal. Aquí, al contrario de lo que sucedía en el caso (5), donde también las diferencias eran dos, afirmamos que se trata de dos objetos. Es imposible que se trate de un objeto, aun cuando no hubiese diferencia en la nota consistencial: la sola diferencia en la nota espacial basta —ya que tenemos común la nota temporal— para afirmar que se trata de dos objetos y no de uno.

En el caso (7) *sta* y *st'a'*, también nos hallamos con dos diferencias: la temporal y la consistencial, siendo común la nota espacial. Como en el caso (5), no podemos, mediante la sola consideración de los objetos, establecer si se trata de una solo o de dos.

En el caso (8) *sta* y *s't'a'* nos hallamos con todas las diferencias. Tampoco podemos, mediante la sola consideración de las notas, determinar si se trata de un solo objeto o de dos.

Resumiendo, la concepción substancialista resuelve así cada uno de los ocho casos:

(1) *sta* y *sta*. Forzosamente un solo objeto.

(2) *sta* y *s'ta*. Forzosamente dos objetos.

(3) *sta* y *st'a*. Puede ser un solo objeto y pueden ser dos.

- (4) sta y sta'. No puede ser un solo objeto, ni pueden ser dos.
- (5) sta y s't'a. Puede ser un solo objeto y pueden ser dos.
- (6) sta y s'ta'. Forzosamente dos objetos.
- (7) sta y st'a'. Puede ser un solo objeto y pueden ser dos.
- (8) sta y s't'a'. Puede ser un solo objeto y pueden ser dos.

35. Observando los ocho casos posibles, se ve claramente que los únicos en que la conclusión es forzosa son aquellos donde la nota temporal es común: hay forzosamente identidad en el caso (1), forzosamente distinción en los casos (2) y (6) y forzosamente imposibilidad en el caso (4). La afirmación de la identidad numérica queda reducida al caso (1), en que no hay ninguna diferencia entre las notas; y nos basta el conocimiento de dos de esas notas comunes, la espacial y la temporal, para inferir que es también común la nota consistencial; o sea que el conocimiento de esas dos notas comunes niega la posibilidad del caso (4), en que las notas consistenciales son diferentes.

La nota temporal común permite siempre conclusiones forzosas; pero no las permite siempre la nota espacial común, ni tampoco la nota consistencial común. Y ni aún en el caso de que sean comunes tanto la nota espacial como la consistencial se concluye forzosamente.

Eso es lo que resulta del análisis de los objetos desde el punto de vista de las notas comunes. Analizándolos ahora desde el punto de vista de las notas diferentes, nos encontramos con que si la nota diferente es la temporal, en todos los casos es imposible concluir que se trata de un solo objeto o que se trata de dos, aun cuando se sepa si entre las otras notas hay diferencias o no las hay.

De acuerdo con este criterio substancialista, el establecimiento de la identidad o distinción de los objetos debe partir de la consideración de la nota temporal. Si la nota temporal es común, sabemos ya que podemos concluir algo forzosamente; la consideración de las otras notas nos mostrará qué es lo que en cada caso concluiremos. Si la nota temporal no es común, sabemos ya que no podemos concluir nada, y será inútil considerar las otras notas.

El problema que la concepción substancialista debe resolver es el de los casos en que, por haber diferencia en las notas temporales, es imposible concluir la identidad o distinción de los objetos.

Para ello recurre al concepto de duración: con el sentido común, dice que hay "cosas" que duran, o sea, "cosas" que siguen siendo las mismas aun cuando sus notas espaciales y temporales y las que hemos llamado consistenciales sean diferentes. Esas "cosas" son las substancias; y esas substancias son las que pueden recibir, sucesivamente, los contrarios. En otras palabras, las substancias duran y pueden trasladarse y modificarse. En unos casos, duran sin traslado ni modificación; en otros, duran trasladándose y sin modificarse; en otros, duran modificándose y sin trasladarse. En definitiva, lo que permite afirmar la substancias es su duración. Pero ¿cómo podemos afirmar esa duración, que a su vez nos permitirá afirmar, a pesar de las diferencias, la identidad numérica del objeto? ¿Cómo estableceremos, en el caso (8) *sta* y *s't'a'*, que se trata de un solo objeto que se ha trasladado y ha cambiado, y no de dos objetos?

El substancialismo contesta que el cambio es inconcebible sin la substancia, porque sólo podemos decir que hay algo que cambia cuando hay también algo que no cambia. Eso que no cambia es la substancia: sin esa substancia que no cambia, no podríamos hablar de objetos que cambian. Pero a eso cabe esta respuesta: no debemos hablar de objetos que cambian; en vez de decir que un objeto ha cambiado, pero conservando su identidad substancias, podemos decir que tenemos dos objetos, sin necesidad de recurrir a la hipótesis de la substancia. El cambio implica duración, y la duración implica substancia. Si rechazamos la hipótesis de la substancia, rechazaremos la duración y el cambio. Queda por ver si es posible explicar la realidad sin la noción de cambio. Y en eso consiste la tentativa de los filósofos budistas.

Si aplicamos a los ocho casos análisis hechos de acuerdo con la concepción substancialista tradicional el criterio de Leibnitz, obtendremos otras conclusiones. En el caso (1) *sta* y *sta*, seguiremos teniendo forzosamente un solo objeto, pues no habiendo ninguna diferencia no podemos establecer distinción numérica. En el caso (2) *sta* y *s'ta*, en que teníamos forzosamente dos objetos, el principio de los indiscernibles nos obliga ahora a declarar imposible la distinción numérica. Si se diesen esos dos objetos, sin más diferencia que la de su nota espacial, los confundiríamos; serían, para nosotros, un solo objeto. Decimos si se diesen, hipotéticamente, pues en rigor no pueden darse. Todos los objetos de la realidad difieren en sus

notas íntimas, en las que hemos llamado consistenciales. Ni el espacio ni el tiempo tienen realidad objetiva, y sus determinaciones espaciales y temporales no pueden, por lo tanto ser notas constitutivas del objeto. Sólo debe considerarse, pues, la nota o notas que no son espaciales ni temporales.

La concepción de Leibnitz declara igualmente imposibles los casos (3) sta y $st'a$ y (5) sta y $s't'a$. En el primero de ellos tendríamos duración sin traslado y sin cambio; en el segundo, duración con traslado y sin cambio. En ambos casos tendríamos duración sin cambio. Y esa posibilidad está expresamente negada por Leibnitz en sus Nuevos Ensayos (II, xxvii, 4), donde, al estudiar la identidad y la diversidad, dice: "los cuerpos organizados, lo mismo que todos los demás, subsisten siendo los mismos sólo en apariencia y no rigurosamente hablando". En cada momento se trata de otro cuerpo, distinto del anterior, porque "todo cuerpo es alterable y alterado siempre y actualmente". Debemos hablar de tantos cuerpos como de alteraciones; y como esa alteración es continua, tendremos continua distinción en lo que corrientemente consideramos un cuerpo. Leibnitz agrega: "El cuerpo organizado no es el mismo al cabo de un momento: es una cosa equivalente".

El caso (4) sta y sta' , en que es común la nota espacial, común la temporal, pero diferente la consistencial, es declarado imposible por el entendimiento vulgar: no puede tratarse de un objeto, ni de dos. A este caso corresponden las curiosas consideraciones que Leibnitz hace en la primera parte de su discusión del problema de la identidad y la diversidad. Para Leibnitz, dada su concepción del espacio y el tiempo, la identidad y la diversidad no pueden estar fundadas en las determinaciones espaciales y temporales: "se podría decir más bien que discernimos por las cosas en lugar o un tiempo de otro", y no al revés. Los lugares son "perfectamente semejantes", como lo son los momentos. Esto significa que no inferimos, dada la nota común s y la nota común t , la imposibilidad de que la otra nota no sea común; inferimos, dada la diferencia entre a y a' , que se trata de dos objetos. Y será "razonable", pensar que las otras notas no pueden ser comunes; es decir, será razonable pensar que, si las notas a y a' son de la misma especie, no pueden darse al mismo tiempo en el mismo lugar, o sea que no podrán ser comunes las otras notas. Pero será "razonable" y nada más que "razonable", pues se trata de un supuesto: el supuesto de que "la penetra-

ción no es conforme a la naturaleza". ¿No podemos imaginarnos un mundo en que los cuerpos se penetren como se penetran dos sombras diferentes?

En el caso (6) *sta* y *s'ta'*, de acuerdo con la concepción de Leibnitz también nos hallamos, forzosamente, ante dos objetos. Pero no es la diferencia espacial la que nos permite asegurarlo, sino la diferencia de la nota consistencial. Por ello en este caso se trata forzosamente de dos objetos y no se trata de dos objetos en el caso (2) *sta* y *s'ta*. El entendimiento vulgar consideraba semejantes, sin embargo, los casos (6) *sta* y *s'ta'* y (2) *sta* y *s'ta*, y en ambos concluía que se trataba de dos objetos, basándose en la diferencia de la nota espacial.

En los casos (7) *sta* y *st'a'* y (8) *sta* y *s't'a'*, el criterio tradicional no puede, mediante la simple consideración de las notas, determinar si se trata de un solo objeto o de dos objetos. De acuerdo con el criterio de Leibnitz, nos hallamos también, en ambos casos, ante la posibilidad de que se trate de un solo objeto o de dos. Cuando el criterio tradicional dice que se trata de un solo objeto que ha cambiado o de un solo objeto que ha cambiado y se ha trasladado, el criterio de Leibnitz introduce un distinguo: si ese solo objeto de que se habla es un cuerpo organizado pero sin alma, o un cuerpo no organizado, no hay, rigurosamente, identidad numérica. A estos casos han de ser aplicadas sus palabras, que ya hemos dicho: "El cuerpo organizado no es el mismo al cabo de un momento: es una cosa equivalente". La identidad que hace que un objeto sea uno y el mismo ha de ser buscada exclusivamente en el alma: "si los vegetales y los brutos no tienen alma, su identidad es sólo aparente; pero si la tienen la identidad individual es verdadera en rigor, aunque sus cuerpos organizados no la conserven" (II, xxvii, 5). Y esa identidad está fundada en la conciencia, "que hace que cada uno sea lo que él llama su yo".

El criterio de Leibnitz, aplicado a los ocho casos posibles, nos daría, como hemos visto, las siguientes soluciones:

(1) *sta* y *sta*. Forzosamente un objeto.

(2) *sta* y *s'ta*. No puede ser un solo objeto ni pueden ser dos.

(3) *sta* y *st'a*. No puede ser un solo objeto ni pueden ser dos.

(4) *sta* y *sta'*. No puede ser un solo objeto. Y es "razonable" pensar que no pueden ser dos.

(5) sta y s't'a. No puede ser un solo objeto ni pueden ser dos.

(6) sta y s'ta'. Forzosamente dos objetos.

(7) sta y st'a'. Puede ser un objeto, sólo si se da la presencia del alma. Sin la presencia del alma, pueden ser dos objetos equivalentes (aparentemente un solo objeto) o dos objetos no equivalentes.

(8) sta y s't'a'. La solución es la misma que la del caso anterior.

Aanalibando las conclusiones a que se llega con el criterio de Leibnitz,, nos hallamos con este hecho importante: salvo el caso de la ausencia total de diferencias, que nos obliga a afirmar la realidad de un solo objeto, idéntico consigo mismo, no tenemos más posibilidad de afirmar la identidad numérica a pesar de las diferencias, que la de los casos (7) y (8). Pero esa identidad numérica exige la presencia del alma. Si negamos la existencia del alma, esos casos sólo nos permitirán hablar de objetos equivalentes (que sólo en apariencia son idénticos *idem número*) y de objetos no equivalentes, sin siquiera la apariencia de la identidad. Y en conclusión tendríamos:

Salvo los casos en que es imposible que se trate de un solo objeto e imposible que se trate de dos objetos —que son los casos (2, 3, 4 y 5)—, siempre que hay diferencia hay distinción numérica. En algunos casos esa distinción numérica tiene la apariencia de la identidad numérica; pero sólo se trata de objetos equivalentes, y no de objetos numéricamente distintos.

Esta es la posición budista, que prescinde del concepto de alma.

36. El criterio con que los budistas establecen la distinción entre dos objetos corresponde al de estas palabras de Aristóteles, tomadas literalmente y fuera de su relación con el sistema general del pensador griego: "Hallada la diferencia, cualquiera que sea, entre los objetos de que se trata, queda demostrado que no son una misma cosa" (Tópicos, I, 108 b). Este criterio, que consiste en afirmar la distinción numérica siempre que se de una diferencia, cualquiera que ésta sea, conduce necesariamente al más radical de los nominalismos y a una concepción fluxional de la realidad: el universo está constituido por sucesiones de objetos; cada uno de esos objetos no puede darse sino en un punto del espacio y en un

instante del tiempo y todo su ser se agota en ese punto donde es y en ese instante durante el cual es. No hay, en ese universo, realidades substanciales, ni objetos idénticos o indiscernibles. Si cualquier diferencia implica distinción, un objeto no puede darse en dos lugares del espacio ni en dos momentos del tiempo, pues la diferencia de lugar, o de momento, ya basta, por el solo hecho de ser diferencia, para que afirmemos que se trata de dos objetos y no de uno. Aristóteles, naturalmente, no hubiera podido aceptar este criterio, que, sin embargo, resulta de sus propias palabras. En su obra hay claras restricciones a esas palabras. Así, por ejemplo, nos advierte (aunque ahora está tratando otro problema) que es necesario ver si la existencia en un lugar ha sido invocada como diferencia, porque "el punto de vista general" es que la localización no constituye diferencia. (Tópicos, VI, 144 b). Hay, además, otro criterio de distinción señalado por Aristóteles, que aceptarían sin reservas los budistas (y que Aristóteles no puede aceptar rigurosamente): "Además, véase si una cosa puede ser sin la otra, pues en tal caso no serán la misma". (Tópicos, VII, 152 b). Este criterio, aceptado en todo su rigor, obliga a negar que un mismo objeto pueda darse en dos momentos del tiempo: el objeto que se da en el momento t existe sin que aun se haya dado objeto alguno del momento posterior t' ; por lo tanto, no puede ser ninguno de los objetos que en ese momento t' se den. Por otra parte, si cualquier diferencia basta para afirmar la distinción, la diferencia de los momentos t y t' ya demuestra que el objeto dado en t no puede ser ninguno de los objetos que se den en t' . En la filosofía budista encontramos ya el problema de si el tiempo se construye con elementos que duran o que carecen de duración, es decir, si el elemento último es una magnitud infinitesimal o si es el límite abstracto donde el tiempo se anula. Que en algunas escuelas es concebido como una magnitud dada resulta de las discusiones presentadas en textos como el Abhidharmakoça, especialmente en II, 46, a y b), donde se dice que el instante es "el tiempo necesario para que nazca un objeto (dharma)" o "el tiempo necesario para que un objeto en marcha vaya de un átomo (paramânu) a otro". Ese átomo, a su vez, debe concebirse como un punto real, no de magnitud nula. Esta concepción puede compararse con la de otros textos no budistas, como por ejemplo los Yogasûtras (III, 51) que coinciden en no presentar el punto ni el instante como magnitudes nulas, pues sospechan el grave

problema que se plantea si se quiere construir el espacio y el tiempo partiendo de ellas.

De acuerdo con esta posición nominalista, nunca podrá decirse que un objeto subsiste a través del espacio y del tiempo, ni que se transforma. Admitir esa subsistencia y esa transformación significa admitir que un objeto sigue siendo el mismo aun cuando se den diferencias espaciales y temporales. El objeto no puede darse sino en un punto del espacio y en un momento del tiempo: allí y entonces está su realidad, que es distinta de cualquier otra que se dé en otro punto del espacio o en otro momento del tiempo: ése es el ser propio (svabhâva) del objeto, y en eso consiste su esencia: un objeto es lo que es, y ningún otro objeto puede ser lo que él es, porque ningún otro objeto puede ser en el mismo punto del espacio y en el mismo momento del tiempo, y cualquier objeto que se dé en otro punto del espacio o en otro momento del tiempo es necesariamente otro objeto, porque difiere de él en el espacio o en el tiempo y la diferencia, cualquiera que sea, implica distinción numérica.

En esta concepción budista, decir que este objeto es el mismo que aquel otro objeto anterior, no puede tener más sentido que decir: entre las innumerables series de objetos de la realidad, hay una serie a la que este objeto pertenece y a la que aquel objeto perteneció. Nos valemos de un mismo nombre para los dos objetos; y ese mismo nombre sólo se justifica porque esos objetos son homogéneos o equivalentes.

Lo que llamamos corrientemente un "objeto" es una serie (samtâna) de objetos, cada uno con su nota espacial, su nota temporal y su nota consistencial. Cuando decimos que un objeto cambia, lo que tenemos es dos objetos *sta* y *sta'*, que se nos dan sucesivamente y de manera tal que la aparición del segundo es inmediata a la desaparición del primero; cuando decimos que un objeto se traslada y cambia lo que tenemos es una serie de objetos que se nos dan sucesivamente, en lugares inmediatos del espacio y de manera tal que la aparición de uno es también inmediata a la desaparición del otro: *sta*, *s't'a'*, *s''t''a''*. Pero exigimos, además, para hablar de un "objeto", que entre los distintos objetos de la serie haya equivalencia u homogeneidad; cuando no la hay, hablamos de diferentes objetos, con lo que queremos decir que esos obje-

tos no pertenecen a la misma serie. Lo que llamamos un grano de arroz es una serie de objetos; si el grano de arroz está quieto, tenemos la serie $sta, st'a', st''a'' \dots$; si el grano de arroz se mueve tenemos la serie $sta, s't'a', s''t''a'' \dots$. Lo que nos permite establecer que se trata de distintos objetos de una misma serie, y no de objetos pertenecientes a series distintas, son ciertas relaciones a las que llamamos causas y condiciones. Para que se dé el grano de trigo designable por sus notas $s't'b$, no fué necesario que se diese el grano de arroz sta ; pero sí fué necesario, para que se diese el grano de arroz $s't'a'$, que se diese el grano de arroz sta . Podemos investigar cuáles son las relaciones cuya presencia o ausencia nos permiten asegurar que dos objetos pertenecen a la misma serie y en virtud de esas relaciones hablar, como lo hacemos corrientemente, de un objeto que cambia y se traslada; pero en rigor no hay cambio, ni hay traslado, porque no hay un objeto que conserve identidad substancial a través del tiempo y del espacio, sino una serie de objetos, cada uno de los cuales es diferente y distinto del otro. No hay, tampoco, series de objetos que tengan homogeneidad absoluta: la realidad está en alteración continua; el universo es un universo fluxional. (Aparentemente, de ciertos objetos puede decirse que no constituyen una serie de objetos que se alteran, sino una serie de objetos absolutamente homogéneos. Por ejemplo, el espacio; pero el espacio ¿es un objeto real, tiene eficiencia, signo último de lo real?) Por ello no puede decirse, en rigor, que los objetos duran; de lo único que puede decirse que dura es de la serie, que tampoco es un objeto real: se habla del comienzo, de la permanencia, del fin de la serie, pero no puede hablarse de un comienzo, duración y destrucción del objeto propiamente dicho, que es instantáneo. Los objetos se dan en series continuas y no discretas, como se da el flujo de un río, sin que sean ni permanentes ni nulos. Tienen, a pesar de su instantaneidad, un carácter individual preciso, inconfundible: no se diluyen mutuamente. Sucede con ellos, con una comparación que tomaremos de los matemáticos, lo que sucede en la serie de los números reales: cada número es distinto de cualquier otro; no sufre transformaciones que la hagan ser otro, es "una unidad fuerte, distinta, y su distancia a otra unidad es finita aunque pueda ser hecha menor que cualquier cantidad dada" (B. Russell). Y para expresar el carácter continuo de la serie, que es tan fundamental como el de la imperma-

nencia de los objetos, los budistas llegan a dar el ejemplo de los dos platillos de la balanza: desaparece un objeto y aparece otro con continuidad semejante a la que existe entre el descenso de un platillo y el descenso de otro (Hiuan Tsian, Siddhi, III, 9b): cuando uno de ellos desciende con respecto a la horizontal del ástil, inmediatamente asciende el otro sobre esa horizontal.

Un objeto, según la escuela budista que se llama de los sautrântikas por considerarse fiel a la enseñanza de los sûtras, tiene una existencia momentánea: "no existe más allá de la adquisición de su ser; parece en el lugar en que ha nacido; no puede ir de ese lugar a otro". (Abhidharmakoça, iv, 2b-3b). No puede hablarse de un cambio del objeto, y debe hablarse de objetos distintos en la serie que llamamos "cosa", porque "decir que una cosa cambia, que se convierte en otra, conservándose como esa misma que ve modificado sus caracteres, es absurdo". El entendimiento común pretende recurrir a la evidencia de la intuición, "el más decisivo de los medios de conocimiento". La evidencia nos muestra que un trozo de madera no se destruye por sí mismo, sino por la acción de agentes exteriores: el fuego, por ejemplo. Pero ¿percibimos la destrucción de la madera? No. Lo que la percepción nos muestra es el fuego y la madera, en cierta relación; dada esa relación, dejamos de ver la madera. Y entonces concluimos que la madera ha sido destruída por el fuego. "El hecho de que no veamos la madera, después de su relación con el fuego, es susceptible de dos interpretaciones: o bien la madera perece en razón de esa relación, o bien la madera perece incesantemente por sí misma y renace por sí misma incesantemente en las condiciones normales, pero deja de renovarse en virtud de su relación con el fuego". Lo que llamamos una destrucción es una inexistencia, un no ser, y el no ser no puede tener causa. La madera perece como un sonido, por sí misma. Así perece, espontáneamente, la llama, que espontáneamente nace; y no por la ausencia del combustible, pues una ausencia, que también es una inexistencia, no puede ser causa. "Concluyamos. La destrucción de las cosas es espontánea. Las cosas perecen por sí mismas, porque está en su naturaleza perecer. Como perecen por sí mismas, perecen al nacer. Como perecen al nacer, son momentáneas. No hay, pues, movimiento, desplazamiento; hay solamente nacimiento, en otro lugar, de un segundo momento de la serie. La idea de marcha (como la de cambio) es una falsa concepción".

(Véase Abhidharmakoça, de Vasubandhu, especialmente IV, 2b y s.). Y lo que existe es cada uno de los objetos, no la serie, aunque sea la serie y no cada uno de los objetos lo que designamos mediante la palabra. Decir que lo que existe es la serie vale tanto como decir que existe distinta de las hormigas, o de los pensamientos, la fila de hormigas o la sucesión de pensamientos. (Id. II, 47 b).

El yo es también una serie de objetos, aunque se diga de él que transmigra, que viaja en el samsâra. Cuando se dice eso, se lo dice en el mismo sentido en que se dice que una llama viaja en la selva: se trata de momentos de una serie. Hay, en el yo, una renovación incesante que "por metáfora recibe el nombre de ser". Cuando se dice que el "yo" pasado es idéntico al "yo" presente, lo que quiere decirse es que los elementos que constituían el "yo" pasado pertenecen a la misma serie a que pertenecen los del "yo" presente. (Id. IX, 6a y s.).

37. Inmediatamente después de fundar la identidad numérica, o unidad, en el alma, Leibnitz discute la teoría de la transmigración de las almas. Eso bastaría para justificar que relacionemos su pensamiento con el pensamiento budista, que al fundar su teoría de los objetos quiere, precisamente, aclarar el problema de la llamada transmigración. Y la relación se justifica aún más por la marcha misma de la discusión en los dos casos. No deja de ser curioso que tanto en los Nuevos Ensayos de Leibnitz, como en el Abhidharmakoça de Vasubandhu —filósofo budista del siglo V— se exponga una concepción fluxional de la realidad y se discuta la teoría de la transmigración y se termine por analizar el problema de la memoria, sospechando que es en ésta donde ha de hallarse la clave de toda la cuestión.

En seguida de afirmar que el "yo" es una serie de objetos, en el texto de Vasubandhu se formula esta pregunta: "Si el yo absolutamente no existe, ¿cómo el pensamiento —que perece en cuanto nace— es capaz de recordar un objeto percibido mucho antes?, ¿cómo es capaz de reconocer el objeto semejante al que ha sido percibido?" Leibnitz salvaba la identidad a través del tiempo, gracias a la memoria. Hay una identidad del alma, fundada en la conciencia; pero no basta, para que podamos afirmar la identidad del alma, que sea conciencia del puro presente; tiene que extenderse al

pasado, y ligarlo al presente. La conciencia del pasado no es conciencia de todo el pasado, de toda la continuidad del pasado. Sólo es conciencia de ciertos momentos del pasado, que se nos presenta así con soluciones de continuidad; pero a pesar de esas soluciones de continuidad, la conciencia basta para fundar la identidad del alma, para que hablemos de un "yo", de un solo yo que subsiste idéntico a sí mismo. Los budistas, al analizar exactamente el mismo problema, niegan que la conciencia directa se extienda más allá del pasado inmediato, del pasado que, por así decir, está en nuestro presente, ya que el presente no debe ser considerado como una magnitud nula. La llamada conciencia inmediata del pasado remoto es conciencia mediata: el pasado remoto no se intuye como el presente; se construye, y deja de servir para fundar la identidad del alma. El yo es, como todos los llamados objetos, una serie de objetos. El hombre al que designamos con el nombre propio Devadatta es una serie de objetos con cierta homogeneidad: aquí-ahora-de esta manera, allí-después-de esa manera... La homogeneidad nos permite designar a cada uno de esos objetos con la misma palabra: Devadatta, como si se tratase de un solo objeto que cambia pero conservándose idéntico a sí mismo.

Invocando la memoria, hablamos de que reconocemos el mismo objeto a pesar de los cambios. La memoria, extendida a los objetos del mundo físico, nos hace hablar de la identidad de un mismo objeto así como nos hace hablar de la identidad del alma. Pero la memoria incurre en la contradicción de reconocer lo irreconocible: irreconocible porque es diferente. Nos dice la memoria: "Esto que es aquí, ahora, así, es aquello que fué allí, antes, de otra manera". Afirma la diferencia espacial, la diferencia temporal, la diferencia de las notas designadas con las palabras "así" y "de otra manera", y afirma sin embargo la identidad de los objetos. El entendimiento vulgar prefiere ese error, porque, como los filósofos substancialistas, cree que "sin la memoria todo sería como si no fuese"; pero los budistas sostienen que, sin ese falso reconocimiento, los objetos son precisamente lo que son, cuando son y donde son. El ser propio de un objeto (svabhâva) consiste, precisamente como el de los "eventos" presentados en sus agudos análisis por el filósofo contemporáneo Whitehead, en ser eso: "lo que son, cuando son y donde son". Y ese ser propio de un objeto no es reiterable.

Una última comparación nos permitirá entender mejor la teoría budista de los objetos instantáneos. Esa teoría es, en el aspecto que nos interesa, exactamente la misma expuesta por Bertrand Russell en muchas de sus obras. El acercamiento de dos concepciones formuladas a tantos siglos de distancia y en ambientes culturales tan profundamente distintos no es arbitrario. Los investigadores de la filosofía budista recurren con frecuencia a Bertrand Russell para aclarar la concepción de los objetos propia de la escuela que estamos estudiando: No sólo los investigadores occidentales, como Stcherbatski, sino también los mismos orientales, como Satkari Mookerjee. Pero el mismo Bertrand Russell ha reconocido, hace años, la justicia de ese acercamiento, pues al exponer la concepción de la física contemporánea, según la cual las llamadas cosas no son sino serie de cosas, ha escrito estas palabras: "Tampoco es esto ninguna idea nueva. Ya los primeros budistas de la época del rey Asoka la enunciaron".

Veamos, recurriendo a las diferentes obras de Bertrand Russell, en qué consiste esa idea que no es nueva. "Cuando digo que no hay "cosas" —escribe Bertrand Russell— no he expresado todavía ninguna idea definida. Voy a intentar poner en claro lo que pienso. Supongamos que divisamos en la oscuridad de la noche el rayo luminoso de un faro que gira sobre la tierra y el mar. Este rayo conserva, en ciertos aspectos, su identidad, y, sin embargo, no lo pensamos como una "cosa". O bien supongamos que oímos cantar el Star-apangled banner; esto es una canción, pero no lo denominaremos "cosa", sino que es una serie de notas, cada una de las cuales es, por esencia, de muy corta duración. Si yo digo ahora que no hay "cosas", quiero decir que mesas, panecillos y objetos análogos están constituídos de la misma manera que el rayo luminoso y la canción, que también ellos son una serie de fenómenos más o menos homogéneos, ligados entre sí no por virtud de su identidad substancial, sino por cierta conexión causal. Tampoco es esto ninguna idea nueva...". La "cosa", ya se trate de la mesa o del hombre a quien llamamos Pedro (en los ejemplos budistas, el grano de arroz y el hombre llamado Devadatta) no son, nos dice Bertrand Russell sino series de cosas, cada una de las cuales se da en un lugar del espacio y en un momento del tiempo. No hay, ni en la mesa ni en Pedro, una substancia que cambie. Hay una sucesión de apariencias, y lo único que sabemos es que una apariencia es reem-

plazada por otra; hasta "podemos elaborar leyes en virtud de las cuales una de esas apariencias será seguida por la otra; pero no hay ninguna razón, sino un prejuicio, que nos las haga considerar a ambas como las apariencias de una misma substancia". Como en la proyección de una película cinematográfica, cada uno de cuyos cuadros dura un tiempo brevísimo en la pantalla, pero sin que ninguno de ellos se "cambie" en el siguiente, así es, nos dice Bertrand Russell, la sucesión de objetos que constituyen lo que llamamos un objeto. O, con un ejemplo más ilustrativo en lo que se refiere a la teoría budista: cuando creemos en la permanencia de algo a lo que llamamos objeto, procedemos como quien, leyendo las noticias que se suceden en ciertos dispositivos luminosos, cree que en el dispositivo las palabras se encienden y se deslizan hacia la derecha, subsistiendo como entidades, cuando en realidad cada palabra es una serie de palabras: la palabra se enciende para en seguida apagarse y ser reemplazada, más a la derecha, por otra palabra; parece que la misma palabra se ha desplazado pero no es la misma: es otra.

Reducida la identidad de los objetos a identidad de cada objeto consigo mismo, y explicada la serie a que llamamos "cosa" como una sucesión de objetos ligados por relaciones causales, la lógica, en cuanto atiende a la realidad y no a las meras formas, debía, necesariamente, atender al estudio de las relaciones de identidad y a las relaciones causales, buscando en ellas lo que la lógica occidental buscó en las "figuras" y los "modos" del silogismo. Así halla un nuevo fundamento la teoría budista de las formas de la razón que hemos expuesto en una lectura anterior.

VI

EL VALOR DE LA LOGICA

1. El filósofo italiano Croce, después de criticar el formalismo de nuestra lógica tradicional, señala este contraste: "Si Grecia forjó y transmitió la doctrina de las formas lógicas, mezcla de pensamientos materializados en palabras y palabras endurecidas en pensamientos, se conoce otra lógica que, según parece, se desarrolló fuera de la influencia del pensamiento griego y quedó inmune del

error formalista. La lógica india no sospecha siquiera la extravagante idea . . . de una verdad que sea meramente silogística y que pueda ser falsedad de hecho". Esa es, efectivamente, la característica más notable de la lógica india. Cuando nosotros decimos que la lógica tiene por objeto el estudio de las condiciones de la verdad o del pensamiento válido, entendemos que esas condiciones son necesarias, pero no suficientes. Para que un juicio de razonamiento sea verdadero, debe ser obtenido de acuerdo con las reglas silogísticas; pero sabemos que esas reglas no nos aseguran la verdad de la conclusión: todo lo que nos dicen es que la conclusión es "correcta"; y sabemos, también, que una conclusión correcta puede ser falsa y que una conclusión incorrecta puede ser verdadera. Esto es lo que los lógicos indios no han entendido jamás. El problema lógico es para ello el de la verdad de los juicios y el de las razones de su verdad, no simplemente el de su validez: es decir, es el problema de las condiciones necesarias y suficientes de su verdad. Para la lógica india, como para la nuestra, el razonamiento consiste siempre en la demostración de que un predicado le corresponde necesariamente a un sujeto, con la salvedad de que en la lógica india "necesariamente" significa algo más que la conformidad del pensamiento consigo mismo o el acatamiento a la fuerza de la forma. Libre de todo formalismo, o intentando, por lo menos, verse libre de él, la lógica india no permite construir el piano de Jevons ni el sistema de poleas de Aníbal Pastore que nos darían nada menos que la fundamentación mecánica de los modos legítimos e ilegítimos del silogismo. Después de veinte siglos de disputa, el formalismo nos deja en el punto de partida: no nos resuelve el problema de la verdad de los juicios.

La lógica india está construída sobre el principio de la razón suficiente, entendido no como principio de la razón suficiente de la validez de los juicios, sino como principio de la razón suficiente de su verdad. A esta lógica no puede, pues, interesarle el juicio en cuanto sea simple atribución de un predicado a un sujeto, ni le basta tampoco que el juicio "pretenda" ser verdadero. Toda nuestra lógica es una lógica hipotética; así coinciden en reconocerlo los lógicos: es la ciencia del **suponiendo** que. Suponiendo que A sea B y que B sea C, resultará que C es A. Véase qué dice Lachelier: "Hay una verdad, o más bien una necesidad de pensar, puramente hipotética, que consiste en que, suponiendo verdadera tal

cosa (aun cuando fuese falsa) tal otra que de ella se sigue debe ser tenida también por verdadera; y hay una ciencia de esa verdad hipotética, que es la lógica del conocimiento o la silogística... Podría decirse que la verdad hipotética, objeto de la silogística, es subjetiva a la segunda potencia: es verdad no para un espíritu en general, sino para el que haya supuesto que..." Y otro lógico, Morgan, invocado por el mismo Lachelier, dice: "La lógica no tiene nada que ver con las verdades de hecho, con las opiniones o presunciones de las cuales se obtiene la inferencia: le preocupa sólo que, si las premisas son verdaderas, la inferencia sea también verdadera". Pero la lógica india se niega a conceder valor a lo hipotético, y sólo atiende a lo categórico. La lógica india sostiene, en definitiva, que ningún conocimiento puede ser impuesto si se parte de un mero supuesto.

2. Despreocupada de las simples formas, atenta siempre a lo real, la lógica india ha podido constituirse sin necesidad de diferenciar las "figuras" del silogismo de acuerdo con la "colocación" del término medio, ni de diferenciar a su vez las figuras de acuerdo con la cantidad y calidad de los juicios. No tiene, pues, problemas como el de la cuarta figura: una sola figura y un solo modo le bastan para explicar el razonamiento. Pero esto no significa, como pudiera creerse, incapacidad de análisis. Esa capacidad está probada especialmente en el tratamiento de los sofismas. Al fijar las condiciones que debía reunir cada uno de los miembros del silogismo, los tratadistas fueron señalando los sofismas que resultaban del incumplimiento de esas condiciones: sofismas de la proposición, de la razón, del ejemplo; y según un comentarista, si se atiende a sus combinaciones posibles, resulta un total de más de nueve mil cuatrocientos sofismas. Y uno solo de los tratados clásicos de lógica determinó, en la India, comentarios e hipercomentarios que alcanzan a la suma de un millón de páginas.

En lo que se refiere a la llamada cantidad de los juicios, según la cual éstos serían universales, particulares y singulares, se advierte en seguida otra diferencia entre las dos lógicas. A la lógica india sólo le interesa el juicio universal. El juicio particular, donde la cantidad del sujeto parece estar restringida, no constituye conocimiento, para la lógica india. El "algunos" con que se indica el carácter particular del sujeto sólo tiene valor si no es determina-

do; de lo contrario, no se sabe a qué se atribuye el predicado. El sujeto tiene que ser, siempre, un determinado sujeto; y en tanto el sujeto esté determinado, el juicio será siempre universal.

La posibilidad de entender cuantitativamente el predicado, queda también descartada en la lógica india. El predicado no es entendido nunca cuantitativamente: lo que del predicado interesa es la connotación y no la denotación. Tardíamente, sin embargo, en la lógica jaina, llegó a insinuarse que el predicado debía ser entendido como una clase de objetos. Así, habría que distinguir entre el concepto general homogéneo (turyak), por ejemplo, "vaca", que designa seres semejantes o seres en los que lo semejante es lo que importa, y conceptos generales heterogéneos, (ûrddhvatâ), por ejemplo "oro", que comprendería los objetos "anillo, pulsera, etcétera". Pero ya en esta época se ha iniciado el proceso formalístico que termina por hacer coincidir la lógica india con la occidental, excepto en lo que se refiere a la necesidad del ejemplo, sostenida por los lógicos indios hasta el siglo XVII (y aun hoy por ciertas escuelas que ven en el ejemplo el único recurso para evitar la vacuidad formal).

La misma simplificación se advierte en lo que respecta a la calidad de los juicios. La índole del sánscrito permite presentar todo juicio, indistintamente, en forma afirmativa o negativa. Los occidentales distinguimos entre juicios afirmativos, negativos e indefinidos, y nos hallamos ante graves problemas suscitados por esa diferencia puramente exterior. Nuestra lógica se ha construido de manera tal que aparece supeditada a las estructuras gramaticales; sabemos, sin embargo, que "una lógica que gramatizase deduciendo de las formas lingüísticas las formas lógicas o identificando aquellas con éstas, no tendría nada de científica", aun cuando todos reconocamos la agudeza de la investigación de Husserl acerca de lo que él llama la "gramática-lógica pura", o de los trabajos de Carnap sobre la "sintaxis lógica". No falta en la lógica india, como vimos, la consideración del problema del juicio negativo, es decir, de los juicios que son el pensamiento de la ausencia de una relación entre dos objetos; pero esa consideración es tan ajena a lo meramente formal o gramatical que no pudo conducir a la situación absurda creada en nuestra lógica por razonamientos tan sencillos como éste: "A no es mayor que B; B no es mayor que C; luego A no es mayor que C". Ese razonamiento nos coloca ante este dilema: o abandonamos la regla según la cual dos juicios negativos no per-

miten inferior, y se derrumba así toda la silogística, o recurrimos a la argucia de sostener que los juicios no son negativos, y se suprime así la noción de calidad, con lo que también se derrumba toda la silogística.

Quedan suprimidos, igualmente, en esta lógica, otros problemas como los suscitados por la modalidad de los juicios. La posibilidad de que S sea P es objeto de un juicio problemático, sin que siquiera nos interese la existencia de S o de P, bastando en definitiva para afirmar la posibilidad la simple ausencia de contradicción entre los conceptos. La lógica india se niega a admitir que en ese caso nos hallemos ante un juicio, pues la actividad del juicio no se extiende a lo inexistente. La realidad no es problemática, ya que es. Hablar de una realidad problemática es hablar en términos contradictorios. La posibilidad de que S sea P no es sino la ausencia de contradicción entre S y P, y esa ausencia de contradicción no es problemática.

3. El problema más importante, y el que más pueda interesarnos, es, sin embargo, el del valor mismo de la lógica según las escuelas indias. La negación más radical de ese valor la hallamos en la lógica budista y se funda en la concepción nominalista que hemos analizado en la lectura anterior. Para el budismo, el objeto real sólo se da en un lugar del espacio y un momento del tiempo. El conocimiento de su esencia no puede estar dado sino por el medio de conocimiento que llamamos intuición. El objeto de la inferencia es siempre general, aun cuando se trate del objeto pensado en el concepto que llamamos individual y que es en rigor una serie de objetos y no un objeto.

La lógica se refiere a lo construido, es decir, a lo general: "llama", "hombre", y a lo mínimamente construido que sin embargo parece no ser general: "esta llama", "Devadatta". "Esta llama", "Devadatta", son también construcciones, series de objetos, y no objetos reales: uno es el objeto "esta llama-ahora,-aquí", y otro el objeto "esta llama-luego-aquí" (o "allí"); uno es el objeto "Devadatta-ahora-aquí", y otro el objeto "Devadatta-luego-aquí" (o "allí"). En el primer caso hablamos del objeto "esta llama", aunque tenemos una sucesión de objetos; y en el segundo caso habla-

mos del objeto Devadatta, aunque también tenemos una sucesión de objetos.

“Esta llama” y “Devadatta” son objetos tan irreales como “llama” y “hombre”, precisamente porque son objetos “generales”; y lo real es lo individual, lo que se da en un lugar del espacio y un momento del tiempo y que, precisamente por ello, no puede ser reconocido ya que no puede darse dos veces. A pesar de su falta de realidad, el objeto mínimamente construido (“esta llama”, “Devadatta”) se diferencia del imaginario y del inexistente en que éstos no son de ninguna manera eficaces. (El objeto imaginario participa, también, de la conceptuación, pues la llama que imagino carece de muchas notas que se dan en cualquier llama; la imagen es, como el concepto, un esquema. A diferencia de la percepción o de la imagen, es indiferente a toda referencia espacial; pero coincide con la imagen, y con los objetos inexistentes, en su ineficacia).

La lógica aparece, en resumen, cuando se dan los objetos de alguna manera construidos, en que se desprecian las diferencias para atender a lo general. El razonamiento que con ellos trabaja no puede tener, sostienen los budistas, más valor que el de un error útil: concluyendo que hay fuego en la colina, aunque el fuego de nuestra conclusión es un fuego “general” (y no hay fuego “general” ni en la colina ni en ninguna parte), podremos dirigirnos al fuego particular de la colina y comportarnos adecuadamente con respecto a él. Más que un recto conocimiento, la inferencia funda una recta acción: su valor es, como con palabra fuerte dice un profesor indio contemporáneo, simplemente “meretricio”. La lógica, para los budistas, no resuelve el problema de la verdad sino el de la acción.

4. Más precisamente, la lógica atiende a la salvación del hombre. Los Nyâya Sûtras fijan desde su primer aforismo ese fin de la lógica: “El supremo bien se obtiene mediante el conocimiento de la verdadera naturaleza de las dieciséis categorías: medios de conocimiento, objetos de conocimiento . . . miembros del silogismo . . . sofismas . . .”. Se va a investigar la naturaleza de todo eso, pero porque se tiende a un fin que no consiste en esa mera descrip-

ción sino en el logro de aquello a lo cual no hay nada superior (nihçreyasa), el supremo bien. La lógica proporciona el medio para suprimir los conocimientos falsos y con ellos el error y la actividad que conduce a nuevos nacimientos en los cuales volverá a darse el dolor. Exactamente lo mismo se dice en los sùtras de las demás disciplinas brahmánicas. Los Vaçeshika Sùtras, que desarrollan una teoría atómica de la realidad y tratan también problemas lógicos, fijan, en su segundo aforismo, el fin de su estudio: la obtención del supremo bien. Los Mîmâmsâ Sùtras comienzan: "Vamos a explicar el deber (dharma)"; y al desarrollar su sistema basado en la palabra sagrada y en el sacrificio, vehículos de salvación, no pueden dejar de referirse a los problemas lógicos. Lo mismo sucede en las demás disciplinas. Los Yoga Sùtras, en seguida de definir su objeto, que es también el de la salvación y de decir que ésta se obtiene mediante las técnicas ascéticas y los tranques místicos, abordan el problema lógico. Los Sâmkhya Kârikâs (anteriores a los sùtras), después de prometer la liberación, tratan de los medios de conocimiento y formas de la inferencia. Los Vedânta Sùtras no se detienen en los problemas lógicos, pero la escuela que de ellos deriva termina por verse obligada a encararlos. Ninguno de los sistemas pudo eludir los problemas lógicos y éstos se convirtieron en la raíz común de todas las escuelas filosóficas indias: el lenguaje mismo de los Nyâya Sùtras y su rigor se imponen aún en las escuelas que más combaten a los naiyâyikas. Los sistemas, que no son sino diferentes métodos para obtener la salvación, coinciden así doblemente: en su raíz y en su fin. Cada uno de ellos defiende lo que con palabra de Masson Oursel podríamos llamar su ortopraxia, su método de salvación. Los Nyâya Sùtras, especialmente, buscan en la lógica el secreto de esa ortopraxia. Lógicos brahmánicos posteriores dirán que el Nyâya es "la lámpara de todas las ciencias, el medio que ayuda a todas las acciones".

Los lógicos budistas no constituyeron una excepción a esa regla, sino que, por el contrario, acentuaron su sentido. Los budistas habían concebido la realidad como un sistema de fuerzas y no simplemente de seres, y eran por ello los que estaban más cerca de las viejas concepciones indias. Ya ha sido observado, repetidas veces, que en la India hay una precedencia de la acción sobre el ser: en el principio, para los pensadores indios, era la acción y no el verbo: "para ellos un objeto es una fuerza, y el ser no se concibe sino en fun-

ción de obrar". Un pensamiento que no es fuente de acción, locus of energy, no tiene sentido, no es pensamiento, y su realidad no difiere mucho de la realidad de la hija de la mujer estéril. En sus *Studies in Humanism*, Schiller ha dicho que "una inteligencia que no tenga ningún valor para los fines de la vida es una monstruosidad, una aberración patológica"; un pensador indio contemporáneo, Satkari Mookerjee dice, en su *Buddhist Philosophy of Universal Flux*, justificando la supeditación de todos los problemas filosóficos al de la salvación, esto: "Mantener a la filosofía encerrada entre tabiques e impedirle deliberadamente que halle su acabamiento en la religión constituye un imperdonable caso de cobardía moral, de insinceridad de propósitos y de superficial diletantismo".

El lógico budista Dharmakîrti, en su *Nyâyabindu*, comienza declarando que el objeto de su investigación es el recto conocimiento, porque todas las acciones eficaces están precedidas por él. Dharmottara, al comentarlo, explica que por recto conocimiento no puede sino entenderse el que está dirigido a la acción eficaz, el que tiene su prueba en la acción misma y por ello puede ser definido como conocimiento no contradicho por la experiencia. Si no precediese a la acción eficaz, el recto conocimiento, de existir, no merecería ser estudiado ni obtenido.

Todos los pensadores indios han coincidido en esto: la verdad no es simple concordancia del pensamiento con su objeto; la verdad está supeditada a la acción, y no puede haber verdad en que el pensamiento concuerde con objetos inexistentes o simplemente imaginarios. Lo propio del hombre es perseguir fines útiles, sin que esa utilidad deba entenderse necesariamente como utilidad práctica: hay un fin último supremo, que es la salvación, y a ese fin ha de tender el hombre. Pero aun cuando esté enderezado a la acción, el conocimiento no se confunde por eso con el mero juego de las relaciones causales, que cumplen también su acción. El más antiguo texto de lógica jaina, el *Nyâyâvatâra*, dice que el conocimiento sirve para elegir y rechazar. Las causas determinan consecuencias, pero nada evitan ni nada obtienen, en tanto la conducta del hombre, basada en el conocimiento, es una acción que "evita lo evitable y obtiene lo obtenible", cosas que a las causas no interesan. La verdad no es, entonces, un hecho más en el mundo de los hechos: es un hecho

distinto, que nos permite rebelarnos contra el mundo de los hechos; y es, además, el hecho único que permite esa rebelión. La acción exitosa, dice el texto budista ya citado, depende exclusivamente del recto conocimiento; y la lógica, por ser ciencia del recto conocimiento, es el fundamento de esa acción.

De un curso dictado en el Colegio en el año 1939.
Véanse los números 149, agosto de 1944, y 155,
febrero de 1945.

Un experimento universitario

Por FRANCISCO ROMERO

Es indudable que existe un problema de la Universidad. La Universidad es el órgano superior de la cultura, tanto en los países donde las tareas de la alta investigación se realizan en ella, como en aquellos otros donde, en diferente escala, la investigación ha ido creándose centros especiales extrauniversitarios. El asunto de las relaciones entre la Universidad y la investigación no me ha parecido nunca tan sencillo como imaginan muchos, pero de cualquier modo tiene que corresponder a la Universidad la función suprema en el orden intelectual de la cultura, orden que desde cierto punto de vista domina todos los demás e idealmente los gobierna, pues viene a ser la cultura como reflexión sobre sí misma, la autoconciencia de la cultura, siendo por ello de su incumbencia la conservación, ordenación y trasmisión del tesoro cultural en cuanto conjunto solidario que exige una institución para sede propia. Así vinculada con la cultura, o con las formas reflexivas de la cultura, cualquier problema de índole general que a la cultura toque ha de convertirse al punto en problema de la Universidad, y por lo mismo hay un persistente problema universitario que consiste en la coordinación de la cultura en un gran conjunto o sistema, y en el nexo entre este sistema intelectual y el hombre; esto es, en elaborar una noción de la cultura humana y en aproximarla de la mejor manera posible a la comunidad humana.

La existencia misma de las Universidades atestigua la necesi-

dad implícita de una integración de los conocimientos que componga con ellos un gran todo; de otra manera, Facultades e Institutos se hubieran constituido separadamente, sin engarce alguno. Pero, por lo común, la agrupación de casas de estudio en el orden universitario suele ser más bien nominal y administrativa, que efectiva y sustancial. Cada parte sigue su camino propio sin contar con la totalidad universitaria, atendiendo casi con exclusividad a los fines profesionales y directamente aplicativos, y en mínima escala a los de la libre cultura, a la inexcusable obligación de que se pongan al alcance de la sociedad las conquistas y elaboraciones de la inteligencia, en un sentido espiritual y no instrumental. El angosto utilitarismo de la época que termina, cuya expresión corriente se da en la acostumbrada pregunta: "Y eso ¿para qué sirve?", hace estragos también en los institutos de estudios superiores; aun en los aspectos por su esencia, más desinteresados de la actividad universitaria, en los recintos del puro saber literario, histórico, científico y filosófico, ocurre por lo general la misma desviación profesionalista, cuando esos estudios se tornan preocupación únicamente para los que los practican para después enseñarlos a otros.

Nuestras Universidades preparan médicos, abogados, etc.; preparan también profesores en las distintas ramas de las humanidades. Naturalmente, poco hay que corregir en esta orientación ya tradicional. En cambio, hay mucho que agregar. Debemos propender a que la Universidad proporcione la elevada cultura personal que ha sido siempre un deleite y un honor para el hombre, y que es ahora, y será cara vez más, una necesidad imprescindible y urgente. Y esta formación cultural de tinte universalista no debe proveerse únicamente al que acude a la Universidad para aprender una profesión lucrativa, sino también a muchos otros hombres y mujeres que no se acercan de ordinario a sus aulas porque su aprendizaje transcurre en otros sitios.

El hombre vive apoyándose en determinada concepción de la realidad, sobre una plataforma de nociones más o menos claras, inspirando su conducta en principios más o menos limpios y firmes, y persiguiendo fines individuales y sociales de diverso alcance y dignidad. Y se da esta anómala situación: Por una parte tenemos al individuo procurándose en la soledad y de cualquier modo el indispensable equipo de nociones y normas generales; por el otro tenemos una institución, la Universidad, que podría sin dificultad, si

se adaptara cuidadosamente al propósito, no diré cumplir en absoluto la función de dotar al hombre de una concepción del mundo e instruirlo sobre principios y fines, pero sí ayudarlo con eficacia en aquel trabajo interior que sólo es capaz de fundar en cada uno una comprensión general de las cosas y un haz de normas de vida.

La situación actual de nuestra civilización, por ser de crisis, es de riesgo. Muchas seguridades sobre las cuales antes vivíamos sin advertir su presencia, que de ordinario nos sustentaban y en cualquier trastorno nos socorrían, se han quebrantado o han sido abolidas. Antes, con ese sólido aunque invisible soporte bajo los pies, se podía tolerar como disculpable ligereza la tesis de que, más allá del ámbito profesional, el saber y la preocupación por temas de desinteresada cultura eran lujo o adorno, ocupación para los ocios y aun una especie de vicio inofensivo siempre que se tomara con moderación. Estas opiniones han dejado de ser necesidades tolerables, y hasta es excusado salirles al paso con una crítica fundada, porque un común sentir las contradice, el ansia de tantos, en todas las capas sociales, por ponerse en claro sobre los problemas de la historia, de la economía, de la teoría política, de la ciencia, de la filosofía, tipos de lecturas que acaparan el interés intelectual que en tiempos no lejanos buscaba satisfacción en la literatura imaginativa. Es que nuestra civilización se vive ahora como un problema, y cada uno se ve impulsado a buscar clara conciencia de sus puntos de arranque y sus líneas de desarrollo, de sus supuestos y de sus metas, para distinguir lo perdurable de lo efímero, para criticar por su cuenta lo caduco y prever y aun prevenir los cambios inevitables. En suma, cada uno siente la necesidad de hacer de la cultura en crisis un problema propio, y es absurdo que en esta coyuntura no reciban todos el auxilio de la institución que es o debe ser la sede de la síntesis cultural, esto es, de la Universidad.

Claro que la Universidad deberá, como se ha dicho antes, agregar mucho a sus recursos actuales, pero estos agregados deberán ser de índole ideal más que de índole material; quiero decir que con los mismos elementos de que dispone, mediante una distribución nueva de ellos y vitalizados por ciertas intenciones, estará en situación de afrontar la tarea. La primera intención creo que ha de ser la de abarcar y comprender la cultura como un todo unitario y solidario, y la segunda, la de incorporarla en cuanto tal a

la conciencia común. Ambas intenciones tendrán que buscarse los medios adecuados para sus realizaciones, sin que, lo repito, se requieran otros elementos que los existentes, salvo una que otra excepción.

El utilitarismo —utilitarismo profesionalista en este caso— ha sido sin duda hasta ahora un mal social, pero era ante todo un mal individual, que convertía al hombre en un utensilio y estrechaba su horizonte privándolo de cualquier acceso a los logros más valiosos del espíritu humano. Una torpe noción de la eficacia restringía de intento cualquier veleidad de más extenso y aireado panorama, encarrilando de antemano todo esfuerzo posible en una dirección estricta. Aun en países que han considerado a fondo el problema educativo, se diversificaba a veces la enseñanza secundaria en una rama humanística y otra científica o científicista, para que el futuro universitario o técnico o lo que fuera quedara adscrito desde sus primeros pasos al género de vida intelectual o profesional que pensaba elegir y no perdiera tiempo en estudios ajenos a ella, cuando lo racional y lo humano hubiera sido todo lo contrario, dar base humanística o científica, en cada caso, a los que por uno u otro motivo habían de verse luego alejados de esos ramos de conocimientos. Por este lado habrá que insistir, por el de las compensaciones y complementaciones, para evitar que el médico vea el mundo como una masa de carne a medias sana y a medias enferma, y el abogado lo entienda como un puro ordenamiento jurídico cuando no como un enorme pleito, y el economista no advierta sino el juego de la producción, los cambios, la oferta y la demanda. Sin llegar a tales extremos, es evidente ahora la tendencia, aun en hombres de clara inteligencia, a que cada uno ponga como dominante en su interpretación de la realidad social la tónica de su oficio, porque la profesión particular relega a segundo término aquella otra profesión primera y última, común a todos, de que hablaba Emerson, la profesión de ser hombres. Y si para los universitarios hay este problema de complementación, para los ajenos por su oficio a la Universidad, el libre escritor y el periodista, el político, el comerciante, el sacerdote, el militar, el técnico en cualquier rama y grado, habrá que comenzar por convencerlos de que la Universidad es también cosa suya, y que pueden y deben acudir a ella confiados en que hallarán en sus aulas enseñanzas sobre lo que a todo hombre importa y todo hombre debe saber, so-

bre lo que se ha pensado y se piensa ahora acerca del universo físico, de la vida, del hombre y de las cosas del hombre... A la lucha entre grupos de naciones sucederá sin escapatoria posible la pugna entre los grupos humanos, la inevitable y acaso necesaria pugna entre los intereses contrapuestos y las distintas visiones del mundo. Ya esta guerra, como anteriormente las guerras de religión, ha combinado la dimensión horizontal con la vertical. Pero, para restringir ese conflicto inminente, conviene destacar y reforzar los motivos de coincidencia, lo esencial humano, y uno de los medios es intensificar en cada uno la común cultura a que pertenecemos y que nos pertenece, cuyos bienes son propiedad de todos y cuyo destino es también responsabilidad de todos. En resumen, en estas circunstancias presentes, en la singular oportunidad, a un tiempo de gloria y de tremendo desastre, que se abre ante estas generaciones, obligadas a llevar en peso la vieja e ilustre cultura del Occidente y a atravesar con la preciosa carga el largo y frágil puente sobre el abismo, cualquier encierro en la propia peculiaridad, cualquier particularismo pasa de ser una especie de error a convertirse en un pecado contra la humanidad, porque impide que en la sazón crítica se muestre en el hombre la fuente viva e idéntica del espíritu, de donde únicamente puede venir la salvación. Y ya queda dicho cómo la Universidad tiene en estas circunstancias una función que ningún otro mecanismo social puede suplir.

Para que la Universidad se ponga a tono con la situación nueva, es indiscutiblemente lo primero y lo fundamental que entienda su obligación y la encare resueltamente. Y ello no será posible sin que la Universidad se recupere a sí misma, se comprenda como depósito máximo de la cultura, reflexione sobre su tarea y convierta en problema vivo y perenne el de su esencia y destino como institución de la cual las Facultades e Institutos son miembros componentes y entre sí solidarios. Debe fomentarse un espíritu universitario que ahora está casi por completo ausente de nuestras Universidades. Entre los requisitos externos y formales para que nazca y se afiance tal espíritu, me parece el primero la agrupación material de las casas de altos estudios, en las llamadas ciudades universitarias. La cercanía espacial posibilita la correlación, incita al intercambio, favorece el trato personal entre profesores y alumnos de las distintas ramas de estudios y obliga a que cada persona o grupo

cuenta con los demás y los tenga de algún modo presentes en todo instante. Muchas cosas imposibles o difícilísimas en el actual estado de dispersión de nuestras Universidades, serán de sencilla realización cuando éstas constituyan lo que deben ser, un cuerpo compacto animado de un alma única.

En este sentido de tender a una integración cultural, de acuerdo con lo dicho, creo yo que debe ser preocupación inmediata y capital de la Universidad fomentar la cultura personal del estudiante, proporcionarle enseñanzas que amplíen su visión de las cosas y lo lleven más allá de los temas de su especialización profesional, libertándolo del angosto punto de vista que de ellos suele extraer y que luego aplica ingenua y dogmáticamente a la comprensión de todos los hechos. En la Universidad de La Plata, por resolución del que fuera su eminente presidente hasta su renuncia por motivos bien conocidos, el Dr. Alfredo L. Palacios, se bosquejó y estuvo en trance de aplicación experimental un plan inspirado en estos propósitos, del que me ocuparé sucintamente; huelga anotar que se trataba de un primer ensayo, limitado por su mismo carácter inicial y que había de ampliarse y modificarse según aconsejara la práctica. Vigente durante un año, suscitó notorio interés entre los alumnos, y se esperaba mucho de él cuando, al abandonar el Dr. Palacios la presidencia de la Universidad, fué suprimido o suspendido por su sucesor. Al fundamentar su iniciativa, el Dr. Palacios explicó adecuadamente su alcance con una clara exposición y motivación de los fines perseguidos (1). En la organización del plan

(1) Transcribo los fundamentos del Dr. Palacios:

“Que cada Facultad estudia, separadamente, un aspecto de la ciencia, razón por la que es imperioso realizar la unidad del espíritu universitario que debe ser indivisible como el espíritu del hombre;

Que la especialización creciente de las disciplinas cultivadas en cada Facultad y el criterio fragmentario de la educación, predominante aún entre nosotros, puede conducir a una tecnificación profesional saturada de árido y excluyente pragmatismo cuyos efectos serán desintegradores de la vida social y la personalidad del hombre;

Que fué noble aspiración del fundador ilustre hacer de la Universidad un foco común de orientación, una llave de armonización de todas sus tendencias, una pauta orgánica de todas las disciplinas y graduaciones que constituyen un sistema nacional de enseñanza, manteniendo la unidad de la labor desde el primero hasta el último peldaño de la ascensión espiritual;

Que la finalidad preferente de la Universidad Argentina es la de formar la conciencia nacional y la personalidad de los alumnos, coordinando en una síntesis la tarea de las diversas Facultades, Institutos y Escuelas;

Que la Universidad, según lo tiene expresado su Presidente, debe

me tocó intervenir como presidente de la comisión especial a la que se le confió su estudio.

El plan propuesto por la comisión, aprobado por unanimidad por el Consejo de la Universidad y que al punto entró en vigencia, comprendía una asignatura común y obligatoria, y dos más igualmente obligatorias, pero que podían ser elegidas libremente por los alumnos entre varias que se dictarán simultánea o sucesivamente, según las circunstancias lo permitieran.

La asignatura común se titulaba "La cultura moderna: sus grandes etapas". La comisión organizadora de los cursos le atribuía particular importancia y la caracterizó y fundamentó en los términos siguientes:

"El fin perseguido con este curso es proporcionar al estudiante la base general histórico-ideológica que le permita fundamentar y organizar sus conocimientos, tanto los que ya posea como los que vaya adquiriendo en lo sucesivo. El problema de la cultura personal, más que de acumulación de informes, por valiosos que ellos sean en lo particular, es un problema de jerarquización y equilibrio, de ordenación y sistematización, de adecuada organización en

hacer técnicos cada vez más sabios pero cada vez más hombres, para lo cual será necesario que el "foco de armonización común" consista en una síntesis orgánica y coherente, de principios éticos y normas objetivas que contengan la esencia ecuménica de la cultura, orientados hacia fines solidarios creadores y constructivos;

Que esa síntesis, suma de valores, deberá constituir un curso superior obligatorio, como última asignatura para los alumnos de todas las Facultades. La enseñanza no será ya exclusivamente práctica, pues se le habrán incorporados elementos de cultura que por ser universales establecerán el vínculo común. La necesaria modalidad pragmática de la Universidad cederá, en parte, a la preparación espiritual, lo que no pudo realizarse en los comienzos de la organización del país, cuando todas las energías impulsaban, exclusivamente, al desarrollo de las fuerzas económicas;

Que sólo así la Universidad será una entidad de cultura, un organismo sintético, con una idealidad común. Debemos ser obreros de una misma heredad, que cultivamos parcelas distintas en beneficio de todos. De esta manera, al final de la tarea diaria, los profesores y alumnos de las distintas Casas de Estudio, que desconocen el trabajo ajeno y no tienen posibilidad de colaboración, fraternizarán, en vez de desconfiarse;

Que debe comenzarse con modestia, para hacer posible la realización de un plan que presenta dificultades de todo orden y que ha de experimentarse con cautela;

Que el contenido de la materia coordinadora entraña valores pertenecientes a diversas disciplinas, lo que exige encomendar el proyecto de su estudio a un núcleo de profesores de reconocida capacidad filosófica y científica."

una palabra. Y el criterio primario de la organización tiene que ser el que proporciona la seriación natural de los hechos mismos, los pasos de la marcha histórica. Bien abarcada y entendida, la marcha histórica no es la mera sucesión fortuita de los acontecimientos, sino la realización progresiva de ciertas tareas por la colectividad, el logro de ciertas metas que a su vez posibilitan nuevos intentos, la maduración de la conciencia social en todos sus aspectos, aun en aquellos que en apariencia parecen depender exclusivamente de la autónoma genialidad del individuo.

El curso atenderá, por lo tanto, en primer lugar, a señalar las direcciones capitales en el avance de nuestra cultura, a definir cada etapa de la Edad Moderna. La mención o análisis de los hechos singulares se supeditará a este propósito, y se hará en la medida que sea conveniente para alcanzarlo. Aunque el curso deba ser, por su propia índole, de generalidades, de "sentidos" más que de sucesos, se recurrirá en la medida posible a los hechos concretos de mayor volumen y significación para jalonar firmemente la marcha de las ideas, establecer relaciones de causa a efecto, proponer ejemplificaciones ilustrativas y convincentes, y mostrar la solidaridad entre las ideas y los hechos. Las listas cronológicas y sincrónicas servirán de auxiliar continuo al profesor, quien deberá destacar los paralelismos y correlaciones, así como explicar los ocasionales retardos de unas líneas en relación con otras, de manera que no se oscurezca el sentido general de encadenamiento y continuidad para el conjunto, y de simultaneidad para las partes, ofreciendo un cuadro armónico de la cultura moderna que evidencie su profunda unidad.

El curso atenderá tanto a dotar al alumno de marcos sólidos, de eficaces puntos de referencia de esquemas rigurosos, como a incitarlo al trabajo personal. Cada punto fijado en la exposición dará la oportunidad para esbozar una vasta perspectiva, con el ánimo de invitar al alumno a avanzar por ella, a prolongar y ahondar mediante el esfuerzo propio las nociones adquiridas en el aula, progresando en las direcciones señaladas por el profesor, quien indicará en clase lo esencial para esta profundización, y provocará además las consultas de los alumnos fuera de clase. A este fin, sería muy recomendable habilitar tiempo para tales consultas, por ejemplo, una hora tras cada clase, o una hora en otro día, pero con el fin exclusivo de solicitar aclaraciones sobre lo expuesto y re-

querir información bibliográfica, para evitar divagaciones más o menos arbitrarias.

Sin embargo, insistiendo en el carácter de base general y punto de partida que este curso debe revestir, se prevé la posibilidad de que en él surjan, entre los oyentes, especiales preocupaciones y curiosidades, que permitan y aconsejen organizar marginalmente cursillos de exposición o seminario sobre asuntos determinados, los que tendrían que ser en cada caso autorizados: bien por la Comisión que en el H. C. S. tenga a su cargo estos asuntos, bien por el Consejo Académico de la Facultad de Humanidades según se resuelva. De este modo se introduciría paulatinamente la costumbre del trabajo libremente planeado y organizado dentro de la Universidad, con fines de desinteresada averiguación.

En sus grandes rasgos, el curso general se concibe así:

Una sucinta caracterización del mundo medieval, su índole y estructura. Tras esta especie de preámbulo, la caracterización del Renacimiento estudiado en sus mayores hechos históricos y en sus grandes motivos ideales: polémica antimedieval, redescubrimiento de la antigüedad, humanismo, comienzos de la ciencia nueva, utopías, descubrimientos, etc. Ya a partir de aquí se tendrá la vista fija en el tema América. Sucesivamente, caracterización del siglo XVII (Barroco), del XVIII (Iluminismo). El siglo XIX se estudiará con mayor detenimiento, en las tres etapas o momentos que coinciden aproximadamente con sus tres tercios, y conciliando el cuadro de época con la preocupación por desentrañar sus repercusiones y consecuencias, de manera que venga a ser también una especie de "introducción a nuestro tiempo". Lo ocurrido desde comienzos del siglo XX quedará excluido, porque la carencia de una perspectiva suficiente asigna a cualquier interpretación un sentido demasiado personal, lo que resultaría fuera de lugar en un curso de esta índole y finalidades. El examen de este último período sería asunto de conferencias especiales e independientes, en las que la interpretación de los hechos aparecería como punto de vista del expositor.

Sería muy oportuno, y contribuiría en manera notable a obtener los fines perseguidos, disponer de una bibliografía apropiada que eliminara en los primeros momentos al alumno los posibles errores de búsqueda. Tal repertorio bibliográfico sería en parte preparado ad-hoc: listas cronológicas y bibliográficas abundantes,

esquemas sintéticos y analíticos de desarrollo progresivo, resúmenes, traducciones de fragmentos especialmente aclaratorios e instructivos, todo ello para el uso habitual del curso. Aparte de este instrumental de uso común y permanente, más adelante habría que ir preparando el que se utilizaría para la incitación, para promover la ampliación personal del conocimiento. Sería también conveniente una biblioteca mínima del curso, esto es, la selección de los libros de más necesaria lectura, con los ejemplares repetidos en la cantidad indispensable."

Para las otras dos asignaturas, que el estudiante podía escoger según su arbitrio, con la única limitación de que las elegidas no cayeran dentro del campo de su carrera profesional, para mantener el sentido puramente cultural y aun compensatorio de estos cursos, fueron propuestos los siguientes asuntos:

1. Los problemas sociales de América.
2. Los problemas filosóficos del hombre actual.
3. Los problemas de la conducta social del hombre americano.
4. El pensamiento científico, sus formas y evolución.
5. Figuras ejemplares de la cultura americana.
6. Problemas de economía política.

Esto no era sino la primera nómina, que posteriormente se iría aumentando. De estos cursos se dictarían dos o más cada año, y el alumno podría seguirlos, como el curso común, el año que le conviniera: la exigencia consistía en que tuviera aprobados los tres cursos antes de recibir su título superior universitario.

Alargaría demasiado este artículo la enumeración en detalle de otros puntos del plan y de las previsiones para el futuro. Baste destacar que se procuraba conciliar la dirección y los contenidos de índole universal, fundamentales en una empresa semejante, con la preocupación por lo específicamente americano, así como el propósito —establecido taxativamente en la reglamentación— de suscitar el interés de grupos de alumnos por determinados problemas que sintieran con particular intensidad, para organizar sobre ellos cursos colaterales, fomentando de este modo el trabajo universita-

rio vocacional y libremente planeado, trabajo cuya ausencia es visible en nuestras Universidades, dominadas hasta ahora por el formalismo y el reglamento.

El pasajero olvido que cayó sobre la trascendental iniciativa no significa probablemente sino que era incompatible con muchas cosas que desde entonces ocurrieron en nuestras Universidades. Y de seguro que cuando terminen todas esas cosas, ella volverá.

Tendencias Contemporaneas en el Pensamiento Hispanoamericano ⁽¹⁾

Por FRANCISCO ROMERO

La mayor actividad intelectual en los países de la América latina se ha aplicado principalmente hasta ahora, fuera de los problemas de índole práctica, tan agudos y numerosos en naciones de vida independiente tan breve todavía, a los estudios históricos y a la creación literaria. Era natural que las primeras faenas de orden puramente intelectual fueran la recuperación y aclaración documental de un pasado que desembocaba directamente en el presente, y la transformación en sustancia poética del hombre y de la vida americanos —que es como la toma de conciencia por el hombre de su propio ser y su propio mundo, en un esfuerzo de comprensión, expresión, tipificación y destaque de las esencias americanas. Al lado de estas ocupaciones principales, que como digo debían ser previas, la vocación filosófica aparece poco a poco, y sólo en nuestros días puede decirse que se generaliza, alcanzando el carácter de una común función de cultura.

Desde los tiempos de la Colonia no han faltado expresiones, a

(1) Comunicación presentada a la Primera Conferencia Interamericana de Filosofía, organizada por la American Philosophical Association, y que tuvo lugar en la Yale University, New Haven, Connecticut, en el mes de diciembre de 1942.

veces sumamente interesantes, de la preocupación filosófica. En los primeros tiempos se mantienen en el plano de la obligación docente como parte de la enseñanza, más bien que como preocupación autónoma y personal, salvo pocas excepciones. Los fundadores de la filosofía latinoamericana, los hombres que filosofan por su cuenta y con resuelta consagración, salvo casos aislados, pertenecen a la etapa positivista y al subsiguiente impulso antipositivista. Tras esta reacción contra el positivismo, el interés filosófico se amplía, gana en hondura y continuidad y, podría decirse, se normaliza, acortando sucesivamente la distancia respecto a los países de vida filosófica intensa, cuyo pensamiento se estudia con afán y se medita en sus últimas manifestaciones, en un afán por repensar los grandes temas de la actual problemática, que se va consolidando, sin que hasta ahora haya logrado la autonomía.

Las siguientes indicaciones someras son más un esquema que un resumen; no permite otra cosa la índole de esta comunicación y el escaso espacio concedido. Los nombres citados —y más aún los pocos libros que se recuerdan por excepción— se consignan por vía de ejemplo, y no de enumeración selectiva, por lo cual no sería lícito señalar ni menos reprochar omisiones. Como su título lo anuncia, estas referencias se limitan a la América de habla española (Hispanoamérica), y no tienen por lo tanto en cuenta al Brasil, aunque se haga sobre él alguna indicación al paso (1).

La primera gran ampliación del interés filosófico —y con ella la entrada en lo contemporáneo, a que esta comunicación exclusivamente se refiere— la trae el positivismo. La situación social de Iberoamérica contribuye sin duda al arraigo y apropiación de tal filosofía, porque estos países se hallaban entonces en la urgencia de constituir las bases más efectivas y concretas de la convivencia y en la necesidad de organizar la explotación de sus recursos natura-

(1) Ver, sobre el Brasil, Sylvio Romero, *La filosofía en el Brasil*, 1876; Leonel Franca, *Nociones de historia de la filosofía*; Guillermo Francovich, *Filósofos brasileños*, 1939 (una nueva edic. aparecerá pronto en la *Biblioteca Filosófica* que se publica bajo mi dirección en Buenos Aires). Una utilísima bibliografía parcial de la filosofía Iberoamericana ha sido redactada por Edmundo Lassalle: *Philosophic Thought in Latin America* (Division of Intellectual Cooperation, Pan American Union). Ver también las secciones correspondientes del *Handbook of Latin American Studies* y de la revista *Philosophic Abstracts*.

les, de manera que la proyección del interés colectivo en lo social, lo político y lo económico, coincidía con el espíritu del movimiento positivista. Cierta positividad vivida y difusa, consustancial con la situación histórica, prepara el terreno y acompaña después corroborándolo al positivismo teórico importado de Europa, y éste a su vez reobra sobre aquél, tanto en cuanto concepción general de la vida y el mundo, como en cuanto sistema de principios informantes de ciertos dominios particulares, como el derecho, la educación, etc. Con el positivismo, la filosofía rebasa los ambientes académicos, encarna en pensadores vigorosos que meditan por su cuenta las tesis en boga, halla abundantes lectores, primero entre las capas cultas y luego también en las semicultas. Probablemente la figura mayor del positivismo iberoamericano es el cubano Enrique José Varona (1849-1933), uno de los patriarcas de la cultura en nuestra América. El positivismo encuentra representantes en casi todos los países de la América Latina. En Brasil y Chile, además de quienes aisladamente profesan esta doctrina, se constituyen grupos ortodoxos de larga duración. En México (Gabino Barreda en primer término), en Puerto Rico (Hostos), en Perú (González Prada, Cornejo, Prado, Villarán, etc.), en Bolivia, etc., el positivismo tiene su período de auge y dominación. En la Argentina, J. Alfredo Ferreira, recientemente fallecido, suscita un movimiento comtiano, considerable sobre todo por el poder de aglutinación, la amplitud de miras, la convicción fervorosa y las consecuencias aplicativas. Como una de las mentes más originales y productivas del positivismo hispanoamericano hay que contar a José Ingenieros (1877-1925), cuyos Principios de Psicología biológica es acaso la obra cumbre en la dirección científi- cista de todo el positivismo en Latinoamérica, ya más cerca de la atrevidas hipótesis de Haeckel que de Comte y Spencer. La refutación teórica del positivismo, muy justificada desde el punto de vista de las ideas, ha pecado de injusticia respecto a él al olvidar, en el fragor de la disputa, la función civilizadora que le tocó realizar en estos medios, introduciendo preocupaciones científicas y aun sociales, y actuando como un enérgico fermento de renovación.

La reacción contra el positivismo debe, pues, indudablemente, mucho al positivismo mismo, que había acostumbrado a examinar libremente los problemas generales; aprovecha también esa reacción la nueva situación histórica, esto es, la consolidación ya lograda en buena parte de la estructura político-social de los países hispano-

americanos, que permitía una posición teórica más pura y mejor arraigada en las tradiciones filosóficas, y también determina y acelera la reacción el notable incremento de las relaciones con Europa, de donde llegaban sin demora a estos países los ecos de las nuevas empresas del pensamiento.

Las corrientes anteriores, así las positivistas y científicas como las que las precedieron, habían producido algunos de los hombres más eminentes de nuestro pensamiento filosófico y aun de toda nuestra cultura; baste recordar, al lado de los nombres citados, los de un Bello, un Varela, un Luz Caballero, entre otros. En los combates contra el positivismo se aumenta este grupo con filósofos ilustres, que vienen a completar el equipo de los que merecen llamarse los fundadores, es decir, los que, por la capacidad especulativa, la autenticidad de la vocación y la autoridad moral (esto último tan importante en cualquier tentativa de ensanchamiento espiritual), echan las bases del pensamiento filosófico iberoamericano, que hoy se desenvuelve en gran parte bajo su advocación y reconociendo su influencia directa o indirecta, por obra del estímulo, el ejemplo, el magisterio y el aporte doctrinal. Entre estos que llamo los fundadores, han de contarse, para el postpositivismo, entre otros, a Vasconcelos, Caso, Vaz Ferreira, Korn y Deustua. Todos ellos tienen una significación singular, un puesto aparte en los cuadros de la inteligencia hispanoamericana. Ya ellos filosofan por una íntima necesidad, que es en algunos como un destino; pero, avanzadas todos ellos de un ejército aun inexistente cuando comienzan su labor, filosofan en la soledad, sin compañía ni resonancia, sin que el contorno atribuya mayor valor a su esfuerzo, por lo menos en la primera etapa. Uno de los deberes de nuestra actual filosofía, densas ya las filas y vuelta la atención general hacia estos problemas, ha de ser la reverencia hacia estos fundadores y el estudio y valoración de sus vidas y obras. Grandes constructores en tiempos hostiles a la pura faena intelectual, no siempre sus escritos bastan para que se pueda apreciar en su alcance justo lo que representan en nuestra cultura, en la cual su presencia viva de varones de excepción señala y define un instante decisivo, la aparición de la verdadera y activa conciencia filosófica.

La polémica antipositivista parece haber ocurrido, en diferente medida, en casi toda el área iberoamericana; luego se sosiega poco a poco, y se va transformando en el trabajo filosófico actual. Me

referiré exclusivamente a lo sucedido en los tres países donde el movimiento contra el positivismo me parece haber sido más orgánico y considerable.

En México, el positivismo predomina desde los años sesenta hasta principios del siglo XX. En los primeros años de éste llegan de otros países los informes de los movimientos adversos, y a poco se emprende una activa cruzada antipositivista, buscando apoyo y argumentos ante todo en las ideas de Boutroux, Bergson y W. James. En este despertar filosófico tiene notable significación el grupo denominado "Ateneo de la Juventud", entre cuyos principales animadores se cuenta el dominicano Pedro Henríquez Ureña. La acción antipositivista halla sus abanderados en Antonio Caso y José Vasconcelos. El primero pronuncia una serie resonante de conferencias mostrando la caducidad de la doctrina impugnada; Vasconcelos se aparta pronto de las nuevas filosofías para plasmar un sistema propio que denomina "monismo estético". Ambos influyen ampliamente, mediante una continua e importante obra escrita, y el primero además como profesor por cuyos cursos pasan casi todos los que luego se ocupan de filosofía en el país (2).

En el Perú, la lucha contra el positivismo y las escuelas científicas y materialistas concomitantes estuvo a cargo de Alejandro O. Deustua, que a lo largo de una laboriosa vida se convierte en el maestro venerable, respetado sin discrepancias. Se inicia como profesor de estética y profundizando intuiciones tempranas, se consagra a elaborar una estética propia en la cual se pone la libertad como principio informador de toda belleza, y se procura integrar los conceptos de orden y libertad en una síntesis superior. La filosofía de Deustua viene a ser una larga meditación sobre la libertad, y en este punto principalmente se contrapone a las tendencias deterministas del positivismo y del científicismo, que refuta sin descanso. Estudia a Bergson y lo introduce en el Perú, donde cobra desde entonces un influjo incomparable. La acción de Deustua no se limita a la cátedra y a la tarea del escritor; es también un reformador, una fuerza viva y rectora en muchos aspectos de la cultura de su país, y deja su huella sobre todo en el campo de la enseñanza pública en todos sus grados, por cuya elevación ha pugnado de continuo.

(2) Ver A. Menéndez Samará, Apuntes sobre la filosofía en México, en Letras de México, 15 enero de 1941.

En la Argentina, la renovación filosófica tiene su sede principal en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde aun perduraba el positivismo con representantes distinguidos de Spencer y J. Stuart Mill. Prepara el terreno un maestro eminente, Rodolfo Rivarola, y libran la batalla antipositivista ante todo Alejandro Korn y Coriolano Alberini, el primero con una tenaz oposición que no le impide cierta estimación y aun respeto hacia el adversario, el segundo con una permanente polémica tan acre como eficaz. La crítica se hace introduciendo algunas de las nuevas corrientes, Boutroux, Renouvier, Bergson, Croce, luego también Gentile; la atención tiende luego a fijarse en Bergson y, en menor medida, en Croce. La nueva filosofía alemana no se difunde todavía, pero ocurre una especie de "vuelta a Kant", que impone desde entonces al autor de la *Crítica de la Razón pura* con una autoridad excepcional en las cátedras argentinas. A partir de este momento, la figura de Korn se agranda hasta llegar a ser el maestro indiscutible —"maestro de saber y de virtud"— del actual pensamiento filosófico argentino.

En el Uruguay, la superación del positivismo encarna en la noble y pura personalidad de Carlos Vaz Ferreira, la mayor figura intelectual ahora de su país y una de las mayores de Iberoamérica, filósofo, psicólogo y sociólogo, mente rica y activa que ha prodigado una labor notable por la profundidad y la abundancia de motivos.

Acallada poco a poco la polémica antipositivista, la filosofía hispanoamericana empieza a entrar en sus cauces normales. Se emprende por todas partes un trabajo más lento y metódico que el anterior, caracterizado ante todo por el conocimiento, cada vez más directo y al día, de lo que va ocurriendo en los países de producción original. Muchas de las corrientes de la filosofía actual hallan quiénes las representen e informen sobre ellas en la cátedra, en conferencias o cursos libres, en el libro o el artículo, unas veces como expositores más o menos neutrales y otras veces como adherentes. Y al mismo tiempo que incorporan los resultados del pensamiento universal, buen número de estudiosos procuran ir estableciendo una posición propia; siendo de notar que aunque estos esfuerzos suelen cumplirse en conexión con la cátedra universitaria, tienen por lo común el carácter de un esfuerzo personal en el que cada uno se

busca su propio camino, sin que falten personas del más alto valor filosófico por la versación y aun la creación, que son totalmente ajenas a la docencia.

De la filosofía alemana, tras el natural interés por ciertas figuras de transición muy resonantes a su hora (un Eucken, un Wundt), se introduce a Dilthey, Rickert, N. Hartmann, Scheler y Heidegger en primer término, sin que los demás filósofos de nombre sean ignorados. Sobre todos ellos se dictan cursos y se publican libros o artículos. Si bien casi todos quedan relegados a los círculos especializados, los dos últimos suscitan una curiosidad más extensa, que para Scheler se satisface en algunas versiones de sus escritos, y para Heidegger, de quien es poquísimo lo traducido, en exposiciones y comentarios. Contribuyó a la importación del pensamiento alemán el filósofo español José Ortega y Gasset con sus cursos en Buenos Aires y la colección filosófica dirigida en Madrid por él. Entre los filósofos alemanes anteriores, los más estudiados y seguidos son Kant y Hegel, y Marx y sus continuadores dentro de los círculos afines a esa ideología. Han sido estudiadas y expuestas también la dirección neopositivista (Carnap, Reichenbach, etc.) y algunas corrientes psicológicas como la de Spranger y la de la "Gestalt".

De la filosofía francesa contemporánea, corresponde especial mención para Bergson, cuya influencia ha sido y sigue siendo enorme; quizás haya sido el pensador contemporáneo más estudiado en Iberoamérica. Meyerson y algunos otros tratadistas del problema de la ciencia son también frecuentados y comentados. Maurice Blondel y Gabriel Marcel han suscitado algunas de las preocupaciones más complejas e inteligentes. La sociología de Durkheim y Lévy Bruhl es enseñada en ciertas cátedras, y algunos círculos católicos siguen con fervor a Maritain, muy respetado también fuera de ellos. De los italianos, sólo Croce y Gentile se difunden. Entre los filósofos de lengua inglesa, W. James es sin duda el más conocido e influyente y mucho menos Baldwin; Dewey se estudia ante todo como pedagogo, se lee bastante a B. Russell y llega alguna noticia de los neo-realistas norteamericanos. Ultimamente aparece viva curiosidad por A. N. Whitehead y Santayana. En general, el pensamiento de habla inglesa, que tanto influyó en nuestros países durante el positivismo, es después escasamente conocido (salvo en países cuyo contacto cultural con Estados Unidos es directo, como Puerto Rico, Panamá, Cuba, México), y solo ahora vuelve a intensificarse, en

un acercamiento espiritual que está en su fase inicial. Otra línea importante de influencia es la de la filosofía tomista, profesada sobre todo en los institutos católicos de alta cultura, muy difundidos en Iberoamérica. De los españoles, el aporte de más bulto corresponde a José Ortega y Gasset.

Con todas estas corrientes y otras que no nombro por menos considerables, se nutre la inteligencia iberoamericana. El estudio no es ya la plácida faena de antes, sino un esfuerzo serio de ahondamiento y de apropiación, el designio de repensar los problemas cada vez con mayor autonomía, pero sin un abandono prematuro de los guías insignes. El mal de Iberoamérica, o uno de sus males, en lo intelectual, ha sido la improvisación fácil, la falsa plenitud de un verbalismo irresponsable. Casi todos nuestros estudiosos de filosofía están muy distantes de la vana palabrería de otros tiempos, y practican la parquedad y el rigor.

Entre estas doctrinas que constituyen el variado paisaje de la filosofía contemporánea, la mente iberoamericana ensaya sus primeras fórmulas propias. Gérmenes por ahora, más que otra cosa, para llegar a definiciones y tipificaciones habría que entrar en consideraciones que rebasarían la índole y límites de esta comunicación. Con mucho riesgo y provisionalmente, se podría acaso indicar que nuestra filosofía parece sentir marcada predilección por las cuestiones atinentes al espíritu, los valores y la libertad, y aun intuir la profunda unidad de estos tres términos, tendiendo a la afirmación de espíritu como la esencia o el ápice de la realidad, y viendo ante todo en el espíritu la libre realización del valor. La cuestión o el sentimiento de la libertad está de continuo presente en muchos filósofos de nuestras tierras; ya ocupaba lugar céntrico en el pensamiento de un Vaz Ferreira, de un Deustua, de un Korn, para no citar otros, y parece afirmarse entre los de las nuevas generaciones. Para el hombre americano, la libertad es una experiencia tanto colectiva como individual, porque los Estados de América se constituyen y nacen mediante actos de liberación, y porque el individuo tiene ante sí un amplio horizonte social y geográfico abierto a su libre iniciativa. Acaso esta doble experiencia concordante contribuya a que su pensamiento teórico siga tal dirección, no como promoción metafísica de una casual experiencia, sino como ocasión para que ante

él se revele y descubra la última esencia o fundamento de la realidad.

La vocación filosófica de Iberoamérica es notoria, aunque sólo ahora empieza a tomar conciencia de sí; múltiples expresiones de ella surgen independientemente unas de otras por todo el vasto territorio continental e insular, mostrando con la espontaneidad de su aparición la autenticidad del interés y su íntima necesidad. Y la energía de este impulso hacia la filosofía se acredita aún más si se piensa en los graves impedimentos que lo dificultan. Ante todo, nuestros países viven muy incomunicados, y los núcleos filosóficos de cada uno de ellos, siempre minoritarios e inconexos, se ignoraban entre sí, careciendo por tanto el estudioso del vivo y necesario estímulo de la comunicación; sólo en los últimos años se inicia una resuelta acción de intercambio y de mutuo conocimiento, conscientemente planeada, uno de cuyos órganos es la Cátedra Alejandro Korn del Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires. Por otro lado, el régimen de nuestras Universidades no favorece la consagración exclusiva a una especialidad. El profesor debe repartir su tiempo entre la cátedra y otra ocupación extrauniversitaria, o bien entre diversas cátedras superiores y de enseñanza secundaria, y en tales condiciones el trabajo filosófico constante atestigua en muchos casos una tenacidad y aun un sacrificio de los que no pueden tener idea clara quienes disfrutaban en otros países de una organización universitaria más racional. Pese a estos y otros inconvenientes, aumenta la ocupación filosófica, a cuyo incremento no ha sido ajena en los últimos años la incorporación a ciertas Universidades de eminentes profesores emigrados de España, y excepcionalmente, de otros países europeos.

Al terminar, debo insistir en el carácter esquemático y como provisional de esta comunicación, que acaso pudiera servir de punto de partida para un examen mejor fundado y más al pormenor del asunto.

VIDA DEL COLEGIO

INAUGURACION DE LAS CLASES

El jueves 3 de mayo inició el Colegio su décimo quinto período de actividades con una conferencia del secretario, señor Luis Reissig, quien habló sobre "El pensamiento como problema indivisible".

El acto congregó un público numeroso y calificado. Entre los asistentes se hallaban los señores José P. Tamborini, Octavio Véjar, Francisco Romero, José María Cantilo, Roberto F. Giusti, Juan José Castro, Margarita Arguás, Eduardo Alemán, Olga Cossettini, Ricardo M. Ortiz, Pedro Henríquez Ureña, Arturo Frondizi, Gregorio Halperín, Fernando Araneda Ibarra, Juan Mantovani, Oscar Marino, etc.

Antes de declarar iniciados los cursos, el señor Reissig dijo:

Quizás en estos momentos, y seguramente dentro de pocas horas, habrá terminado la más sangrienta guerra de la historia. Guerra enconada y porfiada de ideologías, de morales, de técnicas y de sistemas, en la que ningún ser humano ha permanecido neutral. No obstante, percíbense todavía en el horizonte espesas nubes que la humanidad ansía ver desaparecer; puede afirmarse que con la victoria de las Naciones Unidas habrán triunfado en el mundo los principios de dignidad humana, de democracia, de justicia y libertad. Por los héroes que todo lo sacrificaron por esos principios y por la feliz y permanente convivencia entre todos los pueblos del mundo, pido a ustedes se pongan de pie.

Así lo hicieron los presente y luego el señor Reissig expuso brevemente los ideales y propósitos del Colegio Libre diciendo que "sus hombres, su programa, sus finalidades, son claramente democráticos, lo que equivale a decir que está en la línea de las finalidades propias del país". Comenzó luego su exposición afirmando que: "Hablar del pensamiento es arribar inmediatamente a la playa sin término de la filosofía. ¿Tendré, pues, que encallar mi barca en la orilla y abandonar toda otra incursión? Precisamente ahí está el quid de mi viaje de hoy. ¿Es o no es el pensamiento un problema de la filosofía? Contestaremos: sí, si el planteo es relativo; contestaremos: no, si el planteo es absoluto. El problema del pensamiento es un problema A, B, C, etc., y además, un problema de la vida". Se refirió luego al pensamiento co-

mo problema filosófico e histórico y dijo luego que se puede prescindir de las definiciones, pero no de la existencia del pensamiento. "Podemos prescindir de sus definiciones, pero no podemos prescindir de su existencia. Y esta existencia es real o ideal. Si planteáramos con ternidad esta pregunta, nos alejaríamos del campo histórico para colocarnos, en posición falsa, en el campo de las definiciones. Porque la existencia es real o ideal según el cristal con que se mire. Los cristales son útiles para ver donde el ojo no alcanza a ver, pero no hay que olvidar que son cristales. Por eso es imprescindible que el pensamiento no desvíe del campo de la historia su enfoque filosófico, que es su más agudo enfoque, pues iluminaría sólo el vacío o el silencio de las sombras. Respondiendo a la pregunta: ¿en qué estriba, qué es la indivisibilidad del pensamiento?, diremos: el pensamiento es indivisible por el simple hecho de ser pensamiento, por el sólo hecho de ser una parte, una expresión del hombre. El pensamiento fuera del hombre no lo conocemos". Expresó más adelante el señor Reissig su creencia de que el nudo del problema del pensamiento en su carácter de indivisible es su posición política. "No hay pensamiento ni pensador que no la tenga, expresa o sobreentendida, afirmativa o negativa, de acción o de reacción. El pensamiento como expresión del hombre es una manifestación, una creación de una posición política determinada". Llegando luego al planteo teórico práctico del papel del hombre que ha hecho del pensamiento la principal función de la vida, dijo el conferenciante que: "Es erróneo admitir que hay hombres de pensamiento y hombres de acción; lo que hay son hombres que muestran más sus pensamientos que sus acciones, o viceversa; lo muestran más o menos, a veces por cálculo y otras veces porque necesitan compensar su equilibrio inclinándose hacia una u otra de las dos posiciones".

El señor Reissig terminó su disertación afirmando que: "El pensamiento como problema indivisible entraña también el tema de los deberes y privilegios del pensamiento. El gigantesco proceso dialéctico que preside los hechos de hoy y del mundo encierra también el problema del conflicto entre los deberes y los privilegios. Frente a este conflicto, el pensamiento no puede, aunque lo quiera, permanecer como mero espectador, y su más grande papel consistiría en entrar a fondo en el problema en conflicto, para poder ser así, parte del cuerpo de la síntesis. El hombre que renuncie a ser enteramente hombre de su tiempo, será vomitado con disgusto por el tiempo futuro y será puesto para permanecer bajo la lápida de todos los tiempos".

INAUGURACION DE LA CATEDRA FRANKLIN DELANO ROOSEVELT, DE ESTUDIOS AMERICANOS

Con asistencia de un público numerosísimo, que colmó la sala de conferencias y los pasillos adyacentes, fué inaugurada, en la tarde del 17 de mayo, la Cátedra Franklin Delano Roosevelt.

"CURSOS Y CONFERENCIAS" publicará próximamente un número especial en el que han de figurar las disertaciones de la doctora Margarita Arguás, secretaria de la cátedra y de los señores Valmaggia, Ortiz y Cantilo.

Publicamos a continuación un editorial de "La Razón" aparecido al día siguiente del acto:

LA CATEDRA ROOSEVELT

Un gran homenaje fué el que rindió el Colegio Libre de Estudios Superiores a la memoria de Franklin Delano Roosevelt al crear una cátedra que llevará el nombre del estadista desaparecido. Por primera vez en la historia de la prestigiosa corporación se ha dado un nombre no argentino a una de sus cátedras. Esta que acaba de fundarse y que ayer, en acto solemne, quedó inaugurada, funcionará al lado de las que en ese centro de la cultura argentina llevan el nombre de Bartolomé Mitre, Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, Juan María Gutiérrez, Lisandro de la Torre y Alejandro Korn, que compendian, en conjunto, las distintas faces del pensamiento argentino, unidas todas por el común amor a la libertad y por su categórica adhesión a los postulados de la solidaridad continental.

La consagración de la nueva cátedra al recuerdo del presidente de los Estados Unidos que más hizo por el triunfo de esos grandes ideales, no es incongruente con el estilo y las finalidades de las distintas tribunas del Colegio Libre de Estudios Superiores. Como bien dijo uno de los oradores del acto de ayer, se hace difícil llamar "extranjero" a Franklin D. Roosevelt, pues aunque fué ciudadano de los Estados Unidos de Norteamérica, fué también, y con singular altura, ciudadano de América y de la humanidad.

El destino quiso que en la grave crisis en que precipitó al mundo civilizado la irrupción de las ideas totalitarias en el gobierno de dos poderosas naciones europeas, cuando la estructura entera de las organizaciones democráticas de América amenazaba sucumbir al artero golpe o a la corrosiva influencia del Nuevo Orden, se irguiera por encima de preocupaciones menores y con visión que abarcaba tanto el presente como el porvenir, la figura extraordinaria de Franklin D. Roosevelt, a quien cupo la responsabilidad y el honor de encauzar las fuerzas materiales

y morales de su poderoso país hacia los rumbos indicados por su honor, su tradición y sus permanentes conveniencias. Para esa empresa bastaba quizás el sólo poderío de los Estados Unidos, pero Franklin D. Roosevelt comprendió que era indispensable la asistencia de todos los países del hemisferio, grandes o pequeños para lo cual era necesario establecer como una incommovible realidad política, lo que hasta entonces sólo existía como aspiración de los pueblos: la unidad del continente.

Llegar a ella dependía, en alto grado, de la actitud norteamericana. A precisarla, eliminando resabios del pasado, obedeció la política del buen vecino inaugurada por Roosevelt y que tuvo su magnífico fruto en las elaboraciones continentales finalmente consagradas en México, y que hoy constituyen el escudo con que América se presenta ante el mundo, en la hora de la nueva reorganización internacional. No le cupo a Roosevelt coronar su obra, pero ella no ha de quedar trunca. El americanismo, tal como lo entendieron, en perfecto paralelismo, su palabra y su acción, está en la sangre y en el espíritu de los pueblos del continente. Está también enraizado en el nuestro. Su culto no ha sido por nosotros meramente formalista, y no habrá nunca fuerza capaz de desterrar del corazón argentino ese hondo sentimiento, el mismo que impulsó a San Martín a su cruzada libertadora y que ha estado presente en todos los minutos de la historia nacional. Adalid de ese ideal, íntimamente ligado al de la libertad, ha sido Roosevelt. Por ello tiene un lugar ganado entre las figuras que han merecido el afecto argentino. Bien está su nombre en el Colegio Libre de Estudios Superiores al lado de los más grandes nombres de la historia argentina y de esforzados cultores del derecho y de la razón.

(La Razón, viernes 18 de mayo de 1945).

FILIAL BAHIA BLANCA

EL SABADO 12 DE MAYO REALIZO LA FILIAL EL ACTO
INAUGURAL DE SUS CURSOS Y CONFERENCIAS DE
ESTE AÑO

Ante un público numeroso, en el salón de conferencias de la Biblioteca Rivadavia, se realizó el sábado 12 del corriente, a las 18.30, el acto inaugural de los cursos y conferencias de este año, de la Filial Bahía Blanca. El Secretario de la Filial Dr. Pablo Lejarraga, pronunció en 1er. término un discurso en el que expuso los propósitos culturales de la entidad, al iniciar el quinto año de vida, reseñando la labor cumplida hasta el presente, y las nuevas tareas que en su desarrollo tiene planteadas la Filial, entre las que destacó la creación de nuevas cátedras, y la vinculación de la ciudad con la zona, en la formación y definición de una nueva región cultural argentina. Se refirió luego al programa del año, y colocó finalmente las tareas y afa-

nes del año que se iniciaba bajo la advocación de Rivadavia "cuyo centenario se cumple este año, advocación tan legítima como estimulante", pues "Rivadavia es fuerza de la cultura nacional, impulsó como el mejor los ideales de la revolución de mayo, y trazó bases firmes para nuestra organización y construcción nacional, dejando en proyectos y sueños, materiales para el esfuerzo de un siglo de argentinos fieles a la libertad que él contribuyó a forjar, y al progreso moral y material que tan vigorosamente promovió".

Tras el discurso del Dr. Lejarraga, el profesor Mantovani pronunció una conferencia sobre "Principio y exigencia de vida en la educación", estudio medular sobre el tema, que fué seguido con el más vivo interés por el público.

ASAMBLEA ANUAL DE AMIGOS

Con buen número de amigos, en la sede de la entidad, Mitre y Rodríguez, realizóse el 9 de mayo, la asamblea anual de amigos, convocada por el Consejo Directivo para considerar la memoria y balance del período que terminaba y proceder a la renovación parcial del Consejo Directivo. Designado para presidir la asamblea el doctor Fermín R. Moisés, ésta cumplió los motivos de la convocatoria, aprobando los informes elevados por el Consejo Directivo a la misma, que reflejan la labor realizada durante el año pasado, y las cuestiones más importantes relacionadas con la marcha de la entidad. Luego se entró a considerar el programa de trabajos de este año, que tuvo el asentimiento de la Asamblea, y sobre el que se intercambiaron opiniones entre los asistentes. Efectuada la renovación parcial del Consejo Directivo, mediante la elección de 5 miembros titulares y 3 suplentes, el Consejo Directivo quedó formado de la siguiente forma: Titulares: Santiago Berg Vila, Roberto J. Carpinetti, Zulema Cornidez, Germán García, Berta Gaztañaga, Pablo Lejarraga, Ismael E. Ricci, Gregorio Scheines, Miguel Angel Torres Fernández. Suplentes: Alfredo J. Viglizzo, Antonio Schulz y Américo A. Malla. Finalmente se acordó realizar gestiones para aumentar el número de amigos de la entidad, y por indicación del señor Schulz la asamblea rindió un homenaje a la memoria del doctor Alberto Rougés, hace poco fallecido, que fuera rector de la Universidad de Tucumán, y estuviera vinculado a la Cátedra Alejandro Korn, de Filosofía, del Colegio Libre.

NOMINA DE LAS CONFERENCIAS Y CURSOS DEL MES DE MAYO

- LUIS REISSIG: El pensamiento como problema indivisible. El jueves 3, a las 19.
- PATRICK O. DUDGEON: Curso superior de inglés. Comenzó el seis de abril y se da todos los viernes, a las 19 y 15, hasta fines de noviembre.
- SILVIO FRONDIZI: Estado actual del problema político. Curso de seminario que durará todo el año. Los martes y viernes a las 18 y 30.
- OCTAVIO VEJAR: México y el problema de la educación. El lunes 7, a las 19.
- FRANCISCO ROMERO: El lenguaje y la lógica. Seminario: todos los martes, a las 18 y 45.
- JOSE P. BARREIRO: La formación espiritual de Sarmiento. El miércoles 16 a las 19.
- MARGARITA ARGUAS: Significado de la Cátedra Franklin Delano Roosevelt. El jueves 17 de mayo.
- JUAN S. VALMAGGIA: Roosevelt, el Hombre y el Ciudadano. El jueves 17 de mayo.
- RICARDO M. ORTIZ: La política económica y social de Roosevelt. El jueves 17 de mayo.
- JOSE MARIA CANTILO: La política exterior de Roosevelt. El jueves 17 de mayo.
- JOSE LUIS ROMERO: Curso "Del Imperio Romano a la Edad Media": I. Las raíces de la concepción estatal romana, el lunes 21 a las 19; II. La concepción estatal romana, el lunes 28 a las 19.
- JUAN L. TENEMBAUM: Economía de los cultivos en la Argentina. I. El jueves 24 a las 18.

LOS COLABORADORES DE ESTE NUMERO

VICENTE FATONE:

Ver "CURSOS Y CONFERENCIAS", Año XI, números 131-132, volumen XXII, febrero-marzo de 1943.

FRANCISCO ROMERO:

Militar de carrera, ejerciendo todavía la profesión fué designado profesor suplente en las Universidades de Buenos Aires y de La Plata. El maestro Alejandro Korn le instó repetidamente a consagrarse por entero a la filosofía y en 1931 se retiró del ejército con el grado de Mayor para suceder a Korn como titular de Gnoseología y Metafísica en la Universidad de Buenos Aires. Enseña actualmente, además, Filosofía Contemporánea en la Universidad de La Plata y Teoría del Conocimiento Científico en el Instituto Nacional del Profesorado.

Pertenece a la mesa directiva de la International Phenomenological Society y del Colegio Libre de Estudios Superiores.

Entre sus numerosas publicaciones citaremos: "Contribución al estudio de las relaciones de comparación" (La Plata, 1938); "Alejandro Korn" (en colaboración con A. Vassallo y L. Aznar; Buenos Aires, 1940); "Lógica" (en colaboración con E. Pucciarelli; Buenos Aires, 1938); "Filosofía contemporánea" (Buenos Aires, 1941); "Sobre la historia de la filosofía" (Tucumán, 1943); "Filosofía de la persona" (Buenos Aires, 1944), etc.

RESUMEN DEL ESTADO GENERAL DE RECURSOS Y GASTOS AL 30 DE ABRIL DE 1945

R E C U R S O S

Banco Popular Argentino - Cta. Cte.	\$ 2.733.93
Deudores Varios	" 950.—
Bco. Pop. Argentino - Fondo Edificio Prop. ..	" 4.000.—
Bco. Pop. Arg. - Títulos Custodia - Becas	\$ 16.500.—
Bco. Pop. Arg. - Efec. - Becas ..	" 1.745.—
Bco. Pop. Arg. - Ef. - Int. Tit. ..	" 318.35
	" 18.563.35 \$ 26.247.28

G A S T O S

Revista	\$ 750.—
Boletines	" 35.—
Programas	" 10.—
Alquiler	" 437.—
Sueldos	" 545.—
Comisión cobranza y viático	" 180.80
Aporte jubilatorio	" 170.60
Valores en custodia	" 24.80
Varios	" 8.—
	" 2.161.20
Saldo a favor disponible	\$ 24.086.08

Cuenta Becas:

Estudios Económicos	\$ 15.370.—
Estudios Literarios	" 2.000.—
Bachil. Cien Autores	" 875.— \$ 18.245.—

Cuenta Fondo Pro Edificio Propio:

Fondo acumulado	" 4.000.—	\$ 22.245.—
-----------------------	-----------	-------------

Superávit

\$ 1.841.08

Buenos Aires, abril 30 de 1945.

JOSE T. LUENGO
Contador

JOSE A. GILLI
Tesorero

RESUMEN DEL ESTADO GENERAL DE RECURSOS Y GASTOS AL 31 DE MAYO DE 1945

R E C U R S O S

Banco Popular Argentino - Cta. Cte.	\$ 2.730.63
Deudores varios	,, 1.000.—
Banco Popular Argentino - Títulos en Custodia (Fondo Edificio Propio)	,, 5.100.—
Bco. Pop. Arg. - Tit. Custodia (Becas)	\$ 15.400.—
Bco. Pop. Arg. - Efec.-Becas ,,	1.745.—
Bco. Pop. Arg. - Efectivo (Interés Títulos-Becas)	,, 318.35 ,, 17.463.35 ,, 26.293.98

G A S T O S

Revista	\$ 770.—
Boletines	,, 47.—
Programas	,, 6.—
Alquiler	,, 437.—
Sueldos	,, 545.—
Comisión cobranza y viático	,, 178.90
Aporte jubilatorio	,, 170.60
Valores en custodia	,, 24.80
Varios	,, 18.— \$ 2.197.30

Saldo a favor disponible \$ 24.096.68

Cuenta Becas:

Estudios Económicos ..	\$ 15.370.—
Estudios Literarios ... ,,	900.—
Bachill. Cien Autores . ,,	875.— \$ 17.145.—

Cuenta Fondo Pro Edificio Propio:

Fondo acumulado	\$ 5.100.—	\$ 22.245.—
Superávit	\$ 1.851.68	

Buenos Aires, mayo 31 de 1945.

JOSE T. LUENGO
Contador

JOSE A. GILLI
Tesorero