Romero, Francisco

Programa de una filosofía

Sur

1940, nro. 73, p. 24

*Romero, F. (1940). Programa de una filosofía. Sur (73), 24. En Memoria Académica.
Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.11384/pr.11384.pdf*

Información adicional en www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

FRANCISCO ROMERO

PROGRAMA
DE UNA FILOSOFIA

De SUR N°. 73

BUENOS AIRES

1940

PROGRAMA DE UNA FILOSOFÍA

19x0

PROGRAMA DE UNA FILOSOFÍA

ESTRUCTURA Y TRASCENDENCIA.

Entre los temas más apasionantes del pensamiento actual figura el problema de la estructura; la noción de estructura se ha impuesto sobre todo en psicología ¹, pero ha ido conquistando también poco a poco otros dominios, y lleva visos de generalizarse como esquema universal para la interpretación. El concepto de estructura es afín —sin que con ella coincida— a la concepción organicista, de venerable antigüedad en la interpretación filosófica de la realidad. Viene a ser uno de esos motivos que parecían aguardar su hora en los fondos de la conciencia filosófica y que irrumpen apenas termina, con el agotamiento del racionalismo, la censura racionalista. Pertenece por lo tanto al grupo de temas que constituyen el magnífico hallazgo romántico, intuiciones de incalculable porvenir que el Romanticismo apenas aprovecha aunque las exhiba con entusiasmo — como quien desentierra un tesoro y sólo atina a extasiarse con la recién allegada riqueza, que luego crecerá en manos de los herederos. Como las demás intuiciones románticas, la de la estructura irá cobrando luego precisión teórica y solidez, y comenzará a desarrollar sus consecuencias y a actualizar sus posibilidades.

En un trabajo anterior ² he examinado, aunque a la ligera, cómo la

¹ Consúltese la límpida exposición de Eugenio Pucciarelli, *La Psicología de la estructura* (en *Publicaciones de la Universidad Nacional de La Plata*, Secc. II, tomo XX, N° 10, año 1936).

² *Vieja y nueva concepción de la realidad* (en *Cursos y Conferencias*, Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores, año II, N° 1, julio 1932).

concepción estructural parece ir reemplazando las interpretaciones atomísticas y sumativas que imperaban en la explicación hasta nuestro tiempo; a él me remito hasta tanto este punto, como los demás de este programa, pueda ser considerado con más detenimiento. El estructuralismo traspasa casi todo el pensamiento nuevo; se le encuentra por todas partes, confesado o no, y acaso más promisor e incitante donde el esquema no se aplica de intento ni se revela de primera intención. En sus formas más oscuras no es nada fácil identificarlo. Funciona de algún modo cada vez que a la suposición analítica de la mente racionalista ¹ se contrapone la afirmación o la sospecha de la índole sintética de la realidad ²: será juicioso, pues, no descuidar el antecedente de Vico. Se le halla en los más diversos lugares. Por ejemplo, allí donde, para fundar la contingencia, sostiene Boutroux el sintetismo de cualquier proposición que no sea la identidad tautológica ³; en la metafísica de Heidegger, cuyo punto de arranque es la estructura primaria *ser-en-el-mundo*; en la unidad individuo-medio de la biología reciente (v. Uexküll); en la concepción intencional de la conciencia; en la indisoluble correlación de lo subjetivo y lo objetivo, que fundamenta la actual teoría de la cultura... Los ejemplos abundan tanto que no cuesta trabajo juntar copiosa cosecha. Y como se les halla en lo mínimo y en lo máximo, en la instancia insignificante y en lo que es comienzo, base y aún culminación, es lícito admitir que estamos ante un esquema universal, probablemente destinado a sustituir al esquema mecánico, que, completado y perfeccionado por el evolucionismo de intención mecanicista (Darwin, Spencer), rigió hasta hace poco.

¹ Esta mente racionalista no sólo se muestra en el racionalismo estricto. El empirismo coetáneo estaba trabajado en el fondo a veces por la misma propensión, esto es, incluía un secreto ingrediente racionalista. La explicación analítica de lo psíquico se constituye sobre todo en el seno del empirismo, con la psicología de la asociación.

² Realidad en el sentido amplísimo usual, y no como realidad temporal únicamente. Sobre el sintetismo en lo ideal, baste indicar por ahora los puntos de vista de Boutroux, citados más adelante, y Meyerson, *Du Cheminement de la Pensée*, livre III, chap. II.

³ *De la Contingence des Lois de la Nature*, chap. I.

Entre un todo concebido ¹ como mero agregado de partes y sólo constituido por lo realmente existente en las partes, y un todo estructural, hay esta diferencia: en el primero, la totalización se limita (o se juzga que se limita) a juntar en un haz los componentes; en el segundo, el compuesto importa peculiaridad y novedad respecto a las partes, a cada una y a todas tomadas individualmente. Los complejos problemas de la estructura en sí deben quedar por ahora a un lado, para no retener sino este aspecto: que la estructura agrega algo que no estaba patente en las partes, pero que tiene su fundamento o raíz en las partes. Pero si no estaba patente debía estar latente, ya que sólo aparece mediante la conjunción de las partes: estaba, pues, en ellas como potencia, capacidad o posibilidad, como un don existente de antemano en las partes de contribuir a la aparición de esa novedad que brota en la estructura. Tal potencia o posibilidad admitida en las partes no funciona sino en la estructura; esto es, las partes se trascienden en cierto modo al componer estructura. El reconocimiento de las estructuras arrastra consigo la aceptación de este poder de trascenderse en los elementos que las constituyen.

EVOLUCIÓN Y TRASCENDENCIA.

La noción de evolución o desarrollo es otra de las grandes intuiciones románticas; no porque el Romanticismo la descubra o invente por vez primera, sino porque encuentra en él la disposición de espíritu

¹ Digo “concebido” porque muchos todos que se estiman meros agregados no lo son, y aun está por ver si es posible la totalización sin rudimento de estructura: todo este asunto, como los demás de este programa, espera el autor examinarlo por separado. Baste advertir aquí como de paso que la designación de todo “aditivo” o “sumativo” no me parece adecuada para nombrar el mero agregado neutro, porque la suma, como ya advirtió Boutroux, importa novedad; véase mi *Contribución al estudio de las relaciones de comparación* (en *Humanidades*, La Plata, tomo XXVI, 1938, y en folleto; págs. 305-306 y 17-18, respectivamente).

favorable y la convivencia con otras intuiciones afines, arraigando, cargándose de nuevo sentido y convirtiéndose en uno de los esquemas generales de interpretación, en un instrumento del cual difícilmente se podrá prescindir en adelante. La hostilidad anterior y la cálida simpatía del Romanticismo hacia la idea de desenvolvimiento, se prueban con esta comprobación: mientras la tesis de Heráclito no halla eco y ya Platón pronuncia sobre ella el fallo adverso —que tardará mucho en ser revisto— al declarar que el devenir rige sólo en el plano de los fenómenos, la mayor filosofía de la etapa romántica, la de Hegel, es de corte resueltamente evolutivo. Los muchos atisbos de desarrollo que hasta el Romanticismo aparecen, no llegan a cuajar en una gran concepción evolucionista de la realidad, y en cambio la especulación romántica abunda en hipótesis de desenvolvimiento, que informan la filosofía romántica de la historia y aun determinan el nuevo sentido para la historicidad aportado por el Romanticismo. La nota de trascendencia es visible en este evolucionismo instaurado por el pensamiento romántico.

Mientras que el Romanticismo vislumbra por lo menos o acepta el trascendentismo consustancial con un efectivo desarrollo, en la etapa positivista se traduce la noción de desarrollo al lenguaje de la época, se la asimila a los puntos de vista vigentes, se la mecaniza e inmanentiza. Tanto en Spencer como en Darwin, el uno con universalidad cósmica y el otro con especial referencia a lo vital, el evolucionismo es mecanizado, racionalizado, y así llega a ser todo lo contrario de lo que prometía: se convierte en extensión, auxiliar y complemento de la visión mecanicista de la realidad. Cuando mucho después despierten de nuevo y prosperen las incitaciones más frescas y genuinas contenidas en la idea de desarrollo, ésta desplegará libremente su intención trascendentista en la evolución creadora de un Bergson o en la trascendencia vital de un Simmel ¹.

¹ Ver mi ensayo *Temporalismo* (en *Nosotros*, N° 50-51, mayo-junio 1940).

ESPÍRITU Y TRASCENDENCIA ¹.

Max Scheler, en la más convincente doctrina del hombre y de la espiritualidad que yo conozca ², asigna al espíritu, que distingue radicalmente de la psique, tres notas esenciales: libertad, objetividad y autoconciencia. Sean cualesquiera las conexiones entre las tres, me atengo a la objetividad, que toca muy de cerca a mi propósito.

Scheler ha visto muy bien lo que define la actitud espiritual y la distingue de otros comportamientos. La objetividad es un ponerse a lo que es y a lo que vale sin segundas intenciones, sin más referencia a nuestro centro individual que el proyectarnos hacia esas metas. Cuando funcionamos como entes psíquicos o no-espirituales, el interés por cualquier instancia refluye luego sobre el sujeto mismo, va de antemano gobernado por una intención subjetiva y queda inmanentizado en el sujeto. En la postura espiritual no existe este continuo regreso, esta inmanentización; el acto que se dispara hacia lo que es o lo que vale es trascendencia pura. Si el hombre, en opinión de Scheler, suprime idealmente en los actos de conocimiento espiritual las existencias, las resistencias, y se aplica a los momentos de esencia, es porque la existencia, la resistencia es compulsiva, obliga o incita, provoca la respuesta efectiva, el juicio en nombre del interés subjetivo, el aprovechamiento, la acción práctica o utilitaria. La esencia, en cambio, no incide en nuestra órbita individual, es aprehendida desinteresadamente; la conducta respecto a ella es trascendencia pura. Las comprobaciones de Scheler en cuanto a la objetividad como nota capital del espíritu me parecen definitivas —y evidente también que esa objetividad puede ser interpretada de inmediato como absoluta trascendencia.

¹ Consideraciones más extensas sobre este punto en mi *Filosofía de la persona*, y sobre todo en la nota *Persona y trascendencia* que corre agregada a ella (en *Cursos y Conferencias*, Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores, volumen XI, agosto 1937, y en tirada aparte).

² En *El puesto del hombre en el cosmos*, pero en estrecha conexión con la doctrina expuesta en otros escritos suyos; ver mi estudio preliminar a la edición de este libro en la Biblioteca Filosófica de la Editorial Losada.

LA TRASCENDENCIA Y LA ESCALA DE LOS ENTES.

La serie cuerpo físico, ser vivo, psique, espíritu, muestra un crecimiento del trascender, y este crecimiento llega al máximo posible en el espíritu. Lo físico, lo vivo, lo psíquico, lo espiritual, son como etapas en la trascendencia, cada una superior a la que le precede, y en la última el trascender se hace total, absoluto. La escala de los entes es, pues, jerárquica desde el punto de vista del trascender, y desemboca en un escalón que no puede ser superado. El trascender se realiza a costa de la inmanencia; por lo menos el fondo de inmanencia. a lo largo de la serie ontológica, pierde magnitud e importancia a medida que la trascendencia se robustece, y en el espíritu la inmanencia se restringe al límite, y no es sino el momento de unidad y autoconciencia del trascender. El ingrediente positivo de la realidad es, pues, la trascendencia, ímpetu que se proyecta a partir de la base inmanente hasta devenir trascendencia pura; pero aun la interpretación de la base inmanente como efectiva inmanencia es discutible, porque más bien parece una trascendencia dormida, el haz de las trascendencias posibles en cuanto no actualizadas. Lo que la experiencia pone ante los ojos es una trascendencia que despierta poco a poco, que se afianza y extiende, que intenta y descubre caminos nuevos, que se va tornando cada vez más general y segura de sí misma, que al final triunfa sin limitación. Aunque sea provisionalmente, puede adelantarse esta tesis: *ser es trascender*.

En la realidad física, primer escalón de los entes y de la trascendencia, es donde el trascender es menos visible. De aquí que de ella se hayan extraído los esquemas para una inmanentización universal, sobre todo el esquema atómico y mecánico. El átomo tradicional era un núcleo de inmanencia — y aun desde Demócrito se le imagina la base más satisfactoria para reducir a una última y definitiva inmanencia las trascendencias comprobadas, que se juzgaban aparentes. El atomismo aparece en la filosofía como uno de los esfuerzos inmanentistas más enér-

gicos y geniales; la experiencia científica ha sustituido después a este supuesto coágulo inmanente un foco activísimo de trascendencias físicas. — En la vida, por el contrario, la trascendencia era evidente. El éxito de Darwin en su tiempo responde ante todo a que, vigente la concepción inmanentista del mecanicismo, propuso fórmulas que parecían aptas para reducir a este inmanentismo la trascendencia vital. Bergson, en cambio, edifica su sistema sobre la afirmación de la trascendencia de la vida que se derrama por el cauce de la duración o que es duración ella misma: la duración es a la trascendencia vital lo que el tiempo físico o espacializado a los esquemas de reducción inmanentista. — Para la psique, la interpretación de la conciencia como intencionalidad (Brentano, Husserl) introduce un nuevo transcendentismo, más radical que el de la vida porque disminuye la base inmanente y aun parece suprimirla al dar a la conciencia como nota esencial y determinante el intencionalismo, el ser conciencia de algo. Pero esta trascendencia intencional psíquica no es total ni ha de confundirse con la trascendencia espiritual. Existe y prepondera la base inmanente individual, que refiere a sí lo allegado en los movimientos trascendentes, los supedita a su interés, los convierte en su propiedad o en su dependencia, los mediatiza. Es trascendencia funcional, no final. — En lo espiritual, en las actitudes personales, hay una inversión en el interés, que ya no refluye sobre el centro individual ni se subordina a él; el individuo se des-individualiza al ponerse entero a lo que es y lo que vale, mediante una especie de “revolución copernicana”, y la trascendencia es funcional y final al mismo tiempo.

Planteadas así las cosas, resulta un monismo de la trascendencia, pero un irreductible pluralismo ontológico. La trascendencia es como un ímpetu que se difunde en todo sentido, que acaso se realiza en largos trayectos de manera seguida y continua, pero sin que esta continuidad constituya para ella la ley. La idea de la continuidad sin excepción ni laguna es un arraigado prejuicio filosófico, cuya raíz ha de buscarse precisamente en la propensión inmanentizadora, origen de casi todas las tentativas unificantes, y que ha trabajado con éxito sobre todo en las

explicaciones “desde abajo”, informadas por los esquemas atomistas y mecánicos denunciados antes. La trascendencia llega a colonizar cada plano por el que pueda extenderse, y en seguida descubre planos nuevos: plano de lo tempo-espacial, de la duración, de la intencionalidad psíquica, de la intencionalidad espiritual. La geometría de la trascendencia halla dimensiones nuevas, con una dimensión suprema y terminal: la enderezada a la esencia y al valor.

La pluralidad ontológica depende del hallazgo de dimensiones o planos nuevos para la realización de la trascendencia. Cada plano nuevo por el cual puede avanzar el trascender da lugar a una región ontológica que se agrega a las anteriores. El ímpetu trascendente circula dentro de cada plano, lo agita como una marea y a veces como un temporal, ensaya dentro de su contorno todas las posibilidades — él mismo parece posibilidad pura que va cuajando en realizaciones. De pronto halla una brecha, un resquicio para el escape, y sin abandonar su tarea en el territorio conquistado, asciende a otro plano por el cual puede moverse con mayor libertad. Obedece a una sola condición, a la que le es consustancial, a la de trascender. Cualquier atadura o limitación que se le suponga contradice su índole; me refiero a cualquier limitación que detenga el movimiento trascendente en favor de una inmanencia. Si el proceso del trascender termina en la proyección espiritual a la esencia y al valor, no es porque se fije en una estructura inmanente de tipo superior, sino porque ha alcanzado su grado de absoluta pureza, porque no hay más trascendencia posible, porque el ente se ha resuelto sin residuo en el trascender. La estructura final espíritu-valor, lejos de componer una inmanencia más, es la fórmula de la total trascendencia; el centro personal como unidad y autoconciencia de los actos espirituales, no es un momento de inmanencia, sino conciencia y voluntad de trascendencia, y condición inexcusable para que el trascender sea un acto efectivo y no una anulación o una disolución.

Entre las especies o grupos ontológicos rige la relación del soporte a lo sostenido, o del continente a lo contenido. Lo físico sostiene o con-

tiene lo vital; lo vital, lo psíquico; lo psíquico, lo espiritual. Tal relación suele ocasionar una errada interpretación de causalidad sucesiva como absoluta determinación y aún fundamental identidad entre lo que se supone causante y lo causado. El espíritu no sería sino psique (psicologismo), la psique a su vez no sería sino vida (biologismo) y la vida se dejaría resolver en una especial complicación de lo físico (materialismo). Ocurre así algo como una aplicación del paralogismo de falsa causalidad (*post hoc, ergo, propter hoc*) a la ontología. Nótese que estas reducciones no terminan con identificar lo vivo a lo físico, sino que por lo general se va más allá, se reduce lo físico a la pura inmanencia física, y se atribuye a cualquier manera de trascendencia una índole superficial, ilusoria, fenoménica. Las reducciones identificadoras desconocen total o parcialmente el papel de la trascendencia, tomando unas veces como plano de reducción la pura inmanencia y otras una manera especial del trascender: por ejemplo, el trascender vital (biologismo) o el psíquico (psicologismo).

Otro motivo que favorece la reducción identificadora “hacia abajo” es la mayor consistencia y solidez de cada instancia inferior respecto a la superior. Lo físico es más estable que lo viviente, lo viviente posee mayor solidez que lo psíquico, lo psíquico es más resistente que lo espiritual. De aquí la convicción o la presunción de que el escalón superior no constituye instancia ontológica nueva, sino que se reduce a un accidente sobre la superficie del soporte, algo subsidiario y subalterno, un epifenómeno en suma. Huelga advertir que la consistencia o solidez no es criterio muy respetable en ontología.

Las indicaciones anteriores sólo toman en cuenta lo real, lo temporal; la trascendencia, como se anotó antes, se extiende también a lo ideal.

INMANENCIA, TRASCENDENCIA Y RAZÓN.

He tomado como puntos de partida en estas consideraciones —cuyo carácter programático no debe olvidarse— la estructura, la evolución y el espíritu. Las dos primeras autorizan, en mi opinión, como hipótesis válida y digna por lo menos de servir de supuesto a un programa de trabajo, la de la universalidad de la trascendencia y su consustancialidad con lo que es. Por su parte, el espíritu parece aportar una prueba de peso, al presentárenos al mismo tiempo como la especie última en la serie de los entes y como absoluto trascender, porque apoya la suposición de un avance en la trascendencia —visible en los otros escalones— encaminado hacia la realización plena del trascender. Al examinar luego la escala ontológica en función de la trascendencia, se han intentado los primeros —sólo los primeros— pasos en un planteo de la ontología desde el punto de vista que dibujan aquellas reflexiones preliminares, planteo que deberá llevarse a cabo paralelamente a una revisión de las hipótesis ontológicas propuestas hasta ahora, sobre todo de aquellas que de algún modo se aproximen a la esbozada aquí. Sin abandonar la brevedad y el esquematismo adoptados de intento en este ensayo, sin detenerme por lo tanto en las dificultades, consideraré ahora las nociones enunciadas en confrontación con el tema de la racionalidad.

Tanto la concepción estructural como la evolutiva y aun la del espíritu en cuanto trascendencia hacia el valor, son de estirpe romántica. De un modo u otro, en el Romanticismo hallan sus raíces, lo que equivale a decir, si es justa mi tesis, que la intuición de la trascendencia se abre paso —oscuramente— en el Romanticismo. Para evitar confusiones, distingamos entre el puro Romanticismo y el movimiento coetáneo del Idealismo. El Idealismo alemán admite sin duda muchos elementos románticos, pero posee dos determinaciones propias: el propósito confesado de desenvolver y purificar el aporte de Kant, y el constructivismo rígido y sistemático. El Romanticismo, en su expresión genuina, representa la irrupción desordenada de los temas que se venían incubando en

la conciencia filosófica consecutivamente al desgaste y tramonto del racionalismo, y que brotan, favorecidos por circunstancias históricas, apenas cesa el predominio del racionalismo, apenas la censura racionalista pierde vigor. En el Romanticismo conviene distinguir dos componentes, uno que podríamos denominar el de clima o ambiente, y otro de contenido o sustancia. El clima lo componen la ocasión histórica; la conciencia de una etapa inaugural; el entusiasmo con que se prohijan las intuiciones nuevas o redescubiertas; la polémica contra el Iluminismo; la peculiar fusión de arte, vida y pensamiento en este preámbulo del siglo XIX... El contenido es un repertorio de temas —más bien intuiciones que nociones— casi todos ellos ajenos o rebeldes a las consignas racionalistas. Sobre estos temas hay mucho que decir. Traían ya en sí o prefiguraban los elementos necesarios para una aprehensión de la realidad más libre y adecuada que la del dogmatismo extremista de la razón, dominante a lo largo de los siglos XVII y XVIII; pero el nuevo instrumental debía ser afilado, pulimentado, puesto a punto ¹. El Romanticismo, lejos de aplicarse a esta faena y mostrarse dueño de su temática, se deja dominar y aun poseer por ella, y hasta parece que se complace en mantenerle el vago y dudoso perfil y la carga pasional. Aquel clima —la mitad por lo menos de lo romántico— sucumbe con la mutación temporal: pasan los años, y las mentes, hartas de todo eso, claman por algo diferente y caen al fin en el exceso contrario del cientificismo. Aparentemente el naufragio incluye la sustancia que informaba por dentro al Romanticismo; sólo aparentemente, porque esa sustancia estaba destinada a dilatado porvenir. Encarnaba nada menos que todas las posibilidades de la conciencia filosófica excluidas por la unilateral visión de la realidad que impuso el racionalismo durante dos largos siglos, sin contar sus prolongaciones. Pero no siempre es tarea fácil

¹ Probablemente la situación es ahora parecida a la del siglo XVII, cuando, tras prolongada demanda de un método y múltiples tanteos, se constituye la dirección metódica de la Edad Moderna. Ver Windelband, *Historia de la Filosofía*, parte IV, cap. II, y mi artículo *Fausto, Sánchez, Descartes*, en *La Nación*, 6 junio 1937. Algo, no mucho, sobre la demanda actual de un método nuevo, en el artículo de F. Kuntze, *El nuevo estilo en los métodos científicos* (*Rev. de Occidente*, septiembre 1936).

reconocer esa sustancia bajo sus posteriores vestiduras. Lo que en el período romántico fué afirmación entusiasta, desborde y fiesta, se tornará luego trabajo y obligación. Las intuiciones profesadas y creídas, serán desmontadas, analizadas, elaboradas poco a poco en conceptos y teorías. Cuando terminan el intervalo positivista y el de desorientación y búsqueda que le sigue, la filosofía enfila en una dirección segura, y casi todos los temas de esta filosofía novísima remiten de alguna manera a la especulación romántica. Lo que de ningún modo autoriza a hablar —como más de una vez se ha hecho— de un “neorromanticismo”, porque la mitad por lo menos de lo típicamente romántico consistía en el clima o ambiente recordado antes, que se evaporó y nunca más volverá.

El Romanticismo ¹, pues, aporta un haz de temas nuevos y polemiza contra los usos de pensamiento de la época que le precedió. Esta etapa era la que se designa con el nombre de Iluminismo; en ella el racionalismo, creado y organizado por los grandes pensadores del siglo XVII, se había difundido y generalizado, había ido pasando de su primitiva condición de teoría a la de concepción del mundo vigente en amplios sectores. Sin tomar aquí en cuenta ni discutir la índole y alcance del componente empirista ², sin duda muy considerable, se puede aceptar que la parte del racionalismo es la esencial y determinante en el complejo de intuiciones y nociones que componen la atmósfera de pensamiento del siglo XVIII, del siglo iluminista. En este período se viene a cumplir —aunque hasta Darwin quede el rabo por desollar— el programa de la Edad Moderna, postulado y entrevisto por el Renacimiento, y genialmente establecido por el siglo XVII. ¿En qué consistía este programa?

Era, dicho en pocas palabras, un programa de inmanentización. La Edad Moderna tiene a su espalda el trascendentismo medieval, lo niega

¹ Aunque el Romanticismo es un hecho unitario, me refiero aquí exclusivamente a su aspecto filosófico. En otros aspectos suyos pueden haber intervenido móviles de otra naturaleza.

² Sobre todo por la dificultad de discriminar en el empirismo ciertas propensiones racionalistas que lo acercan al racionalismo.

y procura sustituirlo. ¿Con qué? Con una universal inmanentización. Tres de los mayores y más típicos movimientos modernos, el de la nueva filosofía, el de la Reforma religiosa y el del Derecho natural, son esfuerzos claramente inmanentistas. En los tres se regresa desde vastas perspectivas de trascendencia (creencia, tradición, autoridad, derecho divino) a la inmanencia individual. El cartesianismo es la inmanentización del saber; el protestantismo es la inmanentización del creer; el Derecho natural es la inmanentización del poder. Los tres movimientos afirman, respectivamente, que el individuo es fuente, origen o depósito del conocimiento, de la creencia, de la soberanía. Pero no sólo en estas tres grandes direcciones se advierte propósito semejante. Tras los ensayos entre científicos y poéticos del organicismo renacentista, la Edad Moderna trabaja casi unánime en la elaboración de la concepción mecánica de la realidad, y esta concepción es igualmente un plan de inmanentización. Cualquier motivo de trascendencia en lo real es o tiende a ser eliminado, y todo se procura reducir a materia y movimiento; el siglo XVIII, saltando sobre anteriores escrúpulos y restricciones, impone una generalización materialista del mecanicismo, latente en él desde su comienzo y que ya había sido anticipada por Hobbes, y el darwinismo lleva la mecanización a su límite y perfección en el siglo XIX, al eliminar el finalismo de la progresión vital y de las formas orgánicas mediante una explicación de notorio sentido causalista-mecánico. Por su parte, la psicología se constituye en cuanto disciplina científica en la Edad Moderna como psicología de la asociación, esto es, como un atomismo psicológico, como lo que más podía aproximarse a una mecánica de la vida anímica. La intención inmanentizadora de cualquier planteo atomístico y mecanicista me parece indudable. El dato real y efectivo, el fondo último y por excelencia de lo real, se supone que es el “elemento” que la fundamenta, y cualquier instancia sobrepuesta al dato elemental se concibe o se tiende a concebir constituida, no por trascendencia, sino por mera agrupación, por cambio y complicación en la disposición de los elementos. De todas estas direcciones modernas, la más interesante

e instructiva es la del mecanicismo, en la cual la trascendencia es suprimida en manera ejemplar. El movimiento y los cambios de distribución material que acarrea, explican sin residuo los hechos; el movimiento es exterior y como neutro respecto a la materia movida, y ésta en sus porciones últimas reposa idéntica a sí misma, en una inmanencia absoluta y eterna.

Inmanentismo y racionalismo coinciden, por lo tanto, en el sorprendente trabajo de pensamiento a que la Edad Moderna se entrega—hasta fines del siglo XVIII y con la postdata ochocentista del cientifismo. Y esta coincidencia propone una interrogación: inmanentizar y racionalizar ¿no serán lo mismo? En mi opinión, la respuesta a esta pregunta ha de ser afirmativa, y el problema de la razón deberá ser cuidadosamente revisado en confrontación con la idea de inmanencia y con ella como guía. La prudencia aconseja sin embargo no presuponer la total identificación; lo palpable es la coincidencia de inmanentización y racionalización en la común tarea de la mente moderna; lo verosímil es que la inmanentización sea por lo menos uno de los supremos recursos racionalizantes; lo presumible es que inmanentización y racionalización sean una y la misma cosa. Las consideraciones siguientes acaso proporcionen algunos argumentos favorables a esta última tesis.

El primer principio de la razón, el que fundamenta la racionalidad, es el de identidad. El principio sienta que A es A, que A es algo idéntico a sí mismo, o, como dice Leibniz, que “chaque chose est ce qu’elle est”. La exigencia lógica de identidad es probablemente una de las incitaciones que han concurrido a forjar la noción de sustancia como la de lo existente idéntico, y sobre todo a asignarle puesto principal en la filosofía. Pero el principio de identidad es al mismo tiempo afirmación de la inmanencia, y la sustancia clásica no es sino un núcleo de inmanencia. El principio dice que A es A, y calladamente viene a agregar que no es nada más que A, que lo dado en A agota A. Se ve bien claro en la fórmula de Leibniz. Cualquier trascendencia de A queda así negada de antemano, porque la trascendencia realiza una pura posibilidad y A

por ella se afirma como algo o mucho más de lo dado efectivamente en A, como algo distinto de sí mismo. Apenas se acepta el trascender, la identidad ontológica perece. Hegel puede servirnos de ejemplo. Para Hegel, el puro ser es al mismo tiempo “la pura abstracción, y por consiguiente, lo absolutamente negativo, que casi de inmediato es la nada”. La verdad del ser y de la nada se halla en la unidad de ambos, en el devenir. Un devenir originario y radical no puede componerse de una sucesión de momentos inmanentes, es trascendencia pura; la identidad, fórmula de la inmanencia, le repugna. Hegel crea una lógica del devenir, del trascender, de la que destierra el principio de identidad. En esta singular empresa, Hegel es el polo opuesto de Parménides, quien, significativamente, expresa por vez primera el principio de identidad y logra la más cumplida inmanentización del ser. Ambos coinciden en aproximar hasta fundirlos en uno el conocer y el ser, pero realizan esta fusión en modos diferentes, Parménides en beneficio del conocer y Hegel en provecho del ser, esto es, sacrificando el ser el primero y la razón el segundo. Ambos desconocieron que ser y razón obedecen a principios distintos, y mientras el uno erige en principio lógico-ontológico el de la identidad, el otro impone el del devenir, sin reparar, respectivamente, en que el ser rebasa la identidad y en que la razón rechaza el devenir. Sin entrar por el momento en detalles, quede anotado que el error de Hegel no es acaso menor que el de Parménides, porque ignora o menosprecia la peculiar esencia de la razón —de la razón racionalista o racionalizante, del programa máximo de la razón— que planea sobre casi toda la historia del pensamiento, que pone la identidad como su axioma máximo, y que quizás no hace otra cosa en todas sus manipulaciones que extraer y aplicar las consecuencias de este único principio.

Esta razón, regida por la identidad y construída sobre ella, de tan decisivo papel en la filosofía, no ha de entenderse como una facultad o actividad “real”, como entidad o proceso cognoscitivo efectivo. Tiene consistencia, pero no existencia; es un mero haz de exigencias y normas derivadas de un principio único: el de identidad, que yo me atrevería

a llamar también el principio de inmanencia. Error grave, pues, imaginar que razón e inteligencia son la misma cosa, error que confunde una idealidad con una realidad. La inteligencia se ha sometido y se somete con frecuencia al imperio de la razón estricta, ha llegado a creer que el valor sumo dentro de su ámbito era el de absoluta racionalidad. Pero para una conducta cognoscitiva no hay otro imperativo válido que supeditarse al objeto, obedecer con fidelidad la sugestión objetiva, dibujar su marcha según la demanda del objeto: en pocas palabras, la empiria —en amplio y elevado sentido— “tiene razón” contra la racionalidad. Un notable pensador español, José Gaos, observaba sutilmente no ha mucho que la historia, en cuanto recoge saber inmediato, encarna el puro y desnudo afán de conocimiento; no así la filosofía, en donde de continuo late apareado al designio cognoscitivo un propósito de dominación intelectual ¹. Es cierto, sobre todo en cuanto la filosofía obedece al mandato racionalista, en cuanto impone a lo real la norma racional o inmanentizadora. Pero la inteligencia es mucho más amplia que la razón y es capaz de juzgar sobre ella, y Gaos mismo, filosofando, viene a hacer la crítica de cualquier pretensión de filosófico sojuzgamiento. Recordemos también que Meyerson atribuye a la ciencia y aun a la razón en general un procedimiento de racionalización incontrastable que violenta parcialmente la índole de la realidad, —pero con sus análisis, con su filosofía, muestra cómo la inteligencia convierte esta misma racionalización en asunto de su examen y de su crítica, sobreponiéndose por lo tanto a ella. La reflexión ulterior que pone en su sitio la desmedida aspiración racionalizante ocurre, pues, dentro de la filosofía misma, donde por cierto el ímpetu trascendente tiene uno de sus empleos más continuos y mejores, informándola como saber que a sí mismo y sin descanso se trasciende.

Aunque el tema no deba discutirse en estas apuntaciones preliminares, es acaso oportuno esbozar a qué responde la razón dentro de la serie de ideas que voy exponiendo, tal como la he caracterizado antes, como

¹ José Gaos y Francisco Larroyo, *Dos ideas de la Filosofía*.

exigencia ideal gobernada por la identidad — por la inmanencia. Cuando este punto se examine despacio, será necesario poner a contribución los abundantes materiales allegados en los últimos tiempos. Ni la ley de la razón le es exclusiva e interna, sin correspondencia alguna con la realidad — ni hay adaptación perfecta entre razón y realidad, ya que el trascender no entra en los marcos racionales. La trascendencia funciona a partir de ciertas bases inmanentes, de ciertos núcleos de inmanencia; sólo en la espiritualidad es trascendencia pura y total. La razón capta y maneja esos compactos de inmanencia, que constituyen el aspecto más inmediatamente perceptible, el de más sencillo manejo en el conocimiento; acaso pueda suponerse que se ha organizado sobre ellos, recordando opiniones bien conocidas de Bergson y trasladándolas y adaptándolas a la interpretación desarrollada en estas páginas. Persuadida de que avanza por el buen camino, radicaliza y ahonda su intención inmanentista, y pasa de las cosas como inmanencias plurales a la inmanencia absoluta y singular, a la sustancia. Los componentes de una estructura, los integrantes de una línea evolutiva continua, se trascienden y en su trascender escapan a la inmanentización racional; pero en cuanto *trascendidos*, en cuanto la estructura o un determinado segmento de desarrollo se consideran en sí, limitadamente y sin derramarse a su vez en otras estructuras o en la posterior prolongación del desarrollo, componen orbes cerrados y caen en cierto modo bajo la mirada inmanentizadora; la razón confía en dar cuenta de ellos, de inmediato o a la larga, mediante la reducción analítica. La razón, pues, maneja adecuadamente la base inmanente en cuanto mera inmanencia, y asimila indebidamente a ella las inmanencias cumplidas.

La ceguera de la razón estricta para cualquier trascendencia es total. Entre el agua y las porciones de oxígeno e hidrógeno que la componen, hay un abismo, un abismo y un puente sobre el abismo; el abismo entre los momentos de inmanencia, y el puente de trascendencia que los une tendido sobre el vacío. Sólo trascendiéndose componen agua el oxígeno y el hidrógeno. La razón, ignorando el puente y saltando sobre el vacío

sin verlo, pasa tranquilamente de $H^2 + O$ a H^2O sin notar el tránsito, y por una especie de inconsciente regreso, por propensión analítica, sigue pensando en $H^2 + O$ y dirá que el agua *es* hidrógeno *más* oxígeno en cierta proporción. Nada más incierto. Propínese sin tasa $H^2 + O$ a un sediento, y él se encargará de hacernos ver la distancia más que astronómica que separa a $H^2 + O$ del agua. La verdad es que el agua es el resultado del oxígeno y el hidrógeno al trascenderse en ciertas condiciones, al actualizar ciertas virtualidades latentes en ambos, pero inalcanzables para cualquier intelección, virtualidades que a su vez se trascienden ellas mismas al actualizarse. Todo esto lo desvalora la razón, y prácticamente lo niega. Los recursos de la interpretación racional, las “explicaciones”, son todas ellas immanentizaciones. La explicación conceptual, la definición, identifica el compuesto definido con las inmanencias conceptuales componentes. La explicación reductiva o analítica, descompone el todo y lo identifica con sus partes, concebidas como inmanencias últimas o identificables con otras inmanencias. Para la explicación causal poseemos abundantes y excelentes comprobaciones, gracias a los escritos de Meyerson. Meyerson ha mostrado que la causalidad estricta es identificación del efecto con la causa, lo que viene a ser lo mismo que negación de cualquier transcendencia de la causa al efecto. Pero además ha sentado Meyerson en modo concluyente que la causalidad así entendida trabaja en lo fundamental para salvar en la realidad los momentos de fijeza, de permanencia, los principios de conservación y, en resumen, para afirmar la sustancia: por lo tanto, para llegar por este otro camino a la inmanencia definitiva. Los análisis de Meyerson confirman sin excepción las ideas que he venido exponiendo.

Ahora creo que ha de resultar claro el sentido y alcance de la revolución romántica, y presumibles sus consecuencias. Contra el inmanentismo racionalista de la Edad Moderna, el Romanticismo no defiende sin duda un trascendentismo pleno y consciente, pero sin advertirlo bien lo admite, le abre de par en par la puerta, porque varias de sus intuiciones más típicas y considerables —y habrá que ver si no todas las que

reflejan su espíritu— llevan el trascendentismo en sí, patente o presupuesto. Si, como yo creo, en esta dirección ha de orientarse el trabajo filosófico futuro; si por aquí se va definiendo el cauce de la tarea filosófica de los tiempos nuevos, la Edad Moderna vendría a ser un intervalo inmanentista entre el trascendentismo medieval que culmina en la transcendencia teológica —y un trascendentismo empírico cuyos atisbos y comienzos están en la etapa romántica. Una revisión de la historia de las ideas a la luz de este punto de vista acaso resulte instructiva y fecunda, sobre todo si se atiende a descifrar al final las intenciones de los últimos episodios filosóficos. Y señalo en apoyo de esta indicación el auge del temporalismo en la filosofía reciente, que me he detenido a examinar hace muy poco ¹, porque el tiempo, excluído antes de la intimidad del ser y uno de los temas predilectos de la metafísica actual, es fuera de toda duda uno de los grandes caminos de la transcendencia.

HISTORIA Y TRASCENDENCIA.

Con retrasos, desvíos y acaso hasta anticipaciones, la marcha histórica efectiva concuerda en general con la marcha de las ideas, con sus grandes líneas y nudos por lo menos. La coordinación de la vida medieval en estructuras que se trascienden es un hecho bien conocido, así como la laboriosa progresión del individualismo moderno. La crisis actual del individualismo en lo social y lo político copia en su plano la del inmanentismo racionalista, con tal paralelismo que no es posible sustraerse a la correlación.

En los movimientos de masas más dramáticos de nuestro tiempo es innegable, entre otros incentivos, un afán de superar el individualismo, de trascenderlo; dicho en lenguaje de estos apuntes, un propósito de

¹ Ver mi trabajo *Temporalismo*, citado anteriormente.

renunciar al inmanentismo reemplazándolo por un transcendentismo. Pero un pesado lastre de inclinación inmanentista y la teorización —lastrada de inmanentismo también— empobrecen y falsean estos movimientos, y los convierten en todo lo contrario de lo que deberían ser. Ende-rezar la trascendencia —como hacia su natural destino— hacia las metas de “el pueblo” —un pueblo determinado—, la clase, el Estado, la raza, etc., es constituir una nueva inmanencia y quedarse en ella quebrando las alas al trascender, con la agravante de que el egoísmo individual, fácilmente denunciado, se reemplaza con un egoísmo colectivo teñido de turbia mística y aureolado de un prestigio impresionante aunque falaz. Lo peor es que con el individuo suele sacrificarse la persona, instancia superior a cualquier otra porque desde ella ocurre la proyección hacia el valor ¹. El ímpetu de trascendencia, que llega a su cima en la espiritualidad, traspasa y deja atrás cualquier inmanencia, y dar a una de ellas carácter y jerarquía de escalón final es desconocer su legitimidad transitoria y convertirla en prisión. El trascender llega a su pureza y perfección en cuanto trascender hacia los valores, en cuanto limpio y veraz reconocimiento y ejecución de lo que debe ser. Toda inmanencia es a la larga esclavizadora, y en realidad el trascender las rebasa una tras otra, se va poniendo metas nuevas, hasta aquella que no puede ser rebasada porque con alcanzarla la trascendencia ha llegado a su cumplimiento y plenitud: el punto en que espíritu, valor y libertad coinciden.

EMPIRISMO Y “PUNTO DE VISTA”.

En opinión del autor, el examen de los hechos fundamenta las ideas bosquejadas aquí, si no en modo irrefutable, por lo menos con visos de verosimilitud, la verosimilitud suficiente para que consientan un pro-

¹ Ver mi ya citada *Filosofía de la persona*.

grama —y no se pretende por el momento otra cosa; un programa establecido como un haz de hipótesis conexas, cuya licitud, si no su certeza, habrá que ir comprobando.

El método será, por lo tanto, empírico. Pero desde luego de un empirismo diferente del que ostenta por excelencia este título en la historia de la filosofía. Un empirismo por el estilo del preconizado por Husserl y puesto en obra por la fenomenología, que amplíe la noción de experiencia dando cabida en ella a la de las esencias y valores; sobre todo un empirismo sin prevenciones ni predilecciones, que no se cierre a la admisión de la trascendencia, como se cerró el tradicional, deslumbrado por la tangibilidad y consistencia de las “cosas” — de las inmanencias. Tal método puede lograr buena cosecha en dos campos. Ante todo en el de la realidad misma y en el de la idealidad, comprobando y describiendo las maneras del trascender, sus grados y vías. En segundo término, profundizando la historia de las ideas, que enseña poco aunque depare entretenimiento y goce cuando se la recorre con el criterio de la mera curiosidad estética y arqueológica — pero que reserva notables hallazgos a quien busca y sabe ver en su marcha la dinámica del espíritu humano.

El resultado más o menos seguro sería una ontología descriptiva y neutral, a la que habrá que sobreponer una metafísica explicativa, una interpretación en la cual el riesgo será, naturalmente, mucho mayor. Esta interpretación será cuestión de “punto de vista”. Tal como se dibuja el todo en estas consideraciones, en él se da el sentido, porque el espíritu existe y se determina en función del valor; para mí este punto entraría en la comprobación empírica. Pero se puede suscitar esta otra cuestión: la realidad como totalidad ¿posee sentido? ¿No es accidental que en ella brote el sentido al darse el espíritu como ente vuelto hacia el valor? La respuesta puede ser doble: o imaginar que la transcendencia llega a ser casualmente transcendencia espiritual (accidentalidad del sentido) — o suponer que necesariamente la transcendencia había de desembocar en su forma absoluta (plenitud del sentido). En esta

segunda interpretación, la realidad aparecería toda ella penetrada de sentido desde su comienzo; habría como una persecución del valor desde la raíz misma del ser, desde el primer despertar de la trascendencia; hasta pudiera sospecharse que es la atracción del valor lo que produce en el seno de la pura inmanencia —de la pura nada— la marea del trascender —del ser— como mueve la Luna a la distancia las aguas de nuestros océanos... Por suposiciones de esta índole se llegaría a la unificación y solidaridad de las dos instancias del ser y del valer, de lo que es y lo que debe ser — separadas y sin engarce plausible en la actual filosofía.

Martínez (Buenos Aires), septiembre de 1940.