

Ensayo de Pre-psicología ¿Sustancia o Estructura?

R. SABOIA DE MEDEIROS

Doctor en Filosofía. Facultades de Filosofía y Teología. - San Miguel.

INTRODUCCION Y POSICION

En la efervescencia de la labor científica y filosófica de nuestros días es dable observar una nítida tendencia complementada por dos aspectos.

Por un lado las ciencias y las ramas de la filosofía mutuamente colaboran, el reciente proyecto de una "Enciclopedia para la unidad de las ciencias" es un ejemplo. Por otro lado, se insiste en la adopción de métodos específicos, en la relativa independencia de cada sector. Mantener a cada cosa su originalidad, *pero* no desarticularla de la concatenación universal.

A esta consideración preliminar, se puede añadir que, como expresa con pulcritud el prof. Fr. Romero: "En filosofía, cada cuestión particular aparece íntimamente ligada con otras, y, en última instancia, con todas. La filosofía es en el fondo, una gran cuestión única que se ramifica en cuestiones particulares, las cuales siempre remiten a la larga al gran tronco único". (1)

No causará pues admiración que al observar el estado de los estudios psicológicos modernos, procuremos la señal remisiva de la dis-

(1) Fr. Romero. Los problemas de la filosofía de la cultura. p. 8, Univ. Nac. del Litoral. Instituto Social, N° 31, 1936, cfr. M. Heidegger, Was ist Metaphisik, p. 8, Bonn, Cohen, 1931.

ciplina psicológica al núcleo de la filosofía, indaguemos sobre si las conexiones halladas no imponen exigencias en el campo propio de la psicología. El puesto de la psicología en los conocimientos humanos, la significación de la psicología pueden quedar aclarados al término de tal investigación.

Manteniéndonos en lo esencial no nos interesan las afirmaciones particulares, ni en general el "contenido" de la psicología. La directiva general que manifiesta una particular concepción del mundo y la influencia de esto en las afirmaciones y tesis es lo que nos debe ocupar.

Por lo tanto hay que empezar con W. Dilthey. ⁽²⁾

Después de las exposiciones de E. Pucciarelli ⁽³⁾ el trabajo queda muy facilitado.

Dilthey no es sintético ni sistemático: hay siempre peligro en proponer una síntesis de sus ideas fundamentales. Lo que sigue supone una continua referencia a los expositores y de estos al mismo filósofo.

⁽²⁾ Indicación de Fr. Seiffert, en el Handbuch der Phil. de Baeumler u. Schroter, B. III, Psychologie, p. 92. Munchen. Oldenbourg, 1931. Pero siguiendo la indicación dicha, no se quiere desconocer los méritos y la influencia de otros pensadores. Como nota Pucciarelli (La psicología de Dilthey, p. 40, sig.) antes de Dilthey, ya Fr. Brentano (1874) había publicado su "Psychologie vom empirischen Standpunkt", y en Francia Bergson (1889) el "Essai sur les données immédiates de la conscience". En el campo estrictamente psicológico, en Francia, más aun que W. James, ha tenido preponderante influencia Pierre Janet, quien desde 1889 con su "L'Automatisme psychologique" se separaba abiertamente de la psicología analítico-explicativa. Janet, como nota A. Lalande (en el "Nouveau Traité" de G. Dumas, vol. I, p. 385) se prende a la influencia de E. Boutroux. Para una historia general de todo el movimiento de ideas al cual es deudor nuestro tiempo cfr. John Theodor Merz, A History of European Thought in the XIXth. Century, 4 vols., London, Blackwood, 1933-34.

⁽³⁾ E. Pucciarelli. Introducción a la filosofía de Dilthey, en Publicaciones de la Univ. de La Plata, sección II, t. XX, N° 10, 1936, p. 12-51. id. La Psicología de Dilthey, — ibid., sec. II, t. XXI, N° 10, 1937, p. 25-84. id. La Comprensión en Dilthey, en Humanidades, t. XXVI, p. 313-325, La Plata, 1938. A la amplia bibliografía citada por Pucciarelli, añádase los vols. 10-11-12 de W. D. Gesammelte Schriften. Además J. Wach, Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss auf Dilthey (Phil. u. Gesch. H. 11, 1926). J. Hofer, Vom Leben zur Wahrheit, Katholische Besinnung an der Lebensanschauung Diltheys, Herder, 1936. Th. Steinbüchel, Die philosophische Grundlegung der katol. Sittenlehre. B.I., i. c. 3° p. 132-146, Düsseldorf, Schwann, 1938. W. Erxleben, Erlebnis, Verstehen u. geschichtl. Wahrheit, Untersuchung über die geschichtl. Stellung v. W. Diltheys Grundlegung der Geisteswiss. Berlin, Junker u. Dünnhaupt, 1937.

Las presuposiciones de Dilthey podrían esquematizarse en estos tres descubrimientos: el descubrimiento de la historia, el descubrimiento del hombre *todo*, el descubrimiento del hombre *uno*. Tres aspectos de una sola visión: la de la vida en su fluir continuado.

Contra la concepción de Hegel, que colocaba en el absoluto lógico los procesos históricos, Dilthey reconociendo la regularidad típica de las cosmovisiones y de lo que suponen, afirma que la forma del conjunto efectivo de la vida no es racionalmente explicable: la vida contiene antinomias reales. Las categorías de la vida no son formales, son históricas: no se dirigen a objetos, sino a concreciones del flujo vital, concreciones centralizadas en si mismas, como un todo en donde cada parte adquiere su sentido por su ligación al todo. Tales concreciones contienen en si una especie de negación futura de si propias, pues varían y perecen.

En oposición a Husserl, a D. no le interesan las esencias puramente descritas, sino el contenido del mundo histórico, la historia de las "esencias". Pero con Husserl combate la intromisión de las "ciencias de la naturaleza" y del positivismo en la psicología y la filosofía. ⁽⁴⁾

La vida es vida empírica y dinámica: la temporalidad es su primera categoría.

De esta visión central Dilthey es conducido a instituir un análisis psicológico del hombre para pasar a un análisis histórico de los conjuntos efectivos de la vida. En el análisis psicológico fué el mayor adversario de la psicología explicativa (asociacionista). Así como en la comprensión de una sentencia la significación resulta de la unidad de todas las palabras, de igual modo la significación psicológica del hombre no puede ser percibida por un análisis abstracto de las partes,

⁽⁴⁾ Dilthey y la filosofía posterior han mantenido con todo la distinción espectral de "ciencias de la naturaleza" y "ciencias del espíritu". Parece, como digo, una distinción más aparente que real. Después de los estudios, entre otros, de Othmar Spann, no hay de modo ninguno una separación nítida entre los dos pretendidos dominios, y Maurice Blondel, con independiente investigación, ha mostrado que aun lo más ínfimo de la materia está preñado de realidad inmaterial. (cfr. O. Spann, Naturphilosophie, Jena, Fischer, 1937. M. Blondel, La Pensée, t. I, 1er. partie. Paris, Alcan, 1934.) Hablar de un reino de la "starre Natur" es al fin y al cabo, no obstante las críticas al positivismo, mantener la legitimidad del positivismo en el campo de la naturaleza, a no ser que sea todavía herencia cartesiana, la cual separa "extensión" y "pensamiento".

sino por la comprensión del conjunto. Comprensión que en cada una es un acto de "autognosis" o sea de percepción interna, la cual al psicólogo revela el "alma". Dilthey concibe al alma como *estructura*, y rechaza la concepción sustancialista. El alma es el punto de intersección no - sustancial de una plenitud de relaciones. La *unidad* anímica, centro de tendencias y de sentimientos, expresada en la conciencia de la persona: eso es la estructura. ⁽⁵⁾ Las vivencias son momentos de la estructura, actualidades de la unidad personal, que a su vez es actualidad pura. En la vivencia se dan los valores y la significación. Valor es una experiencia de nuestro sentimiento: los fines sentidos en las vivencias y modificados según las épocas, conforme al espíritu del tiempo. Bajo todos los valores de la vida hay como "absoluto" el hombre, en el sentido de que el valor de la vida consiste en la configuración y desarrollo de la persona humana. La persona con todo no es una sustancia, sino que se realiza en la historia. Es la corriente histórica de la vida que presenta la categoría ordenadora de la significación: relación de las partes de la vida al todo. El conocimiento y la indagación histórica no están fuera de la historia, son immanentes a la historia, aunque sus afirmaciones aspiren a un valor universal. El valor universal no consiste en la verdad abstracta; es algo dinámico, es válido en un período en el cual algunas de las infinitas posibilidades de la vida han sido actuadas según una determinada cosmovisión. "La naturaleza del hombre es siempre la misma. Con todo lo que ella contiene de posibilidades de existencia, es solamente la historia quien lo revela. (*Ges. Schrift. V, XCI*)". El análisis psicológico por lo tanto se hace al interior de una visión histórica y debe ser articulado en una hermenéutica de la historia. El hombre que se ve en el curso de la dinámica vital como ente corruptible y limitado puede dominar el fluir histórico dándose cuenta de lo ilimitado de la Historia y por lo tanto de las posibilidades espirituales humanas. La polimórfica vida del espíritu se objetiva en formas invariables en cuanto formas: los cuadros de los poetas, los dogmas de las religiones, los conceptos de la filosofía.

D. entrégase entonces a un vasto trabajo de *erudición* histórica, consulta la filología cuya significación es la de posibilitar una comprensión de la vida por la comprensión de la lengua como inmediata

⁽⁵⁾ Sobre el desarrollo posterior de la teoría de la forma cfr. el estudio de E. Pucciarelli, La psicología de la estructura, en "Publicaciones de la Univ. de La Plata, sec. 2º, t. XX, Nº 10, 1936, p. 52-104.

expresión vital. D. demórase en el estudio de la "vida nueva" amanejada con el cristianismo y ve en el actual, una inmovilización *indebida*, al paso que el hombre nuevo — (D. se ocupa previamente del hombre medioeval, del hombre de la reforma, del hombre de los sistemas naturalistas) — experimenta la vida por la rendición de sí mismo a su poder oscuro y total sin fraccionarla. En la sociedad de tales hombres, orientados a la vida está la realidad. La sociedad misma como también el Héroe son manifestaciones de la voluntad, que es en donde se halla el tuétano de la naturaleza humana. La voluntad es la fuerza realizadora en la vida. Nosotros la hemos conquistado al correr de la historia a fuerza del trabajo de la costumbre, de la lengua, en la Poesía, en el Mito. (IV, 561). Los antiguos no la conocían. Se queda fuera de los procesos de la causalidad, de la presión de la naturaleza; no depende del pensamiento, edifica y destruye los valores.

El relativismo de D. lo es de forma particular. La humanidad es lo último. Esa immanencia de la humanidad a sí misma ofrece al hombre la oportunidad de dedicarse a fines actuales *duraderos*, objetivos en la cultura. De ahí surge la conciencia histórica de la corruptibilidad, pero esta conciencia es el último paso para la liberación del hombre. Con todo el hombre no es algo permanente: pasa. "El hombre y la sociedad humana es algo universalmente válido, pero jamás en forma definitiva, siempre en historia y evolución. Es imposible encasillar la vida en un sistema. Lo racional es el reconocimiento de que la totalidad de la vida va más allá del pensamiento, hay en ella el poder de lo irracional." (V, 438). Y tal es la filosofía de la filosofía: la liberación del hombre. Liberación relativa: el hombre está siempre sujeto a los oscuros poderes de la vida.

Höfer observa (op. cit. p. 204) que "apenas el filósofo de la vida empieza a vivir y a pensar que se ve en la necesidad de tomar a sí y a su acción históricamente, a relativizarse..." el hombre es dilacerado por dos lados: la aspiración metafísica, que no encuentra satisfacción, y la afluencia de la vida rica y antinómica: dos realidades que actúan en todo hombre, de las cuales se hace consciente por la energía filosófica. (VII, 267; VIII, 192).

Resulta pues que las afirmaciones "definitivas" de Dilthey, las cuales no han sido alteradas por los "torrentes vitales" son:

- a) negación de la sustancia,
- b) reconocimiento de un irracional,

- c) proclamación de la libertad como lo primero y lo último,
- d) insuperabilidad del relativismo histórico, o sea realidad *única* del orden inmanente.

Son esas tesis las que dirigen toda su labor psicológica e histórica. La concepción de la persona, como energía, como valor propio y máximo, fuente de vida, cuyo centro de relaciones es la forma o estructura, finalmente como misteriosa al pensamiento; la concepción del espíritu cuyo principio es la libertad y que es una esencia histórica: o sea "la nueva imagen de lo psíquico", para emplear las palabras de Pucciarelli (La psic. de D., p. 31), presentado como estructura, evolución, historicidad, y estudiado en sus infinitas manifestaciones bajo los esquemas tipológicos y gracias a una psicología comparada: son la marca de las tesis fundamentales de la mentalidad diltheyana.

Por otra parte, que esas tesis persisten indiscutidas y defendidas en un amplio sector de la "mentalidad moderna" no es difícil comprobarlo.

Sin duda el pensamiento filosófico ha profundizado mucho los mismos problemas, los expresa en una terminología más técnica, introduce salvedades importantes. Han quedado las tesis en su esencia. Todos saben que la temporalidad y la historicidad son temas favoritos en las descripciones existencialistas. Podrá haber discordancia en las descripciones mismas o en la sistematización de lo que se describe (6); nadie discute que la persona y el espíritu sean seres esencialmente temporales.

En un artículo reciente, N. Hartmann rechaza la idea de un ser permanente bajo el flujo continuo del tiempo (7). La identidad y la totalidad de la persona en medio de su mudarse consiste en un "Sich-selbst-Treubleiben", una fidelidad a sí mismo en virtud de su libertad. (8) Distinguiendo las categorías nocionales de las categorías reales explica Hartmann cómo en las primeras la persona se percibe a sí misma como sustancia, como algo compactamente idéntico, una esencia cerrada. La realidad de la persona queda así desconocida: su

(6) cfr. la crítica de N. Hartmann a la doctrina del tiempo en Heidegger: N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, p. 129, nota I. Berlin, de Gruyter, 1933.

(7) N. Hartmann, *Zeitlichkeit und Substantialität*, en "Blätter für deutsche Philosophie" 12 (1938) 1-38, cfr. "Révue des Sciences Philosophiques et Théologiques", 28 (1939) 155.

(8) N. Hartmann, *Das Problem*, cap. 7, p. 76, sig.

esencia espiritual no es un permanente, no es sustancia. Está bien enfocarla como un *todo*, pero su totalidad no es una unidad actual sino que se halla distendida en la vida, en la duración en las transformaciones de la persona: la tarea de ésta es la de hacer ininterrumpidamente la identificación a sí misma. Su posesión de sí misma se sitúa en la libertad". (9) La libertad del hombre, como poder de decisión es el meollo irracional de la persona. (10) Fr. Romero en su artículo sobre Hartmann, (11) ha señalado los méritos del filósofo por haber puesto en evidencia el papel de lo "irracional". Lo propiísimo del espíritu, dice Hartmann, su gran novedad categorial, distinguiéndolo de todo otro ser, es lo propiamente impenetrable, lo irracional, alógico y "trasinteligible" (12). Finalmente, si por relativismo entendemos no un escepticismo superficial, o una inestabilidad mental, sino la posición de lo inmanente como única realidad dada y experimentada, N. Hartmann expresamente lo profesa. El espíritu empírico es el espíritu real (13).

Hemos ilustrado, con Hartmann.

Lo podríamos hacer con Heidegger, Jasper, etc. (14).

Los psicólogos de profesión orientan sus métodos y llegan a sus conclusiones renovando las mismas posiciones pre-psicológicas (15).

Normalmente, observa Fr. Seiffert (16) los esfuerzos de la psicología oriunda de Dilthey debían conducir al principio medieval de la "forma sustancial". De hecho la comprensión de la estructura ha incluido la negación de la sustancialidad dentro de una mentalidad in-

(9) id. op. cit., c. 12, p. 122.

(10) id. op. cit. c. 14, p. 140.

(11) Fr. Romero, Un filósofo de la problematicidad, en "Cruz y Raya" N° 21, 1934.

(12) N. Hartmann, op. cit., c. 11, p. 111.

(13) id. op. cit. c. 3, p. 50, sig.

(14) cfr. una exposición de conjunto en Ernst von Aster, *Die Philosophie der Gegenwart*. Leiden, Sijthoff, 1935, y: Franz Bohm, *Anti-Cartesianismes: deutsche Philosophie im Widerstand*; Leipzig, Meiner, 1938.

(15) Véase el artículo de Else Wentscher, *Das Ich als Seeleneinheit*, en "Archiv für die Gesamte Psychologie", 97 (1936) 321-392: el Yo es el sujeto que en su unidad comprende todos los fenómenos psíquicos, en donde coinciden sujeto y objeto, porque encierra sus experiencias en la conciencia de sí mismo, cfr. los "Fascículos" de la Biblioteca de la Facultad de filosofía y teología, San Miguel, N° 2 (1937), 127.

(16) Fr. Seiffert, *Psychologie* en el "Handbuch" de Baeumler, B. III, p. 97.

manentista que afirma lo incomensurable entre la razón positiva y la comprensión concreta y considera la libertad, fondo último irracional. Si de un punto de vista más general, el discípulo de Dilthey, B. Grothussen habla de un mito del alma ⁽¹⁷⁾, en el terreno psicológico H. Wallon se expresa de manera idéntica ⁽¹⁸⁾, y G. Dumas ⁽¹⁹⁾, alaba a Paulhan por haber criticado el asociacionismo "sin apelar a alguna facultad especial, sin resucitar ninguna entidad, sin sacrificar por nada las tendencias experimentales y fenomenistas de Taine." Finalmente A. Lalande ⁽²⁰⁾, critica "una psicología ontológica" pues "a raíz del criticismo y del positivismo parece punto adquirido que de un tal método nada hay que esperar, que jamás se podrá pasar por camino lógico de lo inmanente a lo trascendente...: materialismo y espiritualismo presuponen un mismo sustancialismo."

Entre nosotros no son pocos los que han aceptado esas afirmaciones como definitivas, empezando por el que llamaríamos el "genio tutelar" de la filosofía argentina, Alejandro Korn.

"La Hipóstasis es la creación de entidades extrañas a la realidad tempo-espacial. Sin la fe, toda hipóstasis es una abstracción vacía, cuando no un absurdo". ⁽²¹⁾ Son conocidas sus ideas sobre la "libertad creadora". "El mundo subjetivo carece de leyes, es libre ⁽²²⁾, y ciertamente es instructivo ver que su lógica inflexible lo lleva a la afirmación de que "No podemos, por consiguiente aspirar más que a una ciencia de lo relativo, y jamás habrá una ciencia de lo absoluto" ⁽²³⁾.

No sería difícil multiplicar las citas no solamente sacadas de A. Korn, sino también de varios otros pensadores nacionales, sin duda de los más agudos, los cuales, todos, abundan en el mismo sentido.

⁽¹⁷⁾ B. Grothussen, Philosophische Anthropologie, en "Handbuch der Philos". B. III.

⁽¹⁸⁾ H. Wallon, Le problème biologique de la conscience, en "Nouveau Traité de Psychologie" de G. Dumas, t. I, p. 293, sig. Paris, Alcan, 1930.

⁽¹⁹⁾ G. Dumas, Introduction à la Psychologie, ibid, p. 344.

⁽²⁰⁾ A. Lalande, La Psychologie, ses divers objets et ses méthodes, ibid, p. 376.

⁽²¹⁾ A. Korn. Apuntes filosóficos X, en "Obras, vol. I, p. 182, ed. de la Univ. Nac. de La Plata, 1938, cfr. p. 21.

⁽²²⁾ id. p. 28 sig. ⁽²³⁾ id. op. cit. p. 55.

Aporética

Es rara calidad la de no construir sistemas sin un previo ahondamiento en el problema, ahondamiento que prescinde de soluciones: toda la preocupación tiende a establecer bien lo que es, lo que origina problema y en qué sentido. De lo contrario, gran parte de las disputas filosóficas son logomaquias.

¿Qué se quiere decir con la cuádrupla afirmación conjugada de la *no-sustancialidad* (lo que equivale a la afirmación de la "actualidad pura"), de la *libertad*, como fondo último, del *inmanentismo relativista*, con la esfera de lo *irracional*?

¿Por ventura se ha fijado bien la noción de sustancia? ¿La identificación dada por evidente de sustancialidad y de inmovilidad no corresponde a suponer la univocación de un concepto que podría tener grados diversos de realización? ¿Previamente debía preceder pues una puntualización de conceptos y de término, una indagación respecto de los supuestos para que haya la certeza de que al negar o afirmar no está uno peleando con "los molinos"... con el consiguiente retraso en las conquistas auténticas...

Se ha descubierto ⁽²⁴⁾ la realidad de la corriente histórica, la esfera de la cultura y de las ciencias del espíritu. Se llegó a la afirmación de que el hombre es ser histórico encadenado en el horizonte de la temporalidad. Sin más se pasa a la negación de cualquier fondo diverso de la movilidad temporal porque este fondo se identifica, prescindiendo de mayores informaciones, con la vieja noción de sustancia. ¿Es bien cierto? ⁽²⁵⁾ Como ese fondo no es dado en ninguna experiencia, (en virtud del principio que se da por claro: "lo que escapa a la experiencia fenomenológica no puede ser afirmado") se niega el fondo. Al encontrar deficiente la distinción kantiana del número y del fenómeno, niegan uno de sus extremos, pero permaneciendo dentro de la *mentalidad* según la cual hay lugar para esa distinción; eso es,

⁽²⁴⁾ No se podría decir *redescubierto*? cfr. J. Guittou, Le Temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin, Paris, Boivin, 1933. Rev. F. H. Brabant, Time and Eternity in christian Thought, London, Longmans, 1936.

⁽²⁵⁾ Para una exposición objetiva cfr. J. Wébert, Essai de Métaphysique thomiste, c. 8º, p. 201-253; Paris, ed. de la Revue des Jeunes, 1927; D. Feuling, Hauptfragen der Metaphysik, c. 8º, p. 124-133. Leipzig, Pustet, 1936.

en la mentalidad *antropomórfica* que sustantifica conceptos porque son nocionalmente diversos.

La doctrina de la sustancia y accidente conservada en la tradición filosófica no corresponde a las distinciones de "fondo y superficie", de "apariciencia y cosa en sí". Se debe admitir que el hombre es ser histórico sin negar la "sustancia de hombre".

El debate ha venido todavía de otra sumisión a un postulado heredado de la revolución cartesiana, o, en términos generales del racionalismo, contra el cual justamente se procura reaccionar: el postulado que sin más hace depender la ontología de una gnoseología.

En efecto: la "Lebensphilosophie", la "Existenzialphilos", la "Fenomenología", — cada una con sus matices — piensan oponerse al racionalismo admitiendo lo "irracional", como objeto de *descripción*. Lo irracional, por lo tanto algo que no puede ser reducido al "esquema de identificación". Al admitir ese "escándalo de la razón", aceptan que la razón no es sino esa seca facultad de ecuación y deducción, que toda la mente es eso. A lo más puede "comprender" lo irracional, no lo puede "explicar".

Se pretende inaugurar entonces un método de "rigurosa ciencia" según el cual la tarea del filósofo es la de describir. Y ahora se reintroduce el racionalismo: lo que no se descubre puede ser objeto de fe; puede ser objeto de construcción metafísica, de dialéctica hegeliana, pero no es objeto de filosofía pura: prácticamente no es. En otras palabras, lo que es descrito, es; lo que no es descrito, no es. El racionalismo precisamente decía: la idea y el ser son paralelos (26). Afirmar la sustancia es hacer metafísica y de la mala metafísica: luego eludamos en nuestras afirmaciones todo significado sustancial. Para no recaer en el racionalismo faltó una vez más librarse de la mentalidad. Porque si el ser: primero es dado, después conocido, si primero hay un inmediatez, después la conciencia del mismo, entonces habría la exigencia metódica de precisar si hay posibilidad para una "experiencia" que funde la ontología independiente de la gnoseología.

Además de esas precipitaciones metódicas hay que notar la ocio-

(26) cfr. J. Maréchal, Le point de départ de la Métaphysique, cahier 2e. Louvain, Lessianum, 2a. ed.

sidad de la negación de la sustancia. Se la reintroduce, "de noche y disfrazada" bajo la forma del "flujo vivido", de corriente de la historia, de espíritu del tiempo. Una *imagen* del devenir, de la duración concreta sustituye a las cosas en devenir y en duración, con la inevitable consecuencia del "inmanentismo".

A esta abdicación de la razón ("proclamación de lo irracional"), a este entregarse al torrente inundante del devenir totalizado — ¿qué remedio, ante las evidencias del mundo de los valores y de la cultura, sino considerar al hombre como creatura trágico, cuya vocación es la de construir titánicamente una "ciudad" temporal, consciente de la propia y definitiva ruina; y luego, como consolación, empezar los ditirambos a la libertad? La raíz de todo ha consistido en la reintroducción de la sustancia, no en su sentido racional, sino hibridada con materializaciones "extrapolatorias". La pretensión de quedarse en la afirmación del "flujo": integración de todos los fenómenos, es sólo posible por la introducción de una *convención*; la de admitir que hay *centros de perspectiva* desde los cuales se elijen puntos de vista, se hacen clasificaciones de las cosmovisiones; se practican cortes en todas direcciones. Dilthey lo ha reconocido, añadiendo que en eso se manifiesta el "círculo": el hombre percibe el devenir, pero él mismo está en devenir. De ahí su teoría del "Niezueandekommen" del "Verstehen"; de lo interminable de la comprensión: a lo que Erxleben anota que en realidad es así el conocimiento imposible: el hombre únicamente puede comprender lo que de cerca lo toca. (27) No puede de consiguiente afirmar el devenir como una universal y homogénea realidad la cual se desarrolla en el tiempo y en todos los tiempos. Que si lo afirma, afirma la inmovilidad, — la no-historicidad — de los "centros de perspectiva" y del mismo devenir: la sustancia como devenir. A no ser que se conceda, arguye Blondel (28), que lo inmanente, el devenir, lo relativo, el "flujo" se perciba a sí mismo y se declare *tal...* Pero ¿no se ve que todo tiempo y devenir supone un antecedente, un consecuente y una realidad sin la cual la designación de *devenir*, (como la de inmanente, relativo) no tendría sentido?

En síntesis, la sustancia ha sido un Tabú de la filosofía moderna.

(27) W. Erxleben, Erlebnis, Verstehen un geschichtliche Wahrheit, p. 97; 191 sig. Berlin, Junker u. Dönhaupt, 1937.

(28) M. Blondel, L'Être et les êtres, p. 121 sig., cfr. p. 374, sig. París, Alcan, 1935.

Con ello la reacción contra el atomismo psicológico y la organización de una psicología "de los todos" ha quedado a medio camino: la resignación a describir, sin explicar.

Explicar no es construir sistemas, ni hacer metafísicas: sino sencillamente la docilidad al objeto y a sus implicaciones. Explicar es la repugnancia metodológica y fundada en *aislar*. La "explicación" atomista aísla y piensa dar cuenta de la forma después de estudiar sus causas, piensa explicar los elementos sin percibir su in-existencia en un todo. Sin embargo, hay una explicación no atomista que sucede a la "descripción", la cual no solamente tienen en cuenta las "Totalidades de sentido" individuales y las supraindividuales, sino aun las condiciones y las realidades implicadas y subsumidas en estas estructuras, sin las cuales la misma descripción sería imposible.

En la psicología inaugurada por Dilthey hay una percepción profunda. A toda costa hay que retenerla. Por lo demás es tradicional, aunque quizás no haya recibido una tan de propósito tematización. La tesis de que la estructura no es reductible a sus elementos, de que hay en cada estructura un *quid novum*, es evidente ⁽²⁹⁾.

Esa clara y admirable posición, después de tomada, se queda ahí opacamente afirmada, cuando lo que debiera hacer lo más apasionante de los objetos de la psicología, es problematizar a su vez ese "misterio" de una "novedad" no explicable por el análisis de sus componentes; esa realidad no simple y sin embargo dotada de simplicidad suficiente para dar pie a todas las ulteriores diferenciaciones, a las visiones del poeta, a la ciencia sabrosa del inventor, al conocimiento concreto y "por de adentro" que la madre tiene de su hijo, etc., simplicidad de una estructura fundamental.

"El arte no es posible sino partiendo de impresiones directas que a su vez son heterogéneas en relación a los trillones de vibraciones, las cuales han contribuido al sentido estético del arte" ⁽³⁰⁾. Sencillo

⁽²⁹⁾ Aristóteles lo había percibido: cfr. H. Schickling, *Sinn und Grenze des aristotelischen Satzes: "Das Ganze ist von dem Teil"*. München, Pustet, 1936. Sobre la cuestión en general cfr. Aloys Müller, *Psicología*, tr. de J. Gaos, sec. VI y VII. Bs. Aires, Espasa-Calpe Arg., 1937; Felix Krüger, *Estudios Psicológicos*, trad. de N. Grinfeld, Santa Fe, Univ. del Litoral, 1939. Independiente, pero coincidiendo, Othmar Spann, *Erkenne Dich Selbst*, Jena. Fischer, 1935.

⁽³⁰⁾ M. Blondel, *La Pensée*, t. I, p. 50, ed. cit.

ejemplo que equivalentemente se repite en todas las gradas de la realidad.

Ese problema de una "simplicidad compuesta" ha quedado fuera de los horizontes de la psicología ⁽³¹⁾.

No se trata de una vuelta a concepciones fosilizadas. Sencillamente hay la exigencia crítica que no se puede resignar simplemente a la adoración de pretendidos "irracionales", a caminar por terrenos de la imaginación.

Está bien afirmar que las totalidades estructurales son actualidades. No nos podemos contentar con tal palabra sin precisar su contenido, sin ver si estas actualidades son o no son actualidades de una "presencia real" en el sentido de que la estructura es una realidad imperfecta pero positiva ⁽³²⁾ y en el desarrollo, pero normativamente con normativa interior y superior a la diversificación nocional de los valores: realidad sin fondo consistente por bajo, "von unten"; pero suspendida por encima "von oben" y apoyada a un concurso.

En la segunda parte justificando esas antecilaciones y caminando por senderos blondelianos, procuraremos mantener los hechos en su integralidad para llegar a las afirmaciones inevitables: no solamente reconocemos con N. Hartmann ⁽³³⁾ que le incumbe a la psicología una tarea ontológica objetivada en el problema de los modos de ser de lo psíquico: sino además le proponemos el problema de las condiciones reales y de las implicaciones de esas totalidades.

⁽³¹⁾ En la historia de la filosofía, uno de los planteamientos más perspicaces de este problema fué el de Leibnitz, quien en su correspondencia con el jesuita Des Bosses entiende que la realidad de las sustancias compuestas no encuentra justificación en su Monadología y se esfuerza por dar tal explicación por la hipótesis del "Vinculum Substantiale". Percepción, por cierto, agudísima, pero no aprovechada ni cabalmente sospechada en toda su extensión por el mismo Leibnitz, cfr. M. Blondel, *Un énigme historique: Le "Vinculum Substantiale" d'après Leibnitz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*. Paris, Beauchesne, 1930.

⁽³²⁾ N. Hartmann, parece reconocerlo cuando dice: "La persona no se deshace en sus actos, ni es la suma de los mismos. No es lo experimentar ni lo "vivenciar"; sino el que experimenta, el que tiene vivencias; no es lo querer, y lo obrar, sino el que quiere y el que obra. Experimentar y querer de ninguna manera son idénticos, pero sí que lo son el que experimenta y el que quiere." op. cit., p. 120.

⁽³³⁾ N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, p. 10-11; Berlin, de Gruyter, 1935.

II

I. La marcha de las ideas

La célebre controversia que decide la Escolástica es un ejemplo de la plasticidad de los conceptos. P. Descoqs, uno de los paladines más hazañosos de la escuela suareziana, se ha dado al trabajo de historiar la evolución del concepto de "distinción real de esencia y existencia dentro de la escuela adversa" (34). Vale la pena resumirlo, no a causa de la controversia, sino del interés ilustrativo para nuestra investigación. Prescindiendo pues del estado del concepto en Santo Tomás, Egidio Romano fué el primero que vió dos cosas distintas separables: la esencia y la existencia. "Tal ha sido la concepción primitiva tenida por buena durante largos años en la escuela tomista, sobre todo desde 1385; y contra la cual, aún en el interior de la escuela, pasado el confuso período de los comienzos, solamente un pequeño número de doctores levantaron la voz" (35).

Al lado de esta teoría que se coloca en el plan físico, hoy hace mucho abandonada por todos, hay un sinnúmero de otras, las cuales, poco a poco han *des-realizado*, si así podemos decir, el concepto de la distinción para construir una teoría puramente ideal. Está en primer término la concepción de los paleo-tomistas, Capreolo, Goudin, prohijada en el siglo XIX por los PP. Liberatore S. J. y Poulpique O.P., la cual concede a la esencia independiente de la existencia una realidad potencial, *inchoactive et incomplete extra causas*. Luego, viene la concepción de los neo-tomistas, como el Card. Mercier, el P. Remer, etc., esencialmente diversa e irreductible, la cual reconoce realidad en los dos términos en cuanto tienen relaciones mutuas; por lo tanto en el compuesto, entendiendo que la esencia goza de realidad positiva. De estos dos grupos, se distingue

(34) Pedro Descoqs, Thomisme et Scolastique en "Archives de Philosophie", V, 1-226, cfr. IV, 432-544, cfr. id. Praelectiones Theologiae Naturalis, t. II, p. 701-704.

(35) id. Praelectiones, II, 701.

(36) id. op. cit. p. 701-2.

la teoría de los PP. Valensin, Sertillanges, De Munnynck, entre los cuales hay todavía divergencias (36).

El modo de entender una distinción dentro de la misma escuela se ha modificado y transformado y eso que se trata de una teoría aparentemente inmóvil en el plano de la metafísica y que se ha declarado ser el cimiento del edificio tomista; concepto metafísico de primera intención y no ente de razón. Con todo, ha tenido una "marcha".

Lo que Descoqs, con un propósito polémico ha averiguado respecto de los defensores de la distinción real, se podría descubrir en el seno de las escuelas impugnadoras (37).

Ahora bien: si en el campo de la metafísica, nuestros conceptos y nuestras teorías no se cristalizan en un fixismo, ya se puede prever que en el campo de la matemática, (extensión de las teorías de la relatividad, geometrías no-euclidianas), en el de la física y de la biología, los conceptos más fundamentales han sufrido una evolución.

El sentido de estas evoluciones no es siempre el de una declaración de falsedad tocante a todo lo anterior. Consiste, en general, en un ensanchamiento de perspectivas, en una integración más vasta, en una libertación de postulados rígidos. No quita que en los conceptos, en los juicios, en los sistemas mejor establecidos, se opere con los años o siglos una modificación.

Con todo, — y eso es importante — la verificación de que no existe un "fixismo" no autoriza pasar a la tesis extrema de un puro "mobilismo", a la fluencia de la evolución creadora, a un relativismo marcado por la fatalidad del individuo: tesis que por lo menos adolece del inconveniente de no tener *hechos*, los cuales la fundamentan, como se verá mejor más adelante. Lo único que se impone a la reflexión crítica es tematizar tal cual se manifiesta el hecho concreto de una cierta movilidad de los conceptos, y hasta qué punto es real.

(37) Ya Pedro de Fonseca notaba los varios sentidos en que fué negada la distinción real y entendida la no distinción, se encargaba además de explicar y defender su propio modo de ver, cfr. P. de Fonseca, In Metaphysicam Aristotelis, t. I, L. IV, c. 2º, q. IV, sectio 4º, p. 579 sig. Lyon, Cardon, 1601.

¿Cómo nacen y cómo viven en nosotros los conceptos? ¿Cómo funcionan nuestros pensamientos?

Observemos en primer lugar que toda abstracción tiene una zona de oscuridad ⁽³⁸⁾. El segundo paso consiste en reconocer la función "prospectiva" de la razón.

"Tomo una hoja, dice Blondel, y en ella escribo unas cuantas palabras para un artículo. Este acto aparentemente sencillo, resume un gran número de ideas. De ninguna manera me veo en la necesidad de preguntarme sobre lo que hago para que lo haga con conocimiento de causa. Aún más, detenerme observando de intento la hoja, el empleo que de ella hago, el movimiento de mi mano, sería en cierto sentido desviarme del trabajo que quiero hacer... Hay un conocimiento primero directo entreverado a la acción total, dirigido hacia el futuro..." ⁽³⁹⁾. El ejemplo muestra con suficiente claridad que al lado —digamos así provisoriamente— del conocimiento por nociones hay un *conocimiento* (no sentimiento) concreto, sintético que late aún en nuestras acciones más banales.

Hay un modo de racionalidad en todo lo que *hace*, como en todo lo que *es* el hombre.

Fr. Suárez lo había notado a propósito de la ley. Se hace objetar que la ley natural no se funda propiamente en la razón, ya que en varios de sus preceptos es común a hombres y animales. A lo que Suárez contesta que, aun cuando la ley natural prescribe, por

⁽³⁸⁾ E. Meyerson entre otros ha insistido en que la mente humana al contacto con lo real estrella contra obstáculos insuperables por la circunstancia de que al bregar por reducir la diversidad de los datos sensibles a la categoría de la identidad no lo puede hacer sino hasta cierto punto: lo real presenta nudos "irracionales" de modo que jamás lo podemos deducir cfr. *E. Meyerson*, *Du cheminement de la pensée*, 3 vols. Paris, Alcan, 1931. *Leon Dujovne*, *La Filosofía y las Teorías científicas: La razón y lo irracional*, Publicaciones del Instituto de Fil., Bs. Aires, 1930. Eso de "irracional" es moneda corriente, cfr. *G. Gurvitch*, *Les Tendances actuelles de la Phil. Allemande*, p. 153 sig.; 206 sig. Paris, Vrin, 1930. En su "Grundlegung der Ontologie" p. 29 sig. N. Hartmann puntualiza que al hablar de irracional siempre se entiende que el objeto es por algún lado racional. ¿Por qué entonces no investigar las razones de esta sesmi-oscuridad? ¿Por qué suponer un divorcio entre el pensamiento y el ser? cfr. S. Vanni Rovighi, *L'Ontología di N. Hartmann en "Rivista di Fil. Neo Scolástica"*, 31 (1939), 174-192.

⁽³⁹⁾ cfr. *Paul Archambault*, *L'Oeuvre philosophique de M. Blondel*, p. 161-2 en "Cahiers de la Nouvelle Journée" N° 12, Paris, Bloud & Gay, 1928 y al mismo Blondel, *La Pensée*, t. I, 338-341.

ejemplo, la conservación de la especie, este precepto para el hombre reviste un modo de racionalidad: dicta la unión de macho y hembra de modo muy diverso que el del instinto natural de los brutos y prohíbe la unión libre, la unión con parientes próximos, etc. ⁽⁴⁰⁾. Lo que el hombre conoce, aunque pueda ser parcialmente formulado en máximas generales, y conceptos distintos, envuelve siempre una percepción más amplia de lo concreto, quiere decir: del sujeto pensante y volitivo (su naturaleza a la vez material, orgánica psíquica y espiritual) y del objeto agible con todo lo que tiene de común al hombre y con todo lo que tiene de apetecible y de más allá, eso está bajo su aspecto de medio, de bien parcial. El ejemplo dado por Suárez es particularmente significativo. Si nos quedamos encerrados en la pura razón abstracta no hay como rechazar la definición del Código Justiniano: "Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit". El concepto generalísimo prescindiendo de las diferenciaciones concretas es rígidamente éste. Pronto se echa de ver que tal concepto es un marco vacío. Para verlo no es necesario ser un Suárez. Si nos fiamos de las investigaciones de la Escuela histórico-cultural de Etnología, encontraremos que en las tribus más primitivas era y es observada la monogamia con varias prohibiciones sobre la unión entre parientes. El buen sentido, la rectitud natural enseñó a estos primitivos lo que la razón abstracta les podía hacer olvidar ⁽⁴¹⁾. Y "buen sentido", "rectitud natural" es diverso de "fuerzas instintivas", de "irracional". Su nombre verdadero es la percepción informada de la razón concreta, percepción de orden intelectual que supone la concordia profunda entre el pensamiento y el orden total de las cosas; entre la mente humana y lo real.

¿Por qué entonces, no hablar de *intuición*?

Por una razón idéntica e inversamente simétrica a la que nos ha impedido llamar "irracional" sea la razón sea lo real.

⁽⁴⁰⁾ *Fr. Suárez*, *De Legibus*, t. II, c. 17, N° 6. Paris, Vivés, 1856: "Opera Omnia", vol. V.

⁽⁴¹⁾ En este sentido los trabajos de L. Levy-Bruhl, sobre el "prelogismo" adquieren un interés duradero. "Prelogismo" es la descubierta de una "mentalidad" que choca nuestra lógica abstracta, mentalidad pre-científica dominada por la idea de "participación" y abierta al advenimiento de hechos e imágenes no reductibles a conceptos claros. Pero, lo nota Blondel, (*Pensée*, t. I, 386-9) si depuramos la noción del prelogismo de los emplastros anti-científicos y anti-filosóficos a él adheridos, no es difícil ver que la mentalidad primitiva es auténtica mentalidad superior.

Lo "irracional", hemos visto no es sino la imposibilidad de reducir a conceptos todo lo conocido. Su nombre, desde el punto de vista del pensamiento es "conocimiento real, o "prospección". Designar la prospección como "intuición" es tan precipitado como designarla "irracionalidad": Pues el problema es saber si hay una intuición humana. La crítica con todo muestra que "La pretendida intuición sensible que encierra bajo la aparente sencillez de una percepción juzgada inmediata la inmensa complejidad de los datos físicos, de las preparaciones fisiológicas y psicológicas es un engaño. Engaño, la "soi-disant" intuición de la conciencia tan profundamente elaborada en el inconsciente... Engaño, la demasiado clara intuición de las verdades matemáticas o racionales... las cuales se renuevan por el doble empuje de experiencias extendidas y de una inteligencia más plástica (42). Sin admitir en el presente estado una intuición humana, el hecho capital que se nos impone es que hay un *pensamiento concreto* y que tal hecho, bajo los nombres más diametralmente opuestos: irracional e intuición ha sido barruntado por las más diversas escuelas. La mente no es sólo la razón conceptual. Al lado de lo abstracto hay un concreto racional. A la razón, en cuanto incluye "conceptual" y "prospectivo" llamaremosla "inteligencia", reservando la palabra "razón" para el pensamiento abstracto.

2. Fenomenología de esta Dualidad

Los dos aspectos de nuestra mente han recibido una pluralidad de nombres: abstracción, análisis, racionalidad, espíritu de geometría, razón racionante, pensamiento noético, retrospectión cohabitando con lo concreto, la síntesis, la originalidad, la inspiración la prospección, la inteligencia el pensamiento pneumático. Cuestión de palabras, que tiene su justificativa historia, como que desde Sto. Tomás y los escolásticos, para no ir más atrás, reservan el nombre

(42) M. Blondel, *La Pensée*, II, 430-3. Con lo que, discordamos tanto de la "autognosis" de Dilthey como de la intuición del Yo de ciertos escolásticos recientes.

de "intellectus" a la posesión de los principios y el de "ratio" a la actividad discursiva. (43)

He dicho "cohabitando" y he hablado de "uno al lado del otro". Cabe ahora una corrección.

Toda definición de un aspecto incluye algo del otro. En realidad el hombre edifica las ciencias y la metafísica apoyándose continuamente en una especie de divinación de lo total, la cual trasluce así en la inestabilidad de las ciencias ocupadas en perpetuas renovaciones, en incesantes aproximaciones; así en las disputas de las escuelas filosóficas. Esas divergencias, incluso los puntos de convergencia significan la dificultad de fijar en conceptos lo que no raro es una idéntica y común percepción, o bien son las extrapolaciones de los que no han sabido problematizar radicalmente sus preferencias según las cuales han momificado lo que en sí es justo y universal.

No se puede decir ni que lo noético es lo primero, ni que lo sea lo pneumático. La comunión con lo concreto se arma forzosamente de contornos definidos. La imposibilidad de llegar de una vez a la plenitud presente y ausente obliga a establecer un sistema de signos de representaciones empobrecedoras pero necesarias al ejercicio de la mente. Jamás dominaríamos la naturaleza, ni conoceríamos nada de provecho ni, en cierto sentido, subiríamos al Dios trascendente, sin dar forma, por medio de lo noético a nuestra oscura y vaga percepción pneumática.

Que la razón construya sus sistemas abstractos, los cuales, sin darnos todo lo real, nos dan algo de lo real ya es un ejemplo positivo de que lo noético vive y tiene eficacia por su enlace con lo pneumático. Subsumir a principios generales y a leyes no temporales, no demostrables, la, movilidad de lo sensible; descubrir la necesidad, captar esencias, deducir verdades: toda la labor de la lógica; implica la trascendencia del espíritu el cual jamás percibiría lo particular, lo temporal, lo contingente, si no lo dominara su universalidad y atemporalidad y no fuera a su vez regulado por el dinamismo de su misma naturaleza y al "apriorismo virtual" de los primeros prin-

(43) J. Péghaire, *Intellectus et Ratio* selon St. Thomas. Paris, Vrin 1935. P. Rousselot, *L'Intellectualisme* de St. Thomas, Paris, Beauchesne, 1924.

cipios. Así la construcción y el funcionamiento de lo noético se conjuga con la actuación de la percepción global. Esta, en cada uno de sus avances, al contacto de lo concreto se sirve de los laboriosos análisis abstractos no como entidades separadas sino como resultados asimilados, los cuales conducen a nuevos pasos hacia lo real. Significación de un más allá inextinguible, de la conexión del universo, de la solidaridad que preservando la originalidad de cada ente, repugna convertirlo, por una solución de continuidad en algo aislado y endurecido. Los dos "pensamientos" son conectados aunque disidentes: lo noético es "cristalizante"; lo pneumático es "coloidal": ambas imágenes blondelianas que se completan por la constatación de un idéntico movimiento "cicloidal" que los une y desune. Noético y pneumático no están uno al lado del otro, más bien se entrelazan, se mezclan en todo su curso. Lo ideal es la perfecta coincidencia: la riqueza de percepción directa expresada en una clara y distinta formulación. El espíritu sería a la vez verdad y vida, acto y forma, concreto y enunciado. Es de experiencia que ni las realizaciones estéticas coinciden con el ideal del arte; ni las teorías científicas con el misterio de la naturaleza; ni las organizaciones sociales con las aspiraciones de la persona; ni el pensamiento filosófico con la infinitud del espíritu. Aún más: lo arduo de la situación está en que los dos modos de pensamiento están accionados cada uno por una doble tendencia: la de apoyarse mutuamente y de buscarse; y la tendencia opuesta de contradecirse, de ignorarse, de alejarse, de colocarse perpetuamente y sucesivamente uno adelante del otro como para provocarse mutuas envidias, ejemplificadas en las eternas divergencias entre la teoría y la práctica: los místicos y poetas de un lado y del otro los positivos y prosaicos. Esta especie sui generis de cohabitación en pelea, de resistencias que mutuamente se espolean, es todavía complicada por lo particular de que nuestros pensamientos lejos de estar sometidos a un "esquema de identificación", (lo que es parcialmente verdad para el elemento noético), lejos de constituir inversamente una oscura selva, noche para la mente, aunque siempre incompletos y perfectibles, —logran cierta cohesión, cierta verdad y cierta eficiencia, como lo prueba el hecho mismo de la ciencia y de la filosofía. (44)

(44) Con pulcritud y claridad ha expuesto ideas muy vecinas el prof. Angel Vassallo, Nuevos Prolegómenos a la Metafísica, p. 63-69. Bs. Aires, Losada, 1938. En este volumen, al lado de otros trabajos, se publican dos lecciones

3. Hermenéutica de la Dualidad Funcional

El arte, la ciencia, la realidad social, la filosofía, la civilización y la cultura son otras tantas gradas en que lo noético y lo pneumático se han encontrado, conciliado y tenido una relativa eficiencia, pero siempre incompleta. Ninguna de estas gradas es un lujo: todas son recorridas (o sea de modo grosero como en los primitivos y los hombres rudos o sea de modo consciente, reflexivo, estilizado) por el pensamiento, el ser, la acción humana, los cuales encontrando en cada una las honras del triunfo, oyen la voz que les recuerda su limitación y los hace así tender a lo infinito.

Una observación detenida nos revelará que en toda estética, en toda ciencia, en toda civilización, etc., (pues hay varias estéticas, ciencias, filosofías) están impregnadas de "espíritus", llevan signos a veces contrarios.

Tomemos un ejemplo. Para la gran mayoría de los investigadores científicos y de los filósofos, desde Bacon hasta ayer todavía, las explicaciones por la causa final eran metódicamente excluidas como anti-científicas. Practicando acrobacias mentales, a veces vertiginosas pretendíase dar cuenta de los hechos más complejos, como la organización del ojo, la ontogénesis, las correlaciones orgánicas y el instinto de los animales con explicaciones mecánicas posi-

dictadas en 1931-2 sobre la filosofía blondeliana. Contienen esas lecciones una muy objetiva exposición de la antigua *Action*. Desde 1934, M. Blondel ha empezado la publicación metódica de su filosofía, en donde se amplían inmensamente los horizontes de la tesis de 1893. En las exposiciones del prof. Vassallo no admira pues que el lector se sienta en camino algo angosto y que derrumbado el ídolo del objeto, todavía, se vea uno forzado a quedarse con el ídolo del sujeto. Sujeto y objeto son la revelación de que hay "un problema del conocimiento" pero son esquematizaciones posteriores a la experiencia ontológica, la cual es ontogenia, y como tal persigue dialécticamente su propio camino: exterior-interior-superior. Y lo hace de tal modo que el mismo exterior sea impensable e irreal sin la presencia de lo superior. El problema "trascendencia-inmanencia" sólo tiene sentido y luego solución con tal que ningún de sus términos sea suprimido: la trascendencia trascendente en la inmanencia y la inmanencia inmanente en la trascendencia: lo que la vieja metafísica expresaba, (poco importan las palabras), hablando de un *concurso* en todo ser y toda acción, cfr. E. Przywara, Religiosphilosophie Katholischer Theologie, en "Handbuch" cit B. II; M. Blondel, Aspects actuels du problème de la Transcendence; en "Travaux du IXe, Congrès Intern. de Philos", t. VIII, p. 10-17. Paris, Hermann, 1937; reproducido y aumentado en L'Action, vol. II, p. 513, sig. Paris, Alcan, 1937. En general toda la obra del Maestro.

vistas o rígidamente transformistas. Llegó, con todo, —después del primer entusiasmo,— el momento en que la misma ciencia y la misma filosofía reconocieran la violencia de este conato de explicación no impuesto por los hechos. Bergson, por ejemplo, probó ⁽⁴⁵⁾ la necesidad de admitir una finalidad interna. R. Eisler nota la dualidad finalística que se revela en todo el cosmos: “siempre nuevas diferenciaciones conectadas a integraciones siempre nuevas, una eterna expansión, un desarrollarse y cerrarse del íntimo del ser: he aquí lo que es lo universal, lo idéntico, lo permanente en los cambios. A la tendencia universal que la realidad manifiesta a particularizarse se equilibra la tendencia igualmente universal a la unificación. ⁽⁴⁶⁾ De ahí le es evidente que hay finalidad, pero no que haya un Fin ni un Ordenador. Pero como este último problema queda como interrogante se ha apelado al azar, aunque la noción misma de azar suponga la permanencia y la existencia del orden como anterior. Ni la ciencia pura ni el trabajo científico puro, imponen la negación de la finalidad ni de un fin supremo. La dictan razones extrínsecas que tienen influencia sobre la ciencia y la investigación, la cual a su vez va a orientar todo su conocer y hacer en el sentido de fundamentar científicamente aquella dirección adoptada. Es lo que parece resultar de la crítica al mecanismo.

Otro ejemplo. A pesar de la crisis del transformismo, se persiste en mantener la hipótesis: “porque, dice Bertalanffy, ⁽⁴⁷⁾ el dogma teológico de la creación no es evidentemente una hipótesis para las ciencias de la naturaleza”. Como si las ciencias de la naturaleza pudiesen a priori excluir hechos y objetos si acaso estos se han dado y o si se van a dar. El investigador y el sabio más desinteresado dirigen pues sus trabajos, interpretan sus resultados según su modo de ver el universo, su cosmo-visión. Todo tiene un espíritu. No hay ciencia ni filosofía, —aunque digan lo mismo, afirmen iguales conclusiones— que no tengan su color, no vengan de un espíritu y se orienten a corroborarlo. En la misma “historia de las causas finales”, nos encontramos con el oratoriano W. Faber, autor espiritual, en un libro sobre la Eucaristía que negando las

⁽⁴⁵⁾ Este particular del bergsonismo ha sido expuesto entre nosotros por E. Figueroa, Bergson, Exposición de sus ideas fundamentales, p. 153-172, (Biblioteca Humanidades, t. XI). La Plata, 1930.

⁽⁴⁶⁾ apud Descogs, op. cit., vol. I, p. 333.

⁽⁴⁷⁾ *ibid.*, p. 408.

causas finales, o por lo menos removiéndolas de su paso admite sin embargo el “dogma teológico de la creación”. ⁽⁴⁸⁾ En esta negación o remoción que no pretende excluir el milagro ni la creación ni el Fin, Faber es apenas el heredero de la tradición del Oratorio de Francia en donde Berull y Gibieuf (para transmitirlo a Descartes) mantienen alejadas las causas finales. ⁽⁴⁹⁾

Los mismos fenómenos naturales conducen a unos a la negación de la finalidad, como prueba a su vez de la inexistencia de un Dios y de la creación; mientras a otros por la misma negación a la posibilidad y existencia de Dios. Para los primeros, el cosmos y toda la realidad aparente o invisible es un solo orden inmanente, suficiente por sí mismo; la última palabra será que Dios es a lo más la categoría de lo ideal o una personificación de la naturaleza, o la meta de un progreso humanitario infinito, la sustancia única, el Yo interior. Los segundos no se resignan a la prisión de lo inmanente sino que lo hacen pender de lo trascendente. Hay un espíritu de la inmanencia y hay un espíritu de la trascendencia. Los pensamientos y la actividad voluntaria de cada hombre va, desde un principio, en una de estas direcciones. Ejemplos dados ilustran un hecho cotidiano.

“Unos usan de este mundo y de su propio ser en devenir, tienden, a lo largo de este devenir a un orden, a una unidad, a una perfección que no se halla en ningún objeto realizado, en ninguna vuelta a si mismos... Otros al contrario se sujetan y encadenan subordinando alternativamente su Yo al mundo y el mundo al propio Yo, como si ahí estuviera el recinto de la realidad, el término del pensamiento, el objeto suficiente de sus ambiciones.” ⁽⁵⁰⁾

Suficiencia e insuficiencia, inmanencia y trascendencia constituyen los dos polos, dos espíritus y dos direcciones.

¿Cómo llega el hombre inevitablemente a colocarse en una de estas direcciones exclusivas?

Había sido fácil percibir que lo noético si se convierte en algo

⁽⁴⁸⁾ W. Faber, *The Blessed Sacrament*, p. 303-4, ed. Benziger, s/d.

⁽⁴⁹⁾ cfr. E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Ie. p. c. 5° Paris, Alcan, 1913; Una actitud similar se nota en N. Berdiaeff, *Esprit et Liberté*, p. 74, Paris, “Je sers”, 1933.

⁽⁵⁰⁾ M. Blondel, *La Pensée*, II, p. 94-5.

absoluto reviste, (por su racionalidad, claridad, superación del caos de lo sensible, reducción a la identidad y unidad, por el dominio sobre la naturaleza y la imagen que ofrece del Yo humano) reviste todos los caracteres de la visión inmanentista, de la eficacia, de los resultados elegantes que hacen creer en un progreso inmenso, gracias al cual todo sería permeable a la razón y condicionado al advenimiento del super-hombre. *La visión inmanentista es una absolutización de lo noético.*

Lo pneumático, (por su amor de lo concreto y de lo original, por su percepción de las diferencias y de la inconsistencia de cada resultado parcial en la inmanencia, repugnancia a doblegarse a los esquemas conceptuales, el contacto oscuro con el todo, su orientación hacia lo futuro) aunque no se cristalice en lo absoluto (lo cual llevaría a la anarquía y al reinado de lo instintivo, a la anomía intelectual) conduce a la visión trascendente, a la insaciabilidad perenne en demanda de satisfacción super-cósmica. *La visión trascendente es posición dominante de lo pneumático.*

Sin olvidar lo que ya ha sido previamente juzgado: que en la realidad jamás lo noético está sin lo pneumático y vice-versa, una vez que los dos aspectos mutuamente se oponen y se utilizan; hay una significación profunda de las dos direcciones, inmanencia y trascendencia.

La actividad del espíritu procura sanar a su incurable dualidad uniéndola en una visión global del universo. Dando su voto a la mística de la inmanencia, se proclama el imperio del gran Todo o de la evolución, en virtud de una proyección materializada de una oscura percepción no reductible a conceptos.

Cada dirección total es una tentativa de cura de la dualidad funcional de nuestros pensamientos. Entre los dos aspectos noético y pneumático la mente humana *oscila* como entre una alternativa frente a la cual se impone una opción.

4. La Dualidad aparente y el Centro Oculto

a) Dirigiéndose a la unificación de su conflicto interno, el

pensamiento no solamente la busca en las realizaciones parciales de arte, de ciencia, etc. Todo esto lo agrupa bajo un "espíritu", lo orienta bajo una "dirección". En la "dirección" con todo reaparece una decisión: pues toda inmanencia tiene su trascendencia, así como la trascendencia suprime la inmanencia. En efecto: para la inmanencia hay siempre una última palabra, aunque sea acaso la de que la verdad es relativa, o la de que las últimas causas no nos interesan: —esta última palabra y definitiva posición no discutida por cierto, constituye el "ídolo", el dios que ratifica la dirección elegida. Como esa es la del noeticismo absolutizado resulta que el "ídolo" queda fuera de ser, de pie e inmóvil en el inmanentismo. *La verdad del inmanentismo lo trasciende.*

La dirección "trascendente" reconoce un alejamiento total entre Dios y el orden inmanente del universo: una diversidad no específica ni genérica sino completa, en el sentido con todo que el hecho de la discontinuidad del cosmos y en cada partícula, la superación prospectiva de lo parcial, en el campo del pensamiento y de la acción, lo hace admitir la proximidad tremenda de lo Trascendente como vínculo del ser, activo en toda actividad, incomensurable a toda inmanencia.

b) En todo análisis anterior se trasluce el dinamismo del pensamiento. El hombre usando de una dirección o de otra y en cada una de los dos métodos de pensar y de obrar se deja espolear por una finalidad.

Quedamos entonces delante de dos interrogantes:

a) ¿Llegará este dinamismo a un término unificante y cuáles son las condiciones en las cuales esta unión se podrá realizar?

b) ¿de dónde surge, y cuál es su fuente profunda?

Prescindiendo del primer problema, nos podemos contentar con el segundo. Ahora bien: por más hacia atrás que vayamos es imposible decir cuál de los dos elementos del espíritu es el primero, cuál es el que desencadena el dinamismo. No se puede concebir ni un pneumatismo primitivo sin alguna estructuración noética, ni un noeticismo nativo sin la captación confusa de lo inmediatez del ser. Un "monodeísmo" nos dejaría inconscientes por ausencia de discriminación, la cual presenta la variedad de aspectos y de

caminos y hace así que el hombre coopere al propio crecimiento: todo tendría el mismo color y la sucesión de las ideas determinaría automáticamente la pasividad de los actos. No hay pues, en el hombre un fondo consistente. El pensamiento desde el principio se nos presenta a semejanza de dos luces alrededor de un fondo oscuro.

El problema del origen del dinamismo es el problema de la posibilidad de llegar el hombre al centro de sí mismo; eso es de si es posible aprehender, para unificarlo todo y dirigirlo, la realidad total noética y pneumática del ser psíquico. Lo difícil de esta vuelta al profundo de uno mismo reside en que: en el momento de pensar el pensamiento producimos una interior afirmación, "verbum mentis", lo encarnamos en una expresión, en una copia. Tenemos en verdad la copia en presencia del original. Ello sin embargo, no quita la irreductibilidad de "copia" y "original": y como es imposible ser a la vez copia (noético) y original (pneumático) una vacilación entre los dos es fatal: una oscilación, una alternativa que es la sutil raíz de los dos mundos de inmanencia y trascendencia: vacilación entre la complacencia ante la copia (egoísmo - suficiencia - inmanencia) o la propulsión de lo original hacia un principio de coherencia (generosidad - inquietud - trascendencia). En lo más adentro late ya una dualidad,

Un perpetuo alejamiento de sí mismo. Ni hacia adelante, por el camino de las realizaciones escalonadas y orientadas de la ciencia, de la sociedad, de la filosofía, de la civilización, se alimenta el pensamiento satisfactoriamente; ni hacia atrás posee un punto de apoyo. Hacia atrás: una imperfección radical impide la conglutinación sólida y adecuada de sus dos elementos; los dos, perfecciones en sí mismos, los dos de suyo luces, pero perseverando en lo más hondo irreductibles. Distinción real de esencia y existencia, de universal y singular, de naturaleza y de actos, perceptible así en el orden del pensamiento como en el de la acción y del ser. ⁽⁵¹⁾

⁽⁵¹⁾ Esa importante distinción, como decimos arriba, ha sido siempre conservada, — aunque en sentidos divergentes — por la tradición filosófica. Su vitalidad es atestiguada por el hecho de que aun modernamente no sólo la utiliza M. Blondel, como también N. Hartmann, en sus trabajos que han introducido luces decisivas en los problemas metafísicos, cfr. *N. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, de Gruyter, 1935, p. 88-151; id, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, de Gruyter, 1938, p. 103-277. cfr. *Louis Lavelle, De l'Acte*, p. 92-105, Paris, Aubier, 1937.

La dualidad, pues, no es sino aparente. En realidad es ella condicionada por su misma irreductibilidad, imperfección metafísica, la cual es como una tercera dimensión provocadora de resistencias y de estímulos.

c) ¿Sin que hayamos descubierto el origen del dinamismo estaría él por lo menos aproximadamente explicado? Si lo miramos bien, antes estaría comprometido.

—Por un lado una contingencia concreta, una imperfección, que es inconsistencia sin base, no puede ser, como tal, el terreno firme para ninguna ascensión, además de que prescindiendo de los hechos y ateniéndonos a lo teórico diríamos que los dos aspectos jamás se van a unir ni pueden cohabitar.

—Por otro lado hay "ganancias", hay resultados parciales, hay una ascensión en la cual se enmascara la imperfección, la cual es usada como trampolín elástico para nuestros saltos, es condición de la mutua articulación de las personas en su dinamismo espiritual y de la recíproca distinción individual.

Estos dos lados del problema son dos hechos, no dos fórmulas, su co-existencia nos impone la solución única. Ya que el dinamismo no procede originariamente desde abajo proviene del mismo punto hacia el cual tiende. El centro del hombre no está en el hombre. El hombre no es "un comienzo absoluto"; no tiene ni en su principio ni en cada etapa de su desarrollo la razón suficiente de su consistencia siempre contrastada por una inconsistencia. Con el hombre hay un huésped activo, un concurso trascendente en su íntima inmanencia que posibilita así teórica como ontológicamente su dinamismo inevitable e irretractable. Una matábasis trascendente, — como lo había visto la mística helenista ⁽⁵²⁾ — es la que tendiendo a una anábasis igualmente trascendente prolusa toda la realidad y todo el dinamismo inmanente en las concreciones polimórficas de la ruta activa y factiva del universo coronado por la persona, abierta al infinito.

d) Y llegamos al punto de partida. Habíamos verificado la existencia de una alternativa entre cuyos miembros el hombre es llevado a optar. Sin que las implicaciones anteriores se hagan del todo expli-

⁽⁵²⁾ Me refiero a la mística cristiano-helenista, o mística oriental. cfr. *Maximus Confessor*, M. G. 90, col. 317 sig.

citas, —lo que no es necesario— la dualidad de una posible orientación hacia lo inmanente o hacia lo trascendente, presentada a un ser imperfecto esencialmente tendencioso, movido a polarizarse, impone una opción: o bien contentarse con la figura de este mundo o bien subir más allá de todo lo creado. ⁽⁵³⁾

5. Metafísica de la opción

Esta inevitable opción es de orden psíquico-consciente. No se confunde con la ulterior ingerencia de la voluntad en el campo del pensamiento, ni con el problema de los criterios de evidencia, sino que es la raíz de la libertad, de toda diferenciación psicológica de toda actividad de la lógica.

“Es del pensamiento y por él que nace y que se decide el debate el cual constituye su (del hombre) destino: dos direcciones, dos actitudes globales se presentan bajo formas concretas y comprometen toda la orientación de nuestra vida personal”. ⁽⁵⁴⁾

La dualidad es íntima al pensamiento: no es un irracional, una voluntad ciega bajo el influjo de un vago destino. ⁽⁵⁵⁾ La responsabi-

⁽⁵³⁾ La afirmación de una opción *intelectual* no es sin precedentes en la historia de la filosofía, cfr. Sto. Tomás, *Suma Teolog.* I, ii, 89, 6. *Newmann* por su lado ha percibido perfectamente el hecho en su sermón, “Moral consequences of single sins”, en *Parochial and Plain Sermons*, vol. 4º, p. 37-51, London, Longmans, 1919. Estudio psicológico y moral muy fino sobre las impresiones en la infancia y su influencia en el restante de la vida, sin embargo de que ulteriormente nos olvidemos del todo de dichas impresiones y actitudes, como pasa con las enfermedades de las cuales nos hablan sin que podamos creer que las hayamos padecido. Subraya la plasticidad extraordinaria de los niños. Acompaña el fenómeno en la juventud y en la vida, en donde excitaciones especiales o períodos de fuertes sufrimientos pueden abrir brechas y volver a colocarnos ante la alternativa y solicitar una renovación o una reforma de la actitud fundamental.

⁽⁵⁴⁾ *M. Blondel*, *La Pensée*, II, p. 84.

⁽⁵⁵⁾ Como lo imaginó *E. Rothacker*, quien atribuye al destino de cada uno la elección entre varias cosmovisiones posibles; elegida la cosmovisión todo se sigue lógicamente: el enigma de la “comprensión” su último problema es la fuerza ciega del destino. Pseudo-problema, si mantenemos la inteligibilidad de la opción. cfr., *E. Rothacker*, *Logik und Systematik d. Geistswinssenschaften*, p. 138, en “*Handbuch*” t. II.

lidad del pensamiento determina su camino y esta responsabilidad nace de la elección ante dos directivas generales encarnadas en formas concretas y percibidas en el orden intelectual. Si desde un principio, el pensamiento está desdoblado en dos elementos, los dos alternativamente se presentan a la conciencia: ahora la claridad y distinción de lo noético; ahora el contacto y la plenitud de lo pneumático. Con el desarrollo de la mente y el uso combinado de estos dos elementos: —la claridad y distinción pueden dar la ilusión de algo plenamente suficiente, engendrar el egoísmo y atraer a lo inmanente; —el contacto y la plenitud pueden llevar a un falso misticismo a una anarquía intelectual y moral bajo pretexto de trascendencia. Todo ello con ocasión de actos singulares, repetidos que pueden repercutir más allá de su facticidad inofensiva, por el hecho de que son practicados a la luz de la inteligencia. ⁽⁵⁶⁾

Para verlo mejor dejemos un momento el campo de la inteligencia y pasemos al de la voluntad.

En éste ningún objeto parcial, precisamente por parcial, determina la voluntad. Solamente un objeto infinito, concreto, la determinaría necesariamente, llenando su capacidad. La voluntad todo lo que quiere, aun cuando elige lo malo, lo quiere bajo el aspecto de lo bueno. ⁽⁵⁷⁾

La raíz de la libertad es la infinitud misma de la voluntad, la cual no pudiendo ser determinada sino por un Bien Supremo, frente a los otros bienes está en indeterminación. Aunque los bienes parciales le sean presentados por la inteligencia, la voluntad tiene decisión

⁽⁵⁶⁾ Para un más amplio desarrollo de este punto, cfr. *M. Blondel*, *La Pensée*, t. II, toda la 4ª parte. El hecho de una opción de orden intelectual ha sido poco notado. Acá nos interesa en la medida en que hace comprensible la “estructura” y revela lo específico de la sustancia humana. Si la acción es el vínculo (parcial) de pensamiento y ser, un estudio de lo psíquico, inspirado en un realismo integral debe de tener en cuenta la impregnación del pensamiento en toda realidad sobre todo en la realidad de la persona.

⁽⁵⁷⁾ Ese punto ha sido excelentemente descrito por *N. Hartmann*, *Das Problem des geistigen Seins*, Iº p. c. 14. Al estudiar la persona como ente moral declara que hay en el espíritu la capacidad de preveer, por ende escapa al tiempo real: la providencia es el “punto arquimédico” en el cual el hombre levanta al universo; pues solidariamente a la providencia hay el poder de disponer según una actividad finalista. Se deja ver entonces el lugar único del hombre: su actividad finalista es una dirección al bien. Entre el determinismo de la naturaleza por un lado y los valores sin poder propio, la persona inserta valores en la naturaleza.

sobre los juicios de la inteligencia en tal forma que la voluntad entre varios objetos no está necesitada a elegir lo que se le muestra como lo mejor: puede dar victoria a lo peor.

Volvamos a la inteligencia. Sto. Tomás entre otros lo ha verificado: "En nosotros de tal modo es el deseo de saber que habiendo conocido el efecto, deseamos conocer la causa, y en cualquier caso, conocidas algunas de sus circunstancias, nuestro deseo no se aquietta, mientras no pasamos a la esencia. Por lo tanto, el deseo de saber no se puede aquietar en nosotros, mientras no conozcamos la primera causa: y ello no de cualquier modo sino que por su esencia". (58)

Además de notar el Doctor Communis un deseo de orden intelectual descubre que solamente la primera Causa, eso es la Primera Verdad, o sea la Verdad infinita, determina y aquietta la inteligencia, En la voluntad solamente el Bien supremo determinaba y aquietaba, aunque también la decisión electiva por un bien parcial determine sin aquietar. Acá solamente la Verdad perfecta determina en el sentido de saciar y aquietar, aunque toda afirmación parcial, toda verdad relativa determine sin saciar. Hay determinar y determinar. El uno deja la inadecuación, el otro produce la saturación. Nos interesa lo primero.

Los objetos de la inteligencia se concatenan, se suceden, se llaman: su presencia determina la facultad. En la voluntad los objetos son buscados no lo son en consecuencia de una decisión electiva; sólo admitidos determinan en la hipótesis de que la voluntad ponga su acto (59). En la inteligencia, tan pronto el objeto entre en el campo de la visión esta es inevitable. Supongamos que el objeto sea una verdad evidente o un primer principio. Como aun la verdad evidente o un primer principio no son la Verdad absoluta (se enumeran varios primeros principios) puede resultar que así las aplicaciones y consecuencias lógicas de este principio como su sentido verdadero, su valor ontológico, su soberanía lógica, queden inevidentes.

Entre la validez en si de un objeto inteligible y su eficacia sobre la orientación de la inteligencia hay una diferencia. Verdades perfectamente válidas pueden no tener otra acción sobre ciertas mentes que

(58) St. Tomás, Compendium Theologiae, c. 104.

(59) M. Blondel, L'Action, vol. II, p. 127-172. Paris, Alcan, 1937.

la de confirmarlas en su modo de pensar; cuando se imaginaria todo lo contrario (como el que usa de la existencia de Dios para dar unidad lógica a su sistema resultando *cortada* toda preocupación cuanto a tender a Dios sobre todo).

¿Cuál es la razón profunda de esta diversidad de "espíritus"? Si toda verdad, fuera de la Verdad absoluta, es parcial, ninguna consigue cicatrizar la división interna de nuestros pensamientos. De ahí la posibilidad frente a cada verdad de adherirse sea a su claridad noética, sea a su raigambre pneumática. Pero ya hemos visto que hay un modo de adherirse a la claridad noética que equivale a la *consagración* de lo inmanente como válido en si, así como hay un modo de apearse a la raigambre pneumática equivalente a un misticismo anárquico. Inversamente hay el modo de adherir a la claridad noética manteniéndola en todas sus conexiones pneumáticas para dar lugar a la verdad desinteresada, cultivar la elevación del espíritu y reconocer la inhabitación de lo Trascendente. Estas adhesiones son la una o la otra el fruto de una elección hecha a la luz de la inteligencia.

Cuando se trata de ver, no de obrar, la voluntad no interviene o, si interviene y cuando interviene, no comunica *la visión*: establece en un estado intelectual, ya sea haciendo descubrir nuevas razones, moviendo la inteligencia al ejercicio, — ya sea impulsando la adhesión a esta o aquella verdad particular. La adhesión de la cual hablamos no es a una verdad particular; lo es a una dirección general del pensamiento, adhesión en la cual sencillamente es cuestión de *ver*, de interpretar toda la realidad en un sentido global. Frente a lo noético y a lo pneumático, la persona, viéndolos — son elementos constitutivos del pensamiento — elige uno u otro en un sentido extremista o desinteresado.

La opción es una visión en la cual toma forma el dinamismo de la persona en la búsqueda de su bien. Una percepción inominada e implícita de la Verdad total es la que se configura noéticamente en la opción, raíz de toda responsabilidad. Si queriendo el desorden se quiere implícitamente el Bien; optando por la inmanencia se está tendiendo anónimamente a la Verdad, aunque ello incluya una auto-destrucción.

El pensamiento es forma y acción. Esta no admite moratoria. Delante de una alternativa inevitablemente se decide por una de las posibilidades. La decisión del pensamiento es su "informarse", lo cual

en el caso es revestirse de una "mentalidad". La responsabilidad humana nace del hecho de que toda la práctica con sus implicaciones así como la destinación final depende de una actitud personal consciente.

6. La Plasticidad Humana

A) — Corolario de lo expuesto es que hay un falibilidad ontológica desde la raíz de la persona.

Falibilidad: a causa de que una alternativa intelectual entre términos contrarios y exclusivos implica una intrínseca posibilidad de error, de falsa orientación. La cual se debe entender en este sentido preciso: que el error o la falsedad jamás es preferido como tal: una apariencia de estructura lógica, de plausibilidad y coherencia, de relativa suficiencia y valor, — sumada a la impaciencia de afirmar — hace todo error explicable aunque no lo justifique. De ahí la posibilidad de una *crítica* no sólo de las tesis aisladas, de las culturas y de sus ídolos: sino de la mentalidad misma, de la orientación. La crítica de la cual ahora hablamos no es la permutación de argumentos dominados por la mentalidad del crítico, es la que pone en evidencia, describe en recitación explicitante el origen, el desarrollo, los últimos pasos de la opción errónea que en los pasos intermedios puede *fixar* mucha verdad particular.

La vista optativa de una dirección no quita completamente de enfrente la dirección contraria. Ninguna opción es determinante, ninguna llena la tendencia a la Verdad total. Se explican así las controversias: se dan cambios de mentalidad.

Falibilidad ontológica: porque el riesgo de errar brota de la escisión profunda ya descripta, vale decir, de la distinción real entre esencia y existencia. La posibilidad de un desvío no es un incidente. El desvío, el error lo es. La posibilidad traduce la ontología de la creatura que debe hacerse a si misma, crecer, decidir de sus pasos. No le es dada explícitamente la Verdad. ⁽⁶⁰⁾

(60) cfr. S. Agustín, In Joa. tr. 54. M.L. 35, col. 1784: "creciendo percibimos, caminando crecemos, progresando caminamos para que podamos llegar".

El problema que entonces se plantea es el siguiente: puede el hombre poseer certezas?, ¿hay verdades no relativas, o bien toda verdad es relativa?

1) Si la certeza es un estado de la mente caracterizado por su firmeza y por la exclusión del error, se pregunta, si la falibilidad ontológica puede ser compaginada con una certeza nocional y vital? Ahora bien si la orientación general del pensamiento está sujeta a una opción falsa y falsificante, toda verdad captada en el recorrido es tonalizada por la mentalidad, es relativa a la mentalidad, es además relativa a una Verdad absoluta. Pero, es ella relativa a la misma relatividad?, puede hoy ser verdad lo que mañana no lo será?

2) La importante distinción común a toda filosofía entre el *modus mentis* y el *modus rei* nos da la llave de la solución. Como quiera que se entienda esta distinción, si la cosa (verdad, objeto) tiene una concreción ontológica distinta de su modo de ser en la afirmación del sujeto, la evidencia objetiva, — en el orden metafísico y filosófico en general — no es una evidencia intuitiva: es evidencia de carácter indirecto. Tendríamos una intuición, y no un juicio afirmativo, en el caso de coincidencia entre el *modus mentis* y el *modus rei*. En caso de la completa disparidad tendríamos una completa anomalía intelectual.

Supongamos que esta anomalía sea afirmada de forma radical: "la verdad no existe". Poca dificultad habría en mostrar que entre la afirmación explícita susodicha y su implícito, eso es la función judicial, hay actualmente contradicción lógica. El que mantiene que la verdad *no existe*, afirma que esta proposición es verdadera, por el hecho mismo de proferirla: pero ello equivale a mantener que la verdad *existe*. La proposición "la verdad es" carece para la mente humana de una evidencia directa pero goza de la evidencia indirecta que se definiría como "necesidad trascendental" de afirmación.

Negarla es afirmarla como condición de posibilidad de toda negación. La necesidad no es subjetiva, no se funda en la psicología del sujeto: se funda en las condiciones de posibilidad del juicio. ⁽⁶¹⁾

(61) J. Maréchal, Le point de départ de la Métaphysique ch. V. p. 378, expone esta doctrina y resume el pensamiento tomista cuando escribe: "en el dominio metempírico la realidad ontológica no es, para nosotros, un hecho evidente (se trata de evidencia lógica) sino una *necesidad* concluida", y cita

Hay pues necesidades objetivas que constituyen un orden válido superior a todo empirismo espacio-temporal, por lo tanto inmutable, sobre toda "mentalidad". Pero siendo estas necesidades objetivas de evidencia indirecta, por un lado, serán afirmadas por lo menos implícitamente; por otro lado, se impone al hombre el trabajo de hacerlas evidentes para sí mismo, de reconocer su imperio, de someterse a ellas de concluir su necesidad. Este último trabajo es totalmente regido por la mentalidad oriunda de la opción *estructurante*. Precisamente este es el trabajo que importa porque es adueñarse de la verdad haciéndola propia. El peligro de error, la falibilidad congénita está sin duda excluida por la necesidad objetiva (estado de cosas contra el cual uno puede estrellarse, que nadie puede suprimir) pero siempre queda en su esencia por la parte de la adhesión de la inteligencia individual a la verdad afirmada. Las certezas más evidentes y firmes pueden ser oscurecidas, exageradas, desorientadas. Crisis de las certezas. Consisten ellas no en un cambio de lo que "fué verdad", sino en modificaciones violentas del sentido, de la interpretación, de la adhesión intelectual. No consisten en un pretendido relativismo generalizado sino en el relativismo del ser dividido por la dualidad de esencia y existencia.

B) — Hay un problema de rectitud intelectual. La opción impone una "pedagogía del pensamiento". Este hecho fundamental tiende a remediar y defender la falibilidad ontológica conduciendo la persona por lógica interna a la construcción de su *mundo*: lo que juntamente revela el ser de la creatura como sujeto a una modalidad histórica.

Introduce a este asunto lo que Descartes dice de las verdades de su metafísica. Después que la razón se ha convencido en su meditación de los principios y tesis de la metafísica cartesiana, se debe ocupar ordinariamente de física y de moral. Dos son los motivos alegados: el uno de orden terapéutico: la demasiada concentración en cuestiones muy abstractas provoca el cansancio; — el otro de orden psicológico: la memoria puede suplir a la atención continuada y ade-

en abono el Ferrariensis, después de haber comentado largamente a Sto. Tomás. cfr. todo el cap. VI del L. II, p. 354-384. Hay que añadir que jamás se afirmaría la "necesidad" si previamente no fuera ella dada en el conocimiento "pneumático", experimentada en un inmediatismo ontológico.

más lo urgente es sacar conclusiones remotas y prácticas de aquellas verdades metafísicas. (62)

Desde un punto de vista propiamente ontológico, M. Heidegger ha notado que la existencia humana se queda habitualmente en el ser impropio perdida en *lo cotidiano* y sólo a ratos regresa al ser propio de la angustia (63). El hecho que nos toca ahora enfocar es el que sigue a la opción fundamental. La sigue de tal modo que también la condiciona, la confirma y le da cierta estabilidad.

Puesta una opción ésta organiza según su vista todos los datos del pensamiento y de la acción. A este hecho llamamos *mundo*: o sea organización correspondiente a una actitud. Ni es bueno ni es malo. Es precio a la moral. En el lenguaje religioso hay un sentido de "mundo" que designa la organización dominada por la opción a la inmanencia excluyendo no sólo la trascendencia en general, sino la trascendencia cristológica. (64)

Filosóficamente "mundo" denota cualquier organización de las actividades humanas individuales y sociales en cuanto es obtenida por una actitud ontológica: actitud que ha resultado de la opción.

Tocante a la psicología hay que reconocer que el mundo es previo a las diferenciaciones psicológicas: las hace posibles. La estructura psicológica es una determinación, es la cara de la persona. Dentro de cada una de las grandes direcciones: trascendencia-inmanencia; hay muchas posibilidades según las cuales la persona puede constituirse. Cualquiera que se elija, las actividades producidas se organizan bajo un determinado espíritu y esta organización no es algo distinta del ser, de la persona; es su misma desarrollada. Mirado no ya desde lo más interior, sino en cuanto implica actividades, tendencias, hábitos,

(62) Véase en la edición Adam et Tannery, vol. III, 692 sig.; X, 202; V. 265; I, 102, sig.; III, 102.

(63) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 3a. ed. p. 114-130, Halle, Niemeyer, 1931. cfr. Carlos Astrada, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, (Instituto de filos. vol. III) Bs. Aires, 1936, p. 70-95. Hablar de "mundo" en el sentido en que aquí lo empleamos no es blondeliano. Para M. Blondel el mundo es nombre colectivo, designa la solidaridad de las apariencias las cuales se cruzan o bien el cosmos. cfr. *L'Être et les êtres*. p. 384-392; *La Pensée*, II, 94-5; I, 3, sig.

(64) W. Faber, *Creator and Creature*. B. III, cap. 3º, ed. Benziger, s. Esto como ejemplo, pues el tema ha sido estudiado por los alejandrinos, S. Agustín, etc.

emociones, vivencias, eso es, el desarrollo en suma del aspecto funcional aunque visto en totalidad es lo que mira y estudia la psicología.

Mundo, pues, es el desarrollo en cuanto ser ontológico.

No es intención de las líneas siguientes un estudio detenido del mundo.

Se trata sólo de borrar sus elementos.

a) La formación del mundo no es un crecimiento autóctono. Nacemos en una cierta civilización y cultura. Como grandes realidades objetivas: la civilización (dominio de la técnica), la cultura (dominio de las ideas y valores), dos aspectos de la misma realidad, son la atmósfera en la cual se hacen las formaciones mundanas. Atmósfera que es resultado de siglos durante los cuales ha pasado lo que va pasando actualmente y pasará siempre: una causalidad mutua entre la persona y las órbitas de civilización y cultura. Esas resultan de influencias personales y a su vez influyen en los singulares. El estudio de las cosmovisiones se consagra a observar el manipuleo de las realidades objetivas dentro de un mundo personal, su resultado psicológico con la consecuente respuesta de la persona, sobre las tales realidades. La cosmovisión se encuentra en una zona más superficial respecto de la opción estructurante. El estadiq de la civilización y de la cultura inspira una cosmovisión particular. Sea cual fuere, — aun el idealismo, puede ser orientado (poco importa la lógica formal) hacia la trascendencia, como, por ejemplo, se nota con Ed. Le Roy, católico sincero pero autor de libros de "idealismo bergsoniano".

b) Entre el mundo y la presión "civilización - cultura", hay una serie de amortiguadores. Porque no solamente "las vocaciones, carreras, *estados*, colocan la persona en un punto en donde no llegan tales o tales elementos de la época, sino que los períodos de crecimiento de la persona, son *situaciones* sucesivas que imposibilitan o no, ciertas influencias.

Acá se puede hablar de la temporalidad del ser histórico como esencia del ser humano. Las confusiones sin embargo con tal lenguaje no son pequeñas. Por de pronto hay que distinguir tiempo físico, psicológico, fisiológico, etc., del tiempo metafísico y ontológico (65).

De este hablamos y este es simbolizado por los demás. Lo constituyen las diversas situaciones del mundo, eso es, de la persona en desarrollo. Es interior, es fase de este desarrollo, propiamente *situación*. Definir la esencia del hombre como ser histórico es inexacto: en la esencia del hombre penetra una modalidad temporal en cuanto que no somos el Ser, lo Permanente, lo que es por si, en si y para si. Somos finitos, sencillamente seres, en plural.

c) La *ocasión*, (remota o próxima) sirve de puerta de comunicación entre la persona con todo su ambiente. Sin ocasión, sin oportunidad nada se hace. La ocasión no es algo neutral. Es tejida por las acciones. Las ondas concéntricas emitidas por la acción (familia, sociedad, nación, humanidad, etc.) suponen coacción, cooperación, comunicación. El sello de la acción tiene a la vez algo de universal (en la acción se une toda realidad, la acción es la resonancia de todo el cosmos) y algo de singular (lo que hace cada persona inconfundible). El resultado tanto de la acción individual como de varias acciones interferidas presenta a uno la invitación a seguir a dar un paso más, al mismo tiempo que puede ser a otro del todo opaca. La ocasión es la peculiar *invitación* del todo ambiente dirigida a una persona, invitación a la cual esta no es extraña: ha sido su trabajo psicológico y moral, quien la ha llevado a oír tal invitación. Es a la voz de la invitación, usando una expresión de Heidegger, que la persona *trasciende*: quiere decir acá se toma en sus manos decide de si subsumiendo lo que ha podido adquirir por la puerta de la ocasión a su dirección general. La ontología concreta es una ontología del *haber*. De un haber inicial indiferenciado que es la SUSTANCIA naturalmente orientada al complemento supremo, la cual se ve frente a una alternativa, pasa a un haber especificado por la opción, de ahí a la organización del mundo en sus situaciones ascendientes por las ocasiones.

He dicho que el haber inicial indiferenciado es la SUSTANCIA. Es lo que queda contenido en todo lo anterior.

Resumamos nuestro lento itinerario.

Hemos discernido una marcha en las mismas ideas abstractas, luego dos modos de pensar sin que uno sea independiente de otro. La problemática de esta constatación nos manifiesta una oscilación profunda de la persona frente a una alternativa la cual conduce a optar. Puesta la opción se organiza la estructura, el mundo, las situaciones

en las ocasiones todo ello en un conjunto que es el crecimiento de la persona.

Pero hemos observado que la dualidad de los pensamientos, (lo propio se puede verificar en la acción y en el ser) no posee un principio plano y uno: no hay en la persona un fondo, una tierra firme: la escisión es irreductible desde el comienzo. Abstractamente este hecho debía impedir toda ascensión: sin embargo hay dinamismo y dinamismo que se prueba parcialmente eficaz en la ciencia, el arte, la sociedad, la filosofía, la civilización; y en el mismo crecimiento ontológico.

El secreto del nuevo hecho se deja ver: un concurso trascendente. Lo noético y lo pneumático, la esencia y la existencia (no la *idea* de noético y pneumático) vinculados por un concurso y constitutivos de la persona dinamizada al infinito equivalen al ente responsable de su destino, identificado a su propio desarrollo, sujeto no permutable de sus propias e inéditas situaciones, cada una separadamente accidental, pero todas asimiladas como alimento de una vida total: ese sujeto no es, pues, predicable de otro ni capaz de ser confundido en la promiscuidad de las cosas instrumentales. Ente cuya solidez no viene de una pretendida inmutabilidad, sino de su identidad última dilacerada, pero gracias a un concurso tendiendo a unificarse siempre más, hasta el Infinito: la SUSTANCIA SE SUSTANTIFICA.

Después de todo el trabajo de la psicología y de la moral que ahora vendría, hay lugar para una metapsicología.

Individualidad y Personalidad

Convergencia Psicológico-Metafísica

ISMAEL QUILES

Profesor de Filosofía en la Facultad de Filosofía del
Colegio Máximo de San José — San Miguel, F. C. P.