

ESTUDIOS FILOSOFICOS (*antología*)

CARLOS VAZ FERREIRA





ENSAYISTAS HISPANICOS

ESTUDIOS FILOSOFICOS
(ANTOLOGIA)



LIBRERIA
ANTONIO E. RODRIGUEZ ZORRILLA

CARLOS VAZ FERREIRA

ESTUDIOS FILOSOFICOS

(ANTOLOGIA)

Prólogo de
EMILIO ORIBE



AGUILAR

MADRID — BUENOS AIRES — MEXICO

ES PROPIEDAD

Queda hecho el depósito que marca la ley N° 11.723.
Copyright © 1961, by M. Aguilar, Editor, Buenos Aires.

Impreso en la Argentina — Printed in Argentina

ADVERTENCIA EDITORIAL

La presente antología reúne un conjunto de estudios de Vaz Ferreira correspondientes a las materias filosóficas más generales: metafísica, moral, lógica, gnoseología, epistemología. Han quedado al margen, por lo tanto, dominios como la estética, la pedagogía, la filosofía jurídica, política y social, en los cuales también escribió con amplitud. Se ha querido circunscribir esta selección a aquellos escritos que contienen sus criterios o directivas de mayor generalidad filosófica.

Pertenecen ellos a cuatro libros: *Los problemas de la libertad y los del determinismo*, de 1907 (apareció entonces con el título de *Los problemas de la libertad*, modificado por el propio Vaz Ferreira en la edición de 1957); *Moral para intelectuales*, de 1909; *Lógica viva*, de 1910; *Fermentario*, de 1938. (El titulado "Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas", se publicó por separado con posterioridad a *Fermentario*, pero lo referimos a éste por corresponder a su plan y a su temática; de los otros trabajos pertenecientes al mismo *Fermentario*, aquí incluidos, dos de ellos, "Ciencia y metafísica" y "Un paralogismo de actualidad", los había publicado Vaz Ferreira por primera vez en el volumen *Conocimiento y acción*, de 1908).

De cada uno de los cuatro libros tomados en cuenta, sólo se da una parte. Pero esta parte está representada en cada caso por estudios completos. Se tiene, pues, una antología de trabajos, y no de páginas o fragmentos selectos, aun cuando cada uno de ellos se explique como parte del libro respectivo. Constituye única excepción, sin perjuicio de su unidad, el titulado "Para distinguir los problemas", del libro *Los problemas de la libertad y los del determinismo*: por razones materiales incluye sólo dos de los cuatro capítulos que bajo aquel título figuran en el libro originario.

Este volumen ha sido preparado en un seminario de Historia de las Ideas en América, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de Montevideo.

OBRAS DEL AUTOR

- I — IDEAS Y OBSERVACIONES.
- II — LOS PROBLEMAS DE LA LIBERTAD Y LOS DEL DETERMINISMO.
- III — MORAL PARA INTELLECTUALES.
- IV — LOGICA VIVA.
- V — SOBRE LA PROPIEDAD DE LA TIERRA.
- VI — SOBRE LA PERCEPCION METRICA.
- VII — SOBRE LOS PROBLEMAS SOCIALES.
- VIII — CONOCIMIENTO Y ACCION.
- IX — SOBRE FEMINISMO.
- X — FERMENTARIO.
- XI — ALGUNAS CONFERENCIAS SOBRE TEMAS CIENTIFICOS Y SOCIALES
(1ª Serie).
- XII — ALGUNAS CONFERENCIAS SOBRE TEMAS CIENTIFICOS Y SOCIALES
(2ª Serie).
- XIII — SOBRE LA ENSEÑANZA EN NUESTRO PAIS.
- XIV — LECCIONES SOBRE PEDAGOGIA Y CUESTIONES DE ENSEÑANZA
(3 vol.).
- XV — ESTUDIOS PEDAGOGICOS.
- XVI — INCIDENTALMENTE... (Algunas cartas, discursos y notas).
- XVII — CORRESPONDENCIA ENTRE UNAMUNO Y VAZ FERREIRA.

PROLOGO

Con esta publicación se intenta hacer conocer la obra, el pensamiento y la vida del filósofo uruguayo don Carlos Vaz Ferreira, que fue destacado maestro de varias generaciones y filósofo eminente, creador y modelador de espíritus, a la vez que reformador de métodos y sistemas.

Cumple Vaz Ferreira su ciclo en la tierra entre los años 1872 —15 de octubre— y 1958 —3 de enero—. Muere, pues, después de una larga e intensa actividad, que se mantuvo hasta pocos días antes de su tránsito, sereno y natural, como había sido su vida, y ocupando, a pesar de su ancianidad, el cargo de decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias, que de todas las creaciones de orden superior de la cultura que concibió y realizó, fue a la que más le prodigó energía y tiempo, siendo también, entre los tantos problemas que le acuciaron, el que más preocupación, y, ya en los últimos años de su luminosa existencia, le ocasionó.

Sus padres fueron Manuel Vaz Ferreira, de origen portugués, y su madre, Belén Ribeiro y Freire, de ascendencia portuguesa y española, que contaban con medios de fortuna y que pertenecían a la clase media.

Vaz Ferreira estudió en Montevideo, ingresando a enseñanza secundaria en el año 1888, y graduándose de abogado en 1903. En el año 1895 lo encontramos ya como profesor de filosofía, a cuya actividad se dedicaba desde su adolescencia y dos años después obtuvo por concurso de oposición, la cátedra de filosofía, y publicó su primer libro —1897—. Ya en los primeros años de su iniciación, estaba poseído del "fervor de educar", como él mismo expresa en uno de sus libros y de la imprescindible necesidad de comunicación que debía existir entre maestro y alumno.

Aquel primer cargo en la enseñanza fue de influencia decisiva en la trayectoria vital y filosófica del crítico y del profesor universitario. Vive, así, plenamente desde su puesto, en comunicación directa con el ambiente, y al par que perfecciona su oficio de

maestro y filósofo, se enriquece con las vivencias del mundo circundante.

¿Cuáles eran las condiciones espirituales de nuestro país, y cuáles las corrientes de pensamiento de la época? Desde el siglo XVIII, en que comienza a impartirse la enseñanza de la filosofía, no había aparecido una figura que reuniera las condiciones de inteligencia y capacidad de Vaz Ferreira, que se decidiera a dedicarse, independientemente, libre de doctrinas, escuelas y dogmas y también de influencias políticas o de grupos, a la ardua y difícil tarea del filosofar. Dos corrientes antagónicas, opuestas, excluyentes, y que no llegaron nunca a conciliarse, habían dominado, influyendo en la dirección de nuestra enseñanza. Estas fuerzas despertaron largas, grandes, acaloradas y tenaces polémicas, que se alimentaban y fortalecían por medio de la prensa o la conferencia. Ellas fueron el positivismo y el espiritualismo, que buscaban el dominio y la hegemonía y se sustentaban en corrientes y escuelas europeas, cuyos orígenes eran ya francés, o anglosajón. Uno y otro habían imperado hasta entonces, y habían dividido la cultura uruguaya, que seguía los vaivenes de los maestros que la impartían y las preferencias que éstos le imponían. En el momento en que Vaz Ferreira se iniciaba, el positivismo había perdido su vigor, y Vaz, con esa intuición genial de que era poseedor, se propuso liberarse y librarnos de él, para que alcanzáramos una expresión original. Con él, podemos afirmar, se inicia nuestro hacer filosófico con un índice formal y libre, pues a pesar de todas sus lecturas y de sus múltiples conocimientos en las diferentes disciplinas del espíritu de todos los tiempos y lugares, llevaba en sí la fuerza, el impulso que lo llamaban a crear sin perder de vista su medio y las necesidades que de ese mismo medio surgían. Libre, pues, de doctrinas, escuelas o círculos extranjeros, de él parte, por primera vez, una labor realmente creadora. Por ello, su figura llega a ser tan importante para lo nuestro y para todos aquellos que de una u otra manera se interesan por nuestro acervo cultural, como lo es también para todo el continente, junto a los nombres de Korn, Vasconcelos, Varona o Caso o Ingenieros, que pertenecen a países americanos, hasta entonces dependientes de lo extranjero, y que elevaron su voz y trataron de dar consistencia, sentido y valor a sus respectivas naciones con las armas más puras y más altas del pensamiento en acción.

Pertenecía Vaz Ferreira a la generación del 900, formada por un grupo compacto de ciudadanos heridos en su sensibilidad más honda por los diversos problemas sociales, políticos, morales y educacionales, y que en nuestra agitada y aún no definida personalidad se sentían acuciados e instados con avidez ontológica a solucionarlos, aclararlos y definirlos. Antes que éstos y que el mismo Vaz, otros habían intentado tan laboriosa empresa, pero les faltó la fuerza del rayo que lo atraviesa todo y la voluntad de persistencia, junto a la certeza de la verdad que defendían. Fue Vaz quien, en todos aquellos problemas, presentó en forma primigenia, como necesidad esencial, como inicio, la de sostener un pensamiento propio, y como primera instancia encarar nuestra enseñanza e impartirla, acorde con el instante de esperanzas previsibles, en el devenir de lo nuestro. Así inicia su filosofar, con una manera muy original de pensar, sentir y decir, muy diferente del filosofar y pensar de los maestros que lo antecedieron. Aquéllos eran más bien que filósofos en sí mismos, divulgadores o propagadores de doctrinas de europeos, dedicados a esas disciplinas más bien que creadores o pensadores, y aunque de gran mérito y respeto y con derechos lealmente adquiridos de que se les tenga muy bien en cuenta, no alcanzaron a dar una fisonomía independiente u original, que el destino y la civilización de aquel instante ya exigían. Era hora de razonar y pensar en forma propia, sin olvidar, como expresa el mismo Vaz, "que para atacar doctrinas corrientes en nombre de otras nuevas que se creen verdaderas, se necesita sin duda independencia de criterio y carácter".

Vaz Ferreira comprendió el carácter existencial que debía tener la filosofía y las nuevas directrices que debía tomar; por ello lo consideramos un precursor auténtico de nuestra filosofía, que sus largos sesenta años de magisterio le permitieron desarrollar y ampliar, con prodigalidad inigualada, en actitud permanente de maestro y con rectoría espiritual que, hasta hoy, no ha sido superada.

Vida fecunda, muchas veces cercada en forma dramática, por fracasos, diatribas e incomprensiones, que no lograron vencer su fortaleza, debilitar su fe y abandonar la idea propuesta. Y en esa lucha, en vigilia de días y horas, fueron concretándose planes de enseñanza, creadas escuelas experimentales, impuesta la exoneración en los exámenes, y junto a esto, nuevos planteos de problemas pedagógicos, conferencias, libros, con aquel sentido fino de com-

preensión, con aquella intuición, que lo empujaba a enseñar, no a saber problemas, sino a saber de los problemas, y en su afán de hacer usar de la razón, de hacer discurrir al alumno, lo incitaba a usar libremente de ella, para que cada uno, con su esfuerzo, diera sus propias soluciones y se le hicieran presentes, asimismo, sus propias, incitantes y provechosas dudas. A vivir libremente en pensamiento y acción iban dirigidos todos sus afanes, que la incompreensión de unos y la torpeza de otros, hizo decir más de una vez: presenta problemas, no da soluciones. A esto contesta Vaz: "Según algunos, enseñar a pensar bien, y por consiguiente a actuar lo mejor posible, examinando las ventajas e inconvenientes de las diversas soluciones, es «enseñar a vacilar»".

Era tiránica y agotadora su labor, pero seguía con nuevos replanteos del problema, con nuevos razonamientos, y agregando a sus preocupaciones docentes, con cálido acento personal, su intento de organizar mentes de manera que éstas no perdieran el contacto con su medio, ni dejaran inactivo el instrumento pensador. Fue su libertad de pensar, la que lo llevó a crear su sistema, no el sistema como se entiende, sino como lo entendió Vaz, "sistemas que comprenden e integran todo", es decir, con una ordenación, con una lógica de pensamiento no enclaustrado, sino libre y haciendo todos los caminos de la reflexión con libertad, vivos y actuales, según las necesidades o acontecimientos que van presentándose en el devenir de hombres y hechos.

Su pensamiento alerta, su intuición sensible, su ordenamiento de aconteceres, son los pilares con los que se acerca a la certeza que será siempre en él acción, acción de hombre con responsabilidad frente a la realidad, a la cual imprimió el acento de su moral inflexible, pero reflexiva, que le permitió tratar con purificada virtud los múltiples problemas de su activa existencia. Elegir ideas y enlazarlas con su razonamiento lógico y de acuerdo con sus convicciones morales, fue su más alta y sagrada preocupación vital. Junto a ellas, su desvelo por no perder en ningún momento el sentido práctico, concreto y dentro de un humanismo real y posible, verdadero. En ningún momento puede decirse que fueron en lo fundamental abstractos y no concretables sus proyectos. Allí están sus obras hechas realidad, que, durante años, con una tenaz, segura y firme visión, defendió, como los parques escolares, y la lucha también ardua y a veces desalentadora para que al fin sur-

giera la Facultad de Humanidades y Ciencias —1943—, que le llevó treinta largos años.

Pero Vaz, desde su hogar de estudioso en Atahualpa, hermoso barrio de Montevideo, tornando a la reflexión de su proyecto, ratificaba esto, rectificaba aquello, leía y releía y volvía en el momento que creía preciso, con tenacidad ejemplar, con su proyecto bajo el brazo, con aquella su timidez desnuda, con su voz débil, con su gesto nervioso, a la lucha y a la espera paciente de quien cree y sabe que no está equivocado, porque está guiado de "ciertos sentimientos buenos en sí y eficaces para el bien", como dice en su *Fermentario*. Y así fueron surgiendo informes y proyectos, demostrables al fin, y que admitiendo correcciones, modificaciones, nuevos planteamientos o nuevas meditaciones, pocas veces llevaron el camino de la supresión.

Al iniciar su oficio de filósofo, ya se había propuesto también renunciar a fórmulas consagradas y a soluciones ya hechas, sosteniendo y afirmando que el saber problemático no puede tener fronteras y que su estado permanente ha de ser "fermentario" y que el problema debe estar en el mismo ser, en su misma sustancia, en el existir de cada uno, con la libertad de cada uno. Libertad fue su norma en el aspecto real, social y político. Libertad en todos sus temas, ya sean los de lógica, psicología, estética o moral, y libertad su actitud frente al golpe de Estado de 1933, donde retoma con valentía, con palabra serena y medular su tema "Sobre la libertad". La democracia y la libertad son para él, las bases, los fundamentos, los principios esenciales, para la conservación y el acrecentamiento valorativo de los pueblos, para un posible futuro mejor, o como él mismo expresara, con ellos, estos países nuestros "tendrían el signo del bien".

Vaz Ferreira realizó su empresa en beneficio de la comunidad, abarcando todos los órdenes de la sabiduría, pues ya venía dotado del poder misterioso que la inteligencia superior que gobierna el cosmos, hace aparecer en el seno de las razas para sublimarlas por intermedio de esos tipos, que se llaman Sócrates, Platón, Descartes, Kant o Bergson.

Jamás un hombre tan bien conformado para el pensamiento puro se entregó con tanto afán al trabajo del pensamiento transmisible, educador, extensivo, en beneficio de sus contemporáneos, de su país, de los dominios culturales de su ámbito y su época.

Su experiencia en los tres grados de nuestra enseñanza: primaria, secundaria y superior, fue enorme, y ocupó en ellos —dignamente— altos cargos, ya como profesor en 1888 y sucesivamente el de catedrático, maestro de conferencias, consejero, decano y rector de la Universidad en 1929 y nuevamente reelegido en los años 1935-38 y 41.

Sin tregua fue su ejercer de maestro, constante su preocupación ante los problemas educacionales y múltiples sus series de argumentos para sus reformas. En todas ellas, su iniciativa, su originalidad y su libertad de plantear los problemas —apoyados o combatidos— gravitaron y dieron su acento de honestidad, de tesón y de acción, elevando las categorías culturales de nuestro país allí donde su voz sencilla, clara y lógica se dejó oír.

Es posible que los contemporáneos no hayamos tenido la percepción clara de esto, pero una comprensión más seria de sus obras mayores nos revelarán que una modalidad excepcionalísima de genialidad filosófica hizo el despliegue delicadísimo de sus alas bien al lado nuestro, al encarnarse y enraizarse, en esa figura tan rara y frágil al parecer, que como una llama corpórea en trance de encenderse o apagarse, de encendernos o arrojarnos ceniza, transitaba a nuestro lado.

EMILIO ORIBE.

Montevideo, 1961.

LOS PROBLEMAS DE LA LIBERTAD
Y LOS DEL DETERMINISMO

EXPLICACION PREVIA

La primera parte de este libro ("Para distinguir los problemas" y "Para mostrar confusiones") fue escrita y publicada en mi juventud. Podrá pensarse que no eran necesarios tantos análisis, explicaciones y ejemplos; pero tal vez lo eran, dado que las confusiones que allí se analizan son tan habituales en todos los escritores, que han persistido hasta hoy.

El libro quedó inconcluso por mucho tiempo, y lo terminé ahora agregando una continuación que escribí posteriormente y algunos resúmenes hechos en artículos o conferencias. Las confusiones que mostré desde el principio han continuado produciéndose después, hasta en los más grandes pensadores. Y la tesis por mí sostenida: independencia de los problemas de libertad y los del determinismo, y solución afirmativa de los primeros —en cuanto a la libertad del hombre, de su voluntad y de su personalidad—, sigue siendo la verdadera, sea cual sea la opinión que se pueda tener sobre los problemas más dudosos del determinismo.

C. V. F.

1956.

LOS PROBLEMAS DE LA LIBERTAD Y LOS DEL DETERMINISMO ¹

INTRODUCCION

Es difícil analizar con justeza en filosofía, sin estar familiarizado, al menos intuitivamente, con ciertos hechos que se observan muy a menudo cuando se sigue la evolución de los problemas. Esos hechos podrían dar tema a un estudio muy fecundo para la crítica filosófica. Limitado por el objeto especial de este libro, citaré solamente algunos de ellos.

I

Uno muy interesante es el siguiente:

La mayor parte de los problemas filosóficos han sido planteados en una época en que las ideas sobre su materia eran todavía confusas; los conocimientos, insuficientes; los análisis, muy deficientes o completamente nulos.

Una vez planteados los problemas, ese planteamiento primitivo ha determinado una orientación, una dirección según la cual han venido a agruparse las nuevas teorías y los análisis e investigaciones ulteriores. Como, casi siempre, la cuestión primera se planteaba muy simple, con dos tesis opuestas e inconciliables entre las cuales era forzoso elegir; son esas dos tesis primitivas las que han servido de núcleo para toda la cristalización posterior.

Por eso ciertos problemas se presentan aparentemente, a pesar del tiempo transcurrido, tan abiertos, tan terminantes y tan insolubles como al principio; hasta que se experimenta a veces la ilusión de que no se ha adelantado un solo paso. Pero mirando mejor, llaman nuestra atención, por una parte, la falta de seme-

¹ 1ª edición: año 1907, Montevideo.

janza de muchas interpretaciones clasificadas dentro de una misma tesis, y, por la otra, las relaciones, a veces singularmente estrechas, que unen frecuentemente a interpretaciones clasificadas dentro de las tesis opuestas. Un proceso analítico de distinciones y subdistinciones descompone hasta el infinito los puntos de vista, y nos impide afirmar absolutamente la falsedad o la verdad de ningún argumento o teoría. Hay entonces un procedimiento que da resultados sorprendentes: es el de prescindir completamente del problema primitivo; estudiar los hechos y tratar de coordinar las teorías como si aquél no se hubiera planteado; y, rompiendo así los lazos artificiales que las unían, dejar a las ideas reordenarse naturalmente según sus relaciones lógicas. A todas esas interpretaciones, teorías y soluciones cristalizadas en la dirección que les había impuesto el problema tradicional, cuando los términos eran más ambiguos y los conceptos menos precisos, las dejamos polarizarse libremente; y, entonces, sorprende el camino recorrido: muchas definiciones se han precisado; muchos problemas están resueltos; han nacido otros nuevos; en cuanto al problema primitivo, lo más a menudo no hay lugar a plantearlo: se ha desmenuzado en muchos otros, o bien se encuentra que no tiene sentido preciso.

Y ocurre así que, en las cuestiones filosóficas, el progreso real es muy a menudo mayor que el progreso aparente. Un escritor contemporáneo ha hecho observaciones ingeniosas sobre el desencamamiento de las viejas cuestiones, que acaban por fosilizarse, convirtiéndose en verdaderos quistes del pensamiento. Pero no explica cómo, a veces, el trabajo vital se ha continuado dentro de esos quistes, y en su interior la solución está pronta a brotar (si es que no ha brotado ya); porque sucede con estos problemas (que evolucionan dentro de un planteo tradicional) lo que con las crisálidas: conservan por mucho tiempo el mismo aspecto exterior, ocultando a las miradas superficiales las profundas transformaciones que se operan en su seno.

II

Sea de naturaleza o simplemente de grado la diferencia entre la ciencia y la metafísica, es lo cierto que la facilidad que se encuentra para pensar y discutir dentro de la primera, resulta en parte de que las palabras tienen allí un sentido preciso; o,

mejor, un sentido que es más o menos el mismo para todos, aunque sea a menudo bien poco preciso. Esto depende de que la ciencia toma como datos, sin discutirlos, ciertas nociones que son comunes a todos los hombres porque son precisamente los datos de la percepción.

La metafísica, al contrario, se caracteriza porque emprende el análisis de esas nociones; y como en este análisis se puede ir más o menos lejos, puesto que hay grados en el proceso de abstracción que lo constituye, resulta que una misma idea es tomada en metafísica en grados diversos de abstracción, sin que por esto se deje de señalarla con una misma palabra.

He aquí una de las razones por las cuales sólo los espíritus superficiales pueden tomar, en metafísica, esas actitudes simples y decisivas que pueden ser, en la ciencia, tan naturales y legítimas. *En la ciencia, el grado de abstracción en que se piensa está establecido por una convención tácita. En la metafísica, habría que establecerlo en cada caso por una convención expresa;* pero no se sigue casi nunca este procedimiento, que debería ser erigido en regla invariable.

Cuando el algebrista avanza progresivamente en la abstracción va representando por símbolos nuevos los valores que de aquélla resultan. En las ecuaciones de segundo grado, representa, por ejemplo:

$\frac{b}{a}$ por p . Ahora bien: supongamos que en lugar de tomar este

símbolo nuevo p , hiciera uso del mismo símbolo a , y llamara a a la razón

$\frac{b}{a}$. El álgebra seguiría siendo posible; pero siempre que se tu-

viera cuidado de establecer en todo momento el grado de abstracción en que es pensado a . Si se omitiera esta precaución, sobrevendría la confusión más absoluta, pues una proposición cualquiera referente a a podría ser verdadera o falsa, según el grado de abstracción en que se colocara el pensamiento. Pues bien: en un estado semejante se encuentran todavía la mayor parte de los problemas filosóficos.

Tomemos una noción cualquiera: sea la de materia, tal como es dada por la percepción. Despojándola de ciertas propiedades que la psicología muestra no ser más que fenómenos subjetivos, obtenemos una noción más abstracta, que seguiremos llamando materia. Llevando más lejos el análisis, podemos hacer aquella noción más y más abstracta; y en todos esos grados de abstracción, emplearemos siempre la misma palabra. Resulta de aquí que toda proposición cuyo objeto sea la noción de materia, o que tenga simplemente una relación cualquiera con esta noción, puede ser verdadera o falsa (o mejor todavía, es a menudo verdadera y falsa), según el grado de abstracción en que se coloque el pensamiento.

Del hecho a que nos referimos, se ha visto solamente una parte. Se ha visto bien que la verdad o la falsedad de una teoría (mejor: de una formulación verbal) *en ciencia*, es cosa muy distinta de su verdad filosófica y es independiente de ella; se ha repetido con toda exactitud que es posible superponer a las teorías científicas una teoría metafísica cualquiera, como es posible también no superponerles ninguna. Esa verdad ha llegado hasta a ser un poco trivial¹; pero no se ha visto con igual claridad esta otra verdad complementaria: que, siempre por las mismas razones, es posible superponer a una teoría filosófica pensada en un plano de abstracción, una teoría filosófica cualquiera pensada en otro plano de abstracción más profundo.

Ahora bien: puede creerse que muchas de las teorías que se han sostenido en filosofía, son verdaderas en ciertos grados de abstracción, sin perjuicio de ser, en otros, falsas o desprovistas

¹ He aquí, sin embargo, un pasaje en que un escritor serio no ha escapado a la confusión:

"Cuando Mill, en efecto, declara que en todo juicio la afirmación se refiere a los objetos, a la objetividad, se guarda bien de decirnos lo que son esos objetos, esa objetividad. Nadie ha gastado más talento que él en explicar el objeto por el sujeto; y, en el momento de investigar la naturaleza del juicio, no tiene otro argumento contra sus adversarios que el de llamarlos al objeto. ¿Olvidaría Mill en el capítulo XVIII, que ha consagrado los capítulos IX, X, XI, XII, a demostrar que el objeto se reduce a lo subjetivo?" (J. Payot, *De la Croyance*, libro I, cap. I).

Ahora bien: se ve claramente que en el pensamiento de Mill no ha habido contradicción. Como lógico, como hombre de ciencia, habla de los cuerpos, de la realidad objetiva; y como metafísico, es decir, en un plano de abstracción más profundo, reduce el objeto al sujeto. Si quisiera pro-

de sentido; sobre todo si se tiene en cuenta que el hecho de que se pueda, analizando una noción contenida en una teoría, llegar a otra teoría diferente o a una opuesta, no prueba que la primera sea falsa *en su círculo de abstracción*. De donde la necesidad, para el que analiza, de distinguir con toda la precisión posible, estableciendo en todo momento en qué círculo de abstracción entiende colocarse, como el músico establece, notándola previamente por una llave, la verdadera significación de los signos que van a seguir y que podrían tener más de una.

Estos dos hechos: mantenimiento de la polarización impuesta a las ideas por el planteamiento primitivo de los problemas, y empleo de la misma palabra para expresar una idea tomada en distintos grados de abstracción, son muy dignos de interés: 1º porque sugieren dos reglas preciosas para la discusión filosófica (la de tratar los hechos y las ideas relacionados con una cuestión, como si ésta no se hubiera planteado nunca; y la de establecer expresamente, cuando pensamos o cuando examinamos el pensamiento de los otros, en qué grado de abstracción entendemos colocarnos); 2º porque ocultan a tal punto el progreso real de la filosofía, que la creencia de que no hay progreso en esta rama del conocimiento ha podido generalizarse.

III

Un tercer hecho, de otro orden, y no exclusivo éste de las ciencias filosóficas, debe todavía ser señalado.

Sea una teoría cualquiera, de que se sacan ciertas consecuencias. En el caso más frecuente para nuestro ejemplo, la teoría es más o menos *clásica*, y las consecuencias están de acuerdo con las ideas corrientes o con las instituciones establecidas.

Aparece una teoría contraria; se entabla la lucha, y los partidarios de la nueva teoría desenvuelven sus consecuencias prácticas completamente opuestas a las de la teoría primitiva.

Pero la reacción lógica de las ideas acaba por mostrar muy a

yectar su teoría lógica o científica sobre ese plano metafísico, bastaría traducir, diciendo v. g., en lugar de cuerpos, *estados subjetivos que referimos a una realidad exterior*. Mill está tan libre de contradicción en este caso, como si hubiera escrito un tratado de física, en el cual hablaría, naturalmente, de cuerpos, de objetos y de materia, no obstante su idealismo.

menudo que, por más que la nueva teoría sea la verdadera o que la nueva interpretación sea la justa, ha habido un error más o menos grande en pretender sacar de ellas consecuencias contrarias o demasiado contrarias a las de la teoría o de la interpretación tradicionales.

Así, cuando se produjo una reacción contra las explicaciones asociacionistas de los fenómenos mentales, y se formularon críticas como la de W. James, bastante justas desde el punto de vista teórico, fue forzoso reconocer, sin embargo, como hizo el mismo James, que la nueva interpretación no cambiaba los hechos, y que muchas de las explicaciones asociacionistas quedaban adquiridas con la simple condición de traducirlas en lenguaje fisiológico y de hablar de elementos cerebrales donde se hablaba de ideas.¹

La concepción de los fenómenos psicológicos inconscientes fue igualmente combatida; pero mientras se eliminaba esa noción, contradictoria si se toma el término *conciencia* en su sentido más lato y el término *psicológico* en su sentido más restringido, se sigue reconociendo, y cada vez con más amplitud, el papel de lo inconsciente en psicología.

Hasta se ha visto algo de esto a propósito de las consecuencias higiénicas de la teoría microbiana. Después de haberse creído que la lucha debía limitarse en adelante a combatir directamente el microbio, y sobre todo a evitarlo, se ha reconocido que esta consecuencia tenía algo de demasiado absoluta, sobre todo después de los recientes descubrimientos sobre los medios de defensa del organismo. *Hay casi siempre más oposición entre las teorías que entre sus consecuencias.*

En las ciencias sociales, el hecho es notable. Pásense en revista, por ejemplo, la mayor parte de las teorías penales, y compárense sus diferencias profundas con las relativamente pequeñas de sus consecuencias.

Compárense en pedagogía las innumerables teorías; no hay modo de ponerlas de acuerdo. Compárense después sus aplicaciones prácticas.

Pero el caso más típico que pueda tomarse, es el del sistema utilitario: al principio se deducen de él consecuencias morales, jurídicas, penales, etc., que se creen destinadas, tanto por los par-

¹ W. James, *The principles of psychology*. Párrafo final del cap. XIV (*Association*).

tidarios como por los adversarios, a revolucionar totalmente la sociedad; pero la evolución de la nueva doctrina la conduce poco a poco a justificar la moral tradicional y las instituciones establecidas; a justificarlas, naturalmente, por razones distintas.

He querido hacer notar estos tres hechos, porque hay cierta conveniencia en tenerlos presentes en el estudio de los problemas que engloba históricamente la cuestión tan debatida de la libertad. Réstame adelantar que la idea directriz de este libro es que en esa cuestión tradicional ha habido un progreso y se ha llegado a un acuerdo mucho mayor de lo que se cree; y que lo que impide ver este progreso y este acuerdo es *la inercia histórica del problema*, traducida en este caso por la tendencia a tratar muchas cuestiones distintas como si constituyeran una sola.

Es éste, pues, un libro de análisis. He procurado aclarar, distinguir, precisar aquí y allá en ese bloque de *idola fori* y de *ignoratioes elenchi*. Sería deseable que todas las cuestiones filosóficas fueran removidas de tiempo en tiempo por este método, que creo tan fecundo, de tratar los hechos y las teorías relativas a un problema, prescindiendo de su enunciado tradicional; lo que verificaría y comprobaría el progreso realizado, haría desvanecerse las contradicciones aparentes y permitiría a las ideas reordenarse naturalmente según sus verdaderas relaciones lógicas, dejándolas, en todo caso, en estado de ser claramente pensadas y criticadas útilmente. Inútil agregar que la confianza que tengo en este método es independiente de mi esperanza de haber obtenido éxito en el presente ensayo.

LIBRO I

PARA DISTINGUIR LOS PROBLEMAS

CAPITULO I

I

§ 1. En esta primera parte del capítulo, las palabras *fuerza*, *cuerpo*, *movimiento*, etc., se toman y deben ser entendidas en el sentido que les da la ciencia; en el sentido en que son empleadas, por ejemplo, en un tratado de física elemental.

Las palabras *ser* y *acto* o *hecho*, en la significación en que se las emplea en el lenguaje corriente y en que parecen claras al sentido común, sin más análisis.

§ 2. Supongamos un cuerpo sometido a la acción de varias fuerzas con respecto a las cuales está en las condiciones de un móvil, es decir: que sufre simplemente su acción de una manera pasiva.

Ese cuerpo, en el caso tomado como ejemplo, no agrega nada a las fuerzas del mundo exterior; no modifica en nada el efecto que ellas tienden a producir, y, en este sentido, se puede decir que depende totalmente de esas fuerzas, o de ese mundo exterior.

§ 3. Supongamos ahora que una o varias de las fuerzas que en un momento dado concurren a producir el movimiento de un cuerpo, están en ese cuerpo mismo; que éste las contiene, o las produce (como se prefiera). En tanto que la suposición del § anterior podría ser realizada por un bote que flota conducido por la acción de los vientos y las olas, a cuya fuerza no agrega ninguna propia, nuestra suposición actual sería realizada por un buque de vapor, considerado en un momento en que su caldera estuviera cargada y su hélice en movimiento (abstracción hecha, naturalmente, de la acción del hombre).

En este segundo caso, podemos considerar: A. Los movimientos del cuerpo; B. El cuerpo mismo.

A. Los movimientos del cuerpo pueden ser considerados a su vez: *a)* en relación a la totalidad de las fuerzas del universo (las que son exteriores al cuerpo más la que está en el cuerpo); *b)* en relación a las fuerzas exteriores al cuerpo, solamente.

a) Considerados en su relación con la totalidad de las fuerzas del universo, los movimientos del cuerpo serían (teóricamente al menos) calculables y previsibles por esas fuerzas. En ese sentido, puede decirse que son *determinados* por esas fuerzas como antecedentes.

b) Considerados en su relación con las fuerzas exteriores al cuerpo, los movimientos de éste no son determinados; no serían, aun teóricamente, calculables y previsibles con esas fuerzas solamente como datos.

En resumen: los movimientos de un cuerpo que contiene fuerza, son determinados con relación a la totalidad de la fuerza universal (la que está en el cuerpo, más la que está en el mundo exterior), e indeterminados con relación al mundo exterior, o a las fuerzas que lo representan. El movimiento del buque a vapor puede ser calculado y previsto, en un momento dado, teniendo en cuenta el viento, la corriente y la tensión del vapor; pero no puede ser calculado ni previsto teniendo en cuenta sólo el viento y la corriente.

B. En cuanto al cuerpo mismo, no se puede decir en ningún sentido que dependa (totalmente) del mundo exterior; es independiente de él, parcialmente al menos, porque una parte de la fuerza universal está en él, o es él. En ese sentido de *no totalmente dependiente del mundo exterior*, podría decirse que ese cuerpo es *libre*.¹

§ 4. Muchas confusiones son de temer en la consideración de estas relaciones entre los seres, sus actos y el mundo exterior. Importa, sobre todo, distinguir bien el sentido de los términos que deben emplearse y precisar rigurosamente el alcance de las fórmulas a que se llega, según que se consideren esas relaciones desde el

¹ Entienda el lector el término sólo en ese sentido: *libre* $\equiv$ *no totalmente dependiente del mundo exterior*, con prescindencia de todo recuerdo, asociación u opinión relacionados con las cuestiones en que habitualmente se emplea ese término.

punto de vista de los seres o desde el punto de vista de los actos.

Sea el caso de un buque cuyo movimiento percibimos desde lejos. Ignoramos si el movimiento depende solamente de las fuerzas exteriores al buque (viento, corrientes), o si contribuye a la producción de aquél alguna fuerza que está en el buque mismo (como el vapor).

Si tomamos *el buque mismo* como sujeto de esa cuestión, la plantearemos más o menos en los siguientes términos: el buque, en este momento ¿es movido como un simple móvil: como algo pasivo, por los vientos y las olas; va a merced de ellos? —o bien, en el momento en que lo consideramos, ¿agrega alguna fuerza propia a las exteriores a él, contribuyendo así a la producción de sus propios actos?—. Ese buque, en dos palabras, ¿es totalmente dependiente del mundo exterior, o es relativamente independiente de él? La cuestión que se plantea a propósito del buque, como puede plantearse a propósito de cualquier ser, es la de la independencia, la de la libertad de ese ser respecto del mundo exterior. Así, en nuestro caso, si resulta que el buque ha sido abandonado con los fuegos apagados, y ha quedado flotando sin gobierno, diremos que es movido, que es llevado por los vientos y las aguas, que sufre su acción pasivamente, que depende de esas fuerzas exteriores; y si, al contrario, llegamos a saber que el movimiento del buque es una resultante, no solamente de las fuerzas exteriores del viento y la corriente, sino también de la concurrencia, con esas fuerzas, de otra que está en el buque mismo, como el vapor, no decimos entonces que el buque es movido, sino que se mueve¹; no que está a merced de las fuerzas exteriores, sino que concurre con ellas para producir sus propios movimientos; decimos, no que es pasivo, sino que es activo; no que es dependiente, sino independiente, parcialmente al menos.

En cuanto a *los actos*, la cuestión *más natural* a propósito de ellos no es una cuestión de independencia o de libertad, sino de

¹ Este ejemplo del buque puede tener el inconveniente de hacer pensar en los tripulantes, de los cuales hay que hacer abstracción. Imagínese, en los dos casos, un buque abandonado; pero, en el primer caso, abandonado con los fuegos apagados; y en el segundo, abandonado con la caldera en tensión y la hélice en movimiento; o, si se prefiere, imagínese la locomotora de *La bête humaine*, de Zola, y compárese la con los vagones que ella arrastra.

explicabilidad o de determinación. Si pensamos, no en el buque (un ser), sino en su movimiento (un acto) en un momento dado, ensayaremos la explicación de ese movimiento como una resultante de las fuerzas concurrentes; y esta explicación será, en uno y otro caso, idéntica por su naturaleza; entre el movimiento del buque y sus antecedentes mecánicos, la relación es siempre la misma, e importa poco desde este punto de vista que una parte de la fuerza antecedente sea, o no, producida en (o por) el buque.

Pudiendo, pues, la consideración de esas relaciones hacerse desde dos puntos de vista, plantea dos cuestiones:

A propósito de los seres, la de su independencia o libertad (respecto del mundo exterior).

A propósito de los actos, la de su determinación (por sus antecedentes).

El término *libre*, en el sentido en que lo hemos tomado, es naturalmente aplicable a los seres.

El término *determinado*, en el sentido en que lo hemos tomado, es naturalmente aplicable a los actos.

Se puede, pues, en la significación que hemos dado a ambos términos, hablar inteligiblemente de seres libres o no libres; de actos determinados o indeterminados; no tendría sentido, en cambio, conservando estricta y rigurosamente esa significación, hablar, por ejemplo, de *seres determinados*, o de *actos libres*.

Conservando estricta y rigurosamente esa significación; pero claro que podría darse otra a uno cualquiera de los dos términos, o a ambos, ya consciente y deliberadamente, ya por confusión o vaguedad de pensamiento. Entonces se hablaría de actos libres, de seres determinados; y nos interesa saber en qué sentido (por lo menos en los casos que parece más natural prever), a fin de evitar confusiones posibles.

§ 5. Así (empezando por los actos): se podría hablar de *actos libres* en dos sentidos. El primero sería el siguiente:

Los actos, hemos dicho, son considerados mecánicamente como guardando con sus antecedentes una relación de previsibilidad¹ (práctica o teórica), que es siempre de la misma naturaleza. En nuestro caso del buque, que el movimiento dependa sólo de los

¹ No olvide el lector que estamos en el plano de la ciencia elemental: evítese todo análisis de esas nociones (como "actos", su "previsibilidad", etcétera), por ahora.

vientos y de la corriente, o que dependa de los vientos, de las corrientes y de la tensión del vapor, en nada altera la relación que el acto en sí mismo guarda con dichos antecedentes, mientras no se trate de otra cosa que de esta relación. La diferencia sólo aparece cuando el acto es considerado, no ya en sí mismo, no simplemente como un movimiento, sino como un movimiento *del buque*; esto es: cuando ya no consideramos los actos, sino los *actos de los seres*, lo que equivale a considerar los seres indirectamente. *Acto libre* quiere decir aquí, pues, *acto libremente ejecutado* (por un ser); de manera que *quien es realmente libre es, no el acto* (al que se aplica el término por extensión), *sino el ser que lo ejecuta*. Aunque se hable de actos, el punto de vista adoptado es el punto de vista individualizante; el punto de vista de los seres. Preguntar si tal acto es libre, en este sentido, equivale a preguntar si el ser que lo ejecuta, lo ejecuta libremente; si ese ser es libre en ese momento. En resumen: se trata de una manera indirecta de plantear el problema de la libertad de los seres ¹; de una variante un poco confusa de ese problema, simplemente.

Pero, en la expresión *acto libre*, este calificativo podría tener un significado completamente distinto del anterior: podría tomarse como equivalente de *indeterminado*; no de indeterminado con respecto a los antecedentes exteriores al ser que lo ejecuta, pues éste sería todavía el sentido anterior (ver § 3, *b*), sino de indeterminado en la significación categórica del término; de indeterminado con relación a todos sus antecedentes.

En resumen:

1º En el sentido estrictamente riguroso que hemos adoptado, no puede hablarse de actos libres (o no libres); la noción de libre conviene inteligiblemente a los seres y no a los actos.

2º Sin embargo, por extensión o indirectamente, puede hablarse de actos libres en la significación de actos libremente ejecutados por un ser, o, lo que viene a ser lo mismo, de actos indeterminados con relación a lo que no es ese ser.

3º Podría todavía hablarse de actos libres en la significación de actos indeterminados en absoluto. Pero hay que notar bien que esta acepción, más o menos impropia, *es completamente distinta de la anterior*; y que, si no se las distingue claramente, debe so-

¹ Es casi el enunciado vuelto por pasiva: "Si tal ser ejecuta libremente actos, o tal acto...". "Si tal acto es ejecutado libremente por tal ser...".

brevenir por fuerza, al tratar estas cuestiones, la confusión más absoluta.

§ 6. También podría hablarse de seres determinados; pero igualmente merced a una transposición del punto de vista, esto es: pensando, no propiamente en los seres, sino en los hechos, en su encadenamiento anterior, en la serie de cambios antecedentes. Esta cuestión no se plantea entre un ser y el mundo exterior, entre un ser y lo que no es él en un momento dado, sino que tiene un carácter histórico o genésico. Así, a propósito de nuestro buque que contiene fuerza, podríamos decir:

"Bien: el buque no depende del mundo exterior, del no-buque, en este momento; pero eso no impide que yo pueda explicar cómo ha llegado a ser lo que es; cómo fue construido, cómo se formaron la madera y el hierro que lo constituyen; y, sin mayor dificultad, cómo entró, cómo se incluyó en él esa fuerza por la cual contribuye a sus propios movimientos: cómo se formó el carbón, cómo arde..." Pero se ve claramente la transposición de los puntos de vista: aquí se trata de la explicación de hechos por sus antecedentes.

El lector reconocerá, sin la menor dificultad, la diferencia entre las dos cuestiones; pero no sin gran tendencia a pensar que sólo una de ellas es la que verdaderamente importa, la que toca a los grandes problemas científicos y morales; y precisamente las consideraciones que hemos hecho en este mismo párrafo sobre el buque "libre", parecen muy a propósito para afirmar el pensamiento, que seguramente ya habrá nacido, de que nuestro "punto de vista de los seres" es artificial o ficticio, y que el natural y único de importancia es el de los hechos.

Algo distinto se demostrará más adelante; pero en esta parte de nuestro estudio, ni podemos anticipar esa demostración, ni aún entrar a definir las relaciones de este "problema genésico", con el del determinismo propiamente dicho. Que esas relaciones son estrechas, es algo que se ve con claridad; pero no es el mismo problema ni una variante de él. En efecto: el nuevo envuelve, en cierto sentido, la cuestión de si el ser que nosotros hemos considerado era verdaderamente un ser; en otros términos: si teníamos derecho a individualizar en el caso particular, o si la adopción de ese punto de vista era, al contrario, artificial y ficticia. Todo esto requiere un análisis ulterior; ahora se trata, únicamente,

de distinguir las significaciones posibles de los términos, y de fijar las que nosotros adoptaremos.

II

§ 7. Los términos *fuerza*, *fuerzas*, que hemos empleado en la parte anterior de este capítulo, pertenecen al vocabulario habitual de la ciencia elemental; pero, no siendo la noción de fuerza del mismo orden que las de *cuerpo*, *movimiento*, etc., en el sentido de que no es, como ellas, un dato de la percepción (externa), creen muchos que el lenguaje de los tratados elementales debería "expurgarse" de todo término dinamista. Lo que es indudable, de todos modos, es que el análisis de la noción de fuerza empieza ya dentro de la ciencia, y que, por consiguiente, aun dentro de la ciencia misma podrían distinguirse dos planos de abstracción: el de la ciencia elemental y el que podríamos llamar del análisis científico en el cual se ha sometido a análisis la noción de fuerza, pero sin plantear el problema de la percepción, ni analizar los datos de ésta.¹

¹ Es mi deseo que mi estudio no se complique con cuestiones ajenas a su objeto, y que sus conclusiones no sean afectadas por lo que puedan tener de discutible o incierto esas cuestiones, mientras sean ellas separables. Por eso, y no solamente por lo que tiene ya en sí de convencional la determinación de los planos de abstracción, hago esta determinación, intencionalmente con cierta vaguedad, para que mis expresiones satisfagan a los partidarios de las dos opiniones que se oponen a propósito de un problema separable, a saber: si la ciencia y la filosofía difieren radicalmente, o si, al contrario, la segunda no es más que la continuación de la primera, sin que exista entre ambas una línea precisa de demarcación. Así, he tomado como base algo que puede reducirse a una cuestión de hecho: cuando digo que el análisis de la noción de fuerza empieza dentro de la ciencia, el lector queda en libertad de entender simplemente esto: que los hombres de ciencia (físicos, etc.) analizan de hecho esta noción, y discuten corrientemente sobre ella. Por lo demás, es indudable que, a ese análisis, se llega insensiblemente por la sola impulsión del pensamiento en su esfuerzo por precisar ciertas ideas; y se llega así, sin solución de continuidad, a especulaciones ampliamente filosóficas, si basta para merecer este nombre un gran carácter de generalidad. Mientras estas especulaciones (aunque se trate de las grandes cosmogonías) se mantienen en "el punto de vista de la experiencia, para el cual el objeto se presenta como externo", no parecen sino una extensión del conocimiento científico. Por consiguiente, si hay algún momento preciso en que el proceso inteligente presente un carácter nuevo, es, sin duda, aquel en que se emprende la crítica de los datos de

Como resultado de ese análisis de la noción de fuerza, algunos hombres de ciencia conservan como legítima dicha noción; otros le substituyen la de energía; otros la resuelven en movimiento; pero estos análisis, hechos en otro plano de abstracción, en nada alteran los teoremas fisicomecánicos, cuyas fórmulas, para el que lo considere necesario, pueden ser *traducidas*, simplemente, del lenguaje dinámico en que generalmente se enuncian, al lenguaje energético o al cinético.

Con las conclusiones que nosotros hemos establecido, pasa exactamente lo mismo. Formuladas en el lenguaje dinámico habitual a la ciencia elemental, enúncianse con igual facilidad en términos energéticos, cinéticos, etc. Dejo al lector la fácil tarea de hacer esta traducción, si lo necesita para satisfacer sus creencias o hábitos científicos; quedando establecida la subsistencia, en el que he-

la percepción y del conocimiento. Y aun es preparada esta crítica por investigaciones e interpretaciones de orden científico, relativas a la función de los sentidos, como, por ejemplo, los descubrimientos que, reduciendo a movimiento la luz, el calor, el sonido (en el sentido objetivo), aparecen como despojando ya a los cuerpos de propiedades con que se presentan a la percepción. Pero, con todo esto, es indudable que el conocimiento se transforma cuando se plantea el problema de la percepción y se emprende el análisis de la noción de exterioridad. Conducido a rigor absoluto de lógica, este análisis lleva ya sabemos adónde; pero como el solipsismo es "un horror", se hace necesario hacer hipótesis más o menos verosímiles; y de aquí la posibilidad de un número infinito de teorías del conocimiento, que son solipsismos detenidos, desviados o completados por hipótesis... Pero he dicho que esta cuestión es separable.

Es común que intenten el análisis de la noción de fuerza escritores científicos. Ejemplos: *La vie et la mort*, de Dastre (hipótesis energética); *Tratado de biología*, de F. Le Dantec (hipótesis cinética). cuya lectura, en cuanto a este punto, debe ser preparada con la del artículo *La place de la vie dans les phénomènes naturels*, publicado en los números 322 y 323 (1902) de la *Revue Philosophique* por el mismo autor, de cuya doctrina tendremos que tratar especialmente en otra parte de este libro. (Está de más advertir que cuando esta clase de autores, hombres de ciencia sin preparación filosófica, pretenden profundizar mucho más allá del plano de abstracción de la ciencia, lo que hacen a veces conscientemente, otras sin quererlo o sin saberlo, sus análisis sólo por excepción pueden ser exactos y nuevos.)

Para la parte histórica y metafísica del problema de la fuerza, véase el importante *Estudio sobre la percepción y la fuerza*, en *Le personalisme*, de Renouvier, donde está tratado a fondo este problema en sus relaciones con el de la percepción; naturalmente, desde el punto de vista personal (monadológico) del autor.

mos llamado convencionalmente plano del análisis científico, de aquellas conclusiones, con todas las distinciones y definiciones formuladas.

§ 8. Igualmente parece que subsistirían esas proposiciones relativas a los seres y a los actos, en cualquier plano metafísico en que conserven sentido estos dos términos: *seres* y *actos*, y se admitan como legítimas las nociones que se expresan.

§ 9. Ciertas restricciones o dudas que la lectura de este capítulo ha podido sugerir, se refieren a cuestiones completamente separables, y pueden ser dejadas de lado, pues no afectan *las distinciones (de cuestiones y de términos)* que hemos querido establecer.

Así, y ya dentro de la ciencia, pudiera objetarse que la distinción entre seres no libres y libres no es exacta, si se la quiere hacer consistir en que los actos del ser libre son previsibles por el mundo exterior sólo (por lo que no es ese ser), en tanto que los actos del ser no libre no son previsibles por el mundo exterior sólo (aunque lo sean por el mundo exterior más el ser mismo); y se diría que todo ser, aunque no contribuya con fuerza propia a la producción de sus actos, tiene una forma, una posición, etc., que hay que tener en cuenta para prever esos actos. Así, para calcular el movimiento de un buque, aunque sea conducido pasivamente por las aguas y el viento, es necesario conocer, por ejemplo, la forma de ese buque, que es un elemento del cálculo. La observación es, indudablemente, exacta; pero deja siempre subsistente una diferencia entre este caso y el del buque a cuya marcha contribuye la fuerza del vapor que él mismo desprende.

Otra observación, de orden igualmente científico, sería la siguiente: la distinción entre seres que contienen fuerza, y seres que no contienen fuerza, es falsa: todos los seres tienen fuerza y pueden ponerla en libertad en ciertos casos, contribuyendo así a sus propios actos; de manera que no habrá que oponer los seres que no contienen fuerza, a los seres que contienen fuerza, sino los casos en que los seres no contribuyen a sus actos o movimientos con la fuerza que les es propia, y los casos en que los seres contribuyen a sus actos o movimientos con la fuerza que les es propia. Todos los seres serían, pues, capaces de obrar libremente (aunque no siempre estén obrando así) en el sentido que hemos dado antes a este término.

Y, sobrepasado el punto de vista científico, parece muy legítima una especulación metafísica en esta dirección: el ser, por el hecho de ser, es libre; no lo hacen ser, es él quien se da.

Pero, por razones de método, ruego al lector que, por ahora, deje de lado todas estas cuestiones, y las demás análogas, científicas o metafísicas, que puedan sugerirle los ejemplos que he tomado (como el del buque), *provisorios* e intencionalmente groseros. En efecto: la noción de libertad podrá ser más o menos extensa; podrá aplicarse a todos los seres, o a algunos solamente; en todos los casos, o en algunos. Se podrá decir que algunos seres son libres y otros no, o que todos los seres son libres o capaces de obrar libremente en ciertos casos; *pero siempre se discutirá un mismo problema, problema de dependencia o independencia: el problema de la libertad, que es un problema para seres, y es distinto del problema de la determinación, que es un problema de actos. Esta distinción, con las que de ella se derivan, es lo único que por el momento he querido fijar.*

III

§ 10. Si aplicamos al hombre, considerado como productor de actos (y hecha abstracción de la conciencia, por el momento), las consideraciones anteriores, habremos planteado respecto de él varios problemas.

Ante todo, el de la libertad propiamente dicho: si el hombre depende del mundo exterior, o si contribuye con fuerza propia a la producción de sus actos (en algunos casos por lo menos).

Juntamente con el problema anterior, se plantea el que hemos considerado como una variante de él; en este caso, el de la determinación o indeterminación de *los actos* del hombre, *con relación a lo que no es el hombre* (§ 5, 2º).

Otro problema, completamente distinto, es el de la determinación o indeterminación de los actos del hombre en el sentido absoluto, *con relación a la totalidad de los antecedentes.*

Finalmente, el "problema genésico o retroactivo" del § 6, que no hacemos aquí más que insinuar, pues no habiendo iniciado su análisis, no es posible aún darle su fórmula precisa.

CAPITULO II

II

§ 11. Hemos dicho que los actos que ejecutan los seres (contribuyendo ellos mismos a su producción), se presentan (siempre sin profundizar más allá del plano de la ciencia, y admitiendo de ésta, sin análisis por ahora, el concepto de causalidad y el de hechos o fenómenos separados, etc.) como determinados si se los considera con relación a todos los antecedentes (el mundo exterior más el mismo ser que obra) y como indeterminados si se los considera con relación a los antecedentes del mundo exterior solamente. Un acto del ser A sería determinado con relación a la totalidad del universo, que se compone de A más el mundo exterior a A: ($T = E + A$) y sería indeterminado con relación al mundo exterior: ($E = T - A$).

Vamos a suponer ahora que el ser A tiene conciencia, y para ponernos de acuerdo con la experiencia corriente, imaginemos que es el organismo del hombre, prescindiendo por ahora de las diferencias posibles entre mecanismos y organismos, pues sólo nos es preciso para seguir nuestro raciocinio en esa forma, admitir el hecho evidente de que en un organismo hay *por lo menos* tanta libertad (en nuestro sentido) como en un mecanismo.

En teoría, la conciencia puede agregarse a A de dos modos imaginables para nosotros, que corresponderían a las dos teorías corrientes sobre las relaciones del cuerpo y el espíritu:

1ª Como un simple reflejo o epifenómeno inactivo, sin más función que la de comprobación;

2ª Como fuerza activa.

Adoptemos la primera hipótesis: la de la conciencia pasiva o epifenomenal. ¿Cuál será, de los dos antes señalados, el *punto de vista propio y natural de la conciencia*?

§ 12. Para dar la respuesta, que es clara y surge por sí misma,

basta tener en cuenta que lo que hacemos nosotros, artificialmente y desde afuera, para considerar los actos de un ser en relación con lo que no es ese ser, lo hace la conciencia, pero naturalmente y desde adentro. La conciencia, en un momento dado, corresponde a un ser, *se siente ese ser*, se identifica con él; por consiguiente, por el solo hecho de ser, por el solo hecho de darse, de *concienciar*, ella *resta algo* a la totalidad de las fuerzas o de las causas; y ese algo sustraído son las fuerzas o causas que ella siente ser. El punto de vista natural de la conciencia es el de considerar sus actos, no con relación a la totalidad de la fuerza universal, sino con relación a las fuerzas exteriores, con relación a lo que no es ella, pues es ella la que considera.

La conciencia corresponde a un ser. Su punto de vista es el punto de vista de los seres; el punto de vista individualizante.

Cuando el ser ejecuta un acto o cuya producción contribuye con fuerza propia, la conciencia lo siente así; siente que el acto no es causado por el mundo exterior; siente, en resumen, la libertad del ser: *su* libertad, y la indeterminación del acto con relación a los antecedentes exteriores, a lo que no es ella.

Este sentimiento no es una ilusión, ni hay en él la más mínima parte de ilusión.

§ 13. Si en lugar de la hipótesis de la conciencia epifenomenal, adoptamos la de la conciencia activa, las consideraciones anteriores sobre el punto de vista de la conciencia permanecen verdaderas *a fortiori*. Lo que hay es una fuerza nueva, de otra naturaleza, agregada a las que el ser agregaba ya al mundo exterior; y las enormes complicaciones que aparecen para el análisis, debido a las cuestiones nuevas que aparecen: causalidad psicológica (su existencia y su naturaleza); aplicabilidad de la noción de hecho o fenómeno, etc., etc. Pero se puede prescindir en este momento de tales complicaciones.

Tenemos ahora dos libertades: la del ser con respecto al mundo exterior, que persiste; y, dentro de ese ser, la de la fuerza consciente con respecto a las otras. Para la conciencia, en este último caso, el ser mismo a que se agrega será total o parcialmente exterior a ella; formará parte de E; eso es todo.

§ 14. Así, pues, puede decirse en cualquier caso que el punto de vista propio y natural de la conciencia es el de considerar sus

actos con relación a lo que no es ella; punto de vista de libertad y de indeterminación (relativa).

De libertad: siento, cuando produzco un acto, que soy yo quien lo produzco (o contribuyo a producirlo). Me siento libre.

De indeterminación: siento que mis actos son indeterminados, porque por el hecho de sentir, de considerarlos, de constituirme sujeto, resto, de la universalidad de los antecedentes, aquellos antecedentes que son yo, y considero mis actos con relación a los antecedentes que no son yo. Siento que mis actos son libres, en el sentido de libremente ejecutados (§ 5).

Si yo siento y afirmo, por ejemplo, que puedo en este momento continuar escribiendo o dejar la pluma, ese *puedo* implica un *yo* que, por el solo hecho de sentirse, resta antecedentes a la totalidad de los antecedentes del acto a efectuarse; y este acto, con respecto a los antecedentes restantes, que son algunos antecedentes y no todos, es efectivamente, indeterminado.

Tal es el punto de vista de la conciencia, o, si se quiere, de la conciencia personalizada: *el punto de vista de los seres*. Desde él consideramos nuestros actos, no artificial o convencionalmente, por un esfuerzo de abstracción, como en el ejemplo de que nos servimos en otro lugar (el buque de vapor), sino natural e invenciblemente. Aquí, el esfuerzo de abstracción se necesita para adoptar el otro punto de vista, y pensar en la determinación posible de nuestros actos por todos sus antecedentes, entre los cuales estamos nosotros mismos.

Y aquel punto de vista individualizante lo transportamos a los demás seres, sea abstracta o razonadamente, sea concretamente *por la simpatía*. Lo último sólo es posible cuando atribuimos conciencia al otro ser; y el transporte se va haciendo más frecuente y más natural a medida que el otro ser se va haciendo, por su similitud con nosotros, un sujeto más natural de simpatía. El punto de vista individualizante es el de nuestras relaciones corrientes y *vitales* con los demás hombres: *de ser a ser*. El amor, el odio, la gratitud, los consejos, la venganza, el castigo: *de conciencia a conciencia*.

§ 15. Preguntarse si la conciencia es un simple reflejo de la actividad orgánica, o si es ella misma una actividad independiente de aquélla, es plantear, en el fondo, *un problema de libertad*; a saber: si la conciencia depende totalmente del cuerpo, o si es, en parte al menos, independiente de él. Después de habernos preguntado si *el hombre* es libre con respecto al mundo exterior, nos preguntamos si, *dentro del hombre*, la conciencia, el espíritu o como quiera llamársele, es libre con respecto al cuerpo. Acabamos de decir que, sea cual sea el sentido en que se resuelva esta cuestión, hay, en mayor o menor grado (y siempre en el sentido que estamos dando al término), *libertad del hombre*. Pero hay todavía una complicación.

En el espíritu distinguimos nosotros distintas funciones: y, más o menos convencionalmente, establecemos divisiones en él. De aquí que, *dentro del espíritu*, se planteen problemas de libertad, cuya fórmula general será ésta: si tal función psíquica o tal manifestación del espíritu depende o no totalmente del resto del espíritu (o, si se quiere extender el problema, de lo que no es ella).

La solución de los problemas de esta especie es, teóricamente, muy simple. Si la función o manifestación mental que se considera es realmente algo activo, en el sentido de representar o ser una fuerza, son aplicables las sencillas consideraciones que hemos hecho sobre los seres que contienen fuerza. Hay libertad.

Prácticamente, todo es menos sencillo, por lo que vamos a ver en seguida.

§ 16. Se llega de dos modos a estos problemas de libertad dentro del espíritu: considerando a éste abstractamente, o considerándolo concretamente.

Considerarlo abstractamente es distinguir en él funciones o aptitudes diversas. Podemos entonces preguntarnos si una de estas "facultades" es independiente de tal otra o de todas las otras.

Considerando el espíritu concretamente, solemos distinguir en él, vagamente, como círculos concéntricos que corresponden a los diversos grados de concentración, de sistematización o de personalización de la conciencia. Así, ciertos estados de conciencia accidentales, exteriores, adventicios, forman parte de mí yo, son yo,

si llamo yo a toda mi conciencia; pero serán exteriores al yo, si entiendo referirme al yo personal fuertemente unificado.

Por representaciones esquemáticas se pueden aclarar estas dos maneras de considerar el espíritu:

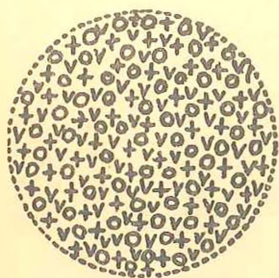


Fig. 1

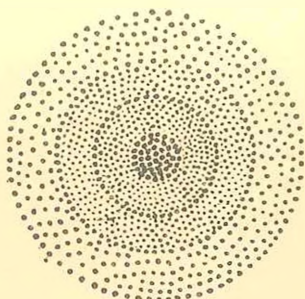


Fig. 2

En la figura 1, representamos por el entremezclamiento (debería ser por la compenetración) de los signos + OV, el "tornasoleo" ¹ de las funciones mentales o facultades. Damos esa forma al esquema, para adaptarlo a la concepción moderna psicológica que ve en las diversas funciones mentales más bien *aspectos* distintos de los fenómenos que facultades separadas. ² Esto mismo nos dice que tal manera de considerar el espíritu es esencialmente abstracta.

Por lo demás, se comprende desde luego que todo problema de libertad, planteado desde este punto de vista abstracto, o sea a propósito de una "facultad" como sujeto, se complica de hecho con cuestiones *psicológicas* difícilísimas: hay que saber si, cuando se usa una palabra como nombre de una manifestación psíquica,

¹ "La trama de nuestra vida mental nos presenta, no tres colores complementarios que adicionados nos darían la unidad de conciencia, sino que es parecida a una tela tornasolada en que distinguimos, por convención, tres clases de reflejos, sin poder trazar, no obstante, una línea de demarcación entre los tres tintes, tan inestables que nos huyen en cuanto nuestro análisis quiere fijarlos, dejando cada uno de ellos, insensiblemente, reaparecer los otros dos, a los que ocultaba." (C. Bos, *Revue Philosophique*, abril 1903.) Es una imagen muy feliz.

² V. Höffding (y, en general, casi todos los psicólogos contemporáneos), y los sutilísimos análisis de Bergson, que conservan todo su valor aun cuando se los independice de las doctrinas a que han servido de soporte.

hay ahí realmente, o no, algo más que una palabra; hay que verificar hasta qué punto es legítimo, en el primer caso, erigir una manifestación en función separada: y, sobre todo, hasta qué punto es legítimo considerarla como una actividad. Toda la psicología puede ir envuelta en una cuestión de este orden. Pero si se admite la solución afirmativa, la función o actividad mental es libre en el sentido que hemos dado a este término. Sea un conjunto de fuerzas (hablamos siempre en el lenguaje de la ciencia elemental), en el cual distinguimos las fuerzas parciales F , F' y F'' . No sólo el conjunto $F + F' + F''$ no depende pasivamente del mundo exterior $T - (F + F' + F'')$, sino que cada una de estas fuerzas aisladas (si aislarlas es legítimo en algún sentido), no depende tampoco pasivamente de lo que no es ella: F no depende, ni de F' , ni de F'' , ni de $F' + F''$, ni de $T - F$, y el raciocinio se aplica a las otras dos fuerzas. Como hay varias actividades dentro de otra, hay varias libertades dentro de otra. Tal es la solución que, realizándose el supuesto anterior, admiten los problemas de esta clase, si alguna admiten; esto es: si es legítima la abstracción que los plantea.

Los que más claramente tienden a resolverse en el sentido de la libertad, son los problemas concretos de cuya fórmula da idea clara la figura 2. Cualquiera de los círculos concéntricos representa una entidad que, si contiene o es fuerza, es libre con relación a lo que la rodea, a lo que no es ella. Es un *emboîtement* de libertades.

Como en este caso no se trata de abstracciones, sino de realidades concretas de intuición, los problemas de esta segunda *serie* pueden plantearse y discutirse sin las complicaciones que oscurecen los de la serie abstracta. Esto no quiere decir que no exista, y esta vez indistintamente para unos y otros, una nueva complicación, de orden distinto.

§ 17. Esta nueva complicación consiste en que los problemas de libertad dentro del espíritu, deben ser pensados de distinta manera según la solución que se postule para el problema, antes considerado, de las relaciones de la conciencia con el cuerpo.

Tomemos como ejemplo los problemas concretos. Si se admite que la conciencia es simple epifenómeno, habría que representarla esquemáticamente como un reflejo inactivo, en otro plano, de la actividad orgánica:

Supongamos que en el plano P_s (fig. 3), el círculo exterior c representa toda la conciencia, y el más interior p , la parte de ella fuertemente integrada, sistematizada o unificada en personalidad. Ese círculo interno de la conciencia no es más que el reflejo de la actividad de o^* , que vendría a ser la de cierto grupo o sistema de elementos nerviosos, siendo o la actividad orgánica o corporal de todo el hombre.

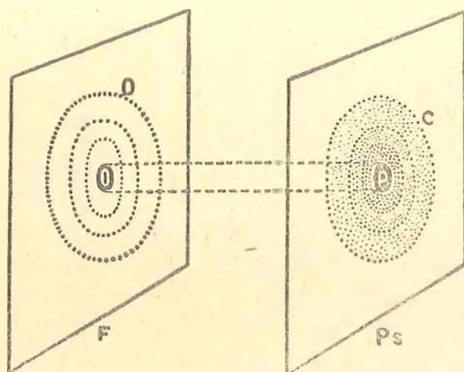


Fig. 3

En cambio, si admitimos la hipótesis de la conciencia activa, esta actividad psíquica y la orgánica deben representarse en el mismo plano; por ejemplo, así:

Si se tratara de los problemas planteados abstractamente, las mismas dos suposiciones serían posibles. Una manifestación psíquica, por ejemplo: la voluntad, podría ser, ya una actividad de orden psíquico, independiente de la actividad orgánica nerviosa, ya el reflejo psíquico, el epifenómeno, de tal parte o manifestación determinada de la actividad orgánica o nerviosa.

De aquí que sea necesario para plantear y discutir problemas de este orden, declarar expresamente cuál de las dos hipótesis sobre las relaciones psicofísicas se postula como verdadera, o por lo menos, cuál es aquella cuyo lenguaje empleamos.

Nótese (para distinguir mejor los problemas) que en una u otra suposición los problemas en cuestión se resolverán (mientras un sujeto sea o tenga una fuerza) en el sentido de la no depen-

dencia total, aunque, naturalmente, en grado o de modo distinto. Así, en la hipótesis de la figura 3, considérese el plano F, de la actividad física: no sólo o , todo el hombre, es libre en el sentido de que, al obrar, contribuye a la producción de sus actos por la fuerza que hay en él, sino que, dentro de o , la parte del sistema nervioso cuya actividad es o' , se encuentra precisamente en el mismo caso: hay allí fuerza, y por consiguiente, como ya se ha explicado, o' es libre, en el sentido de que contribuye a la producción de sus actos, los cuales son indeterminados con relación a lo que no es o' . Y si p es la conciencia de o' , debe comprobar, sintiéndola, esa libertad de o' y esa indeterminación de los actos de o' , a los cuales actos considera, no con relación a todo, sino con relación a todo menos o' (p se siente o' : el punto de vista de la conciencia) sin que haya en todo esto ilusión alguna. Y si, en vez de la hipótesis de la figura 3, adoptamos la de la figura 4, la libertad de p es directamente evidente, con su corolario: indeterminación de los actos de p con relación a T — p .

§ 18. Los problemas de esta especie pueden ser muy numerosos, y en la pura teoría, infinitos; pero, si se tiene en cuenta la realidad psicológica, los más naturales deben ser dos: uno entre los del punto de vista abstracto; otro entre los del punto de vista concreto.

Como la función psíquica que consideramos esencialmente activa es la voluntad, el problema típico de la serie abstracta es el de la libertad de la voluntad. Preguntarse si la voluntad es libre, equivale a preguntarse si la voluntad depende o no totalmente de lo que no es la voluntad; cuestión que se resuelve por sí misma, si la voluntad es realmente una actividad. La única dificultad está en la complicación del problema con esta última cuestión *psicológica*; con la teoría de la voluntad, todavía tan oscura.

Entre los problemas concretos, el que se plantea naturalmente es el de la libertad de esa parte de la conciencia fuertemente integrada y unificada que constituye la persona empírica. El problema es vago en cierto sentido, por lo impreciso y ondeante de los límites del sujeto a cuyo respecto se plantea; pero, en cambio, la personalidad es prácticamente el sujeto de las relaciones vitales y morales. Por eso, en tanto que el problema de la libertad de la voluntad es un problema de psicología abstracta, el de la libertad de la personalidad tiene un supremo interés concreto y práctico.

De hecho, las relaciones *de conciencia a conciencia* son *de persona a persona*.

III

§ 19. Al considerar en este capítulo la conciencia, hemos distinguido nuevos problemas. Si quisiéramos enumerar y sistematizar los principales de los que hemos aislado hasta aquí por el análisis, estableceríamos lo siguiente:

Hay, por una parte, problemas que tienen una misma fórmula, y que no son más que casos particulares del problema en general de la libertad de los seres. La multiplicidad de estos problemas depende de que se pueden tomar como sujetos varios seres (en el sentido más general, comprendiendo actividades consideradas lógicamente como entidades).

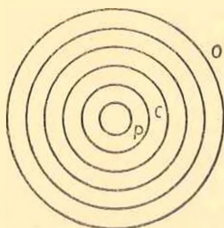


Fig. 4

Si se toma al hombre como sujeto, tenemos el problema de la libertad del hombre: si el hombre depende totalmente del mundo exterior. Variante de este problema, aplicado a los actos del hombre: si los actos del hombre son determinados por los antecedentes exteriores al hombre.

En vez de tomar como sujeto al hombre, podemos tomar como sujeto una forma o manifestación determinada de su actividad. Podríamos plantear así muchos problemas, de sujeto abstracto o concreto, dentro de la misma fórmula general. Entre ellos hay dos principales:

1. Si tomamos como sujeto, dentro del hombre, *la voluntad del hombre*, planteamos el problema de la libertad de la voluntad (libre arbitrio, etimológicamente): si la voluntad depende, o no,

totalmente de lo que no es ella. Variante: si los actos de la voluntad pueden explicarse íntegramente por antecedentes exteriores a ella.

2. Tomando como sujeto la personalidad, tenemos un nuevo problema de libertad, cuyas fórmulas creemos innecesario repetir.

Dentro de la misma fórmula general de los problemas de libertad, todavía cabe el discutidísimo problema de las relaciones psicofísicas, si la conciencia es un simple reflejo epifenomenal de los fenómenos materiales (en el caso, de los orgánicos, y especialmente de los nerviosos), o si es una fuerza capaz de obrar sobre ellos; si es, o no, activa. Este problema, de solución difícilísima, debe ser estudiado aparte, no sólo por su importancia y especialidad, sino porque *interfiere* con los anteriores (§ 17).

Ahora, independiente de esos problemas sobre libertad de seres, cuya fórmula general es la misma, se plantea el de la determinación de los hechos, que por ahora es un solo problema para nosotros, pues no lo hemos analizado.

Aunque todavía no hemos hecho más que empezar a desbastar la cuestión, resumamos en un cuadro los problemas ya distinguidos (con prescindencia de este último); y para poder, cuando convenga a la brevedad, designarlos más fácilmente, vamos a ir estableciendo ya un símbolo convencional para cada uno.

RESUMEN Y CONCLUSIONES *

Inicio esta serie de conferencias con el fin de hacer algunas ampliaciones y correcciones a mis antiguos libros; ponerlos al día, completarlos, rectificarlos en lo necesario; en lo necesario, que es mucho más en mi caso: mis libros no fueron propiamente libros, fueron lecciones más o menos improvisadas, todas tomadas en la enseñanza cuando incidentalmente había taquígrafos en mis clases o conferencias. De ahí resultó que fueron casi todas improvisadas, que es mucho más considerable su imperfección que la que naturalmente se produce por el paso del tiempo, proveniente de desadaptación de los ejemplos, de aparición de hechos nuevos que obligan a corregir y a ajustar. Aun sin esta causa especial, todo autor de conciencia debe naturalmente hacer esto. Entre paréntesis, no en arte; es malo, peligroso, a veces es fatal hacerlo; en arte, modificar o corregir en frío, cuando ha desaparecido el calor con el enfocamiento de la creación y cuando el autor ya es otro o está otro; pero sí tienen que hacerlo normalmente los escritores de ciencia, de filosofía, los escritores de ideas.

Ahora bien, voy a empezar por uno de mis libros, que es el único que intenté propiamente escribir con tiempo, con estudio, con concentración, profundización y por eso mismo quedó menos imperfecto que los otros, pero en cambio inconcluso: mi libro sobre los problemas de la libertad y el determinismo. Y como no creo que la vida me deje concluirlo en el verdadero sentido, en el acabamiento de la meditación, voy a sugerir algo de la dirección, tendencia y esencial contenido de lo que faltaba. Lo que faltaba era precisamente no las soluciones en general, pues no todos esos problemas pueden tener solución o tenerla completa en el actual estado del pensamiento. Pero sí en el grado posible las de algunos de esos problemas, tales como hubieran resultado del trabajo del

* Conferencia incluida en el *Apéndice* de la edición de 1957.

pensamiento hecho por la filosofía y la ciencia, a no haber sido por las confusiones que la filosofía y la ciencia han creado y mantenido sobre estas cuestiones. Cosa sorprendente: aquellas confusiones, entre muchos problemas diferentes que yo señalé hace más de treinta años en un libro, para el pensamiento mundial prácticamente inédito, no han sido, que yo sepa, corregidas ni percibidas, a pesar del trabajo intensísimo sobre esas mismas cuestiones, en todo ese espacio de tiempo. Aquellas mismas confusiones en que incurrían antes los Le Dantec, hasta los Bergson después de tantos filósofos y hombres de ciencia anteriores, son las que persisten hoy. Y cuando algún nuevo advenimiento científico, como el principio de Heisenberg, llevó a los sumos hombres de pensamiento, hasta los Planck y demás de esa envergadura, a enfocar y a ahondar los problemas de la libertad y el determinismo, las confusiones que hay que aclarar son las mismas que entonces yo había señalado. Y como sin recordar algo sobre la distinción de esos problemas, comprensión y su planteamiento, claro que no me sería posible sugerir lo que quiero, y como se trata por lo demás de un libro agotado, dedico esta primera conferencia para hacer un resumen muy sucinto de esa distinción de problemas tal como está explicada en aquel libro.

PRIMERA DISTINCION

PROBLEMAS DE LIBERTAD, RELATIVOS A SERES, Y PROBLEMAS DE DETERMINISMO, RELATIVOS A FENOMENOS, HECHOS, ESTADOS...

...*Primera distinción*: la fundamental: distinción entre problemas de libertad y problemas de determinismo. Serían fáciles de distinguir esquemáticamente ya desde luego por su sujeto. Los problemas de la libertad son problemas de seres; los problemas sobre determinismo son problemas sobre fenómenos, hechos, estados. Unos y otros problemas pueden considerarse como problemas de dependencia e independencia, pero los problemas de libertad se refieren a la dependencia o no dependencia de un ser, con respecto al mundo exterior a ese ser. Los problemas de determinismo se refieren a dependencia de un fenómeno, hecho o estado, con relación a sus antecedentes. A tal punto son diferentes estos dos pro-

blemas o grupos o sistemas de problemas, que un ser puede ser libre siendo sus actos determinados. Un ser puede ser independiente, no totalmente dependiente del mundo exterior, de lo que no es él, y entre tanto sus actos pueden depender totalmente de todos los antecedentes; sus actos, comprendiendo los que se producen, o integran, o están o son el mismo ser. También podría ser, el ser, libre, y sus actos indeterminados.

ETIOLOGIA DE LA CONFUSION

LAS DOS FORMULAS Y EL ONDEO DE LA FALACIA POR CONFUSION

Ahora, ¿por qué se produjo o cómo se produjo una confusión de ese alcance o de esa magnitud? En realidad, es fácil comprender y explicar cómo. Es que, cuando se trata de actos de seres, el problema de la determinación de esos fenómenos, en este caso actos, por sus antecedentes, se presta a ser considerado ambigualmente. Se lo puede considerar *a)* en su relación con todos sus antecedentes, incluso los que integran el ser de los que esos fenómenos son actos. O bien: *b)* en su relación con los antecedentes que no son ese ser. Entonces: el primero es caso del problema general del determinismo, mientras que el segundo, nótese bien, es un caso del problema de la libertad de ese ser formulado de otro modo. Formulado, esto es, en función de actos, en lugar de serlo en función de seres. Así, todo problema de libertad de un ser tiene dos fórmulas: una directa y otra indirecta; una directa, si ese ser depende o no totalmente de lo que no es él, y una indirecta: si los actos, o tales actos de ese ser, dependen, o no, totalmente de lo que no es ese ser. Este último, repitámoslo, es un problema de libertad, pero formulado en función de actos. Esto no altera nada de fondo, y la confusión se produce y se mantiene porque se crea, entre otras confusiones, la especial que resulta del empleo de la expresión acto libre, en un sentido indirecto, acto ejecutado libremente por un ser, expresión, repito, lógicamente correcta pero que psicológicamente hace pasar ilegítimamente a otro sentido, al de acto indeterminado, esto es, determinado por sus antecedentes, por todos sus antecedentes, incluso los que están en el ser. Y se pro-

duce, de ahí, el ondeo de una falacia de confusión que no sólo nunca ha sido extirpada sino, creo, ni señalada. Aclarado esto, volvamos a la distinción fundamental.

A) *Problemas de libertad*. Son sobre seres: se refieren a la relación de un ser con lo que no es ese ser, en cuanto a dependencia o independencia.

B) *Problemas de determinismo*. Son sobre fenómenos o hechos o estados, su relación con sus antecedentes, con fenómenos anteriores o conjunto de fenómenos anteriores o en general con estados anteriores. Acabo de decir estado anterior como expresión tal vez más propia que conjunto de fenómenos. ¿Por qué más propia? Porque tal vez fuera artificial ese "découpage", ese recorte del estado del universo en fenómenos, en hechos, y hay aquí efectivamente una dificultad, como hay otra también de similar carácter en cuanto a seres. En efecto: nosotros recortamos en seres; esas expresiones, entre paréntesis, no las empleamos en el mismo sentido en que las emplea Bergson, pero no podríamos pensar sin ellas, en este punto especial. Nosotros recortamos en seres y en ciertos casos, por nuestra conveniencia o uso. Por eso habría seres para nosotros, "pour nous", "nobis", que no lo son "per se". ¿Cuál es el ser? ¿Esta mesa o sus tablas, o cada pieza de madera, las partículas de ella o las moléculas, átomos, electrones? . . . Esta mesa es un ser artificial, un ser pragmático, un ser para nosotros, para nuestro pensamiento y uso; y yendo en busca de seres que lo sean en su más profundo sentido, tendríamos que ir a profundizar la acción de "unum per se" que ha procurado profundizar la filosofía, acción más aplicable ya a los animales; pero aun aquí los policelulares y todo lo demás complica; y quizá, para poder pensar puramente en el ser en sí, tendríamos que buscar otra acción, no "unum per se" sino "unum sibi", uno para sí. Y ya hemos ahondado hasta la metafísica, ya tendremos que especular sobre las mónadas de Leibniz. Pero aquí, en este momento, como estamos recién distinguiendo los problemas, yo pido que se inhiban esas especulaciones y quedemos entendiendo en plano fácil, la distinción fundamental entre libertad y determinismo. Problemas de libertad, o problemas de independencia de seres en relación al mundo exterior; problemas de determinismo, o problemas de dependencia de fenómenos, hechos y actos con relación a sus antecedentes.

PLURALIDAD DE PROBLEMAS

Bien: hecha esta distinción, vamos a encontrar varios problemas dentro de los de libertad. Y quizá también varios problemas dentro de los de determinismo. Anuncio que esta multiplicidad no es caso similar en cuanto a unos y a otros; en los problemas de libertad hay varios problemas, muchos en verdad pero por aplicación a distintos seres o distintas clases de seres; pero el problema de libertad es siempre el mismo; dependencia o independencia con relación al mundo exterior; lo que cambia es el sujeto al que se aplica, y es por eso por lo que hay varios. En los problemas de determinismo el caso es otro, podrían existir varios problemas pero por otra razón. Son planteamientos cuya equivalencia se puede discutir. Veamos en unos y otros cuáles serían los problemas especiales.

PROBLEMAS ESPECIALES

Problemas de libertad. Podrían ser infinitos, dado que la fórmula del problema puede aplicarse a cualquier ser; pero podemos agruparlos prácticamente así: primero, problemas de libertad sobre seres inanimados, sobre cosas. Subdivisión de este problema: a) sobre seres inanimados o cosas que no tienen fuerza y sobre seres inanimados o cosas que tienen o que integran fuerza. Aquí hay que tomar esta palabra, fuerza, como por lo demás todas las que estamos empleando, en un sentido elemental, sin más análisis. Por ejemplo, un buque de vela que se mueve a impulso del agua y del viento, puede decirse que depende totalmente del mundo exterior; si algo pone de su parte en este caso sería la forma (aquí hay complicaciones sutiles que inhibimos también en este momento). Un buque a vapor pone fuerza, y, por consiguiente, considerado en este momento con relación al mundo exterior, sería libre, en el sentido de nuestra definición de libertad. Entre paréntesis, la ciencia contemporánea, descubriendo no sólo la energía, sino la permanente actividad atómica, no sólo la energía atómica en reposo o reserva, sino en actividad, complica extraordinariamente y quizá borra esta distinción, pero no la posibilidad de hacerla de otro modo: casos en que el ser no agrega fuerza a la del mundo exterior y casos en que agrega. Después tenemos otro problema u otro grupo

de problemas: libertad de seres vivos. Y después un caso especial: el problema de la libertad del hombre: si el hombre o sus actos dependen o no totalmente del mundo exterior, en algún caso por lo menos.

PROBLEMAS DE LIBERTAD DENTRO DEL HOMBRE: DE SUJETO ABSTRACTO Y DE SUJETO CONCRETO

Pero además hay problemas de libertad del ser de la misma fórmula, pero problemas de libertad de sujeto distinto del hombre. Por ejemplo, dependencia del espíritu con relación al cuerpo; si el espíritu depende, o no, totalmente del cuerpo. Este problema ¿cómo se resuelve? Según algunos, por la interacción. Según otros, por el paralelismo. Este problema es también un problema de libertad considerado dentro del hombre; tiene por sujeto no ya el hombre, sino el espíritu, y por consiguiente el mismo cuerpo del hombre queda ya con relación al espíritu como mundo exterior; y todavía, dentro del espíritu y sea cual sea su relación con el cuerpo, esto es, considerando el espíritu directamente, tenemos problemas de libertad, fundamentalmente dos: hay dos maneras de dividir el espíritu. De dividirlo para pensar en él y considerar sus problemas, o abstractamente, en facultades, o concretamente, como en círculos concéntricos espirituales, cuyo centro sería el núcleo personal más profundo, para buscar el criterio empírico más permanente. En los dos casos son problemas de libertad. Uno de sujeto abstracto, otro de sujeto concreto; el primero sería el problema de la libertad de la voluntad considerada desde el punto de vista de su dependencia o independencia con respecto a otros estados psíquicos; así, por ejemplo, cayendo en la división tradicional, el problema de la libertad de la voluntad con relación a las ideas y a los sentimientos, a los que en la discusión tradicional se llamaba "motivos" y "móviles". Este problema especial, uno de los tantos, es el que lleva naturalmente, el único que puede llevar la denominación tradicional de libre albedrío, libertad de la voluntad.

El otro problema, uno más concreto, o en todo caso más vital, es el de la libertad, diré, de la personalidad, del yo más hondo, más central, más permanente: del yo más yo. El problema es claro, aunque la limitación sea difícil; éstos serían los más caracterizados e importantes de los problemas de la libertad.

COMPLICACION POR RETROPENSAMIENTO

Pero antes de salir de ellos, tenemos que considerar una gran complicación, y es la que resulta de la retroacción en el planteamiento de los problemas. Mejor que retroacción, entre paréntesis, sería emplear algún término que quisiera decir "retropensamiento", pues se trata de pensar y no de actuar. En efecto, cuando consideramos los actos de un ser con relación al mundo exterior, podemos pensar en lo que es ese ser en ese momento o pensar en lo que ha sido, viene siendo o continúa siendo desde antes del acto. Si se considera, por ejemplo, el caso elemental de nuestro buque a vapor, si consideramos a este buque a vapor en un momento determinado en que se está moviendo en el mar por un acompañamiento de fuerzas entre las cuales entre una de las que él mismo posee, consideramos el problema sin retroacción o sin retropensamiento; entonces diré, en este sentido, que en ese momento y en este caso, el buque es libre o actúa libremente. Pero basta ir hacia atrás para llegar al momento en que fue prendido el carbón, al momento en que el carbón fue introducido en el buque; y entonces esta consideración, de retroacción, diré, ya no nos hace pensar al buque como libre, porque depende de lo que fue el mundo exterior antes, de lo que ya no era él. Y esto mismo nos indica que estos problemas de libertad, planteados sobre cosas, no son problemas de mayor trascendencia, y quizá la única que pueden tener es una aplicación como pedagógica para enseñarnos, para permitirnos explicar fácilmente y comprender fácilmente los problemas de más trascendencia.

LA COMPLICACION POR RETROPENSAMIENTO CON RESPECTO A SERES VIVOS

En cambio, con respecto a los seres vivos, este punto de vista de la retroacción es complicadísimo y confundidor. No lo podemos distinguir fácilmente, porque, tratándose de seres vivos, por atrás que se vaya, hay antecedentes tan anteriores al momento en que consideramos al ser, que, en realidad, no podemos llegar al momento en que esos antecedentes son introducidos del exterior, o, más bien dicho, parece que no podemos concebir ese ser en el pasado sin que ya en él hubiera fuerzas provenientes del mundo

exterior. No es como en el buque, con respecto al cual la introducción de fuerzas exteriores se habían producido en un momento antes del cual el buque ya era el buque. En los seres vivos esto no sucede. Tenemos una serie de antecedentes englobados en el ser o en los antecesores de ese ser, englobados en el problema germinativo, englobados por la herencia, integrados en él. De manera que el planteo de este problema con retroacción, se nos pierde, con mayor razón si se admite aquella teoría de Le Dantec según la cual la característica de la vida es la asimilación. Si la fórmula de vida es: $A + K = NA + R$, entonces la vida ha venido acumulando, desde su principio, que se nos pierde, elementos que pueden ser activos. Esto hará del ser vivo, algo distinto del no vivo y muy acentuadamente "unum per se".

COMPLICACION POR LA CONCIENCIA

Y, ahora, algo aún más importante. Supongamos que un ser cualquiera de los que contienen fuerza, tiene o adquiere conciencia que lo hace sentirse uno. Vamos al caso del "unum sibi": esto sí es claro y hasta empírico. Este ser se siente sujeto y por consiguiente se considera a sí mismo naturalmente, no artificialmente desde afuera, no como nosotros podemos considerar a los seres, sino naturalmente desde sí mismo, desde adentro; este ser, que considera al mundo exterior como distinto de sí, tiene fuerza, debe sentirse libre. Y este sentimiento, ya puede adelantarse que no es un sentimiento ilusorio.

Pero sin entrar todavía en esta profundización, dejemos establecido que los problemas de libertad son múltiples. a) Según el sujeto o clase de sujetos a que se aplique, y b) según se los plantee, o no, con retroacción y más o menos retroacción.

D) Ahora *problemas de determinismo*. Hemos anticipado que pueden formularse de más de una manera; y si resultara o se pensara que alguna de esas maneras no son equivalentes, entonces en ese sentido y por esa causa, serían varios. Por ejemplo, un planteamiento: si los fenómenos o hechos dependen de sus antecedentes, o, no recortando en fenómenos el estado del mundo, si dependen del estado anterior. Otra fórmula que se ha empleado mucho: si hay, si puede haber comienzos absolutos. Fórmula probablemente equivalente de las anteriores. Otra todavía: si hay un

solo posible o varios. Tal vez, de aquí, la definición más profunda de determinismo. Y ahí determinismo significa o supone que todo es necesario: en el futuro, en el presente, en el pasado, que no hay más que una posibilidad por la cual precisamente, esta expresión posibilidad pierde sentido ontológico. Nosotros no podríamos trascendentalizar ontológicamente nuestra noción práctica de posibilidad: de lo que tal vez sea, tal vez no sea. Dentro del determinismo hay lo que será y lo que no será. La necesidad y lo imposible; en el pasado, lo que fue, tuvo que ser, no pudo ser otra cosa o de otro modo. Indeterminismo, es admitir más de una posibilidad; lo que fue, pudo ser de otro modo: lo que es, puede ser de otro modo, y en el futuro no podemos decir lo que será. Suponiendo que el futuro es indeterminado y ambiguo, esto es, podrá ser de más de una manera. Y habría otra fórmula todavía, por ejemplo ésta: si la actividad es creadora o si hay actividad creadora: todas estas fórmulas pueden emplearse, y puede pensarse si todas se equivalen, o algunas de ellas: de esto depende que se considere uno o más problemas de determinismo. En todo caso se trata de la misma cuestión o de cuestiones muy similares o muy relacionadas. Pero, eso sí, tenemos que admitir que hay una cierta forma, que es otra, una cierta forma de planteamiento habitual y de definición de determinismo e indeterminismo, en verdad diferente, y es la de: si el futuro es previsible por los antecedentes o si el pasado es demostrable por los antecedentes. Es el mismo problema aplicado al futuro o al pasado. En un sentido práctico, éste es el determinismo de la ciencia, pero se ha procurado trascendentalizarlo, y entonces ya este determinismo, esta noción de determinismo e indeterminismo, no es tan claramente concebida como en algunas de las formas anteriores. La necesidad de trascendentalización ha venido porque al determinismo práctico, al determinismo científico, esto es a la capacidad práctica de previsión o demostración, dan los hombres de ciencia una gran importancia, y por eso, para ellos, el ideal pudiera ser la trascendentalización de ese determinismo práctico que ellos consideran necesario para la ciencia y que, efectivamente, para la ciencia propiamente dicha, en el grado en que esa determinación puede existir, lo es. Determinación necesaria para la previsión que hiciera posible la ciencia. Aquí tendríamos que recordar como una nueva fórmula de determinismo, la célebre fórmula de Laplace: "La previsión posible por una inteligencia

infinita". No siendo la previsión total posible por una inteligencia finita, para la nuestra, se supone en esta formulación de determinismo que esa previsión fuera posible, para una inteligencia infinita. Y ésa es la célebre definición de determinismo de Laplace. Hasta un De Broglie califica esa definición de magnífica, y sin embargo no es forzoso admitir que el determinismo, en su sentido hondo, ontológico, equivalga a eso o presuponga eso: la previsión para el futuro, la demostración para el pasado. No es consecuencia forzosa de la posibilidad única, de la existencia de una sola noción de necesidad positiva o negativa: de la no trascendentalización de la noción de posibilidad. Pues, no sólo la inteligencia, aunque fuera infinita, podría ser insuficiente para la previsión de una realidad futura, sin embargo posible en un solo sentido, sino que aun algo más que inteligencia, el psiqueo completo pudiera ser insuficiente, insuficiente por sí mismo o por inadecuación a la realidad o de la realidad. En todo caso, eso sí, hay que distinguir por lo menos, del determinismo ontológico, un determinismo práctico, posibilidad práctica, empírica, pragmática de prever o demostrar; distinguirlo del determinismo ontológico, de la noción de omninecesidad, de un solo posible, sin perjuicio de que el determinismo ontológico comportara uno solo o más problemas.

Todo esto hace que el problema del determinismo sea complejo, difícil, dudoso... Pero lo importante es comprender, y comprender bien, que, cualquiera que sea la solución que se admita (afirmativa, negativa o de duda), esa solución o actitud espiritual *no afecta en nada el problema de la libertad del hombre, de su voluntad y de su personalidad: problemas cuya solución es claramente positiva, sin duda ninguna, y sin que esa libertad tenga nada de ilusión*. Lo cual sólo ha podido no entenderse por la confusión de los problemas de determinismo con los de libertad.

MORAL PARA INTELECTUALES

CONSIDERACIONES PREVIAS

Entre los libros de moral *posibles*, hace falta uno, que yo intentaría escribir con el mejor deseo. Se titularía: "Moral para intelectuales". Porque, en efecto, para quienes han de dedicarse a una profesión intelectual o simplemente están destinados a una vida intelectual, la moral toma un muy especial carácter; lo que ocurre principalmente, por dos razones: primera, porque en esas profesiones, o en ese género de vida, surgen naturalmente como en todos los demás, problemas propios; y segunda, porque el crecimiento de la inteligencia complica extraordinariamente toda la moral: no sólo crea nuevos problemas sino que complica sobremanera la solución de los vulgares.

Las ideas directrices del libro serían fundamentalmente éstas:

En primer lugar, presentar y considerar esos problemas especiales que crea la vida intelectual.

Además, si ese libro estuviera destinado a tener un objeto práctico, creo que, antes que a crear moral, debería tender a aclararla.

Efectivamente: los que discuten sobre la eficacia de la enseñanza de la moral, suelen no tener en cuenta que esta enseñanza podría tener dos objetos, y que, según se proponga uno u otro, puede ser, o muy poco eficaz, o, al contrario, sumamente eficaz y útil.

Difícilmente la enseñanza puede crear, propiamente crear, sentimientos morales; pero en cambio puede —además, naturalmente, de aumentarlos y robustecerlos en algo—, puede, sobre todo, enseñarnos a hacer un mejor uso de los que ya existen en nosotros. Justamente con esta distinción se relaciona un equívoco que existe a menudo en las obras o en las conversaciones sobre moral, cuando se habla de deberes difíciles, o, en general, de dificultades morales. En tales casos, puede hablarse en dos sentidos: en uno de ellos decir que un deber es difícil, significa que, para cumplirlo, se necesita una energía moral o sentimientos morales de una intensidad poco común; en otros casos, dificultad de un deber, significa, no

falta de fuerza para cumplirlo, sino dificultad para verlo, para distinguirlo, para comprenderlo, para establecerlo claramente. Dar la vida por la verdad o por una causa noble y elevada, es, por ejemplo, un deber claro: cualquiera lo ve; pocos, sin embargo, son capaces de cumplirlo. Esta es la dificultad del primer caso. En cambio, hay otros deberes, oscuros, que son los que se relacionan con los *problemas* morales. El deber puede ser, en tal caso, muy fácil de cumplir, una vez que lo hemos visto; y la dificultad estará justamente en verlo, en fijarlo con claridad, en saber cuál es. La obra que yo echo de menos se propondría, sobre todo, utilizar sentimientos morales ya existentes; esto es, aclarar la moral: facilitarla, en nuestro segundo sentido.

Finalmente, esa obra sería muy concreta, sería sacada de la vida y hecha para la vida; estaría llena de hechos y sería siempre aplicable a hechos.

SOBRE DOS MODOS DE CREER, ESPERAR O SER PARTIDARIO *

Hay (esquemáticamente, todo lo que sigue) dos maneras de creer, de ser partidario, de ser defensor, o de esperar, o de desear, o de luchar por algo. Esos dos estados, positivos, de creencia, esperanza o adhesión, están, uno por debajo, o antes, del estado negativo; y, el otro, por arriba, o después. Y lo que tiene que ver con esto, es capital para la juventud.

Vamos en seguida a los ejemplos: sea la instrucción.

Hay una manera de ser partidario de la instrucción, que consiste en creer que ella lo resuelve todo; que es panacea universal; que hace o regenera a los pueblos. Aquí, todas las frases: "Por cada escuela que se abre, se cierra una prisión". "Dadme la instrucción, y cambiaré la posición del eje de la tierra", etc., etc.

Hay otra manera de creer en la bondad y en la eficacia de la instrucción, de ser partidario de la instrucción, de defenderla, etc.; creer que produce grandes bienes, sin que sea omnipotente, ni capaz de realizar por sí sola transformaciones milagrosas, ni que constituya el único bien social.

Y podría decirse que entre estos dos estados de espíritu positivos, hay uno intermedio negativo, al que habitualmente se llega por reacción del primero; porque la primera actitud positiva tan absoluta: que la instrucción es todo y lo puede todo, lleva por reacción lógica y psicológica a esa otra negativa también absoluta: que la instrucción no es nada, o para casi nada sirve, no tiene importancia, etc. Hay, pues, siempre en esquema, tres estados con relación a la instrucción: dos afirmativos, o positivos, y uno negativo. Y, de los dos afirmativos, que son los que constituyen las dos maneras de creer o de esperar, hay uno sumamente absoluto y optimista, y otro adecuado y razonable.

* Trabajo incluido como apéndice en la 2ª edición (1918) de *Moral para intelectuales*.

Los ejemplos de esta naturaleza serían innumerables. Por ejemplo, actitudes con respecto a "la razón". Primera: racionalismo absoluto: que la razón es todo, en capacidad y dignidad; que es la única facultad a cuyo desarrollo hay que atender, y la única valiosa del hombre; el "racionalismo", por ejemplo, como se exageró y unilateralizó en el siglo XVIII. Estado contrario: la reacción absoluta contra ese racionalismo, el desprecio por la razón: lo único que tiene importancia es el sentimiento, la fe, o la intuición, o las maneras de conocer místicas; lo racional, pobre, impotente, secundario o simplemente despreciable. Y, de nuevo, otra manera de ser racionalista, más modesta y más moderada, pero más justa, en que se aprecia todo el valor de la razón, aunque se reconozcan sus limitaciones.

Sobre "la ciencia": Una manera de ser partidario de la ciencia, de que dio ejemplos sobre todo el siglo XIX en sus últimos años; concepto exagerado y unilateral: el valor de la ciencia, con depresión o supresión de todo lo demás; la ciencia *contra* el arte (por ejemplo: pedagogía de Spencer); la ciencia *contra* el sentimiento, contra la religiosidad... Estado opuesto a éste: la "bancarrotita de la ciencia", la rehabilitación consiguiente de "la fe": consiguientes estrechez, unilateralidad y retroceso... Y, finalmente, un tercer estado, que es la segunda manera de ser partidario de la ciencia: amarla, estimarla, comprender todo su valor, aunque sin considerarla omnipotente, y conciliarla con las otras actividades del espíritu humano, por ejemplo, con el sentimiento, con la religiosidad (en lo que tenga de legítimo y superior: en esencia, con el sentimiento y preocupación por lo trascendente y sus posibilidades), con las tendencias artísticas...

Del mismo modo, hay *dos clases de partidarios de la democracia*: los que esperan de ella todo en materia social, la felicidad, la regeneración de los pueblos, etc., etc. (reacción natural contra esa exageración, tiene que ser la exageración *antidemocrática*), y los que son partidarios de la democracia en el grado y del modo justo y razonable, considerándola como una forma de organización social más conveniente o menos defectuosa que las otras, pero comprendiendo y reconociendo perfectamente sus muy graves defectos, y hasta sus peligros especiales.

Lo mismo en cuanto a la república: el republicano que cree perfecta esa forma de gobierno, y el que la considera simplemente,

como más buena o menos mala que las otras, sin dejar de reconocer sus defectos y peligros.

Pues bien: la noción de esos tres estados posibles, dos positivos y uno negativo; la distinción entre los dos estados positivos, como dos maneras de creer y de esperar, y la meditación y conciencia de cuanto tiene que ver con eso, son algo tan importante para la juventud, que ello merece un aviso especial.

En primer lugar, porque son causas relacionadas con todo eso las que hacen que lo bueno tenga no una sino dos clases de enemigos; desde luego, los malos y los ininteligentes, lo que es muy lógico; pero, además, tantos entre los inteligentes y buenos, que uno se desconcierta; tantos espíritus superiores —y esto es, sobre todo, un espectáculo moderno— contra lo que más noblemente y lo que más lógicamente amamos: contra la razón, contra el librepensamiento, contra la ciencia, contra la democracia... La explicación está en un proceso que tiene que ver con nuestro asunto. El exceso de bondad, de nobleza de espíritu, en lo moral; en lo intelectual, el refinamiento, la impregnación de cultura, producen una reacción excesiva contra lo que no es perfecto, aunque sea lo menos imperfecto...

Además, ése mismo es el proceso de las reacciones contra lo bueno, cuando lo bueno ha triunfado. La democracia, por ejemplo, que no ha dado todo lo que esperaban de ella espíritus demasiado idealistas y simetrizadores. Sus defectos se sienten más y se revelan mejor por la realidad. Entonces, olvidándose los defectos mayores de los regímenes más imperfectos todavía, a que sustituyó, viene la reacción; y *serán precisamente los mejores espíritus* los que tendrán que guardarse más, porque perciben y sienten más las deficiencias, y fácilmente pueden ser llevados al error. Ejemplo: la psicología de un Renán, de un Taine.

Procesos análogos con relación a la ciencia, al librepensamiento...

Pero, dirán algunos: el creer del primer modo, es ventajoso, por la acción enérgica, por el estímulo sobre la creencia, por el poder de contagio y propaganda: fe, entusiasmo, apostolado; tanto más, para hacer efecto sobre las masas.

Sin duda, es así en parte. Pero:

Primero: *esa* acción tiende a no sostenerse: o bien de esa psicología se cae en el estado negativo, o bien, si se sostiene, va forzando

las creencias y desviando de lo verdadero y de lo exacto. Los malos efectos indirectos, son cada vez mayores, sin contar con la degeneración fatal de las creencias profesadas de esa manera.

Además, segundo: a medida que el espíritu humano ha evolucionado, la crítica se ha ido haciendo mayor y mejor, y, en consecuencia, la acción de esa primera manera de creer, es cada vez menor; menores sus efectos, y, diremos, más impuros.

Eça de Queiroz fantasea en una de sus novelas sobre las cómicas posibilidades de que discípulos del Babí aparecieran en Lisboa, clamando, a semejanza de su maestro: "Yo soy la puerta". El caso es grueso. Pero, en lo más serio y en lo más hondo: si el mismo Cristo apareciera ahora, con su misma doctrina, ¡cuántas reservas, y cuán legítimas! A "Los lirios de los campos...", todo lo del trabajo; "Al César lo que es del César", reserva de la patria; "Mujer, ¿qué hay de ti a mí?", reserva de la familia; y tantas...; sin contar, sobre la Verdad, la reserva de Pilatos, que ahora...

Por consiguiente, aquella *primera manera de creer*, es cada vez menos eficaz; y, *como la eficacia sería su única bondad, puesto que no es verdadera*, es, también, cada vez menos buena.

Y, al contrario: la segunda manera de creer, no sólo es cada vez mejor, más completa, sino, por una parte, más posible, y por otra, más eficaz, sin contar con que tal vez la mayor de las superioridades del hombre moderno, es su capacidad cada vez mayor de actuar con crítica, en conflicto de ideas y sentimientos, luchando por lo menos malo. De otro modo: la crítica, si tendía a enervar al hombre antiguo, no sólo no inhibe al hombre moderno, sino que, por un mejoramiento indiscutible de nuestra mentalidad, nos fortifica.

En no saber bien, bien, todo esto, hay un peligro enorme. La juventud pasa, de una fe sin crítica y sin reservas, o bien a una tesis opuesta igualmente unilateral, o bien al escepticismo o a la inercia.

Y, en la vida, tendencia a seguir así; sin contar con que este proceso es la causa del poco o ningún entusiasmo de tantos, por aquello que no se realiza de un modo perfecto.

Y lo mismo ocurre en nuestras reacciones ante los hombres, o ante los acontecimientos. Por ejemplo: la reacción contra los grandes hombres, depende en parte del mismo proceso. Sería fácil poner ejemplos. Lo mismo la reacción contra los grandes acontecimientos. Recordemos, por ejemplo, la Revolución Francesa. Pri-

mer modo de admirarla y amarla: el que nos educó a nosotros; concepto de un advenimiento explosivo de la libertad, de la igualdad, que habrían aparecido por primera vez en el mundo, y que se habrían impuesto definitivamente después de ese acontecimiento histórico: girondinos, discursos, libertad, cadenas rotas, etc. Estado entusiasta y noble, pero falso y peligroso: la crítica tenía que entrar fatalmente ahí; por una parte, la historia enseñaría que el acontecimiento no era en gran parte nuevo, que otras revoluciones habían sido anteriores y aun habían asegurado a ciertas nacionalidades mayor cantidad de libertades positivas, reales, eficaces, que las que la misma Revolución Francesa más tarde pudo directamente asegurar. La historia también, y simplemente el sentimiento, tenían que hacer sentir la mezcla de bienes y de males, la inmensa parte de crueldad, de estrechez, de vaciedad misma en lo ideológico. Más completa crítica histórica, mostraría aún lo insuficiente de las modificaciones, lo puramente aparente de algunas. Y, entonces, tenía que llegarse a la exageración opuesta, de que es símbolo la crítica unilateral y exagerada de Taine. En cambio, el que siente la Revolución Francesa de la segunda manera, como un hecho histórico incompleto e impuro, pero benéfico en suma por la universalización de ciertas ideas y tendencias, está en una posición que la crítica sólo podrá fortificar.

Ahora, tomemos un ejemplo actual: lo que ha ocurrido con la guerra europea, y la paz que debe seguirla.

Primer estado, primera manera de ser "aliadófilo", o de ser "contrario a Alemania": Que todos los países aliados contra los Imperios Centrales representaban de un modo absoluto y unilateral la honradez internacional, la justicia, la ciencia, el arte, la civilización, la verdadera cultura, en tanto que Alemania ha representado y representa de una manera exclusiva la crueldad, la barbarie, etc. Y, con respecto a la solución de la guerra, que la paz ha de traer el triunfo definitivo y ejemplar de la justicia, de la paz, de la concordia internacional, de la democracia, etc., etc.

Otra manera de ser aliadófilo, y contrario a Alemania, sería, por ejemplo, ésta:

En primer lugar, reconocer razonablemente que no hay tal vez pueblos absolutamente y permanentemente justos, y que, con seguridad, si los hubo, no habrá sido entre los fuertes; que la política internacional de una nación como Francia, por ejemplo, alterna, con

grandes, humanitarios y fecundos períodos, otros como el de Luis XIV, o los Imperios; que Inglaterra, si bien, por un lado, ha dado los más hermosos ejemplos de colonización, de libertades políticas en lo interior, por otro, se ha apoderado de una parte considerable del planeta, que no descubrió ni colonizó; que no dejaría de ser inquietante que Italia fuera poderosa, pues, p. ej., su argumento para apoderarse de Trípoli, a saber: que fue provincia romana, sería de esos argumentos que... prueban demasiado; que los Estados Unidos se han integrado con trozos de Méjico, y que no es bien pura la independencia de Panamá, etc.; y así con respecto a otras naciones. Sólo que, sobre todo en los tiempos modernos, será raro poder señalar —y ahí estaba lo capital— un momento histórico en que el mal no provocara reacción ni encontrara oposición. La historia de los países, sobre todo de los países fuertes, es, en general, historia de *lucha* entre tendencias superiores e inferiores, que alternativamente triunfan, o se neutralizan; pero no, en el peor de los casos, hasta la desaparición o inhibición completa de las superiores. Así, por ejemplo, tomemos a Francia y a Inglaterra, respectivamente, en dos de sus más tristes momentos: Sea, en Francia, el asunto Dreyfus: triunfo momentáneo y predominancia de la psicología más inferior, pero, al mismo tiempo, lucha, contra ella, de las fuerzas más nobles; en Inglaterra, fue abominable e injusta la guerra contra los bócers; pero dentro de la misma Inglaterra, había un partido contrario a aquella guerra, y a las tendencias que la provocaban. Y, en uno y otro país, esas fuerzas de resistencia contra el mal, han podido triunfar después. Entretanto, el estado de Alemania antes de esta guerra ¹, era tal vez, único en la historia; no se trataba simplemente del predominio del mal, sino, diremos, como de su *depuración*: estaba, el mal, esterilizado de bien. Aquel pueblo, que había sido tan grande, y que seguía siéndolo todavía desde ciertos puntos de vista artísticos y científicos, había sido de tal manera envenenado por teorías, sentimientos e instituciones, que había perdido la resistencia vital, la reacción de la *individualidad*, que es en las sociedades como el fagocito que en los organismos lucha contra la infección. Allí la individualidad había sido, si no muerta, anestesiada... Además, los hechos de *grado*: cierta parte de injusticia, cierta parte, hasta muy grande, de crueldad, existen

¹ La primera guerra mundial: 1914-1918.

en todas las guerras; y casi todas las cuestiones que se ventilan en ellas, son discutibles (como lo era, por ejemplo, la misma de la Alsacia-Lorena); pero tal hecho, como la invasión de Bélgica, revestía *un grado excesivo y absoluto*, en el orden del mal.

Y para justificar esa invasión de Bélgica, los intelectuales alemanes adoptaron *los mismos argumentos* que el Estado Mayor: no era lo más siniestro todavía, que la justificaran, sino que ni siquiera pensarán por su cuenta para inventar argumentos nuevos. De tal manera la individualidad había sido esterilizada, que *los intelectuales se sometían al militarismo hasta para razonar...*

Pues bien (en cuanto a la actitud sobre la guerra): Los que éramos contrarios a Alemania, *de esta segunda manera*, no sólo teníamos opinión y sentimientos más verdaderos, sino más seguros: nuestro estado de espíritu nada tenía que temer de la crítica ni de las reacciones; y, todavía, al mismo tiempo que más firme y más exacto, era mejor, puesto que permite mantener para el pueblo vencido, aun como pueblo (de más está decir: para sus hombres no culpables), los sentimientos que le han hecho merecer tantas manifestaciones superiores de su pasado, y que podrán hacerle merecer otras de su futuro, si la desgracia y otras causas lo regeneran.

Ahora, en cuanto a la paz, el mismo proceso. Primer estado: creer que cuando se haga la paz, la concordia va a establecerse para siempre, que todas las naciones quedarán unidas (cuántas utopías predominan actualmente). Bien, ¿qué sucederá verosímilmente? La paz, la real, se hará; será una paz de justicia incompleta; ciertas rivalidades, ciertas ambiciones, seguramente, en ella se manifestarán¹; sobre todo, desde el punto de vista de la eficacia práctica, dejará al mundo, probablemente, expuesto, como antes, a la fuerza, a la injusticia, a la opresión; y entonces es fácil concebir el proceso por el cual algunos desesperarán de la causa con que simpatizaron, y hasta podrán hacerse "germanófilos". (El proceso ha ocurrido con algunas personalidades de valor.) Se dirá, por ejemplo: "Todas las naciones son iguales; todas hacen lo mismo; todas abusan de su fuerza para imponer sus condiciones al débil; la democracia no ha ganado nada con la paz; la sociedad ha quedado organizada más o

¹ Todo ocurrió así; y la reacción, y todo lo de después...

menos como antes, o con muy pequeñas modificaciones, etc., etc."

Entretanto, el que sólo haya esperado de la paz lo que ella era capaz de dar, ése, quedará en un estado de espíritu, al mismo tiempo que razonable y exacto, menos pesimista. Por el momento, hemos *salvado*; hemos salvado de la extensión del envenenamiento, de la regresión hacia teorías anticuadas y crueles de imperialismo, absolutismo, militarismo, etc. (o mejor, de la imposición de regímenes resultantes de todo eso), así como del estatismo excesivo, de la organización rígida que mata al individuo, de la admiración por la fuerza, etc. Además, y todavía: interfiriendo con todos los males de la guerra, con todo lo que queda de pasiones, de odios, de retrocesos, etc., algunos fermentos de bien que la misma guerra por reacción ha producido, y las esperanzas y las apasionantes posibilidades... ¡claro que la humanidad no va a quedar en lo actual; en *esto*!; que la cuestión política, sobre todo la cuestión social, necesitarán otros impulsos.¹ Sería, entre paréntesis, inverosímil y absurdo que pudiera resolverlas una guerra. Pero, entretanto, la consideración y el sentimiento del mal que se ha evitado y de lo que ha podido ganarse, producen un optimismo relativo, menos fuerte y simétrico sin duda que el absoluto y utópico de algunos, pero, en cambio, mucho más seguro y fecundo.

Mil ejemplos más, posibles: En países nuevos, por ejemplo, fundar instituciones (como una Facultad de Filosofía y Letras), organizaciones que estimulen la investigación científica. Primer modo de ser partidario de ellas: creer que de esa manera se va a modificar la cultura del país, que todo el mundo va a hacer descubrimientos, a escribir libros originales, etc. Caída, de éste, al segundo estado, al negativo: "Esto no sirve para nada. No se crea la cultura de un país por decretos, etc.". Entretanto, la segunda *manera*

¹ Muchas personas están en un estado de espíritu absurdo. Piensan y dicen "con la victoria de las naciones aliadas, no hemos adelantado nada en el orden social; por consiguiente, ¿para qué haber luchado?".

Sencillamente para salvarnos. Un hombre asciende por una escala: ha subido hasta determinado peldaño; y le falta... ¡hasta arriba! Y aparece alguien que lo quiere echar abajo: El lucha, resiste; y consigue, al fin, quedarse donde estaba. Sería absurdo decir que ha luchado en vano. Como sería absurdo que él creyera que no tiene que subir más.

Así, la humanidad luchó contra lo de abajo, contra lo del pasado: absolutismo, imperialismo, militarismo. Debíó luchar. Salvó.

Ahora, está donde estaba; y tiene que seguir ascendiendo.

de creer, o el tercer estado (esperar de esas instituciones, modificaciones modestas, pero ciertas; graduales, pero bien orientadas), es un estado a la vez seguro y exacto.

Y, finalmente, los más útiles ejemplos para enseñar y hacer sentir todo esto a los jóvenes, se sacarían de la misma actuación futura de ellos. Primer modo de creer y esperar, optimista y utópico, sobre lo que podrá ser su actuación en política, en administración, en el ejercicio de las profesiones liberales; y posible, fácil, caída al pesimismo o al indiferentismo, cuando eso no se realice; en tanto que habrían podido conservar su fe, si ésta, basada en la verdad y en la crítica, les hubiera hecho esperar lo que realmente en esas actividades pueda conseguirse. Y, más en general, proceso que ocurre tan a menudo en la juventud: la caída, la entrega de la voluntad, de las energías y de las esperanzas, porque se ha esperado con demasiado absolutismo y con demasiado simplismo un triunfo absoluto.

Muy importante al respecto: no confundir "no esperar todo", con ceder o transar; comprender bien la diferencia: que la restricción es sobre la eficacia, parcialmente, de la acción, no sobre su grado o dirección o su clase. Más: que la conclusión es, prácticamente, hacer más aún, porque no todo se obtiene. (Esto, así, es superficial y pedagógico; pero en el fondo se vuelve a lo mismo).

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA PSICOLOGIA DE LA CONCIENCIA MORAL — ALGUNOS PROBLEMAS MORALES

Haciendo "moral para intelectuales", sería necesario describir —pero no tengo tiempo para ello— la psicología de la conciencia moral. Hay un hecho sobre el cual he insistido ya varias veces en estas clases: cuando, en las personas o en los libros, la moral toma un carácter demasiado riguroso, demasiado exigente, enormemente severo, duro y sistematizado, es, generalmente, porque se ha separado de la vida. Si se observa la moral verbal o la moral ideológica de los diversos hombres, tiende a ocurrirnos una comparación con un concurso de globos: los habrá que se eleven muchísimo, pero sin levantar nada, porque, mientras algunos suben con la barquilla, los otros suben dejándola en el suelo: éstos irán muy probablemente más alto, pero es porque no levantan peso: los otros subirán con mucho más trabajo. . . ; pero el premio corresponde a los que suben más, *con la barquilla*.¹

Bien: los hombres (esquemáticamente) se dividen en dos clases: los que se elevan con la carga y los que se elevan sin ella; esto es: aquellos en los cuales la moral verbal e ideológica sube *levantando la conducta*, y otros que se levantan ideológicamente

¹ *Nota posterior.* — Me refiero en el texto a la relación entre la manera de moralizar y la conducta, comparando dos tipos de hombres a globos de los cuales unos subieran con barquilla y otros sin ella. El globo que sube sin barquilla —digo allí— subirá muy alto, sin que eso tenga valor ninguno, porque deja el peso en el suelo. Lo que tiene valor es subir todo lo que se pueda, levantando la carga; que lo moral se eleve todo lo alto que se pueda, levantando la conducta.

Pero eso es grueso. Habría que poder explicar lo mismo refiriéndonos, no ya a actos, sino a posibilidades. Es algo —por cierto más sutil para entenderlo— de una verdad psicológica profunda. Ya en la manera de moralizar de ciertos hombres, se reconoce que todo eso —o sus propósitos, y sus frases, y sus discursos, lo que tal vez ellos mismos creen sus sentimientos— no se relaciona no ya con actos, sino *con posibilidades de actos*.

y verbalmente dejando la conducta por el suelo. El alma tiende en este último caso a dividirse, a separarse en dos: y el esfuerzo a que debemos dedicar nosotros más atención, es el de procurar siempre que nuestra moral, en cuanto pretenda reducirse a fórmulas, a preceptos, a juicios, a consejos, a reglas de conducta, no se aparte nunca de la realidad.

Muchísimos hombres pertenecen a ese tipo dividido; más: hasta esa psicología tiene un lenguaje especial: el lenguaje declamador. La mayor parte de los discursos en que se habla de la felicidad del deber cumplido, en que se estigmatizan las faltas, las debilidades... ajenas, en términos demasiado altisonantes y declamadores, son simplemente un resultado de esa separación; tales discursos no tienen que ver generalmente con la vida del que los hace —aunque sea sincero; después veremos por qué—; y más triste es todavía que la mayor parte de los libros que se dan a la juventud, tengan algo de ese espíritu. Muchas veces les hice notar que nuestro texto de clase, por ejemplo, que no es ni más ni menos bueno que la mayor parte de los textos de clase, estaba afectado de ese vicio. Cada vez que nuestro autor nos decía que *la única razón* que hay para amar la vida, es que ella nos permite hacer bien a los demás, y nada más que eso; cada vez que nos ofrecía sus categorías de deberes geométricos, y nos decía que en todos, absolutamente en todos los casos, los deberes sociales deben privar sobre los individuales, etc., esa moral no *mordía* en los espíritus —¿recuerdan ustedes cómo lo hacíamos notar?—. Es que estaba separada de la realidad.¹ Lo más interesante es que en la vida real, cuando los hombres verdaderamente sinceros, los que se levantan con barquilla, se encuentran con los otros, les toca generalmente un papel poco brillante; a esos otros no les cuesta absolutamente nada resolver impecablemente los problemas, justa-

En tanto que hay otra manera de moralizar en que se siente que el que habla maneja una realidad densa, tiene que luchar contra la resistencia de algo, que son las dificultades de la acción, ya como concebida o intuita.

Cuando se ha vivido mucho se adquiere una especie de instinto que permite distinguir las dos maneras de moralizar. Fuera de ese instinto, no hay criterio intelectual, lógico; por más que suelen delatar a los espíritus del primer tipo la excesiva facilidad con que resuelven generalmente los problemas morales y su afición demasiado exclusiva a los ideales sublimados y abstractos. — C. V. F.

¹ En la clase se había hecho un análisis del texto oficial (Boirac) en ese sentido.

mente porque sus soluciones no tienen que ver con su conducta. De manera que el hombre sincero, que confiesa las dificultades que experimenta para ser moral, que confiesa quizá tales o cuales actos en que no fue perfecto, que muestra cierta indulgencia en sus juicios para los culpables, sobre todo cuando son desgraciados, contrasta —y, superficialmente, de una manera desfavorable— con la moral dogmática e imponente de aquel a quien moralizar no le cuesta nada porque moraliza con las palabras, o cuanto más con la inteligencia.

Ahora bien: no sería lo más grave que la moral ideológica o verbal estuviera separada de la moral real, afectiva, orgánica y práctica, si se limitara a esto: a estar separada, a ir por otro lado; todo lo que hay es que, en esos casos de separación, de desintegración psicológica y moral, diremos, la moral verdadera *no tiene nada que la levante, no tiene nada que la excite ni que la problemice*, y, por consiguiente, tiende a caer cada vez más a medida que se va levantando el globo. Creo, por ejemplo, que sea ésta una de las varias y complejas razones por las cuales, en la práctica, y a igualdad de cultura, las personas que profesan religiones positivas dan un promedio moral algo inferior; en todo caso, no puede ser ajeno a la explicación, ese carácter geometrizado que tiene la moral en las religiones positivas.¹

Al darles yo, tal vez como el consejo más importante, el de guardarse de ese *estado*, de esa separación psicológica, a ustedes tal vez les parezca consejo sumamente sencillo de aplicar: y la ilusión debe venir de lo siguiente: "Esos «separados», me dirán ustedes; éstos que tienen la moral por un lado y la conducta por otro, son sencillamente hipócritas, hombres insinceros: que un hombre predique una cosa y haga otra, es sencillamente un caso vulgar de hipocresía". Pues bien: no es así; no es así en muchos casos; no es así tal vez en casi todos los casos; la mayor parte de los hombres que están en ese estado, son sinceros o casi sinceros.

Una de las mayores inferioridades de la literatura folletinesca, y aun de otra literatura más elevada, es lo torpemente que han

¹ Esa causa, sin embargo, debe ser secundaria en el caso, pues la principal ha de ser el sentimiento de superioridad: el de ser elegido, familiar con el superior, etc.; también la facilidad para librarse del remordimiento, etc.

hecho la psicología de la conciencia moral. Los traidores de los dramas y de las novelas se dan a sí mismos su fórmula: tal vez no se llamen traidores; pero saben perfectamente que son malos, que odian el bien; lo expresan, salvo que lo disimulen conscientemente; exclaman: "¡oh rabia!" cada vez que ocurre alguna cosa buena; explican cómo gozan con la sangre, cómo disfrutan con el mal; y esto aun en alta literatura, aquel Gubetta de la "Lucrecia Borgia" de Víctor Hugo, que se define a sí mismo diciendo que, así como un abismo es lo contrario de una montaña, él es lo contrario de un hombre honrado; más alto todavía, el Yago de Shakespeare —son personajes falsos de esta especie—. Sin duda, hay malos que son conscientes, y los habrá entre los de todo género y grado: entre los grandes malvados o entre los simples bribones; existen: el tipo del hipócrita, es real; *pero no es el más común*. En la mayoría de los casos, tal vez, los malos *son sinceros*. Porque la lógica nos engaña, aquí. Nosotros tendemos a creer al hombre más consecuente de lo que realmente es. Hay segregaciones de personalidad, intelectualmente y moralmente: diversas sistematizaciones de ideas o de sentimientos están a veces completa o casi completamente separadas. Y hay todos los grados posibles, en estos casos, entre la sinceridad y la insinceridad. ¿Recuerdan ustedes, en su niñez, cuando han tenido que defenderse de alguna acusación *verdadera*; por ejemplo, cuando los acusaban de alguna mentira, y realmente habían mentido, pero lo negaban; cuando los acusaban de haber comido un dulce o roto un objeto, y ustedes negaban indignados? Pues bien; si saben observar, y si recuerdan su estado de espíritu en tales casos: ¿creen que aquella indignación era completamente hipócrita? ¿Pues tenía mucho de sincera! No ocurrirá ello siempre, en esos casos; pero sí en muchos; y, a veces, la sinceridad es completa: a veces la persona que se enfurece cuando se le reprocha un acto que ha cometido, es completamente sincera: está, sencillamente, *dividida*. Una sirvienta que ha sustraído un objeto cualquiera, y que es acusada, se indigna porque le llaman ladrona. ¿Creen ustedes que es hipócrita siempre? Muchas veces es sincera; muchas veces está verdaderamente indignada, y se siente ofendida con injusticia. Lo mismo en el caso de las personas que se indignan cuando observan en otras, faltas que ellas mismas cometen: las que "ven la paja en el ojo ajeno y no la viga en el propio"; esas personas muy a menudo

son sinceras. Es ejemplo de una psicología muy real aquella adúltera de Eça de Queiroz, que, mientras acude a la cita de su amante, se hace reflexiones despreciativas sobre la mala conducta de otras mujeres con quienes se cruza: no siempre la que procede así es hipócrita; muchas veces es sincera. . . Por lo demás, uno de los estudios psicológicos más curiosos es el de la sinceridad.

Entre los estados extremos, entre la sinceridad absoluta y la absoluta hipocresía —estado, este último, *más literario que real*— hay todos los estados intermedios posibles. Y recordemos, por ejemplo, aquellas consideraciones de Renán sobre Jesús, cuando procura defenderlo de la acusación posible de impostura, por haberse llamado o dejado llamar *Hijo de Dios*; como si fuera forzoso o creer o no creer; como si no hubiera, entre las disyuntivas de ese dilema, una serie de grados intermedios, muy difíciles de explicar, lógicamente, pero que comprende psicológicamente todo el que haya hecho —hasta sobre sí mismo— una buena observación psicológica. Estados intermedios son, también, ésos que analiza, por ejemplo, Daudet, al describir la tendencia de los franceses del mediodía a decir mentiras sin saber bien que las dicen, entusiasmándose con sus propias palabras, no propiamente creyendo que dicen la verdad, pero tampoco sabiendo que mienten. Más: cualquiera de nosotros —y será raro que a alguno de ustedes no le suceda— cuando narramos un cuento, ¿no es cierto que tendemos muchas veces, unos más y otros menos, a completarlo un poco, a arreglarlo, de manera que venga a quedar más interesante, o más gracioso, o más extraño, o más sorprendente, el hecho, de lo que realmente fue? ¿Habrá alguno que esté libre de ese pequeño pecado? Puede ser que ninguno; yo, por ejemplo, caigo en él a veces. Puen bien: cuando lo hacemos, ¿creen que nosotros somos propiamente embusteros? A veces lo hacemos con la más absoluta inconsciencia; no diré que estemos completamente persuadidos de la verdad, pero tampoco sentimos la mentira. La sensación de la falsedad está en lo subconsciente, como el tictac de un reloj para la persona que lo oye sin saber que lo oye, como el contacto de la ropa para ustedes en este momento: antes de que yo les llamara la atención, lo sentían, pero no sabían que lo sentían. *Darse cuenta* de esos estados, es, pues, utilísimo. Repito, una vez más, que yo no vengo a crear moral, sino, más bien, a darles consejos que he creído útiles y buenos para

que saquen de su moral todo el partido que puedan. Ahora bien: estudien esos estados que conducen a la división del espíritu, a que se vaya por un lado la moral teórica y por otro lado la moral real; y, por una atención continua, podrán así sacar un rendimiento mucho mayor de su moral, de la que cada uno tenga.

*
* *

Tendría aquí que detenerme —pero debo concluir— sobre algunos de los más interesantes problemas de la moral: de los más interesantes para los intelectuales, y que no puedo tratar. Estaría aquí en su lugar, por ejemplo, aquel problema (que, por lo demás, dilucidamos ampliamente en clase), de si los individuos deben proponerse un tipo moral único, o de si caben y hasta deben existir tipos morales diferentes; y tendría que desarrollar e ilustrar con razonamientos y con ejemplos la conclusión a que llegamos, a saber: que, probablemente, existe una especie de *mínimum* que representa un núcleo de sentimientos, probablemente creciente con el progreso, y del cual ninguna persona debe estar privada: y que, más allá de ese núcleo, es permitida y es tal vez deseable la especialización, o las diferencias individuales, mejor dicho, desde el momento en que no es exigible que cada uno lleve todos los sentimientos y todas las tendencias morales hasta un grado absolutamente extremo y heroico. Con motivo de estas diferencias morales, pasaríamos entonces, en nuestro curso, si dispusiéramos del tiempo necesario, a hablar de otro vasto problema: lo que debe ser la “tolerancia”. Mostraríamos los diversos sentidos que se dan a este término; las cosas buenas y las cosas malas que se engloban en su significación; mostraríamos cómo, en cierto sentido, la tolerancia es el más noble de los sentimientos; a saber: cuando significa procurar comprender en cuanto sea posible las ideas, los sentimientos y los actos ajenos, respetando aun aquellos actos, sentimientos e ideas que no podemos comprender o compartir, siempre que no tengamos motivo para que ellos nos parezcan francamente malos; no tender a imponernos indebidamente ni en los juicios ni en el sentimiento ni en la acción; procurar siempre comprender ese fondo de verdad y ese fondo de bondad de las cosas falsas y de las cosas malas, cuyo descono-

cimiento es la gran flaqueza de la humanidad, según la hermosa máxima de un gran filósofo... que, en sus libros, no la seguía demasiado; y al mismo tiempo mostraríamos cómo, también bajo este nombre de tolerancia, suelen presentarse la debilidad, la falta de energía, la flojedad moral; y cómo cierta clase de paralogismos relacionados con la tolerancia, nos lleva a menudo a atenuar y a veces hasta a suprimir nuestra acción en el sentido de lo que creemos bueno. Y llegaríamos tal vez a una fórmula un poco imprecisa y vaga, pero quizá la menos vaga posible; a saber: respetando, en cuanto no sean claramente malos, y procurando comprender y sentir las ideas y sentimientos ajenos, no atenuar, sin embargo, en lo más mínimo nuestra acción y nuestra propaganda propias en el sentido de lo que creemos bueno y verdadero. Mostraríamos ejemplos de la tolerancia en el buen y mal sentido. Estudiaríamos el significado de ciertos términos de común uso, y que se relacionan justamente con estos problemas de la tolerancia: hablaríamos, por ejemplo, de lo que es ser un espíritu libre, un *librepensador*; de lo que es ser "liberal", de la inmensa cantidad de sentidos que se dan a un término como éste; tal vez, hasta viéramos cierto ilogismo en esto de *darse un nombre* los hombres que tienen el espíritu libre, que no tienen un impedimento en la inteligencia, que pueden usarla libremente, que no son inválidos de ella; y, por exceso de liberalismo, podría parecer extraño a algunos llamarse liberales, como a los hombres sanos llamarse no cojos, no mancos...

ACTITUD HACIA LOS SISTEMAS Y ACTITUD MORAL EN GENERAL

¿Será mi objeto, y, en general, será deseable: será inevitable, necesario o simplemente útil, para que pueda sacar cada uno de ustedes el mayor rendimiento de su moral, que adopten alguna escuela o sistema? Por mi parte, no lo creo, al menos en el sentido habitual que se da a los términos. Justamente, todo mi esfuerzo en esta clase en que he puesto, por lo menos, tanto amor, ha tendido a mostrar que lo importante no es llegar a una escuela, sino a *un estado de espíritu*.

En general, la tendencia a sistematizar demasiado en moral, falsea o estrecha; todos los sistemas han conducido y tienden a conducir a puntos de vista exclusivos. Por ejemplo: el hombre es un ser en parte social en sus sentimientos, en parte antisocial o individualista. Existen sistemas de moral —la gran mayoría— que no han visto más que la primera clase de sentimientos, o que, por lo menos, han creído que la moral no debería basarse sino sobre la primera clase de sentimientos: ya tenemos el sistema falseando o estrechando la realidad. Otros no han visto más que los sentimientos puramente individuales, y ha resultado un falseamiento de la moral igual o probablemente mayor que el primero.

Los más grandes pensadores caen en estas unilateralidades: comparando, por ejemplo, el sistema de Guyau con el sistema de Nietzsche, hemos mostrado que los dos son exclusivistas. Uno y otro se basan, como ya lo explicamos, en el mismo principio, esto es, en la expansión de la vida, en la tendencia de la vida a hacerse cada vez más fuerte, cada vez más rica y cada vez más compleja. Ahora bien: para Guyau, esa expansión de la vida en un ser es favorable siempre a los demás seres. (Aquí viene la comparación magnífica de la madre que lacta a su hijo: al mismo tiempo que la madre se libra de una substancia formada en ella por exceso de vitalidad, y que a ella le sería inútil o perjudicial,

otro ser aprovecha esa substancia y se alimenta con ella; del mismo modo, cuando nosotros hacemos el bien, dice Guyau, no nos restamos nada, no perdemos nada, no nos privamos de nada: los otros ganan, sin que perdamos nosotros). Entretanto, Nietzsche considera la vida individual como fundamentalmente agresiva u hostil para los demás individuos: la expansión de la vida de un individuo es, por consiguiente, limitativa de la vida de los demás.

Seguramente, los dos pensadores se han equivocado. Si el caso de la madre que lacta a su hijo es un caso fisiológico, el caso del animal que devora a otro y se alimenta con él, es también un caso fisiológico. Guyau hace uso de la primera imagen: Nietzsche podrá hacer uso de la segunda; pero, debido al espíritu de sistema, los dos grandes pensadores no han visto más que un aspecto de la realidad.

Ahora bien: son estas sistematizaciones las que nos cristalizan el espíritu; las que nos quitan la movilidad, la plasticidad que caracteriza la vida y la progresividad intelectual y moral.

Una de las cosas que no se entienden por los que procuran sistematizar de una manera absoluta la moral, es que los problemas morales pertenecen a esa categoría de los *problemas de acción*, que difieren de los *problemas de existencia*. . . Les expliqué en lecciones anteriores que hay ciertos problemas, los problemas de existencia o problemas de ser, que consisten en saber cómo son las cosas, problemas que son susceptibles, por lo menos teóricamente, de una solución perfecta (sin perjuicio de las deficiencias de nuestra inteligencia o de las fórmulas verbales); pero los otros problemas, los problemas de hacer (o los problemas de ideal, que son de la misma categoría, pues que se reducen, si no a saber lo que debemos hacer, a saber lo que sería deseable que sucediera: en uno y otro caso, problemas sobre lo que debería ser, no sobre lo que es), estos otros problemas, digo, pueden no ser, y muy a menudo no son, ni aun idealmente, susceptibles de una solución perfecta. Les explicaba que los hombres tienen tendencia a buscar, sin embargo, soluciones perfectas, como si en todos los casos fuera posible encontrarlas; si, por ejemplo, un hombre que proyecta hacer un viaje a Chile se pregunta si debe hacerlo por mar o por tierra, se le ocurrirán ventajas e inconvenientes para cada solución. "Si hago el viaje por mar, gozaré de ciertos paisajes, de las comodidades del vapor, etc.; en cambio, el viaje será más

peligroso, tendré que temer los efectos del mareo, etc. Si hago el viaje por tierra, habrá otras clases de peligros: el frío de la cordillera, las penalidades debidas a lo trabajoso del viaje, a la mala comida, etc.; y en cambio, también otras ventajas, como, por ejemplo, la belleza del camino, la mayor seguridad". Pues bien: en un problema de esta clase, la única solución a que se puede llegar (y es el sentido que aquí admite la palabra *solución*), es ésta: "hacer el viaje de tal manera, tiene tales ventajas y tales inconvenientes; hacer el viaje de tal otra manera, tiene tales ventajas y tales inconvenientes". Y elegir. Pero hay la persuasión, debida a un paralogismo muy común, de que una de las soluciones no ha de tener más que ventajas y la otra nada más que inconvenientes, y la mayor parte de los problemas de hacer o de ideal se falsean así.

Pues bien: los problemas morales y sociales, en la práctica, son justamente problemas de este orden. Tomemos, por ejemplo, el problema del individualismo y del socialismo. Dejar obrar a la evolución despiadadamente, como lo preconiza el individualismo, es una solución que tiene ciertas ventajas y ciertos inconvenientes. La intervención artificial del Estado, o de cualquier otra autoridad, será una solución que podrá tener también ventajas e inconvenientes. Para resolver este problema social y moral, el espíritu de sistema nos conduce a no ver más que los inconvenientes de alguna de las dos soluciones y las ventajas de la otra, y a negar las ventajas de la primera y los inconvenientes de la segunda; y nos entorpecemos intelectualmente, y, lo que es más grave, moralmente; nos anestesiarnos, y dejamos de sentir todo lo que haya de deplorable y malo en la solución que nos haya parecido buena.

Sea ahora un problema moral cualquiera; el de las relaciones con los animales: o el hombre mantiene su supremacía sobre los animales, haciéndolos sufrir, utilizándolos para su servicio, para su alimentación, lo que tiene ventajas, pero, indudablemente, es, para una moral amplia, una inmoralidad, o bien el hombre renuncia a esas ventajas y, entonces, la humanidad misma sufre, y esto también, por otro lado, es inmoral. ¿Cómo se resuelve? No entremos en la cuestión; demos por bien resuelto el problema tal como está resuelto prácticamente; pero, por lo menos —y esto es lo importante— no seamos hipócritas; no procuremos conven-

cernos, como lo hacen, por ejemplo, los tratados de moral y los padres y los maestros cuando enseñan a los niños, que si bien no es permitido, en general, hacer sufrir a los animales, es perfectamente bueno y moralísimo hacerlos sufrir cuando nos conviene a nosotros. Por lo menos, *dejemos el sentimiento vivo, aunque tengamos que sacrificarlo*; no lo anestesiemos por medio de reflexiones más o menos farisaicas.

Pero de todos modos, y aunque no sea inevitable escoger un sistema, digamos a grandes líneas lo que sinceramente nos parece que se puede pensar de los principales.

Son tres los grandes grupos: los sistemas morales religiosos (tomando la palabra religión en el sentido estrecho; esto es, religiones positivas, o sea las que creen conocer y tener la fórmula que define las potencias superiores y sus relaciones con los seres humanos), los sistemas metafísicos, y los sistemas positivos.

En conferencias y estudios anteriores, he procurado poner de manifiesto los bienes y los males prácticos de los sistemas religiosos (a propósito, sobre todo, de las cuestiones que suscita esa nueva teoría, el pragmatismo, que, a mi juicio, ha hecho al respecto una apreciación falseada).¹ El único punto sobre el cual insistiré aquí sin pretensión de imponer a ustedes actitudes, pero cumpliendo simplemente el deber de ser sincero, expresando sin restricción lo que pienso y siento, es el siguiente:

Ante todo, podemos distinguir, en la observación, el efecto actual de las religiones, primero, en los espíritus sencillos e incultos, y segundo (y esto sería lo interesante en conferencias de moral para intelectuales) el efecto o las manifestaciones de las religiones en los espíritus más cultivados o superiores.

Con respecto al primer punto, diré muy poco; naturalmente, me limitaré a señalar al desprecio de ustedes esa teoría (profesada por tantos hombres que se creen superiores) de que la religión debe ser simplemente "un freno" para los espíritus incultos. Es inmensa la cantidad de personas que se consideran a sí mismas lo suficientemente elevadas para prescindir de las religiones positivas; pero no al *humanum pecus*, a la masa: el rebaño necesita religión para no ser inmoral... o tal vez para no ser peligroso.

¹ Cuestión tratada en mis estudios "Conocimiento y acción" y "En los márgenes de *L'Expérience Religieuse*" de W. James, y "Exposición y crítica del pragmatismo".

Esta es, sencillamente, una teoría baja y despreciable. Ella suele revestir, sin embargo, una forma más sutil: un Renan, por ejemplo, que, él personalmente, no cree en la divinidad de Cristo, pero que afirma, sin embargo, que la creencia en la divinidad de Cristo será eterna (eterna, no ya sólo en el sentido refinado en que él toma a veces la palabra divino, llamando divino a un producto humano idealizado, sino también en el otro sentido literal), Renan, decía, viene a profesar, siempre en un plano muy elevado, algo que no deja de parecerse a la teoría del "freno"; es, por lo menos, un aristocratismo no simpático: dividir la humanidad en dos porciones; la primera, yo, o los pocos pensadores que puedan llegar al plano elevadísimo a donde yo llego; y, después, siempre el *humanum pecus*...

Ahora, en cuanto a los efectos de la religión sobre las masas, sobre el pueblo ignorante, es posible que exageren bastante, por un lado, los que creen que la religión es un freno, esto es, que puede servir de valla contra instintos o tendencias inferiores que de otra manera se traducirían en actos; y, por otra parte, que exageren también, más o menos, los que creen que las religiones positivas tienden a mantener al pueblo en la degradación y en la inferioridad moral. En realidad, si yo he podido observar bien (y sin perjuicio de que en ciertos casos, naturalmente, ocurra lo uno o lo otro), lo que se produce de hecho, más bien, con respecto a las masas, es una especie de fenómeno de separación psicológica (de la especie de las que ya hemos descripto). Lo más común es que los hombres vulgares, que carecen, por una parte, de instrucción, y por otra parte, de esa delicadeza moral que muy a menudo la suple con creces, que las personas de psicología inferior, digo, tengan la religión por un lado y la moral práctica, buena o mala, por otro, sin que la religión, me parece, les haga ni mucho bien ni mucho mal. Creo que ése sea el caso más común. Naturalmente que si encaramos la cuestión desde un punto de vista lógico, nos parece que no puede ser así; nos parece, por ejemplo, que creer en una vida futura, creer en los castigos, creer en las recompensas que han de premiar al bien, en los dolores que han de castigar al mal, deba mantener a los hombres en la buena conducta. No es eso lo que se ve en la mayoría de los casos.

Si la experiencia me ha enseñado algo, es que esos estados

son sinceros; lo que ocurre es que las almas se dividen: y, en las masas, la religión es sencillamente una serie de fórmulas, de ritos, de prácticas: algunas creencias puramente verbales, groseras, deformadas, que andan por la superficie del espíritu; y no me parece que tiendan a producir efectos demasiado hondos ni en el sentido del mal ni en el sentido del bien.

Pero lo que nos importa a nosotros, sobre todo, es estudiar la religión en los intelectuales, o sea las formas superiores de las religiones positivas, las formas *llamadas* superiores; veamos si realmente lo son.

En los intelectuales que permanecen afiliados a las religiones positivas, toman éstas casi siempre un carácter más amplio, más comprensivo, más complicado también, más racional: digamos, en el sentido extenso del término, más liberal; es cuando se entienden las cosas más ampliamente, cuando se *interpretan*. Estos estados de espíritu individuales, han llegado a tomar forma general, diremos oficial, en ciertas religiones reputadas más elevadas: el protestantismo, por ejemplo, que admite el libre examen; y también, dentro del catolicismo, lo que se llama hoy el *modernismo*.

Pues bien: yo considero que, tanto intelectualmente como *moralmente*, las formas de las religiones positivas, tales como se manifiestan en los espíritus simples, son mucho más inocuas, mucho menos peligrosas que estas llamadas formas superiores. La forma en que la religión dogmática puede ser prácticamente mejor es cuando consiste en una fe simple: absolutamente sencilla, sin complicaciones, ni intelectuales, ni morales. Seres de ese género, en una época hipercivilizada, no son comunes; pero los hay. Recuerdo un caso concreto. Se trata de una persona —una anciana— que había sufrido en su vida, entre varias tribulaciones, un inmenso dolor, uno de los más grandes dolores que puedan imaginarse: fue un caso en que otra cualquiera hubiera perdido toda esperanza. Esta persona creía en la Virgen; pero creía en la Virgen con la fe sencilla con que creemos nosotros en el mundo exterior: creía en la Virgen como yo creo en la existencia de ustedes, por ejemplo, o de estos objetos que toco y que veo. Y cuando, más adelante, aquella situación, por una eventualidad tan inesperada que pareció un milagro, se hubo resuelto felizmente para ella, narraba sus diálogos con la Virgen con la misma sencillez con que yo podría contar el diálogo que he tenido

con un amigo mío; y hablaba así: "Porque yo le decía a María Auxiliadora..." "y yo entonces le decía: dame fuerzas, María Auxiliadora..." así: simple, sencillo, puro... Bien: la religión, con ese carácter, ¿puede mantenerse en un espíritu cargado con todas las ideas y con todos los sentimientos que la cultura ha hecho nacer, y ser compatible con ellos? Probablemente, no. De todos modos, creo que las formas de religión llamadas superiores, esto es, esas *adaptaciones* y conciliaciones que los hombres procuran hacer entre las religiones de los tiempos primitivos, sencillos e ignorantes, y la psicología más científica, y también más avanzada moralmente, de épocas superiores, son estados que producen un gran mal psicológico.

Voy a procurar explicarme. Supongamos que yo abro la Biblia, que es para mí un monumento histórico y estético. *En este estado de espíritu*, yo puedo leerla y experimentar un gran respeto ante ciertas instituciones, personas, tendencias (sin perjuicio de experimentar bastante indignación o repugnancia ante otras...). Pero supongamos ahora una persona tan culta como yo, que abra la Biblia creyéndola de origen divino: veamos qué le ocurrirá en lo intelectual y en lo moral.

En lo intelectual: toma, por ejemplo, el Génesis, o cualquier otra parte que ofrezca o indique explicaciones científicas, y percibe lo primitivo, grosero y falso de ellas. Pues bien: ¿cuál es el estado de espíritu de esa persona culta? Inmediatamente tiene que hacerse sofismas, tiene que razonar, tiene que retorcerse el espíritu, tiene que hacer juegos malabares intelectualmente para procurar explicar lo que es inexplicable; mientras el espíritu libre no será dañado en ninguna forma por la ingenua explicación primitiva, el que la crea divina tiene que torturar y falsear su razón: "los días no eran días, sino períodos geológicos; la luz aquella no era la luz del sol, sino la luz difusa: ahora los sabios han descubierto que el éter debe emitir una especie de luz; la que se detuvo fue la tierra..." Inmediatamente vienen todos estos ejercicios mentales dañosísimos que quitan a la inteligencia su rectitud.

Ahora, en lo moral, que es donde el hecho es más grave. Abro yo la Biblia por un pasaje, por ejemplo, como la historia de Abraham. Abraham, cuando penetraba en un país extranjero, ordenaba a Sara que, ocultando su carácter de esposa, dijera que

era su hermana: con motivo de esto, los reyes de esos países tomaban a Sara como concubina, a consecuencia de lo cual enriquecían a Abraham colmándolo de "bueyes, asnos y camellos".

Si leemos esto con un espíritu libre, no nos hará más daño que la narración de cualquier otro acto inmoral; pero supongamos que lo lee una persona que está obligada —porque antes ha encerrado su espíritu dentro de una religión, dentro de una convicción determinada—, una persona que está *obligada* a encontrar eso bueno; por lo menos, a atenuarlo, a disculparlo. *¿Qué clase de torturas no tendrá que imponer a su conciencia?* Y cuando se entere de que Jehová, al conocer esos hechos, se irritó, pero no contra Abraham, sino contra los reyes que por error habían recibido a Sara, y que les aplicó toda clase de castigos hasta que la devolvieron, mientras Abraham siguió honrado por ese Dios; o cuando vea más adelante, en el curso de ese libro, cómo toda la predominancia de la historia de Israel se debe al fraude de Rebeca en la bendición de Jacob por Isaac, y se sienta *obligado* a creer que esa mentira, ese engaño, fue, con aprobación divina, la base de aquella predominancia; y todo lo demás, que se repite en cada capítulo, ¿qué clase de torturas no tendrá que imponer a sus sentimientos?; ¿hasta qué punto no necesitará *echarse a perder el alma!*

Y tal es la moral que producen las religiones positivas una vez que los espíritus pasan de cierto grado de cultura y de cierta elevación afectiva. Se trata de una gimnástica peligrosísima; esa clase de ejercicios *no puede hacerse impunemente*. Por eso un pensador tan elevado como Guyau ha podido sostener —y su argumentación impresiona bien— que hasta es posible que el protestantismo no sea, como es tan corriente creer, una religión superior al catolicismo, como educadora; y efectivamente, noten —y esto es interesantísimo—, noten *la actitud diferente de las dos religiones hacia el absurdo*. La católica, podría decirse que recomienda tragarse el absurdo de una vez y sin sentir su gusto, como los niños los remedios; la tendencia católica, esquemáticamente, está representada por aquellas frases de autoridades de la Iglesia: "Creo, aunque es imposible: creo, porque es absurdo". Pero, una vez que está en el absurdo, como no examina, como no reflexiona, como justamente impone por regla el no examinar ese absurdo, no procurar conciliarlo con la razón, no procurar que el

absurdo deje de parecer absurdo, por eso mismo, *el resto de la inteligencia* puede quedar intacto. ¿Comprenden? Entretanto, en las religiones de libre examen, es necesario probar que el absurdo no es absurdo; no creer el absurdo porque lo es, o aunque lo sea, sino *probar, y probarse, que no lo es*, y aquí viene la gimnástica intelectual y moral más peligrosa de todas. Lo mismo con respecto al modernismo: el catolicismo tiende hoy a complicarse; empiezan a entrar en él las interpretaciones, las conciliaciones. Pues bien: creo que expresaré aceptablemente mi pensamiento así: si hay una religión gruesa, y estados religiosos más refinados, el confesional religioso grueso sería una mentalidad atrasada y el confesional refinado sería una mentalidad extraviada. Supónganse ustedes un tren que marcha hacia un rumbo determinado, que recién empieza a marchar, pero está en la vía; otro tren ha avanzado más, pero descarrilado, ¿cuál tiene más probabilidades y más posibilidades de llegar? Muy probablemente el primero. Pues bien; lo que a mí me parece es, como les he dicho, que la mentalidad, extraviada, a mi juicio, que representa el encerrar dentro de las fórmulas estrechas de una religión positiva todos los sentimientos y las ideas de un espíritu amplio, culto y sobre todo elevado moralmente, esto es, el obligarlo de antemano a encontrar buenas aun las cosas malas, a encontrar lógicas aun las cosas absurdas, creo, digo, que estos estados de espíritu, cuando son refinados, son peores que cuando son gruesos; cuando son evolucionados, complejos, son peores que cuando son primitivos y simples: dan menos esperanza.

Tengan presente que el ideal del hombre debe ser sentir, no ya sólo por el razonamiento, sino por algo más delicado aún, por una especie de instinto, lo bueno y lo verdadero; hacer, diremos, que nuestra alma sea como un aparato sensible, que sienta y revele lo bueno y lo verdadero como un delicado receptor. Pues bien: con aquella clase de ejercicios, el espíritu tiende a embotarse; pierde su sensibilidad para lo verdadero y lo bueno.¹

Pasando ahora a las otras clases de sistemas: entre los metafísicos y los positivos, la comparación es muy fácil.

La moral metafísica tiene un carácter riguroso, claro, preciso;

¹ En lugar de todo eso sobre religiones, si se me hubiera ocurrido entonces lo que digo ahora, sería la explicación de esto: que la humanidad necesitaría una religión; pero una religión en escala con las galaxias. (1956).

pero, en cambio, sus bases son débiles y conjeturales; los sistemas positivos son mucho mejor cimentados, se basan sobre hechos, en cambio, nunca han alcanzado ni podrán probablemente alcanzar el rigor absoluto y el carácter definido de los metafísicos. ¿Qué vale el rigor de los sistemas metafísicos? (hablo de *sistemas*), si la solidez de los cimientos de esos magníficos edificios es una ilusión?... Y es que la metafísica —esto es, la manifestación más elevada y más noble de la actividad del pensamiento y del sentimiento humanos—, ha cometido el error de tomarse por lo que no es; de tomarse por una descripción o por una explicación precisa.

En el conocimiento humano hay planos cada vez más profundos; nuestra vista puede penetrar más o menos hondo en esos planos: pero, naturalmente, mientras más hondo penetra, más confuso ve. De una masa de agua, es fácil describir y reproducir claramente lo que ocurre en la superficie, mientras que, allá en lo hondo, ya no se ve: se entrevé, se percibe de una manera confusa, vaga; son sombras que pasan. Si nosotros procuráramos describir lo que pasa allá en el fondo, *con la misma claridad y con la misma precisión* que lo que pasa en la superficie, *daríamos por fuerza una descripción falsa*.

Entretanto, la metafísica *debe* contribuir ampliamente para la moral ideológica y para la moral afectiva; pero *no tanto con teorías y con definiciones*, sino con sugestiones y con la inmensa visión de las posibilidades.

En cuanto a los sistemas de moral positivos, creo que de ellos quedará mucho: el papel asignado a la expansión de la vida; el papel asignado al mismo principio del placer; pero, naturalmente, con las modificaciones que impone un punto de vista, más amplio: dando cabida, por ejemplo —que es lo que los moralistas positivos no supieron—, a los ideales dolorosos, como posibilidades de un progreso mayor; también esa otra noción, que quedará, probablemente, como una de las partes bien sólidas, tal vez no muchas, del inmenso pero deleznable edificio levantado por el gran constructivo Spencer: la de las relaciones naturales entre ciertos actos y sus consecuencias favorables o desfavorables para el progreso y el bienestar humanos: relación natural, con los caracteres de una ley; todas éstas, y otras, serán, creo, piedras del edificio. Pero el gran error de los sistemas positivos ha sido el no

ser más que positivos: el procurar, con lo que es positivo, esto es, con lo que sabemos, *cerrar* sistema, en lo cual se han equivocado, como se equivocaría el matemático que teniendo ciertos elementos de la solución de un problema, y careciendo de otros, quisiera darlo por resuelto con los elementos que tiene. Las soluciones serán fatalmente falsas. Lo que debería hacer, sería dejar abierto el problema, y, entretanto, dar simplemente una aproximación.

Les decía un día que los diversos sistemas de moral han caído en un error parecido al que podrían cometer hombres que se propusieran construir un edificio absolutamente perfecto, incorruptible y eterno. Partiendo de ese concepto, todo edificio real sería después incompleto y malo; no sería "*el edificio*". Pues bien: justamente todos los sistemas han hecho algo semejante, al pretender fundar la moral: la Moral, con mayúscula: esto es, una moral que sería perfecta, que no daría cabida a ningún conflicto ni a ninguna duda, a ninguna objeción ni a ninguna dificultad; que no sería nunca ni dudosa, ni incierta, ni incompleta: "Y entonces, se dirían nuestros arquitectos: hay un modo de que el edificio tenga ese carácter perfecto e incorruptible; sería suspenderlo del cielo". Efectivamente; pero es imposible: si alguno creyó verlo, fue espejismo.

Ahora, la solución de los sistemas positivos es apoyar el edificio sobre el suelo deleznable y corruptible, con materiales deleznales y corruptibles. Han hecho bien: pero, si el edificio no se puede suspender del cielo, debe, y esto es lo que olvidan, debe *tener vistas al cielo*; y ellos *cierran por arriba*: cierran la moral a todas las posibilidades y a todas las esperanzas que deja posibles la ignorancia humana, que caben en lo desconocido, sea o no incognoscible.

El edificio podrá ser del estilo que se prefiera; podrá predominar en él el estilo griego, el romano o el gótico; pero hay, por lo menos, formas de arquitectura que no deberán aplicarse; por ejemplo, la de las pirámides de Egipto: ¡cerradas por arriba, no puede construirse más que tumbas!

De estos sistemas positivos abiertos, se podría ver el cielo, adivinar, suponer, concebir o fantasear...

Y la moral de cada uno, más bien que un sistema, debería ser *un estado vivo*.

Desgraciadamente, uno tiene que hacerse sin ayuda esa moral, porque no hay libros así, libros de moral en que se explicara, al fin y al cabo, con sinceridad, cuál es la situación del hombre, y cuál puede y debe ser, por consiguiente, la actitud del hombre.

Vivimos sobre un planeta cuyo origen y cuyos destinos no conocemos, en un trozo limitado del universo que conocemos mal y más allá del cual no conocemos nada. Algunos hechos están a nuestro alcance; y, para los actos humanos, pueden proponerse diversos móviles. Esos móviles no son siempre contradictorios ni exclusivos unos de otros: la consecución del placer personal, es un móvil; la consecución del bienestar social, es un móvil; facilitar el progreso humano, es un móvil; la expansión de la vida, es un móvil; y, todavía, todo lo que ignoramos, representa esperanzas para algunos, posibilidades simplemente para otros, las que también deben ser tomadas en cuenta con los otros móviles, que pueden agregarles algo, y que, de todos modos, en ningún caso les son opuestas.

Nuestra moral debe contener todo eso; debe resultar de la combinación de todo eso, y a veces hasta de la interferencia, de la lucha, ¿por qué no?, de todo eso; hasta nuestra duda, hasta nuestra ignorancia deben formar parte de nuestra moral. Es un estado oscilante, es cierto: no se puede reducir a fórmulas, justamente como todo lo vivo. Es el único estado que admite el progreso en lo psicológico y en lo social; y, por lo demás, es el único estado que representa una sinceridad absoluta: sinceridad para con los demás y para con nosotros mismos; para con nuestra inteligencia y para con nuestros sentimientos; para con toda nuestra alma: para con nuestras creencias y para con nuestra ignorancia y nuestras dudas; hasta para con nuestras esperanzas.

LOGICA VIVA

PROLOGO DE LA PRIMERA EDICION (1910)

Tengo en proyecto un libro que sería positivamente útil si pudiera escribirlo algún día, y si en la realización se aproximara siquiera al ideal que concibo. Sería un estudio de la manera como los hombres piensan, discuten, aciertan o se equivocan; sobre todo, de las maneras como se equivocan; pero de hecho: un análisis de las confusiones más comunes, de los paralogismos más frecuentes en la práctica, tales como son, no tales como serían si los procesos psicológicos fueran superponibles a sus esquemas verbales. No una Lógica, entonces, sino una Psico-Lógica... sencillamente, un libro (que sería, si se quiere, la segunda parte de cualquier tratado de lógica de los comunes), con muchos ejemplos, tomados no sólo de la ciencia sino de la vida corriente, de las discusiones diarias; destinado, no a demostrar o a aplicar ninguna doctrina sistemática, sino sólo al fin positivamente práctico de que una persona cualquiera, después de haber leído ese libro, fuera algo más capaz que antes de razonar bien, por una parte, y más capaz, por otra, de evitar algunos errores o confusiones que antes no hubiera evitado, o hubiera evitado con menos facilidad.

Tal como lo concibo, el libro no necesitaría tener composición sistemática. Más: en realidad, lo considero indefinido; o, mejor, lo que concibo no es un libro, sino un tipo de libros que podrían escribirse en número indefinido, porque su materia es inagotable, y siempre serían útiles. En cuanto a mi proyecto personal, se me complica más todavía, porque algunos de los análisis, ejemplos, reglas, etc., corresponderían más bien a una obra didáctica o utilizable para lectores de cultura ordinaria, en tanto que otros, más sutiles y profundos, estarían destinados a un público especial; y no sé bien si convendría escribir dos obras: una para estudiantes y para el público no especialista, y otra para especialistas, o bien si lo mejor sería acumular todo el material en una sola obra penetrable, de la cual cada uno sacaría lo más que pudiera.

He aquí algunos títulos de los que podrían servir para agrupar (sin demasiada estrictez) el material de un libro de esta clase:

Paralogismos comunes; sus manifestaciones, sus causas; circunstancias que hay que tener presentes, o hábitos mentales que conviene contraer, para evitarlos (la esquematología de las falacias está casi acabada por la obra de los lógicos; pero no su psicología).

Ejemplos de malos razonamientos (tomados de la realidad); su análisis. Muchos de esos malos razonamientos, serían utilizables didácticamente, como ejercicios (en distintos grados de la enseñanza), señalándose al estudiante la tarea de analizarlos.

Estudio lógico y psico-lógico de discusiones tomadas de la realidad (es aplicable la misma observación anterior).

Estudio de la lógica habitual de ciertos profesionales (Diderot hablaba de "idiotismos morales", en los profesionales de las diversas artes; estos otros serían los idiotismos lógicos).

Observaciones de orden teórico concernientes a las relaciones de la psicología y la lógica, del pensamiento y el lenguaje, etc., destinadas a corregir los conceptos falsos que el esquematismo de la lógica ha originado. Esto es algo que, hoy, flota en el ambiente. Quizá se está efectuando actualmente (y no la sentimos, porque estamos en ella) la revolución o evolución más grande en la historia intelectual humana; más trascendental que cualquier transformación científica o artística, porque se trata de algo aún más nuevo y más general que todo eso: del cambio en el modo de pensar de la humanidad, por independizarse ésta de las palabras. Se habría confundido mucho el lenguaje con el pensamiento: se habrían aplicado a éste, propiedades y relaciones de aquél. Varios pensadores contemporáneos —nombraré a Bergson, James— son los que tienen una parte personal más grande en este movimiento. Pero él es ambiente: yo presiento algún gran descubrimiento práctico, que nos enseñará procedimientos para pensar mejor. De todos modos, entretanto, esta clase de análisis debe ser hoy tarea de preferencia, así como el establecimiento, aunque sea parcial y hasta provisional, de todas las consecuencias prácticas que esos análisis permiten fundar útilmente.

Monografías lógicas de algunas cuestiones reales en debate.

Prefiero no continuar, porque la clasificación ya por sí desnaturaliza la lógica viva. No sé si las otras obras especulativas que

he emprendido, y mi vida de acción, me dejarán alguna vez el tiempo y la serenidad necesarios para escribir tal libro, ni si soy realmente capaz de escribirlo. Tal vez el carácter no sistemático de él, su fin práctico de pura utilidad, me permitirán ir publicando, fragmentariamente y sin orden predeterminado, algunos de los apuntes que continuamente preparo, dándoles, al efecto, provisionalmente, un minimum de forma. Pueden ser útiles; y pueden determinar a algún otro a escribir obras análogas a la que proyecto: yo lo desearía, e invito a ello, muy sinceramente, a los pensadores.

Pero, por otra parte, he pensado también, que, para la enseñanza, sería bastante útil publicar aparte algunas de esas observaciones, eligiéndolas entre aquellas cuya aplicación práctica sea mayor, y que puedan ser expuestas en el plano didáctico. Para poder hacerlo (ya que en mis condiciones actuales no dispongo del tiempo necesario para escribir libros), di, en el curso de lógica de 1909, en la Sección de Enseñanza Secundaria, de la Universidad, varias lecciones, cuya versión taquigráfica forma el presente libro.

CARLOS VAZ FERREIRA

ERRORES DE FALSA OPOSICION

Una de las mayores adquisiciones del pensamiento se realiza cuando los hombres comprendieran —no sólo comprendieran, sino *sintieran*— que *una gran parte de las teorías, opiniones, observaciones, etc., que se tratan como opuestas, no lo son*. Es una de las falacias más comunes, y por la cual se gasta en pura pérdida la mayor parte del trabajo pensante de la humanidad, la que consiste en *tomar por contradictorio lo que no es contradictorio*; en crear falsos dilemas, falsas oposiciones. Dentro de esa falacia, la muy común que consiste en *tomar lo complementario por contradictorio*, no es más que un caso particular de ella, pero un caso prácticamente muy importante.

Empecemos por algunos ejemplos, simples, a veces hasta groseros, tomados, como todos los otros, de la realidad, y que servirán para comprender la naturaleza del paralogsismo.

De un discurso:

"La unión entre los pueblos no la forman hoy día la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, sino que surge de la comunidad de las almas en un ideal de progreso, de libertad y de simpatía recíprocas."

He aquí un párrafo como tantos que se leen naturalmente todos los días, sin que nada en ellos, a primera vista, nos llame la atención; contiene, sin embargo (si se lo toma literalmente), una falacia grosera: falacia de falsa oposición. *La unión entre los pueblos, no la forman la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, sino que surge...*, etcétera. Para el que escribió, y para el que lee desprevenido, hay *oposición* entre esas cosas: si la unión entre los pueblos es formada por la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, no será formada por los ideales de progreso, de libertad, etc., y si es formada por los ideales de progreso y de libertad, como afirma el autor, entonces no será formada por la comunidad de la lengua, de la religión

y de las tradiciones, como si hubiera oposición. Se crea así un falso dilema.

En realidad, la unión de las naciones es formada, o podría ser formada, por todas esas cosas juntas, en proporciones diversas: podrán entrar todos esos elementos, en proporciones variadas; podrán entrar solamente algunos de ellos; pero no hay oposición entre unos y otros. Es un mal razonamiento.

De otro discurso:

"La energía yanqui, el alma yanqui, no es la obra de los Washingtons ni Lincolns, sino de los Vanderbilts, Morgans y Rockefellers; la energía argentina, el alma argentina, no es la obra de los Rivadavías, Sarmientos ni Mitres, sino de los Lozanos, Pereiras, Oliveras Fages, Cobos y demás grandes y nobles señores de la agricultura."

Prescindiendo del concepto mismo, en cuanto rebaja hasta anularlo el papel de los estadistas y políticos, y en cuanto hace completamente buena la acción de esos industriales más o menos millonarios; prescindiendo del concepto mismo, este *sino* es absolutamente paralogístico: indica y hace pensar en una oposición que no existe. Parece que, para el autor, haya que elegir: o fueron los políticos y los hombres de estado, o fueron los industriales y los millonarios; si fueron los primeros, no fueron los segundos; si fueron los segundos, no fueron los primeros.

En realidad, la grandeza de los pueblos puede deberse en parte a la política y en parte a la industria; la de los Estados Unidos, puede deber una parte a sus políticos y otra parte a sus industriales y capitalistas. El sofisma es, como en el caso anterior, el de falsa oposición.

Párrafo de un artículo de crítica literaria:

"Lo que hay de cierto, después de todo, es que lo único que perdura en la obra varonil, no es la técnica, no es el estilo, la palabra, el género, la orquestación, el cromos, la geometría, la mayor riqueza o simplicidad, la transparencia ni la bruma, y menos las definiciones harto inocentes de sus propios autores y de los escolásticos que las explican, con apostólica gravedad, a la posteridad; sino lo que escapa muchas veces a la red de la palabra misma y persiste en contra y a pesar de ella; es ese fluido familiar que nos impresiona, esa sustancia imponderable que nos toca, estremeciéndonos, al simpatizar con nuestra misma sustancia; es ese *algo*..."

Prescindamos aquí también del concepto, como en el caso an-

terior. Bien se ve que, en el espíritu del que escribía esto, tendía a formarse la misma falacia: *Lo que perdura de la obra varonil no es...* tal cosa ni tal otra, *sino...*; quiere decir que, para él, sólo una cosa hace perdurar la obra: si tal cosa puede hacer perdurar la obra, las demás no han de tener influencia ninguna.

Hay, pues, falsa oposición: lo no contradictorio tomado por contradictorio. En realidad (y suponiendo que todos esos términos tengan un sentido más o menos claro), tanto la técnica, como el estilo, como la orquestación, como "el cromos" y la geometría y todo lo demás, podrían tener su parte en la duración o en la gloria de las obras literarias, sin perjuicio de que la tenga también "esa sustancia imponderable, ese algo", etc.

De otro artículo de crítica literaria:

"Parece definitivamente fenecida la edad de la poesía escultórica que no osaba llorar ni reír, temerosa de alterar con un abandono cualquiera la mayestática solemnidad de sus gestos. *Je hais le mouvement qui déplace les lignes*, cantaba la belleza impasible en el soneto de Baudelaire. Y era un hermoso alarde de virtuosidad estética y de habilismo profesional el tallar una estrofa a golpe de cincel en el mármol radioso y sin mancha. Pero lo que importa es infundir un alma a la materia inanimada; llenar de luz las órbitas vacías de la estatua; poner un estremecimiento sobre los labios glaciales y herméticos que no supieron nunca sonreír ni besar...".

Entre el arte impasible y "mayestático", por una parte, y el arte expresivo, sentido y pasional, por la otra, el autor de este artículo ha sentido una oposición: una oposición de tal naturaleza y de tal alcance, que, para él, si se lo entendiera literalmente, una de esas dos formas del arte debería excluir la otra. Y así se produce el paralogismo. Sería legítimo que el autor procurara justificar la existencia del arte pasional; sería legítimo todavía que lo prefiriera, si tal es su gusto, al arte impasible, parnasiano; pero él nos dice: *lo que importa, es tal cosa* (el arte pasional). De manera que el otro ya *no importa*; el otro ya queda excluido, condenado, como si hubiera oposición entre las dos formas de arte. El sofisma se ha formado por haberse tomado lo no contradictorio por contradictorio.¹

¹ A propósito de algunos de estos ejemplos, se me ha querido hacer notar que no habría en ellos paralogismo alguno, porque las frases que analizo son simples modos de expresarse que no deben ser tomados literalmente; como cuando se dice, por ejemplo, "nada menos cierto que eso": no hay

Del informe de un funcionario sobre una cuestión de enseñanza:

"La enseñanza de la moral en las escuelas no debe formar una asignatura que se dé a la hora determinada con un método científico y con un programa establecido, sino que debe informar y vivificar todas las lecciones, aprovechar todas las oportunidades en que se ofrezca un ejemplo, para poner en su verdadera luz la belleza y la utilidad de las buenas acciones, la fealdad y el daño de las malas obras."

Exactamente la misma clase de error. Enseñar la moral en la forma que ahí se preconiza, es bueno: es excelente. El parallogismo no está en ese elogio a una forma de enseñanza de la moral; pero sí en la condenación de otra forma de enseñanza de la moral que no es incompatible con la anterior, que no le es opuesta; al contrario: que puede y debe ser complementaria de ella. El mejor modo de enseñar moral, sería enseñarla de los dos modos: hacer una cosa, y hacer la otra; enseñar por un lado metódicamente, a horas fijas, etc., y enseñar *además* en todos los momentos, vivificando la enseñanza sobre la base de hechos concretos, etc. Pero el parallogismo de falsa oposición ha hecho que en el espíritu del autor de este informe, y en el de todo el que lo lea desprevenido, se produzca una *exclusión*, que, como ustedes lo ven, no es en manera alguna puramente teórica, sino que se traducirá en efectos prácticos, y en efectos prácticos de gran trascendencia.

que entender ese giro al pie de la letra, y criticarlo como si el autor quisiera decir que la afirmación o creencia a que se refiere es la menos verdadera de todas; quiere decir, sólo, que no es verdadera.

Esta observación, que, fina y penetrante como es, implica, sin embargo (si se la quiere presentar como objeción), una cierta incompreensión del asunto, me sirve mejor que una explicación directa, para explicar a propósito de ella algo que es importante notar.

En la realidad psicológica (la que yo quiero estudiar), un parallogismo cualquiera no es una cosa fija y permanente: es un estado cambiante.

Así (como se vería meditando los ejemplos del texto), a veces hay parallogismo en la expresión literal y no en el pensamiento; otras veces lo hay en el pensamiento aunque no lo haya propiamente en la expresión literal; y, más todavía: ni siquiera hay que creer que, aun en la misma persona (en el autor, por ejemplo, o en un mismo lector) habría en todos los momentos estados iguales. De aquí resultan cosas complejísimas: cambios, grados, *tendencias* o parallogismos, que he procurado sugerir, aunque la profundización de todo esto no es posible en el plano didáctico.

Les voy a mostrar otro caso en que el mismo error precisamente aparece aplicado al mismo ejemplo, pero menos claro, menos grueso: con más vaguedad.

De la *Revue Pédagogique*:

"Mr. D... no ha creído posible, sin embargo, dejarnos sin informaciones sobre la enseñanza de la moral. Con razón opina que esta enseñanza (se refiere a la enseñanza francesa) es demasiado intelectual y no contribuye bastante a la cultura del carácter. Los franceses le parecen demasiado penetrados de la vieja idea socrática, de que la virtud puede ser enseñada: él hace todas sus reservas sobre la eficacia práctica de tal enseñanza. El ejemplo es mejor que el precepto. Más vale adquirir buenas costumbres de pensamiento y de acción que poseer ideas claras sobre los principios de la moralidad."

Literalmente, tal vez no hay aquí falacia, o no la hay casi. Se dice que el ejemplo *es mejor* que el precepto: es cierto; que *más vale* adquirir buenas costumbres de pensamiento y acción, que poseer ideas claras sobre los principios de la moralidad: es cierto también. Pero aun en la misma redacción literal, vemos en ciertos momentos el párrafo como sombreado, diré, por la falacia. Por ejemplo, aquí: "Los franceses le parecen demasiado penetrados de la vieja idea socrática de que la virtud puede ser enseñada." De manera que parece sacarse en consecuencia que la virtud *no puede* ser enseñada. Y, además, todo el párrafo está escrito en un sentido hostil a la enseñanza especial y expresa de la moral. ¿Por qué? Por el mismo paralogismo de falsa oposición: de que el otro procedimiento sea excelente, se tiene tendencia a concluir que este procedimiento es malo. En realidad, deben ser dos procedimientos complementarios y auxiliares; pero se ha tomado lo complementario por contradictorio.

De otro informe (todos son tomados de la realidad) sobre otra cuestión de enseñanza:

"La enseñanza de la física ha de ser de carácter experimental; sólo así podría ser educativa y provechosa. Dar lecciones de física expositivamente, me parece un contrasentido."

Ahora bien: esto no es completamente justo. Si se dijera que la enseñanza experimental *es superior* a la enseñanza expositiva, todo estaría muy bien: pero esta verdad ha sido exagerada, sin duda, y falseada por el paralogismo de falsa oposición. De la bon-

dad del procedimiento experimental, se ha sacado en consecuencia la *nulidad* absoluta, la ineficacia completa, el "contrasentido" del procedimiento expositivo. Hay aquí exageración, que resulta siempre del mismo proceso lógico.

De una exposición sobre la importancia del cultivo de las flores en instituciones de enseñanza:

"Por otra parte, ¿pensamos acaso formar o dirigir el sentimiento estético, con lo importado? ¿No será más lógico inspirarse en la esbeltez de la diámeda americana, en los tonos potentes de la margarita silvestre o en la extraña coloración de la azucena del monte, que ir a buscar el estro en las estrafalarias corolas de la orquídea o en la incomprensible seriedad hierática del loto? ¡Día feliz aquel en que el corazón y la mente nacionales hallen y busquen más en el pedestal azteca del Artigas de San José, que en los ya inexpressivos retorcijones del Laocoonte! Lessing pudo cantarle un himno: los europeos podrán, depositarios de sus leyes y su historia, venerarlo todavía; nosotros no podemos concederle ya otra cosa que el valor atribuido a un documento interpretador de ambiente, nada más."

Se inicia la falsa oposición, sobre el punto concreto a propósito del cual versa el informe, esto es: sobre el cultivo de las flores; y parece sacarse en consecuencia que si es bueno cultivar flores nacionales, será malo cultivar flores extranjeras: paralogismo de falsa oposición. Después, el asunto se ensancha, y se trata de toda la oposición del arte americano y del arte europeo: la *oposición*, que es lo que se siente aquí. Es cierto que, *literalmente*, a veces se dice sólo que ha de darse *preferencia* al arte nacional; hasta ahí, el pensamiento es o puede ser justo; pero se vuelve falso (falseado siempre por el mismo paralogismo) desde el momento en que se procura *excluir* el arte extranjero o el arte antiguo, o cuando se los trata, como aquí, hasta cierto punto, despectivamente.

Otro ejemplo (éste es de un paralogismo *posible*). Hace poco tuvo lugar una polémica bastante interesante entre dos escritores, sobre cuál había sido la verdadera causa de la formación de las nacionalidades sudamericanas. —La causa, decía uno de estos escritores, está en la ciudad: surgieron, por ciertas razones, determinadas ciudades: Buenos Aires, Lima, Montevideo, y cada una de esas ciudades formó su nación. —No, decía el otro escritor: ésa no es la verdadera causa: la causa está en razones geológicas. Se puede demostrar geológicamente por qué es independiente el

Brasil, por qué es independiente la Argentina; por qué la República Oriental es independiente del Brasil y de la Argentina...

Los dos escritores hacían reflexiones muy dignas de atención, y no recuerdo que cayeran en el parallogismo; pero cito esta discusión que me viene ahora a la memoria, para mostrar cuán fácil hubiera sido que él surgiera, si, como es tan humano, esa discusión se hubiera planteado sobre la base de una oposición entre las dos causas. El peligro lógico estaba en partir, subconscientemente, del principio de que la formación de las nacionalidades sudamericanas no pudiera tener más que una sola causa: si es la ciudad, no será el factor geológico; si es el factor geológico, entonces no será la ciudad; y cada escritor se habría inclinado así (subconscientemente: por la polarización especial creada por el parallogismo de falsa oposición) a negar importancia a la causa que el otro procura poner de relieve. El examen de la cuestión en esta forma, nunca es, pues, tan provechoso, como cuando no se ha formado el falso dilema.

Ahora, debo advertirles que, en la mayoría de los casos prácticos, nuestro parallogismo no se ve tan claramente. En la realidad, lo que hace la falacia de falsa oposición es, sobre todo, confundir más o menos: como *sombrear* las cuestiones. Vean ustedes algunos casos, ya menos fáciles de percibir.

Es difícil, para el que no esté prevenido, percibir, por ejemplo, la pequeña sombra del parallogismo de falsa oposición que hay en este párrafo:

"Todos estos libros (se refiere el escritor a uno de John Lubbock), que nos enseñan el arte de ser felices, de tener voluntad, de prolongar la vida, y otras cosas semejantes, no sirven para nada. Nadie es feliz por receta, ni convierte su ánimo flojo en voluntad conquistadora y activa porque un día halló en las páginas de un libro el secreto de esa transformación. Sin embargo, infinitas personas compran esos libros y los leen con deleite y con fe, creyendo que van a servirles de algo, que van a encontrar allí el secreto de ser dichosos, de ser fuertes o de llegar a viejos."

En realidad, la verdad sobre este punto es la siguiente: la influencia de los libros que dan recetas sobre la felicidad u otras análogas, es secundaria y nunca vale tanto como el temperamento y como otras muchas causas de felicidad. Pero se percibe aquí el sombreado de la falsa oposición: el autor ha exagerado. La *contra-*

dicción (falsa) que subconscientemente ha sentido entre otras causas o razones de felicidad y la lectura de libros, han falseado su pensamiento y le han hecho afirmar que la influencia de la lectura de libros *es nula*: no ya que es *menos eficaz* (ésta es la verdad) que otras causas, sino que es completamente nula.

Veamos un caso mucho más sutil todavía. De un artículo de la "*Revue Philosophique*":

"Los sociólogos, como de la vida los biólogos, hacen del bien social la única medida de la moralidad, de manera que su moral es una moral no de la lucha, sino de la solidaridad. Cuando se objeta a esto que la solidaridad es un hecho más bien que una orden, una realidad más bien que un ideal... etc."

Yo creo que nadie, que no estuviera muy especialmente prevenido, notaría que todo este párrafo está como velado por una sombra de falsa oposición, tanto en las ideas que se atribuyen a otros, como en el mismo pensamiento del autor. Ante todo, aparecen algunos "sociólogos" que, como de la vida los biólogos, hacen del bien social la única medida de la moralidad; estarían, pues, en un estado mental paralogístico, al creer que la moralidad sólo puede medirse por una cosa sola, y que ésta excluye a las demás. Después se nos dice que su moral es una moral, no ya de la lucha, sino de la solidaridad; como si una moral tuviera que ser forzosamente y solamente una de estas cosas; y como si no pudiera, como si no debiera haber una moral que tomara todo en cuenta y que fuera a la vez moral de solidaridad, moral de lucha, etc. Y después, a estos sociólogos y biólogos se les objeta que la solidaridad es más un hecho que una orden, una realidad más que un ideal; y aunque se dice "más", se siente que hay una exclusión ahí; como lo prueba el hecho de que la objeción que sigue (y que no leo por brevedad) está basada en que, si es un hecho, no es una orden, y en que, si es una realidad, no es un ideal. Hay tres casos del paralogismo (bastante sutiles y difíciles de percibir) en seis líneas.

Veán este pasaje:

"El mundo actual está cumpliendo una de sus evoluciones seculares, una de sus «épocas» históricas. *Magnus sæculorum nascitur ordo*. Fuera pueril, a pretexto de preferencias personales, desconocer lo evidente... La huma-

nidad moderna ha sido nuevamente fecundada a fines del pasado siglo: durante la centuria de su dolorosa gestación ha vagado por la tierra encinta del porvenir, incierta de la hora y del lugar del alumbramiento, vacilando entre la Francia luminosa, la Germania profunda, la misteriosa Eslavia, el Asia remota y tradicional... No lo dudéis ¡es aquí donde ha procreado!"

¿No es cierto que, no estando advertidos, y a pesar de conocer ya por algunos ejemplos gruesos el paralogismo de falsa oposición; no es cierto que algunos no lo hubieran percibido aquí? Sin embargo, existe. El autor, subconscientemente, viene a admitir (es claro que no expresamente; es de un modo vago y sin darse cuenta de ello) que el progreso se genera en una nación o en una región sola; que si en un momento dado lo que se hace en América tiene importancia para el progreso, entonces no la tendrá lo que se hace en otros países. Esto, expuesto así, es grosero y absurdo; y sin embargo, es la aclaración del estado de espíritu que en el autor de este párrafo ha producido el paralogismo de falsa oposición. *"Es aquí donde ha procreado"*. De manera que el progreso, o el cambio, en ese momento dado, va a venir de Norte América y nada más que de Norte América: *eligió* a los Estados Unidos; no a "la Francia luminosa", ni a "la Germania profunda", ni a "la misteriosa Eslavia" ni al "Asia remota y tradicional". En realidad, las cosas pasan de otro modo: lo que se hace en Alemania, en Francia, en los Estados Unidos, etc., influye en el progreso. Tal vez, en un momento dado, lo que se haga en uno de los países puede influir más que lo que se haga en otros; pero el sofisma de falsa oposición ha exagerado esto, ha simplificado artificialmente la verdad, y la ha falseado. Y, como consecuencia de este paralogismo inconsciente, es posible que el autor se vea llevado después psicológicamente a atribuir tal vez demasiada importancia, más que la que le hubiera atribuido de otro modo, a lo que pasa en aquel país.

Una pequeña sombra, más sutil todavía, del paralogismo, se ve en estos otros párrafos del mismo libro:

"La civilización es, ante todo, un estado mental y una superioridad moral. Puede el vulgo detenerse ante las manifestaciones materiales y secundarias; para un hombre que piensa, ésta es la cuestión: ¿en qué reside irreductiblemente la diferencia existente entre un mandarín chino y un europeo cultivado? No es en la habilidad manual, ni en el acopio de nocio-

nes prácticas, ni en el aparato casi equivalente de la vida material, sino en lo que uno y otro piensan y sienten."

Se parte del principio de que sólo en una cosa debe residir la "superioridad irreductible" del europeo sobre el asiático; entonces, por una falsa oposición, se excluyen todas las otras cosas y se deja una sola.

"La escala ascendente de la barbarie a la civilización está formada por estos pies derechos paralelos: la inteligencia colectiva —ramificada en la ciencia progresiva, en el arte impulsivo y original, en la concepción cada día más vasta de las leyes del mundo— y la moralidad... Por el peldaño que ocupan los pueblos en esa escala de Jacob, y no por el peso y número de sus herramientas, es como deben clasificarse...".

En estos dos pasajes ondea la falsa oposición. La superioridad "*no está*" en la habilidad manual, "*ni*" en el aparato casi equivalente de la vida material, "*sino*" en lo que uno y otro piensan y sienten...; en realidad, está en todo eso, si bien depende *preferentemente de lo último*. Y aquí, cuando vuelve a decirnos: "Por el peldaño que ocupan los pueblos en esa escala de Jacob" (esto es, por su inteligencia y moralidad) "y no por el peso y número de sus herramientas" (esto es, por su industria) "es como deben clasificarse las naciones", hay algo de exclusión falaz: la industria es *también* un elemento importante en la clasificación del valor de las naciones, si bien puede y debe venir después de los otros dos. El pensamiento era justo; pero está un poco violentado, un poco exagerado, hecho un poco exclusivo por el paralogsismo de falsa oposición.

Sombra de falsa oposición, también, cuando nos dice un poeta que, siendo este mundo

"... un jardín... en que todos plantamos
ya una acción, ya una idea, hace mejor las cosas
quien, en vez de lechuga, siembra lirios y rosas";

queriendo decirnos con esto que el literato y el artista son superiores al industrial o al hombre práctico. Aun en el caso de que se conceda que tiene razón literalmente, cuando nos dice que "*hace mejor las cosas*", en realidad, psicológicamente, se ve que se ha creado aquí un poco de oposición, que se ha sentido que hay que *elegir* entre la poesía y la industria, y se elige la primera, como si

fueran opuestas; por eso se dice: "en vez de lechugas", y se da a la comparación, como ustedes lo sienten, un carácter despectivo.

Más difícil aún sería, al que no estuviera prevenido, ver los efectos, el sombreado de una especie de falsa oposición, en este párrafo, que tomo de un recorte de diario: analizando el autor un artículo titulado *La segunda destrucción de Roma* (se refiere a la Roma ideal: a la "sombra tutelar que ella ha seguido proyectando sobre los pueblos civilizados, después de muerta"), llega a las siguientes conclusiones:

"Muchos creen que no se podrá prescindir nunca de la herencia clásica de Grecia y Roma. La verdad es que el humanismo está en profunda decadencia. *Siempre, nunca*, son palabras que carecen de sentido a lo largo del tiempo. El mismo Ferrero lo confiesa: «Una tradición no puede conservar indefinidamente su fuerza de atracción sobre los espíritus. Las cosas más bellas y más grandes están condenadas a perecer un día.»

"¡Roma se muere! La segunda destrucción de Roma, que anuncia Ferrero, es un hecho; pero un hecho lento, de siglos, como la invasión de los bárbaros. El bárbaro que ahora destruye al latinismo y al grecismo es mucho más fuerte que los que condujo Breno; es invencible. Es el tiempo que desgasta y abate las cosas más duras y más durables.

"Es natural esa extinción del prestigio romano, mejor dicho, del prestigio de la antigüedad clásica. Es que la nueva civilización europea se siente con fuerzas para andar sola, sin necesidad de andadores clásicos. Se comprende que en la noche medieval quedase Grecia, quedase Roma, como un faro lejano; se explica que al llegar el Renacimiento, al descubrirse la belleza y la sabiduría antiguas, sepultadas bajo la roña y el polvo de los siglos bárbaros, fueran ellas, fueran esas resucitadas diosas las conductoras y maestras de los espíritus. Pero todas las tutelas se acaban. Se ha creado un arte nuevo. Una nueva economía ha trastornado el mundo. Las dos grandes herencias de Roma, el derecho civil y las letras, discípulas de las helenas, se resquebrajan; la vida ya no cabe en ellas. Sí: como teme Ferrero, asistimos a la segunda destrucción de Roma. La Roma espiritual que se desmorona piedra a piedra, como los acueductos, como los anfiteatros, como los arcos de triunfo de la grandeza material romana."

Y bien: vean la falsa oposición. Nos dice el autor, y tiene razón hasta aquí, que la civilización clásica ha dejado de tener o tiende a dejar de tener un carácter *dirigente* sobre la civilización contemporánea; que ya la civilización contemporánea no está *dominada* por la antigua; pero, entonces, crea vagamente una falsa oposición, en esta forma: o subsiste, o no subsiste: *si* no tiene carácter diri-

gente, tiene que morir; y es así como nacen estas otras frases: *Roma se muere*, y el mismo título del suelto, *La muerte de Roma*; *La segunda destrucción de Roma*, que anuncia Ferrero; *La extinción del prestigio de la antigüedad clásica*; *Roma desmoronándose piedra a piedra*, etc. Toda esta literatura (que puede ser algo más que literatura: que puede traducirse en alguna teoría de aspecto científico), nace de una falsa oposición: "si no es dirigente, tiene que destruirse"; no hay término medio: falso dilema.

Naturalmente, no estando preparado y muy ejercitado en percibir la falacia como por una especie de instinto, cualquiera se deja llevar por razonamientos de esta especie, y cae en ella... Cualquiera, digo: yo la estoy explicando aquí; ella es para mí una especie de obsesión y tengo como un instinto especial, formado por el ejercicio para descubrirla por todas partes: entretanto acaba de ocurrirme lo siguiente:

Corrigiendo las pruebas de uno de mis libros, me encuentro con esta frase:

"Entretanto, los cambios sociales no se hacen por la argumentación, por la teoría, sino que los hombres cambian de estado de espíritu."

Era una falsa oposición: si los cambios sociales se hacen porque los hombres cambian de espíritu, no se hacen por la argumentación, por la teoría...; excluía completamente a la argumentación y la teoría como causas de cambio. Entonces, al corregir las pruebas, puse "principalmente": "los cambios sociales no se hacen *principalmente* por la argumentación", y el paralogismo quedó corregido. Pero lo interesante es lo siguiente: cuando ayer preparaba estas lecturas para la presente lección, tenía apuntada la página 119 de mi libro "Moral para intelectuales", donde se encontraba el paralogismo. No lo había subrayado. Empiezo a leer esa página, creo encontrarlo: y era otro; otro, que se me había escapado no sólo al escribir el libro, sino en la misma corrección, y que, si bien aparecía algo paliado, no lo estaba bastante. De modo que había dos en la misma página. He aquí el segundo:

"Y no nos damos cuenta de que el progreso y los cambios sociales nunca o casi nunca se hacen a consecuencia de raciocinios, sino que lo que cambia es el estado de espíritu."

Es cierto que aquí está atenuado en cierto sentido por el *casi nunca*; pero nada más que en cierto sentido: pues parece entenderse que, salvo esos casos especiales comprendidos en el *casi nunca*, no hay más que una causa; y en cuanto a los casos del *casi nunca*, parece que fueran casos en que se hace por otra causa. En tanto que, en realidad, probablemente cada progreso se hace a la vez por las dos causas; y lo que yo debía haber dicho, era que los cambios de estado de espíritu tienen una influencia mucho mayor que los razonamientos, en el progreso.

Esta última corrección nos muestra cómo y por qué proceso mental el paralogismo que analizamos falsea las discusiones y hace que en ellas una gran parte del esfuerzo pensante pueda gastarse en pura pérdida. Vean ahora este resumen hecho en la *Revue Philosophique* de un artículo de otra revista (*Contribuciones experimentales y críticas a la psicología de la lectura con una exposición de duración breve*):

"En el debate entre Erdman y Dodge por una parte, Wundt y Zeitler por la otra, Becker se coloca en el punto de vista de los dos primeros. Lo defiende, sobre todo, mostrando que la lectura de una palabra muy larga (de una veintena de letras) no implica un movimiento de la atención que se decidiera sucesivamente sobre las diversas partes, como creía haberlo establecido Zeitler. La prueba de que este movimiento no es necesario, es que...", etc. (aquí un resumen de experiencias).

"El papel principal pertenece en la lectura, como Erdman y Dodge lo han mostrado, y como lo confirman las experiencias nuevas de Becker, a la forma global de las palabras. Es verdad que las letras dominantes y características... son importantes; pero sólo porque contribuyen a determinar la forma global."

Y entonces, el autor de este resumen concluye así:

"En resumen: queda controvertida la cuestión de saber *si la palabra es leída como un conjunto o si es leída por partes sucesivas*."

Lo que se discutía entre estos psicólogos era lo siguiente (punto que puede tener bastante interés para la pedagogía): ¿Cómo se lee? ¿Cómo leemos nosotros, y cómo lee el niño?: ¿leyendo la palabra globalmente, en conjunto, o bien leyéndola letra por letra? Se han formado dos teorías: de un lado están tales psicólogos, de un lado están tales otros; y se ha partido —o por lo menos el autor de este resumen, parte— del principio de que uno de esos

dos modos de leer debe ser el verdadero: por eso dice aquí "o la palabra es leída como un conjunto, o es leída por partes sucesivas". En tanto que podría haber modos de leer intermedios, parcialmente sucesivos y parcialmente simultáneos. Ahora, vean cómo el proceso mental de la falsa oposición puede, si no inutilizar una discusión, retardarla y complicar enormemente su solución. Es claro que si se parte del principio de que sólo de uno de estos dos modos, absoluta, exclusiva y completamente, puede leerse la palabra, y si la verdad es que se lee de una manera intermedia, los psicólogos de uno y otro partido estarán continuamente encontrando hechos favorables a su doctrina y contrarios a la otra, y no se entenderán nunca; en tanto que es posible que se entendieran en seguida si admitieran como posibles esos procesos intermediarios que participan en algo de una manera de leer y en algo de la otra.

Hemos estudiado con ya muy numerosos ejemplos la falacia de falsa oposición, consistente en tomar por contradictorio lo que no es contradictorio, y dentro de la cual figura, como un caso especial e importantísimo, la de tomar por contradictorio lo que es complementario. En nuestros ejemplos hemos atendido preferentemente al proceso mental de la confusión, y a su aspecto lógico. Ahora vamos a insistir más bien en los efectos de esa confusión, que es lo que tiene mayor importancia práctica.

No crean que todo lo que he procurado enseñar es algo teórico y sin aplicación: algo que tiene un puro interés especulativo o de curiosidad psicológica o lógica. En la realidad, en las discusiones prácticas, en la misma acción, ese paralogismo se traduce en efectos perniciosísimos. Continuamente lo encontramos en nuestras discusiones corrientes; y, por ejemplo, suele ser inhibitorio. Les voy a citar un caso tomado de la realidad.

Una vez, en el Consejo Universitario, había yo presentado un proyecto para hacer obligatorias en el bachillerato las lecturas en *libros* propiamente dichos: esas lecturas que establecen el contacto con los grandes espíritus y que tienen tanta influencia educativa. Proponía en mi proyecto que la Universidad adquiriera una cantidad bastante de ejemplares de determinadas obras especialmente elegidas, que allí se designaban: esas obras, serían prestadas por la Universidad a los estudiantes. De manera que esta institución de enseñanza podía conseguir el fin de que los estudiantes que pasaban por ella y que en ella obtenían un título, no sólo hubieran

cursado ciertas asignaturas regladas, y rendido examen de ellas, sino que hubieran también *leído* ciertos *libros* (no es lo mismo que leer *textos*), con lo cual se fomentaba una cultura más amplia.

Cuando expuse mi proyecto, todos los colegas encontraron excelente el fin que yo me proponía; pero se produjo inmediatamente una discusión en esta forma: "El fin que se propone el doctor Vaz Ferreira —dijo uno— es muy bueno; pero el medio que aconseja para obtenerlo, no es *el que* debe adoptarse. *El verdadero procedimiento* para elevar los espíritus, para levantar la enseñanza, no sería el que aconseja, el de la lectura en libros prestados por la Universidad, *sino* el de organizar conferencias dadas en la Universidad por sus mismos profesores". Otro compañero pide la palabra y entra en discusión con el anterior y conmigo: "Admito también —dice— que el resultado perseguido es excelente; pero el procedimiento para obtenerlo"... fíjense bien en esto, que es donde está todo el paralogismo... "*el* procedimiento para obtenerlo, no es ni el que indica el doctor Vaz Ferreira ni el que indica el otro colega, *sino* que consistiría en que los profesores en sus mismas clases hicieran esas lecturas. Cada profesor, fuera de sus textos, debería hacer lecturas en clase..." Y así continuaron varios miembros del Consejo proponiendo procedimientos, cada uno de los cuales, para el que lo proponía, era el *procedimiento*, el único que debía adoptarse.

¡Pues no se pudo hacer absolutamente nada!

Yo me esforcé en ponerles de manifiesto que no había contradicción entre los procedimientos aconsejados; que todos eran buenos, unos en mayor grado, otros en menor grado; que todos tendían al mismo fin, y que, en vez de ser contradictorios, eran complementarios. El ideal era, pues, admitirlos todos. Ahora, si existían dificultades (como las había) para la ejecución de algo, no era ése un motivo para abandonar los que se pudieran aplicar. Sin embargo, es tan grande el hábito, aun en las personas más cultas, de discutir por falsa oposición, que el proyecto no pudo prosperar.

Podría citarles —no lo hago, por brevedad— otros numerosísimos ejemplos de discusiones diarias, corrientes, de discusiones *tomadas de la vida*, en que la falsa oposición produce este efecto inhibitorio: impide la acción práctica, buena y eficaz.

Por lo demás, hay verdaderamente ramas enteras del conocimiento u órdenes enteros de actividad y de pensamiento humanos,

que, en su aspecto actual, no son casi integralmente más que falsa *oposición*. La pedagogía, verbigracia, puede decirse que hasta hoy ha sido casi totalmente un ejemplo de este paralogismo. También las discusiones, las teorías y el estado de espíritu corriente de los hombres a propósito del arte, son la más grande ilustración del error de falsa oposición o falso dilema.

Recuerdan ustedes que precisamente algunos de los ejemplos que ya estudiamos eran tomados de la pedagogía o de las teorías o críticas artísticas. Veamos ahora otros casos.

Empecemos por la pedagogía. Tómese la obra tan conocida de Spencer. En la primera parte, se plantea esta cuestión: "¿Cuál es el saber más útil?" Y el autor la resuelve en el sentido de que el saber más útil es el saber científico. Es, sin duda, una opinión sostenible; pero, en ese libro, flota, tácita, y a veces se condensa, expresa, una oposición continua entre la ciencia por una parte, y por otra el arte y las lenguas. No se trata simplemente de esa oposición legítima que puede resultar de la falta de tiempo para abarcarlo todo ¹: es claro que, siendo el tiempo limitado, no puede enseñarse ciencia indefinidamente, ni arte indefinidamente, ni idiomas indefinidamente, y, por consiguiente, el acrecimiento de una de estas ramas de la enseñanza tiene que realizarse a expensas de las otras. No se trata, pues, de esta oposición real, impuesta por las circunstancias, sino de otra oposición falsa, paralogística, que lleva al autor a disminuir el valor de esas otras ramas del conocimiento que no son las más útiles según él.

"Cuando un padre que ha obrado según falsos principios, adoptados sin examen, se ha privado de la afección de sus hijos, los ha conducido por su severidad a la revuelta, a la ruina moral, y ha hecho su propia desgracia, podría, parece, hacer esta reflexión: que el estudio de la etnología hubiera valido más para él que el estilo. Cuando una madre llora a su primer hijo, que ha sucumbido a consecuencia de la escarlatina, y un médico sincero le dice lo que ella sospecha ya, que su niño se hubiera curado si su constitución no hubiera sido de antemano debilitada por el abuso del estudio; cuando está abatida por el doble peso del dolor y remordimiento, es un bien débil consuelo para ella el poder leer a Dante en el original."

¹ Ver, entre los apéndices agregados a este capítulo, el relativo a los casos de ese orden.

Se *siente* aquí que la defensa de la ciencia ha llevado al autor más allá del grado justo: lo ha llevado, no ya a afirmar, como lo hace a veces literalmente, que la ciencia vale más que el arte, sino a sentir hacia el arte y hacia los idiomas una cierta hostilidad.

Efectivamente: esa hostilidad, y la falsa oposición que la origina, se ven bien claras en este otro pasaje, con el cual concluye la primera parte del libro:

“Parafraseando una fábula venida de Oriente, diremos que, en la familia de los estudios, la ciencia es la cenicienta que oculta en la oscuridad perfecciones desconocidas. Todo el trabajo de la casa le ha sido confiado; por su destreza, su inteligencia, su consagración, se han obtenido todas las comodidades y todos los placeres de la vida, y mientras ella se ocupa incessantemente en servir a las otras, se la mantiene aparte, para que sus orgullosas hermanas puedan ostentar sus oropeles a los ojos del mundo. El paralelo podría llevarse más lejos, porque llegamos pronto al desenlace y entonces las situaciones cambiarían: las hermanas orgullosas caerán en un abandono merecido, en tanto que la ciencia, proclamada la mejor y la más bella, reinará soberanamente.”

Aquí tenemos la falsa oposición en su plenitud. La ciencia, el arte, los idiomas, son complementarios: no hay contradicción entre estas ramas de la actividad humana; pero Spencer ha sido llevado por el parallogismo a establecer una falsa oposición, y refiriéndose, por ejemplo, a las artes, las compara con las hermanas que ostentan sus “oropeles” a los ojos del mundo: hermanas “orgullosas”, que caerán en un abandono “merecido”.

Ahora bien: todo esto no es teórico. Los que escriben, son pedagogistas; los que leen, pueden ser maestros, o legisladores, que serán llevados a orientar la enseñanza, hasta de una nación a veces, en ese sentido absoluto y estrecho.

La historia de los procedimientos pedagógicos, de su boga, de su desuso, de las discusiones a su respecto, no es, en la mayoría de los casos, más que una historia de este sofisma. Llegan los pedagogistas a la conclusión de que es bueno y conveniente hacer que sea el niño quien descubra lo que se le quiere enseñar; en seguida concluyen que el otro procedimiento, el natural, que consiste en enseñar propiamente el maestro al niño, es malo. Se aplica, así, un buen procedimiento, pero desterrándose completamente otro procedimiento que también era bueno. No había incompatibilidad entre los dos: eran complementarios; pero a causa de ha-

berlos tomado por contradictorios, uno fue excluido; y si bien se ganó por un lado, se perdió por otro.

Descubren u observan los pedagogistas o los maestros que es bueno enseñar sin libros, que la enseñanza de viva voz es buena, útil, conveniente; en seguida se concluye, consciente o inconscientemente, que la enseñanza con libros es mala; y se destierra el libro; y todo un inmenso y largo trabajo de práctica y buen sentido es necesario para llegar después a esa conciliación tan natural que consiste en enseñar en ciertos casos con libros y en otros casos sin libros. Se había establecido una falsa oposición: lo complementario por contradictorio.

Se descubre un buen procedimiento para enseñar idiomas; por ejemplo: se observa la bondad de la enseñanza oral. Pero los pedagogistas no pueden preconizar la bondad de la enseñanza oral, o aplicarla, sin suprimir completamente la traducción y todos los demás procedimientos de la enseñanza escrita: "si esto es bueno, aquello era malo", cuando, en realidad, todo era bueno: todo cooperaba, o hubiera debido cooperar.

Cuando un autor¹ observa que leer libros conocidos, escritos en el idioma que se desea aprender, ayuda al aprendizaje de las lenguas, no se limitará a hacer la afirmación con este alcance: sintiendo inconscientemente una oposición entre ese procedimiento y los demás, concluirá que todos los procedimientos empleados hasta hoy para enseñar idiomas han sido absurdos, pésimos; que el único procedimiento que sirve es aquél, y que debe aplicarse de una manera exclusiva.

Y hasta se da el caso de que un autor de textos que descubre la conveniencia de subrayar los verbos en las frases, haya sacado de aquí un procedimiento exclusivo, y se le haya ocurrido que el modo de enseñar idiomas, es fundamentalmente subrayar los verbos.

Se observan las ventajas de enseñar geografía sobre el mapa. La observación es justa; las ventajas, reales. Pero de ahí se concluye que no se deben, por ejemplo, usar textos de geografía: ya se estableció una falsa oposición; ya se tomó lo complementario por contradictorio; ya la introducción de un procedimiento bueno, vino a traducirse en el resultado perjudicial de excluir algo que en cierto grado o en ciertos casos puede ser bueno también.

¹ Le Bon, *Psychologie de l'Education*.

Un caso más, tomado de la realidad. He aquí lo que he leído en uno de los últimos números de la *Revue Pédagogique*. Trátase de un artículo publicado por dos profesores, que, en la enseñanza del idioma, emplean el procedimiento de hacer describir a los alumnos, objetos que les presentan. Entusiasmados con ese procedimiento, combaten la clase de temas que se dan generalmente en las composiciones, a saber, los temas abstractos, imaginativos, históricos u otros análogos. Vean algunos pasajes:

"En todas las ramas de la enseñanza, en historia, en lenguas vivas, se procura rejuvenecer y transformar los métodos. ¿No sería tiempo de hacer algo también con el francés? ¿Nos obstinaremos en querer que los niños describan con competencia lo que no han visto y no verán jamás? En lugar de forzarlos a inventar en el vacío, ¿no se podría habituar a esos jóvenes espíritus a observar lo real? Ya en ciertas clases de la enseñanza primaria, más ampliamente abierta a todas las novedades, sírvense los maestros de cuadros murales para los primeros ejercicios del lenguaje. Que se desarrolle la idea, que se la extienda, que se reemplacen los cuadros murales por la imagen distribuida a cada alumno, y se llegará así a un nuevo modo de composición francesa; el niño se ejercitará, en efecto, en describir lo que tiene bajo los ojos."

Otro pasaje posterior:

"El principio queda, pues, siendo excelente, sin restricciones. Observar en lugar de imaginar, trabajar según la naturaleza en lugar de ejercitarse en charlar: tal es el principio fundamental de la enseñanza de hoy."

Posiblemente, el que no está lógicamente preparado, sea por una enseñanza especial o por tener el instinto lógico necesario, se deja en seguida arrastrar por ese artículo. Efectivamente, lo que hay en él de positivo, es bueno; el procedimiento aconsejado, es conveniente; pero noten qué clara, qué evidente, ¡parece imposible!, se ha establecido en el espíritu del autor la *oposición* entre ese procedimiento y los otros. Empieza ya *combatiendo* el otro procedimiento: "¿Nos obstinaremos en querer que los niños describan con competencia lo que no han visto ni verán jamás? En lugar de obligarlos a inventar en el vacío, ¿no se podría habituar a esos jóvenes espíritus a observar lo real?" Se ve claramente el paralogismo, en la expresión "*en lugar*", en la oposición que se establece, y hasta en el lenguaje despectivo con que se designa al otro procedimiento: "describir lo que no han visto y no verán

jamás" —"inventar en el vacío"—, "observar en lugar de imaginar..." ¿Por qué *en lugar*? Observar e imaginar, debería ser; observar a veces, e imaginar a veces: para una buena educación, son convenientes las dos cosas. "Trabajar según la naturaleza, en lugar de ejercitarse en charlar": he aquí ya la actitud completamente despectiva, debida a la falsa oposición.

Y ustedes se imaginan lo que sucede en la práctica. En la escuela en que estos pedagogistas enseñen, en todas las demás que la tomen como ejemplo, y tal vez en todas las escuelas de un país, si semejante teoría llega a generalizarse y a adquirir autoridad, se introduce una cosa buena, pero se suprime otra cosa que era buena también; y permanecemos siempre en el exclusivismo, en la exageración. No es, repito, un sofisma teórico.

Otro ejemplo. En nuestros tiempos se está creando una nueva ciencia, o una clase de estudios a que se da un nuevo nombre: me refiero a la "paidología" (rama del conocimiento que consistiría en observaciones científicas, psico-fisiológicas y antropológicas, relativas al niño, relacionadas o relacionables con los problemas de la enseñanza).

Los adeptos de esta nueva ciencia, han iniciado observaciones con bastante rigor experimental y científico, y visitan las escuelas con el objeto de estudiar las condiciones antropológicas de los niños. La idea directriz es la de someter todo a la experimentación: Binet, por ejemplo, cansado de oír discutir teóricamente sobre el *surmenage*, empleará un año entero en estudiar solamente el consumo del pan en un establecimiento de enseñanza, para contribuir con hechos reales y positivos a la solución de la cuestión de si el exceso de estudio produce, o no, debilitamiento de los órganos, alteración de las funciones, etc.

Esta aplicación de rigurosos métodos experimentales a los problemas antropológicos, fisiológicos, etc., que se relacionan con la enseñanza, representa una tendencia de primer orden. Pero estamos asistiendo a este espectáculo: *los paidólogos se presentan como contrarios de los pedagogos*. Vean ustedes un pasaje de Binet (y lo elijo de Binet porque este hombre de ciencia figura entre los más eminentes de los psicólogos modernos que cultivan la experimentación):

"No es, propiamente hablando, una reforma de la pedagogía antigua lo

que hay que intentar, sino la creación de una pedagogía nueva que tenga una base científica. La antigua pedagogía, no obstante algunas buenas partes de detalle, debe ser completamente suprimida, porque está afectada de un vicio radical: está hecha *de chic*; procede por afirmaciones gratuitas, reemplaza los hechos por exhortaciones y sermones; el término que la caracteriza mejor es el de *verbiage*. La pedagogía nueva debe ser fundada sobre la observación y sobre la experiencia", etc.¹.

Ahora bien: lo que ellos llaman la "pedagogía nueva", consiste en hacer experiencias u observaciones sobre hechos psicológicos, fisiológicos, etc., que pueden contribuir a la ciencia y al arte de la enseñanza. La "pedagogía antigua", contiene observaciones hechas directamente en la enseñanza: lo que podríamos llamar la *clínica pedagógica*. Por consiguiente, el estado de espíritu de Binet sería comparable al de un médico que creyera que la tendencia a hacer experiencias químicas o fisiológicas o bacteriológicas útiles a la medicina, debe *exclure* a la clínica, lo que sería absolutamente absurdo.

Entretanto, imagínense ustedes, por una parte, la inmensa cantidad de fuerzas perdidas a causa de esta falsa oposición, a causa de esta formación de dos partidos; imagínense un medio pedagógico dividido en dos bandos, los paidólogos y los pedagogos, que, en vez de ayudarse, se combaten; imaginen el retardo evidente del

¹ En el prólogo de la obra "La fatiga intelectual". Me complace hacer notar que Binet, habiéndose dado cuenta seguramente de lo equivocado de su propia actitud, aunque sin referirse expresamente a ella, preconiza ahora la actitud legítima y justa, en la conclusión de su obra posterior *Les Idées Modernes sur les enfants*. Lo mismo en su *Causerie Pédagogique*, publicada en *L'Année Psychologique* de 1908 (página 205 y siguientes). Y, sobre todo, lo más interesante es este párrafo, de un análisis publicado en *L'Année Psychologique* de 1909:

"En realidad, todas esas investigaciones han sido presentadas bajo un aspecto falso, como si debieran reemplazar a todo otro procedimiento, en tanto que deben solamente verificar y precisar los procedimientos actualmente en uso. Es el mismo error que se comete cuando se pretende que los *tests* mentales son los únicos que deben enseñarnos a conocer el carácter de los niños; en realidad, son hechos para ayudar a la observación, para completarla, para controlarla, y de ningún modo para reemplazarla. ¿Pero es fácil explicar esto a abogados en un proceso?"

Perdonemos esta omisión del nombre de uno de los principales culpables, en homenaje a la lección de buena lógica que con tanta justeza se nos da ahora.

progreso que resulta de estas luchas inútiles. . . sólo porque se ha tomado lo complementario por contradictorio.

Y, en arte, la falsa oposición es omnipresente. Cada escuela descubre, o pone de relieve, ciertos procedimientos destinados a crear o a perfeccionar la belleza en ciertas manifestaciones: pero es como inevitable en cada una, la actitud de combate; todas se presentan como adversarias de las escuelas anteriores; las que, a su vez, combaten a la nueva.

Cuando los románticos descubren todo el partido que se puede sacar, por ejemplo, de la Edad Media, no lo hacen sin combatir la tendencia a buscar los temas en la antigüedad clásica; cuando descubren ciertos procedimientos de estilo, no dejan de presentar estos procedimientos como debiendo *sustituir, reemplazar*, a los procedimientos clásicos; y los clásicos, en cambio, combatirán al romanticismo, creyendo unos y otros que las dos tendencias no pueden existir juntas. Cuando surgen los parnasianos, poniendo de relieve la belleza de la serenidad, no se limitarán a componer en la forma que encuentran bella, sino que se acabará por decir: "*Je hais le mouvement qui déplace les lignes*". ¿Por qué "*odio*"? . . . ¿Como si la humanidad no necesitara todas las clases de belleza; como si no necesitara la belleza serena, "parnasiana", y también la otra belleza, la que ellos *odiaban* indebidamente, por el sofisma de falsa oposición! . . . Y cuando Verlaine preconiza, como procedimiento estético, el empleo del matiz, no se limitará a decir: "*de la nuance*", sino que agregará: "*rien que la nuance*". ¿Por qué "*nada más* que el matiz"? ¿Por qué la exclusión? . . . La palabra se había empleado hasta entonces para expresar claramente el pensamiento. Descubren ciertos poetas un modo de producir efectos de belleza, que consiste en emplear la palabra como un medio de sugestión. ¿Por qué han de presentar este procedimiento como opuesto al otro? Y ¿por qué, a su vez, esta escuela ha de ser combatida?, ¿por qué se ha de considerar ilegítimo el emplear la palabra como procedimiento de sugestión?, ¿por qué no ha de emplearse unas veces como procedimiento de sugestión, y también otras veces como medio de expresión en el sentido corriente? Y ¿por qué no se han de hacer poesías de todas las clases, a condición de que sean bellas? ¿Por qué hay lucha de escuelas?, ¿por qué toda la terminología artística es terminología de guerra?,

¿por qué la inmensa mayoría de los pasajes de la crítica literaria están escritos, por ejemplo, en la terminología de éstos, de Zola?:

"Es una moda que se acaba, y hay que mostrarse piadosos para los novelistas de la cola romántica; pronto serán bastante castigados por el abandono del público; los síntomas son ciertos: los lectores se cansan de esas eternas historias en que el drama está hecho de los sentimientos más falsos y más alambicados. En cuanto aparece una obra de verdad, al contrario: en cuanto es puesta en venta una novela que estudia las realidades conmovedoras de la vida cotidiana, hay en la turba de los compradores un estremecimiento que indica netamente la victoria decisiva de los continuadores de Balzac."

He ahí un escritor que no concebía que el pueblo pudiera interesarse por las novelas realistas, sin que cayera en absoluto abandono y desapareciera el arte de las novelas idealistas. "La victoria decisiva"; falsa oposición: lo complementario por contradictorio.

"La novela idealista cruje, pues, y cae en pedazos; se puede prever el día próximo en que morirá por falta de novelistas. No veo en la generación que crece un solo escritor de talento dispuesto a calzar las sandalias de Jorge Sand; veo, al contrario, una gran cantidad de jóvenes autores prontos a seguir la vía tan ampliamente abierta por Balzac. Es ahí donde está el porvenir; es ahí donde está la vida. Antes de diez años la situación será completamente neta y no habrá más que comprobar el triunfo completo del naturalismo."

Las mismas reflexiones que con respecto al párrafo anterior. (Sólo el "es ahí donde", ya contiene el sofisma entero).

Los debates sobre la música, y los estados de espíritu sobre la música:

Cuando Wagner procuraba condensar su doctrina en una forma clara, lo hizo en una comparación hermosísima:

Supongamos —dice— que penetramos en una selva: al principio sólo sentimos la impresión de un silencio cada vez más solemne; después, los múltiples y variados ruidos del bosque empiezan a ser percibidos; crecen, se confunden, se mezclan, se agigantan, todo aquello es una inmensa sinfonía en que no podemos, tal vez, distinguir los componentes, sino percibir la grandiosidad de la armonía y la soberbia melodía, en un sentido amplio, del *todo*; pero si después, en nuestra casa, procuramos recordar la gran melodía del bosque, nos será imposible; y si quisiéramos reproducirla

y tuviéramos para ello la peregrina idea de aprisionar a uno de los cantores del bosque —de aprisionar a un pájaro y encerrarlo en una jaula— sólo podríamos obtener una melodía italiana.

Bellísima, la imagen; pero acaba mal. Es apropiada y verdaderamente exacta, en lo que tiene de positiva, como justificación de una clase de música que tiene derecho a existir, que debe existir, y que viene a satisfacer ciertas necesidades del alma. Lo que es débil y malo, es esa condenación de otra clase de música que también tiene derecho a existir; condenación debida, naturalmente, a la falsa oposición.

Y cuando las innovaciones wagnerianas sean combatidas, también será por la misma falsa oposición: "La música no puede ser lo que Wagner preconiza, porque tiene que ser lo que los clásicos habían realizado; si la melodía es finita, no puede ser infinita. . ."; tal es el estado de espíritu del público, el estado de espíritu de ciertos críticos; y esto es funesto.

Hasta las menores expresiones llevan el sello del dilema: cuando un hombre pregunta a otro: "¿Es usted partidario de la música de Wagner?", esta pregunta, si ustedes la analizan psicológicamente, generalmente quiere decir algo como esto: "¿Es usted partidario de que toda la música sea como la de Wagner, o de que no haya música como la de Wagner?" ¿No es cierto que, en casi todos los casos, la pregunta quiere decir eso? ¿No es cierto que sólo por excepción querrá decir: "¿Admite usted como legítima la música de Wagner?" En tal caso, la respuesta será positiva, es evidente; pero las discusiones no se plantean así. "¿Es usted wagneriano o . . . (alguna otra clasificación)?" Y hay que *elegir*: entonces, los hombres eligen, y, al hacerlo, excluyen indebidamente.

La expresión "música del porvenir" aplicada a la música wagneriana por los discípulos en un sentido elogioso y por los adversarios en un sentido satírico o despectivo, encierra en sí todo el dilema: "música del porvenir" quiere decir, para los unos y para los otros, la única música del porvenir, y los unos afirman y los otros niegan que deba ser ésa *la* música. Y el resultado práctico de todo esto, es que, en vez de abrir nuestra alma, la cerramos; debido (a veces . . . en parte . . .) a estos parallogismos ininteligentes, cerramos nuestro espíritu a la comprensión y al sentimiento, inhabilitándonos para la percepción de la belleza en todas sus for-

mas, salvo en aquella que hemos resuelto elegir cual si fuera la única legítima.

Ustedes suplirán las reflexiones que yo podría sugerirles con respecto a los demás debates artísticos. Recuerden los debates entre las escuelas idealistas y las escuelas realistas, en pintura, en literatura: casi siempre, lo mismo.

En realidad, las fórmulas artísticas, las escuelas, los sistemas, los procedimientos, no deberían venir en *lugar de nada*, sino *además de todo* (me refiero, naturalmente, a las escuelas, a los procedimientos que sean buenos, a aquellos que sean capaces de dar alguna belleza) ¹.

Cualquier innovación, descubrimiento, procedimiento, etc., artísticos, puede *tomarse de dos modos*. Supónganse ustedes el caso de un pintor, o de una escuela de pintores, que descubre, por ejemplo, el procedimiento impresionista: emplear el color, no en forma de un dibujo concreto y preciso, sino como manchas, que parezcan vagas o sin sentido a la contemplación minuciosa y próxima, pero que a la distancia nos den un efecto general, sugestivo de un paisaje, etc. Ese procedimiento puede ser tomado de dos modos: *además de todo* —entonces enriquece el arte: es una nueva manera de producir belleza— o *en lugar* de los procedimientos antiguos: entonces será una causa de exclusivismo, de lucha inútil y de confusión artística.

Lo mismo sucede en todos los casos: creer en la existencia de la fórmula única, esperarla o desearla, como algunos lo hacen;

¹ Verdaderamente, aun concediendo cuanta indulgencia sea posible para la tendencia humana a caer en este paralogismo, lo que ocurre en las escuelas de arte y en las polémicas de los artistas, suele pasar los límites más extremos. Si un zapatero sostuviera que sólo deben usarse botines de charol, y otro que únicamente deben llevarse de becerro; si un sastre propusiera que todos los hombres se vistieran de negro, y otro que todos se vistieran de gris, y si discutieran en serio sobre eso, experimentaríamos la extrañeza más profunda, a pesar de tratarse de hombres de mucha menor cultura que los artistas y críticos, que tan a menudo discuten, proponen o suponen cosas análogas.

Sin duda, los artistas podrán necesitar muchas ilusiones, y hasta cierta estrechez o unilateralidad, para crear; pero si, de las disputas de nuestros sastres y zapateros, surgieran escuelas contrarias, y se encarnizaran, por ejemplo, los partidarios del negro contra los partidarios del gris, o los "charolistas" contra los "becerristas", ¿es seguro que los juzgaríamos y trataríamos como a cuerdos?

suspirar por "el que vendrá", por el que ha de traer la fórmula: *la* fórmula; todo eso es una manifestación del paralogismo exclusivista en que caen los mejores espíritus.

La cuestión del estilo: Analicen ustedes, por ejemplo, una obra como la de Albalat: "*L'art d'écrire*". En su parte, diré, afirmativa o positiva, esto es, cuando muestra que ciertas formas de estilo, que ciertas maneras de escribir, son bellas, esa obra es buena; pero repásenla ustedes y noten cómo, desde el principio hasta el fin, está como impregnada de la ilusión de que cierta manera de escribir es la única buena. "El estilo"...; y *el* *estilo* es el que allí se preconiza: es el que se parece al de ciertos autores, que tienen una cierta clase de estilo... Y no se puede generalmente admirar ciertas formas de estilo, sin creer que esto nos obliga a reputar ilegítimas o inferiores a las otras formas. Cuando un escritor compara el buen estilo a la luz blanca, por su simplicidad; cuando otro escritor nos dice que el estilo debe ser como el cristal, que, cuando se ve, no es bueno, tienen razón en cuanto afirman que ese estilo comparable a la luz blanca o al cristal, el estilo de un Voltaire, de un Renán o de un France, es un buen estilo; pero no deberían decir *el* estilo, o no deberían sugerir que se trata de uno solo legítimo: el otro estilo, comparable, si ustedes quieren, a una vidriera pintada, es hermoso también, a condición de que la pintura sea bien hecha; y es conveniente y bueno que haya cristales claros y también vidrieras pintadas.

Y tampoco podrán ustedes estudiar ciencias sin encontrarse con este sofisma alucinante. Mañana estudiarán ciencias sociales, y oirán discutir algún problema; por ejemplo: el origen de las nacionalidades: "¿Qué es *lo que hace* verdaderamente una nacionalidad?". —La raza, nos dice una escuela. —No, dice otra: las condiciones geográficas y geológicas. —Tampoco es cierto, dice una tercera: *lo que hace* las nacionalidades, es la comunidad de religión. —Falso, dice una cuarta: *lo que hace* las nacionalidades, es la comunidad de leyes. Y para otra será la comunidad de idioma, etc. En realidad, *nacionalidad* es un algo vago, en cuya formación y en cuya explicación entran todos aquellos factores; en proporciones distintas, sin duda, en general; y en proporciones distintas, también, según los casos. El que cree deber dar importancia solamente a uno de los factores, se condena a no dar importancia a los demás: se condena fatalmente a pensar mal.

Estudiarán ustedes la discusión sobre el origen de la religión, y encontrarán a los pensadores ¹ divididos en dos grandes grupos: los animistas y los naturistas. Los animistas explicarán, por ejemplo, el origen de las religiones, como lo hacen Taylor y Spencer, por los sueños: por la creencia en los *dobles* de personas muertas, creencia originada durante el sueño. Y los naturistas explicarán el origen de las religiones por la impresión producida en los hombres primitivos por ciertos fenómenos naturales, notablemente por el fuego. No será común encontrar escritores que consideren como posible que uno y otro orden de causas (y otras más) hayan podido influir en la formación de las religiones, como sería posible.

Y noten, de paso, un parallogismo interesantísimo, que es derivado del que estudiamos: el de *ir rechazando una a una las explicaciones parciales, porque ninguna de ellas, por sí sola, alcanza a explicar totalmente el fenómeno* u orden de hechos *que se quiere explicar*.

Discútese, por ejemplo, el origen o la esencia de las nacionalidades. Es la raza, dice uno. Y, como se puede probar que no es *únicamente* la raza, entonces, hay tendencia a *excluir completamente* el factor raza. Y como la teoría que procura explicar las nacionalidades por la comunidad de religiones, tampoco basta *por sí sola*, hay tendencia a *excluir completamente* el factor religión. Y así se van excluyendo uno a uno los diversos factores, las diversas explicaciones, porque no bastan aisladas. Es una manera común de pensar mal.

Por esta falacia, pues, una buena parte del esfuerzo pensante de la humanidad se gasta en pura pérdida. Cada novedad se presenta generalmente *contra* lo existente; por cada cosa buena que se implanta, hay generalmente varias cosas buenas que caen en descrédito, por algún tiempo; y es necesario un trabajo larguísimo, difícil y que hubiera debido ahorrarse, para restablecer las cosas y ponerlas en el grado justo.

Cuando un grupo de hormigas está transportando un objeto, muchas de ellas tiran en sentidos opuestos; una parte considerable de su esfuerzo se inutiliza. El objeto, sin duda, acabará por ir adonde tenía que ir, debido a la predominancia de ciertos esfuerzos sobre otros; pero da lástima ver el esfuerzo inútilmente perdido. Absolutamente este mismo espectáculo ofrecería la humanidad pen-

¹ A los que asignan a las religiones un origen positivo.

sante al que de pronto se despertara completamente de este sofisma, como de una alucinación.

Una última observación sobre este paralogismo. El es una de las causas, tal vez la más importante, de las que hacen de la historia del progreso intelectual de la humanidad, una especie de ritmo de exageraciones.

Difícilmente una idea ha llegado a imponerse sin haber pasado antes por este período de la exageración. De que la humanidad sea el "ebrio a caballo, que, si lo enderezan de un lado, se cae por el otro", el sofisma de falsa oposición es una de las causas. A tal punto pensar por esta falsa oposición de exageraciones se ha hecho un hábito mental de los hombres, hasta tal punto se trata de algo que parece condicionado por alguna anomalía mental, que *si por excepción algún observador o pensador presenta desde el principio una observación, una explicación o una teoría en su grado justo, sucede una de estas tres cosas:*

O bien, *primer caso: no llama la atención:*

(Parece que una de las primeras condiciones para que una teoría llame sobre sí la atención, se imponga a la discusión y hasta se haga célebre y se conserve, es la de presentarse exagerada y unilateralizada. Si Rousseau se hubiera limitado a hacer algunas observaciones justas, exactas, sobre el papel que la naturaleza debe tener en la educación; si todos los otros grandes exageradores de la historia del pensamiento hubieran presentado sus doctrinas ya atemperadas y bien ajustadas desde el principio, posible es que el bien hubiera sido mayor; pero es fácil que no hubieran llegado a ser tan célebres: hasta puede ser que hoy fueran desconocidos. Hay cierta forma de gloria, no la forma superior, sin duda, pero siempre una cierta forma de gloria, que hace pensar... en la indigestión; parece que diera trabajo, al pensamiento humano, digerir ciertas teorías, que por eso mismo *quedan* tanto tiempo. Del mismo modo que un bolo alimenticio fácilmente digestible llena su misión sin hacerse sentir, en tanto que otro indigestible se nos queda en el estómago, así también ciertas teorías hacen la impresión de formidables bolos ideológicos que se le hubieran indigestado a la humanidad. Son esas teorías que figuran en los programas; que se "refutan", como un eterno y permanente ejercicio de clase, pero que quedan siempre, aunque sean absurdas, o por serlo).

Segundo caso: *Un escritor presenta desde el principio su doc-*

trina o sus observaciones en el grado justo, con las reservas y atenuaciones debidas. Pues se prescinde de estas reservas y atenuaciones, y se procede como si la doctrina se hubiera presentado exagerada; a tal punto está acostumbrada la humanidad a seguir ese proceso de falsa oposición de exageraciones.

Para tomar un caso práctico, bien observado, porque es personal. Yo he sostenido que, siendo falsa cierta doctrina pedagógica corriente de que todo el material que se presenta al niño haya de ser completamente adaptado a su mente, digerido, preparado artificialmente, conviene *en algunos casos y en cierto grado* presentar material no digerido para estimular la penetración de lo parcialmente inteligible. Pues continuamente, en la práctica, se me dirigen objeciones, y ellas tienen que ver, no con lo que yo he sostenido realmente, sino con lo que hubiera sostenido si hubiera exagerado; esto es: van contra la doctrina (por nadie sostenida) de que *siempre y en todos los casos* debiera usarse el material penetrable, y nunca el material adaptado y preparado.

Lo mismo sucede cuando combatimos una exageración: el adversario nos atribuye la opuesta. Cuando en la práctica combatimos, por ejemplo, un programa, por ser demasiado extenso, es fatal que se nos opongan en respuesta, como pretendida refutación, las razones que hay para que los programas no sean demasiado reducidos. Cuando combatimos, en la práctica, la tendencia de ciertas personas a comer demasiado, en seguida nos responden con los argumentos que son buenos contra la tendencia a comer demasiado poco.

Finalmente, puede ocurrir *un tercer caso. El público, desconcertado por las reservas, por las atenuaciones que indican el esfuerzo del pensador para presentar su teoría justa y exacta, pretende forzarlo a dar una fórmula simplista y exagerada: "Pero, en resumen, al fin y al cabo, en fin de cuentas, ¿qué es lo que opina usted? ¡Decídase, resuelva!",* procurando así arrancarle una fórmula simplista y exagerada, sobre la cual se efectuará después el trabajo de siempre.

APENDICE SOBRE EL PARALOGISMO DE FALSA OPOSICION

Pudo decirse en el texto que este paralogismo tiene una virtud estimulante.

La falsa oposición es, efectivamente, estimulante, en arte y en pensamiento, en vida y en acción.

Partiendo de este hecho cierto, podrían llegar algunos a cierta actitud mental que conviene prevenir:

Un ejemplo del texto sobre la falsa oposición, evoca el recuerdo de las hormigas cuando conducen un objeto; unas tiran en un sentido, otras en otro; el objeto acaba por ir adonde tenía que ir, pero ¡con cuánto trabajo inútil!, ¡con cuánta pérdida de energías! Sólo que, podría decir o sentir alguien, peor sería que las hormigas se hicieran razonables. Es cierto que mucha de su energía se pierde; pero ¡cuánta tienen, por la misma irracionalidad, por la misma falta de crítica y de análisis en su acción!... Si las hormigas tirasen razonablemente, tirarían tanto menos, que, aunque no se perdiera esfuerzo, aunque no hubiera ese derroche de energía, el resultado útil sería menor.

Y se explicaría y apreciaría mejor esa actitud mental, si se le diera esta forma: "No consideremos a cada hombre, sino a la humanidad, como a un conjunto". En el texto se quisiera, parece, que *cada hombre* fuera perfectamente razonable, y no incurriera en falsa oposición ni en paralogismo de ninguna especie. Pues es posible que ese ideal se tradujera (menor entusiasmo, menor fuerza de cada acción individual) en una resultante total más pobre. En cambio, si consideramos a la humanidad como un conjunto, y si, como lo permite ese punto de vista, no consideramos necesario que cada hombre lo vea todo y lo tenga en cuenta todo; si nos basta que sea la humanidad la que resuelva los problemas o marche en cierto sentido, consideraremos entonces a cada individuo como un elemento; y de la acción conjunta de las estrecheces, de las unilateralidades, de los monoideísmos, puede salir el progreso y la solución de los problemas.

En todo esto hay una parte de verdad; y lo he querido hacer notar, para salvar una omisión del texto. Y el paralogismo de falsa oposición es, efectivamente, en cierto grado y en ciertos casos, estimulante. Es estimulante en arte, donde los creadores, los

productores, pueden encontrar en la misma estrechez de sus conceptos, en su oposición o su rivalidad contra conceptos, tendencias o escuelas, una fuerza; y, muchas veces, la encuentran, de hecho. De la crítica, ya podría decirse esto con menos razón; pero siempre cabría juzgar la polémica extremada y unilateralizada, como una fuerza excitante. En pensamiento, ciertos creadores han intensificado y quizá fecundado el suyo con la unilateralidad. Y en acción, es evidente cómo muchos de los grandes activos fueron estrechos; y aun para ciertos apostolados, reformas, movimientos, la estrechez y la falta de crítica han podido ser factores muy eficaces.

Es indudable, en consecuencia, que algunos efectos buenos de la falsa oposición, interfieren con los malos.

Pero, ya en arte, si la falsa oposición ha estimulado, también ha estrechado, y deformado, tendencias, hombres y escuelas; y ha puesto también a los hombres en preocupación de escuela: en ese estado más o menos artificial y estrecho, que, sea positivo o negativo, es poco propicio a las formas superiores de la creación artística. (Porque, nótese bien: no se trata de comparar el arte que resulta de las tendencias unilaterales que crea o mantiene la falsa oposición, con el arte de razón equilibrada. Entonces, sí, cabría discutir, porque se diría que el primero puede tener calor, y que el segundo tiende demasiado a ser frío. Pero es que, en realidad, hay otro arte todavía, el más hondo, que *sale*, y que no se hace en lo fundamental ni por raciocinio bueno ni por raciocinio malo, ni por raciocinios lógicos ni por paralogismos; a ese arte, ni la falsa oposición llegaría a malearlo de unilateralidad, ni el buen raciocinio llegaría a afectarlo de frialdad ni a quitarle fuerza. Ahora, en cuanto a ese otro arte más consciente, al arte no salido sino hecho, ése, siempre es mejor que lo haga el omnicomprendivo. Aun en arte, pues, o no hay peligros, o no predominan los peligros de razonar bien. Podría decirse lo mismo más brevemente, así: cierto arte, no se deja influir por raciocinios, ni reglas, ni preocupaciones de escuela; para ése, pues, de ninguna manera hay peligro. Ahora, para el arte que se deja influir por raciocinios, menos de temer son los buenos que los malos).

En pensamiento, en el orden de la razón, todo esto es cierto *a fortiori*. Eliminada aquella especie de interferencia entre la ra-

zón y el sentimiento todo lo favorable al buen razonamiento queda más justificado. Las ciencias sólo tienen que ganar con los puntos de vista amplios y completos y con la eliminación de la falsa oposición, como de todos los parallogismos. La filosofía también, aun cuando la ampliación del espíritu y la falta de estrechez mental pudieran inhibir algunos sistemas, que serían sistemas malos...

Y en acción, me referiré a otros estudios míos, que no quisiera repetir ni resumir aquí: los publicados con el título "Conocimiento y acción". Allí mostré, en resumen, en cuanto a lo objetivo, que lo que importa no es acrecentar la suma total de acción, de acción cualquiera, sino de acción buena; y que la mejor comprensión, si bien puede disminuir la suma total de acción, tiende a aumentar la suma de acción buena. Y en cuanto a lo psicológico —en lo psicológico real, no en lo ficticio y abstracto— procuré mostrar que el mejoramiento de la comprensión (la razón, el análisis, los modos de pensar más amplios y más completos, la mayor crítica), no inhibe ni daña a la acción, sino que la regula y la suaviza. A lo que agregó aquí que cada vez es menos necesaria, y en cierto sentido menos posible, la acción unilateral en la clase de sociedad y en los modos de pensamiento y de sentimiento modernos; y, también, menos buena, esa acción, aumentada, si se quiere, pero dañada en el principio mismo de su fecundidad por la unilateralidad, la estrechez y el fanatismo en su caso; y en cambio, que es cada vez más capaz el hombre moderno —y quizá ello constituye su más indiscutible superioridad— de obrar, y de obrar intensamente, a base de muchos sentimientos, y no de uno solo, con muchas ideas, con pensamiento más exacto y con más crítica. Largas argumentaciones he hecho en este sentido (no quiero repetir las aquí); pero, como síntesis, podría bastar un *hecho*: en esta época en que muchos pensadores daban por demostrada la mayor incapacidad de acción de la sociedad moderna, a causa del análisis, de la crítica y de los hábitos del razonamiento, la humanidad —y en las peores condiciones, esto es: debiendo actuar todavía en sentido contrario a sus sentimientos mejores y a sus ideas mejores; esta humanidad analítica, llena de sentimientos encontrados, y que tiene que combinarlo todo—, llamada a la acción, ha dado más y mejor acción, no sólo que la que humanidades

anteriores hubieran dado, sino que la que hubieran podido desear y hasta imaginarse.

Resumen: que, sin perjuicio de algunos efectos estimulantes de la falsa oposición, predominan los malos: y que, además, la tendencia a reconocer y a perseguir ese paralogismo, no puede producir prácticamente malos efectos.

CUESTIONES EXPLICATIVAS Y CUESTIONES NORMATIVAS

Los problemas que los hombres discuten, podrían, más o menos esquemáticamente, dividirse en dos clases: a veces se discute sobre cómo son las cosas o sobre cómo pasan los fenómenos; otras veces se discute cómo se debe o conviene obrar.

Podríamos llamar a los primeros, *problemas de ser*, o *problemas de existencia*, o *problemas de comprobación*, o *problemas de explicación*; a los segundos, podríamos llamarlos *problemas de hacer*, o *de acción*, o *problemas de conveniencia* (a los cuales podrían agregarse los *problemas de ideal*, relativos, no ya a cómo deben hacerse las cosas, sino a cómo sería deseable que fueran); o bien, todavía, *problemas normativos*, etc. Todas estas denominaciones son más o menos impropias: algunas expresan mejor ciertos aspectos de las divisiones, y otras otro aspecto; no he encontrado denominaciones más precisas¹, ni me he preocupado de buscarlas, ni interesa, por otra parte, que ustedes las busquen; me serviré de cualquiera de estas denominaciones simplemente para hablar con claridad sobre nuestro asunto, eligiendo en cada caso la que más naturalmente se me ocurra.

Lo que interesa es dar una idea de las *dos clases de cuestiones*.

Si se discute si la luna tiene atmósfera, si hay, o no, uno o más planetas exteriores a Neptuno, si el radio cura, o no, el cáncer, si el hombre es, o no, libre, en todos estos casos, se discute sobre cómo son las cosas o sobre cómo pasan los fenómenos; se procura comprobar o explicar.

Si se discutiera cómo debe obrarse para obtener tal o cual fin; o, en general, cómo debe obrarse; o qué organización debe darse a una institución cualquiera, o si es malo o bueno un proyecto

¹ Si llamara a esas cuestiones, respectivamente, teóricas y prácticas, serían demasiadas las confusiones, por otros significados, asociaciones habituales, etc.

de ley; si se discutiera, por ejemplo, sobre la conveniencia del divorcio, o sobre la mejor organización de la familia, o sobre el socialismo, o sobre el librecambio y el proteccionismo; en estos casos, no se discute cómo pasan los hechos, sino cómo debería obrarse, o qué debería hacerse; y estos problemas son, según el más simple examen lo muestra, de una naturaleza diferente.

Bien: la causa del error que voy a explicar, viene de cierta costumbre de tratar los problemas de la segunda clase como se tratan los de la primera.

Los hombres buscan, en efecto, la solución de unos y otros problemas. Cuando se discute el problema de si la Luna tiene atmósfera, se dice que se busca la *solución* de este problema; y cuando se discute sobre la cuestión del divorcio, se dice, igualmente, que se busca *la solución*.

Ahora bien: conviene darse cuenta de que la palabra *solución*, en uno y otro caso, tiene un sentido muy diferente (que es lo que generalmente no se comprende, o no se comprende con claridad).

Los problemas de existencia o de comprobación, los problemas de ser, los problemas sobre cómo son las cosas o sobre cómo ocurren los fenómenos, tienen, teóricamente al menos, una solución única y perfecta ¹.

¿Tiene la Luna atmósfera? Es posible que la ciencia no posea todavía los datos necesarios para resolver este problema; es posible que los posea; pero, aun en el primer caso, el problema es siempre resoluble teóricamente, en el sentido de que, si no se puede resolver hoy, podría resolverse alguna vez, y aun cuando no se pudiera resolver nunca, por lo menos se concibe que debe haber una solución, aun cuando esté fuera del alcance del hombre. ¿Existe algún planeta exterior a Neptuno? Lo sabremos o no; pero este problema, teóricamente al menos, admite una solución. Podrá haber dificultades. En estos casos, las dificultades son de hecho. En otro problema, como el de si el hombre es libre, a las dificultades de hecho, esto es, a las dificultades que resultan de la ignorancia de ciertos hechos, se superponen otras dificultades de orden verbal: las que provienen de la inadecuación de

¹ Suponiéndolos bien planteados y eliminadas las complicaciones sobre falta de sentido, equívocos o inadecuaciones verbales, etc. De todo esto se trata más adelante por separado.

los términos, de las confusiones del sentido de los términos, etc.; pero siempre la solución es posible (si es que hay problema real).

Veamos ahora, tratándose de la otra clase de problemas, si admiten solución; y, en caso afirmativo, qué sentido debe tener para ellos la palabra *solución*.

Supongamos un caso muy simple: yo voy a emprender un viaje a Chile, y me pregunto si debo realizarlo por tierra o por mar: es un problema *de hacer*, y busco su solución.

Por una parte, pensaré que el viaje por tierra ofrece ciertas ventajas; por ejemplo, la seguridad contra los naufragios, evitarme el mareo, a que soy propenso; la belleza de ciertos paisajes, etc.; por otro lado, el viaje por tierra ofrece ciertos inconvenientes, como su mayor duración, lo penoso de los medios de transporte, el frío de la cordillera, etc. El viaje por mar, a su vez, ofrece ciertas ventajas: mayor rapidez, mayor comodidad; ofrece, en cambio, otros inconvenientes... El sentido que puede tener, pues, aquí, la palabra "solución", es ante todo, éste: comprobación de las ventajas e inconvenientes de cada uno de los dos partidos posibles, a lo cual debe agregarse la apreciación relativa de estas ventajas e inconvenientes: la comparación. De esta comparación podrá resultar la predominancia de las ventajas de una solución; o podrá no resultar, en el caso de que ventajas e inconvenientes queden más o menos equilibrados; pero lo que no podrá resultar, o lo que por lo menos *no deberá forzosamente resultar*, es la obtención de una solución ideal, esto es, que tenga sólo ventajas; esto podrá resultar en tal o cual caso, pero *no es forzoso*.

Los problemas de ser o de comprobación, son susceptibles de una solución perfecta, teóricamente al menos; pero los problemas de hacer, y lo mismo los problemas de ideal, que pueden asimilarse a ellos (si tiene sentido emplear a su respecto la palabra solución), no son susceptibles (o por lo menos no lo son forzosamente, ni aun lo son comúnmente) de una solución perfecta ¹.

Ahora bien: el paralogismo que vamos a estudiar, resulta de la tendencia de los hombres a asimilar unos problemas a otros; a

¹ A menos que no se llame "perfecta" (cuestión de palabras) a la mejor que pueda obtenerse en esos casos, basándose, para dar esa denominación, en que es la solución justa intelectualmente, aunque no satisfaga del todo a nuestros deseos, ideales, etc. Esta sutileza verbal nada tiene que ver con el fondo del asunto.

buscar "la solución" de los problemas normativos, en el mismo estado de espíritu y con el mismo designio con que se busca la de los problemas explicativos o de comprobación; a creer que es forzoso que tengan soluciones perfectas; a suponer que habría que encontrarlas.

Estudiemos algunos ejemplos.

Discuten los hombres sobre el divorcio: es un problema de hacer, un problema de la segunda clase: si debe, o no, permitirse el divorcio; es de la misma clase que el problema de si se debe, o de si conviene, o de si me conviene a mí en un caso particular, ir a Chile por mar, o ir por tierra.

La única solución que admite ese problema, es la siguiente: procurar estudiar por una parte las ventajas del divorcio; por otra parte, los inconvenientes del divorcio; del otro lado, estudiar por una parte las ventajas de la indisolubilidad del matrimonio, y por otra, sus inconvenientes. Hecho esto, pesar, apreciar, valorar estas ventajas e inconvenientes, y, si es el caso, decidírnos por una de las dos soluciones. Pero la tendencia que tienen los hombres a confundir esta clase de problemas con los otros problemas de existencia, que admiten soluciones perfectas, los lleva, a veces, a creer, por lo menos subconscientemente, que estos problemas, los normativos, han de tener una solución perfecta. Por "resolver" el problema del divorcio (o de la organización de la familia, más en general), entienden casi todos encontrar un tipo de organización de la familia que no tenga más que ventajas y que no tenga inconveniente ninguno.

Como consecuencia de esto, se ponen en un estado de espíritu especial: en una actitud mental que produce, en nuestro caso, por ejemplo, en un "divorcista", la tendencia a no ver los inconvenientes del divorcio (o, si los ve, a verlos menores de lo que son), y a ver las ventajas del divorcio mayores de lo que son.

También lleva esta actitud mental a tendencias exclusivistas; notablemente a esa tendencia (tan común) a rechazar las soluciones que tienen inconvenientes, por la simple razón de tenerlos, y sin detenerse a pensar que las otras soluciones posibles pueden tenerlos también, y, en su caso, tenerlos mayores. (Esto crea una causa de insinceridad de los espíritus para consigo mismos).

Más: las dificultades de los hombres para entenderse sobre estos problemas; el hecho de que en algunos de ellos cueste tanto

llegar a soluciones prácticas, depende precisamente de esta falacia: de la tendencia a buscar las soluciones sin inconvenientes.

Cualquier otro caso, en los problemas de organización social, nos serviría de ejemplo. Supongamos que se discute sobre el socialismo; esto es (defino de una manera general y vaga) sobre la tendencia del Estado o de alguna autoridad a intervenir mucho en las relaciones sociales, económicas, etc. Ese problema será bien discutido mientras los que lo discuten procuren estudiar las ventajas e inconvenientes de la intervención y de la no intervención, y, hecho ese estudio, apreciar el valor relativo de unas y otros. Pero será mal discutido desde el momento en que los que lo discutan se propongan buscar "la solución", en el sentido de hallarle una solución perfecta, esto es, una solución tal, que no tenga inconvenientes, y sí, sólo ventajas.

Se discute sobre la propiedad de la tierra: unos se declaran partidarios de la propiedad individual de la tierra; otros, se declaran contrarios. Una de estas actitudes puede ser justa y lógica, mientras ser partidario de la propiedad individual de la tierra, o ser adversario de ella, quiere decir solamente esto: opinar que las ventajas de la propiedad individual de la tierra, son mayores que sus inconvenientes, u opinar, al contrario, que los inconvenientes son mayores que las ventajas. Pero en la gran mayoría de los casos prácticos, ustedes, leyendo autores o presenciando una discusión, notarán la tendencia casi universal a buscar la solución en otro sentido, en el sentido engañoso y falaz; esto es, la tendencia de los partidarios de uno u otro régimen, a convencerse y a procurar probar que el régimen elegido no tiene más que ventajas, y a exagerar, en cambio, los inconvenientes del régimen opuesto o diferente.

Cuando un tratadista, en economía política, trate el proteccionismo y el librecambio, es casi seguro que encontrará perfecta una solución, por ejemplo, la librecambista: no verá sus inconvenientes, o, por lo menos, tenderá a disminuirlos, y a exagerar las ventajas; su apreciación sobre la teoría opuesta o diferente, sobre el proteccionismo, estará falseada en sentido inverso. Y si estudiamos la psicología de ese autor, encontraremos que esta falsa apreciación viene de haber supuesto, aunque sea inconscientemente, que el problema debería tener, como se dice siempre, una

solución, entendiéndose por solución algún régimen que suprima todos los males.

Es tan común esta falacia, que hay un orden entero de conocimientos y de investigaciones, quizá el más importante de todos, cuya historia es en buena parte una ilustración de ella: me refiero a la moral.

El problema moral es esencialmente un problema de hacer y de ideal: es el problema normativo por excelencia.

Ahora bien: si ustedes repasan la crítica que se ha hecho de todos los sistemas morales, encontrarán que habitualmente esa crítica consiste en demostrar que el sistema o el autor criticado "*no funda la moral satisfactoriamente*". La moral ¿en qué sentido? Una moral perfecta: una moral que no presente inconvenientes, que no tenga ninguna deficiencia.

Notablemente estas críticas se dirigieron a los sistemas positivos, por razones fáciles de comprender: los sistemas positivos, que prescinden de las hipótesis religiosas o metafísicas, sólo pueden presentar soluciones normativas más imperfectas; y así, si ustedes recorren los textos habituales, encontrarán una demostración de que ninguno de los sistemas positivos, ni los que se basan en el placer, ni los que se basan en la utilidad, han conseguido *fundar la moral*; lo que, en estos casos, quiere decir: no han conseguido fundar una moral que no tenga inconvenientes ni deficiencias ni incertidumbres.

Más: el coronamiento, el desenlace de esta actitud de la crítica ética, ha sido el advenimiento de una escuela contemporánea que procura suprimir la moral normativa. Varios escritores modernos sostienen que el trabajo destinado a fundar la moral, era ilegítimo; que la moral normativa no debe existir; que, si se quiere conservar el nombre de moral, éste debe designar únicamente una ciencia de comprobación, una ciencia que explique cómo ocurren los fenómenos morales, cómo piensan, sienten y obran los hombres, pero nada más; y el argumento fundamental de que sacan esta consecuencia negativa, ha sido el resultado negativo de los esfuerzos hechos hasta ahora para *fundar la moral*. Estos autores pasan en revista las tentativas de todos los sistemas y de todos los filósofos; demuestran que los filósofos antiguos "no fundaron la moral"; que "no la fundaron" Platón ni Aristóteles; que los estoicos "no fundaron la moral"; que los hedonistas "no fundaron

la moral"; ni Guyau, ni Nietzsche. . . ; y concluyen que la moral no puede fundarse, y que debemos renunciar a fundarla.

¿Qué entienden por fundar la moral? Ya lo hemos explicado: dar reglas tales que lleven a una conducta que no tenga inconveniente alguno, ni dejen nada dudoso, incierto, no resuelto. . . ; fundar, en resumen, una moral perfecta.

Esta escuela era el desenlace previsible de la actitud que la humanidad ha observado permanentemente con respecto a la moral; y el error provendría de la confusión de los problemas de una y otra clase: de buscar en los problemas normativos, soluciones en el sentido en que se buscan en los problemas explicativos.

Ahora, no crean ustedes que esta falacia se observe sólo en las cuestiones teóricas, y sólo se traduzca en efectos especulativos: con la misma facilidad con que se encuentran ejemplos en la especulación, se los encuentra en la vida práctica, donde pululan.

Voy a citarles algunos ejemplos:

En las escuelas comunes de nuestro país, existe una clase que se llama *preparatoria*, instituida para que, en ella, los niños recién ingresados a la escuela se inicien en el estudio del programa de primer año, el cual se repite después en el año siguiente, o sea en el primer año propiamente dicho. Pero en cierta escuela especial, con el mismo nombre de "clase preparatoria", existe una organizada de otro modo: se la forma con los niños de cualquier edad que ingresan en el establecimiento, con el objeto de prepararlos para ingresar a cualquiera de los años. La clase, ahí, tiene por objeto equilibrar los conocimientos de cada alumno: si ingresa, por ejemplo, un niño que pudiera ir al tercer año por ciertos conocimientos, pero que por otros conocimientos debería ir al segundo, se procura, en esa clase preparatoria, que es una clase de enseñanza individual, nivelar sus conocimientos con el objeto de que pueda pasar al tercer año.

Ahora bien: con motivo de mi cargo en la instrucción primaria (ustedes notarán que los ejemplos que uso en estas lecciones son ejemplos tomados de la realidad; podría presentarlos, sin duda, más importantes o más efectistas; pero me preocupo sobre todo de mostrar cómo razonan los hombres y cómo se equivocan; por eso tomo los ejemplos de la realidad viviente), hace ya varios años que oigo sostener, a propósito de esta cuestión de las clases

preparatorias, una discusión interminable, que está falseada por nuestro sofisma. La cuestión es la siguiente: ¿cómo debe organizarse la clase preparatoria: del primer modo, o del segundo? Hay partidarios de una solución y partidarios de la otra, y hacen argumentos; pero lo que todos admiten, sin darse cuenta de ello, es que hay uno de los dos modos que es el bueno, y que el otro modo es malo.

El verdadero modo de discutir esa cuestión, sería tratarla así: organizar la clase preparatoria de la primera manera, tiene tales ventajas y tales inconvenientes (se explican). Organizar la clase preparatoria de la segunda manera, tiene también tales ventajas y tales inconvenientes. Ahora, ¿en qué caso serán mayores las ventajas y menores los inconvenientes? Puede ser, entre paréntesis, y es posible que éste sea el caso aquí, que haya equilibrio de ventajas e inconvenientes: puede darse el caso (y se da a veces en estos problemas de hacer, normativos, o como ustedes quieran llamarles) de que, más o menos, una solución valga tanto como la otra. Pero los que discuten la cuestión en este caso particular, se han puesto en un estado de espíritu especial, en que se creen obligados a elegir forzosamente una de las dos organizaciones como excelente y a combatir la otra como francamente mala.

De esta manera, la misma comprobación de ventajas e inconvenientes, se falsea: se deja de ver una parte de la realidad; se exagera o se desfigura otra.

Otro caso más importante: cuando, a propósito de los exámenes, discuten partidarios y adversarios de esta institución, lo que se discute es un "problema de hacer": si conviene mantener los exámenes, o bien suprimirlos, sustituyéndolos, o no, por algún otro régimen. En ese caso, es perfectamente posible (y es lo que ocurre) que cada una de las dos soluciones tenga ventajas e inconvenientes. Conviene estudiarlos bien, pesarlos. Lo sensato será, si alguna de las dos soluciones ofrece más ventajas y menos inconvenientes que la otra, adoptarla. Pero no es esto lo que se hace habitualmente. La mayor parte de los partidarios del examen tienden a exagerar sus ventajas y a disminuir sus inconvenientes, y hasta a negarlos; la mayor parte de los adversarios del examen, tienden a exagerar sus inconvenientes y a disminuir sus ventajas, y hasta a negarlas. Y todos estos sofismas de observación, de apreciación, etc., dependen de la confusión inconsciente entre los

problemas de ambas clases; esto es, de haber supuesto que el problema debía tener una solución en el sentido en que la tienen los problemas de comprobación (o en que pueden tenerla teóricamente); una solución perfecta, sin inconvenientes.

Comprendido suficientemente este paralogismo, podemos completar su estudio con tres observaciones a propósito de él.

La primera es la siguiente (de mucho interés práctico): el estado de espíritu que lo constituye, y el modo de proceder que él informa, resultan favorables a lo existente y contrarios a la innovación. El sofisma que estamos estudiando, es un sofisma conservador. En un momento dado, la sociedad, por ejemplo, está organizada de cierta manera, y se procura introducir una modificación. Esa modificación tiene probablemente algún inconveniente. La tendencia a buscar en esta clase de problemas soluciones perfectas, hace que los hombres tiendan a rechazar la innovación, porque, como se dice en la práctica, *no resuelve el problema*; esto es: porque no es una solución perfecta.

Sea el caso de la supresión de los exámenes. Se introduce un nuevo régimen; por ejemplo, la apreciación del trabajo anual del estudiante, formulada por el profesor; y, en virtud del paralogismo que estudiamos, se dice: "no: esa organización no resuelve el problema: tiene tal y cual inconveniente; por consiguiente, no debe implantarse". Si, al contrario, el régimen ensayado hubiera sido el de los exámenes, los hombres habrían procedido del mismo modo: habrían observado los inconvenientes y habrían tendido a rechazar la solución innovadora. Se trata, pues, de un sofisma esencialmente conservador, como hemos dicho ¹.

La segunda observación es la siguiente: cuando uno de estos problemas de hacer o de ideal se trata como debe tratarse, ocurre algo muy curioso, y es que los hombres tienden a creer que ha quedado sin solución.

¹ También podría decirse, al contrario, que el sofisma en cuestión es un sofisma innovador: como las instituciones existentes tienen casi siempre defectos, la suposición de que pueden haber soluciones perfectas lleva a desear y a procurar el cambio, sin examinar si aquellos inconvenientes son, como puede ocurrir, inevitables, o menores que los de aquello con que se pretende sustituir lo que existe.

En realidad, ambas cosas ocurren: lo que se explica en el texto (que es una parte de la verdad), y lo que se explica en esta nota.

Se discute, por ejemplo, sobre el socialismo. Un espíritu observador, sincero y justo, nos dice: "La intervención del Estado en las relaciones económicas o sociales, o la sustitución del régimen de la propiedad individual por la propiedad colectiva, o la socialización de los medios de trabajo, o de los medios de producción, tendría tales ventajas; tendría, también, tales inconvenientes."

¿Qué impresión sienten los hombres ante un libro, por ejemplo, escrito en este espíritu? La siguiente: "el autor nos deja el problema sin resolver; no resuelve nada, no nos dice nada concreto".

Entretanto, la impresión de *solución* se produce en los hombres precisamente cuando el problema es mal tratado: cuando un escritor llega, por ejemplo, a la consecuencia de que el socialismo no tiene más que ventajas, y, más o menos falazmente, por medio de raciocinios o de falsas observaciones, escamotea todos los inconvenientes (o cuando llega a una aparente solución contraria), es entonces cuando a los hombres les parece que el autor ha resuelto el problema, o que, por lo menos, lo ha tratado como debe tratarse.

Y la tercera observación es la siguiente: este paralogismo es uno de los que contribuyen a hacer nacer y a mantener esa clase de teóricos tan común y tan funesta, que obstaculizan las soluciones prácticas capaces de mejorar lo existente, combatiéndolas porque no son perfectas.

Cada vez que se procura introducir una modificación, y ésta es atacada en nombre de lo perfecto, se comete por los que así hablan, inconscientemente, el sofisma que estudiamos: "Con eso no resuelve usted el problema. Con eso no suprime usted el mal."

Recuerdo, por ejemplo (y voy a citar uno grosero), un caso en que yo había ideado y propuesto una pequeña reforma en uno de los libros de contabilidad de una rama de la administración, con el objeto de suprimir cierta clase de fraudes; esa modificación fue objetada por varias personas que me hicieron todas, *como objeción* contra mi reforma, el siguiente argumento: "Con eso no suprime usted el fraude. Es cierto, sin duda, que en ese libro no se cometerá ya; pero siempre quedará el fraude en tal otro libro, y en tal otro".

Esta forma de razonar es bastante común en los hombres; y sería útil, en una clase de lógica, que los estudiantes se ejercitaran

en buscar ejemplos prácticos, sea en los libros, sea en las discusiones corrientes de la vida.

APENDICE SOBRE CUESTIONES EXPLICATIVAS Y NORMATIVAS

Punto no del todo bien explicado en el texto, evidentemente por no haber sido acabado de pensar cuando éste se hizo:

Es efectivamente cierto que hay dos clases de cuestiones: las que se refieren a cómo es algo, y las que se refieren a cómo debe hacerse algo o qué debe hacerse o desearse; esto es: las cuestiones que hemos llamado respectivamente explicativas y normativas. Pero, al tratar de las normativas, primero, no expliqué más que uno de los paralogismos que pueden cometerse en ellas, y, segundo, no lo expliqué completamente bien. El plan del texto debió ser el siguiente (y corrija-se ahora lo que haya de ser corregido en este sentido):

El examen de una cuestión normativa, comprende tres momentos. Primer momento: investigación o determinación de todo lo que podría hacerse o desearse; especificación de todas las soluciones que podrían tomarse. Segundo momento: estudio de las ventajas e inconvenientes; más comprensivamente: de los bienes y los males, de cada una de esas soluciones. Y, tercer momento: elección. Ahora bien. En cada uno de esos tres momentos pueden cometerse diversos errores y paralogismos, en tanto que yo en el texto sólo expliqué uno (el más importante, es cierto), que se comete en los momentos segundo y tercero.

En cada uno de los tres momentos, repito, pueden cometerse paralogismos.

En el primer momento, los paralogismos posibles consisten, sobre todo, en no tomar en cuenta o en no prever todo lo que podría hacerse, esto es, en no prever o no enumerar completamente las soluciones posibles. Estos errores por omisión son muy comunes. A veces se omiten soluciones que no han sido pensadas, que no han sido previstas; otras veces, se omiten soluciones que serían combinaciones de otras que han sido previstas por separado; o bien se omiten, todavía, soluciones que resultarían de la aplicación, según los casos y según los grados, de las que han sido

previstas. Las omisiones de la primera clase son, sobre todo, las difíciles de prevenir, porque se trata de algo que no se le ha ocurrido a nadie; y no hay regla práctica, salvo el pensar mucho y con mucha sinceridad y mucha buena voluntad. Más fácil es prevenir las omisiones de la segunda especie, esto es: omisiones de soluciones combinadas o graduadas a base de las separadamente previstas. No siempre, sin embargo, en la práctica, es esto tan fácil como sería deseable. (Hay que agregar todavía que contribuyen a acrecer estos parallogismos, los errores de falsa oposición, que son muy comunes en este primer momento).

El segundo momento consiste en el estudio de las ventajas e inconvenientes, o de los males y los bienes, de cada una de las soluciones. En él, errores posibles, muy frecuentes o fáciles: cuando se trata de soluciones ya aplicadas, por la dificultad de la observación; cuando se trata de soluciones simplemente aplicables o posibles, por la dificultad, mayor, generalmente, de la previsión.

Y, en el tercer momento, muchas dificultades. Entre ellas, la especial que resulta de lo no evaluable: para elegir, muy a menudo hemos de tener en cuenta cualidades o factores morales, estéticos, etc.: en resumen, valores no cuantificables; a lo que hay que agregar la diferencia de temperamentos, que hace que ciertas ventajas o inconvenientes deban pesar más o pesen más de hecho para unos que para otros.

Ahora, además de esos errores y dificultades especiales de cada uno de los tres momentos —y esto es lo que hubiera convenido que se explicara bien en el texto—, está el error muy característico de estos problemas, que es precisamente el único que allí expliqué: creer que en las cuestiones normativas debe existir forzosamente una solución sin inconvenientes, y discutir, pensar, etc., en consecuencia.

Pero no sólo en el texto me limité a explicar este parallogismo, sino que no lo expliqué muy bien, porque sugiero allí que el parallogismo *consiste* en considerar las cuestiones normativas como si fueran explicativas. Esto es vago, no bien preciso ni bien cierto. No: el parallogismo es, *en sí mismo, tratar las cuestiones normativas como si debieran forzosamente tener alguna solución sin inconvenientes, y pensar en consecuencia*: aunque la causa de eso, es cierto, venga en parte del hábito o actitud habitual con que se tratan las cuestiones explicativas, en que, si no prácticamente, por

lo menos teóricamente, hay una sola solución; y como la palabra "solución", en las explicativas, quiere decir averiguar, comprender, explicar, cómo es algo, esa solución es teóricamente única y perfecta, en tanto que en las normativas, la palabra "solución" quiere decir otra cosa; significa o comporta *elección*; y sólo es dado elegir, en la mayor parte de los casos de la práctica, lo menos imperfecto...

Este error, el explicado como único en el texto, y que debió explicarse como yo lo hago ahora, viene a ser un error *de los momentos segundo y tercero*. Y nótese que, aunque esquemáticamente y lógicamente, el tercer momento, la elección, debiera venir después del segundo, prácticamente, en la realidad, obra antes, se anticipa sobre el otro; y precisamente los errores más frecuentes en el tratamiento de las cuestiones normativas, resultan psicológicamente de una anticipación ilegítima de la elección, de una prepreferencia no justificada, que nos hace examinar mal las ventajas y los inconvenientes. Quiero decir que una anticipación ilegítima del tercer momento, desnaturaliza el segundo. Con estas aclaraciones, es cierto el texto.

Examinemos algunos ejemplos prácticos.

Supongamos la cuestión, tal como se discutió entre nosotros, del divorcio por voluntad de los cónyuges. El primer momento en la discusión de esta cuestión normativa, era prever, enumerar, para tomarlas en cuenta, todas las soluciones posibles. El error que puede cometerse en este primer momento es, sobre todo, decíamos, omitir alguna o algunas de las soluciones. En este caso, precisamente, se omitía. Si ustedes recuerdan la discusión tal como se produjo, recordarán que ella tuvo lugar entre estas dos soluciones: o permitir el divorcio por simple voluntad, o no permitirlo; y, en uno y otro caso, iba implícito que se trataba de ambos cónyuges. Así, la solución que yo propuse, esto es: dar la facultad de divorciarse por simple voluntad, a la mujer, pero no dársela al hombre, había sido una solución omitida. El segundo y el tercer momentos hubieran quedado completamente desnaturalizados por esa omisión. Ahora, una vez tenidas en cuenta las soluciones posibles, venían estos otros momentos. Segundo: examinar las ventajas e inconvenientes de cada una de las soluciones. No permitir el divorcio por voluntad de uno de los cón-

yuges, ofrecía las desventajas comprobadas de la situación antes existente (supongámoslas enumeradas). La otra solución propuesta al principio: dar la facultad a los dos cónyuges, venía a suprimir aquellos males y otros conexos, pero en cambio creaba males nuevos, gravísimos, representados esencialmente por el abandono de la mujer por el hombre. La tercera solución (la mía), suprimía una parte de los graves males que el matrimonio indisoluble creaba para la mujer; al mismo tiempo, no introducía los males gravísimos del abandono sin causa de la mujer por el hombre, con todas sus consecuencias. Sin embargo, tenía todavía algún inconveniente. En la práctica, por ejemplo, se han observado ciertas explotaciones de la buena fe o de la ignorancia de ciertas mujeres, por otros hombres que las incitan a disolver su matrimonio para aprovechar la parte de gananciales; así como también la posibilidad de que el marido, deseando el divorcio, pueda usar de la violencia, de la crueldad, para imponer a la mujer la separación, dándole aparentemente la iniciativa. Pero aquí vendría precisamente la mala manera de discutir las cuestiones normativas; consistiría en desechar esa solución por tener inconvenientes. La verdadera manera de discutir la cuestión, era tomar las tres soluciones (prescindiendo, naturalmente, de una cuarta, que sería teóricamente posible, pero que sería, sin duda, la peor de todas: dar al hombre y no a la mujer la facultad de disolver el matrimonio por voluntad), y, de esas tres soluciones dignas de ser consideradas, examinar las ventajas e inconvenientes de cada una; examinar, pesar y adoptar la más buena, o la menos mala, como quiera hablarse; en resumen, la que produzca mayores bienes y menos males.

La misma cuestión del divorcio en general, sería un ejemplo más amplio de *los tres momentos en que puede dividirse el tratamiento de las cuestiones normativas*. Primer momento: determinación de todas las soluciones a adoptarse; que, aquí, no son solamente admitir el divorcio o no admitirlo, puesto que la primera comprendería muchas soluciones diferentes, que consistirían en distintas maneras de admitirlo. En este primer momento, los errores a temer son, siempre: primero, los de omisión de soluciones posibles; segundo, también podrían ser los de falsa oposición. El segundo momento, consistiría en examinar las ventajas e inconvenientes de cada una de las soluciones. Y el tercero, en elegir. En el segundo momento, los errores especiales a temer dependen, so-

bre todo, de las dificultades de previsión y determinación de los efectos. En el tercero, la elección es especialmente difícil, como en todos los casos en que tiene un carácter en mayor o menor grado subjetivo; puesto que, aun suponiendo bien determinadas las ventajas y los inconvenientes, como no hay evaluación rigurosa posible, el criterio, sentimientos o preferencias del que elige pueden determinar elección diferente. Con todo, el tratamiento de la cuestión se facilita considerablemente distinguiendo los tres momentos; conociendo los errores especiales a evitar en cada uno de ellos, y evitando con el cuidado posible los errores más característicos de las cuestiones normativas, que se cometen precisamente muy a menudo en esta cuestión, a saber: rechazar una solución porque tiene inconvenientes, o bien negar los inconvenientes de la solución que se prefiere. (Los adversarios del divorcio, casi siempre cometen el primer error: rechazarlo porque tiene inconvenientes. Los partidarios, suelen cometer el segundo: negar los inconvenientes que realmente ofrece; si bien son menos que los de la solución opuesta)¹.

La cuestión de si un ciudadano debe o no ingresar en los partidos políticos, es una cuestión normativa: como las demás, muy frecuentemente mal tratada.

Primer momento: determinación de las soluciones; que no son únicamente ingresar en los partidos o quedar fuera de ellos, por cuanto cada una de estas soluciones comprende, en realidad, dos, o en verdad más, pues hay maneras distintas de afiliarse o de no afiliarse en un partido: por un lado, afiliarse incondicionalmente

¹ Nota, a propósito del divorcio: Los adversarios del divorcio suelen cometer a menudo un error curioso, que veo muy generalizado, y es el de razonar inconscientemente como si los partidarios del divorcio quisieran hacerlo obligatorio. Naturalmente, nadie supone esto de una manera expresa, pero se razona como si así fuera, pues lo que se presenta como especialmente temible son los inconvenientes de una universalización que no llegaría a producirse. Idéntico parallogismo cometen en la práctica muy a menudo, los adversarios del feminismo, en una de las acepciones de este término, o sea aquella que consiste en abrir los empleos y las carreras para las mujeres. Razonan, sin darse cuenta de ello, como si se aspirara a algo así como a hacer obligatorio que las mujeres ocuparan empleos y siguieran carreras, o, en todo caso, como si fuera de temer la universalización del fenómeno. En realidad, éste tendría siempre un carácter limitado y un orden más o menos excepcional, pues existirían muchos reguladores (matrimonios, organización de familia, etc., etc.).

y obedeciendo en todo a las autoridades y direcciones del partido, o bien condicionalmente, con reservas y sin obligarse a seguir en todos los rumbos del partido; por el otro lado, no ingresar a los partidos, desinteresándose de la cosa pública, o bien no ingresar, pero manteniendo vivo y permanente el interés por la cosa pública y tratando de intervenir en ella en todo lo legítimo y bueno. En el primer momento, pues, puede cometerse el error de no determinar y separar bien todas las soluciones, y de omitir alguna buena.

El segundo momento consiste en la determinación de las ventajas e inconvenientes de cada solución. Todas los tienen, aun las dos mejores y entre las cuales debe, en realidad, circunscribirse la discusión. Ingresar a los partidos políticos tiene la ventaja de facilitar, de hacer más intensa la acción política, ofrecer más ocasiones de prestar servicios al país en la generalidad de los casos; y los inconvenientes de la supresión de parte de la libertad personal, de la libertad de criterio y de acción, en la subordinación, aunque sea relativa, a autoridades, y a criterios ajenos. En cuanto a la actuación del francotirador político, que procura o no rehuye intervenir en la cosa pública, desde luego y por lo menos con su voto, y con su propaganda y también con la acción en cuanto le sea posible, pero fuera de los partidos, tiene ventajas desde el punto de vista de la mayor libertad, de la mayor posibilidad de aplicar la actividad, la capacidad electoral, etc., a la causa que en un momento dado parezca mejor; e inconvenientes, sobre todo visibles cuando pensamos en la generalización de esa actitud, y que resultan de la mayor dificultad para unificar esfuerzos y tendencias, para contribuir a acciones colectivas, etc. En este segundo momento, es muy fácil cometer errores, que consistirían en desechas alguna de las soluciones porque tiene inconvenientes, o en negar los inconvenientes de la solución a que se tiende o que se prefiere.

El tercer momento es la elección, especialmente difícil en este caso, porque las ventajas e inconvenientes de cada actitud, además de lo que su apreciación tiene de subjetivo y temperamental, varían según las condiciones de cada caso, según los países y según los momentos de los países. Por ejemplo: allí donde los partidos políticos, en primer lugar, tienen ideas bien determinadas, y, en segundo lugar, ideas conexas unas con otras, las ventajas de afi-

liarse a ellos aumentan, y los inconvenientes disminuyen. Suponiendo, por ejemplo, la situación de Inglaterra antes de la última guerra ¹, donde las ideas de cada uno de los partidos —por ejemplo, del liberal— en primer lugar, eran bien determinadas, y, en segundo lugar, conexas (pues las tendencias de aquel partido podían agruparse en el punto de vista *pobrista*, contrario a los privilegios, etc.); en un caso semejante, digo, los inconvenientes de afiliarse a un partido político, sin desaparecer del todo, disminuyen mucho, y las ventajas aumentan.

Hay otros casos, en que los partidos tienen, en un momento dado, ideas; pero éstas no son forzosamente conexas. Supongamos, por ejemplo, aquella época en que uno de los partidos de los Estados Unidos defendía al mismo tiempo las tendencias imperialistas y el patrón del oro, en tanto que el otro partido era antiimperialista y bimetalista. Por más que se tratara de ideas bien determinadas y claras, no eran conexas, puesto que no hay *relación psicológica* entre ser partidario de una cosa y serlo de la otra (como la había, por ejemplo, en el caso de Inglaterra, entre ser partidario del impuesto a los latifundios, partidario de la supresión de los privilegios de los lores y demás medidas que el partido liberal perseguía). En estos otros casos, ya aumentan bastante los inconvenientes de la afiliación a los partidos, si bien no para aquellas personas en cuyo espíritu se ofrezca incidentalmente la misma coincidencia que en los programas.

Ahora, los inconvenientes de esta solución (la de afiliarse a partidos) aumentan inmensamente allí donde los partidos, propiamente, no tienen ideas. Para lo cual hay que estudiar la cuestión, sobre todo, en el hecho. A veces, los nombres de los partidos podrían inducir a error. En la misma Inglaterra, hubo una época, algo anterior a la referida, en que el partido liberal, si bien llevaba ese nombre, no era propiamente un partido liberal, sino un partido, de hecho, tan conservador o casi tan conservador como el otro. Más claramente todavía, me parece, se observa este fenómeno en la España actual, donde los dos partidos (constitucionales) se denominan conservador y liberal, pero en realidad son conservadores ambos, pues el propósito de hacer reformas, ni se

¹ En este caso, en los que siguen y en otros muchos de otras partes de este libro, pido se recuerden las épocas en que los diversos pasajes fueron escritos.

traduce en hechos ni se concreta bastante en el partido llamado liberal.

En otros casos, los mismos nombres de los partidos —como ocurre en varios países sudamericanos, en que tienen nombres de colores— indican la inexistencia de ideas (por más que puede ocurrir, contra las apariencias, que esas ideas existan en el fondo y se manifiesten de una manera suficientemente seguida o coherente).

Un caso grave, en que aumentan considerablemente los inconvenientes de la afiliación a los partidos, es aquel en que las tendencias de esas colectividades cambian con las ideas de las personas que mandan, tanto en el partido del poder, que sigue esas ideas, como en el partido de la oposición, que las combate (grave caso en nuestro país).

Por todo lo cual no puede resolverse en general una cuestión normativa como ésta; pero el procedimiento para tratarla, y para aproximarnos lo mejor posible a su mejor solución, en cada caso, es siempre el mismo.

Supongamos otro caso: la forma de nombramiento de funcionarios (sea de los maestros primarios); si debe hacerse por concurso, por nombramiento directo basado en servicios prestados, o por cualquier otro sistema. En el primer momento, los errores consistirían en no examinar todas las soluciones posibles, sea por no prever alguna distinta, sea por no prever las de combinación o de conciliación (en el caso, cabrían muchas). El segundo momento es la determinación de las ventajas e inconvenientes de cada solución (múltiples: sobre todo, los inconvenientes, de que todas las soluciones están llenas). El tercer momento es la elección, cuyo acierto depende, en mucho, de la manera como se haya hecho la determinación que constituye el segundo momento. Pero siempre los errores más comunes son los estados de espíritu descriptos en el texto, a saber: tendencia a rechazar una solución porque presenta inconvenientes, sin tener en cuenta que las otras soluciones pueden tenerlos mayores, o tendencia a negar los inconvenientes de la solución que se adopta. Cuando esta discusión se produjo precisamente en nuestro medio, y yo hice una campaña, que por gran mal resultó infructuosa, contra la supresión de los concursos, a las personas que combatían los concursos por móviles políticos o por móviles interesados de cualquier otro género, se

unieron muchas personas bien intencionadas, que discutían con sinceridad, atacando los concursos porque ofrecían tales o cuales inconvenientes, y que hasta me reprochaban inconsecuencia y falta de lógica por defender un sistema al cual no sólo yo mismo reconocía los inconvenientes que ordinariamente se le señalan, sino que le había descubierto, y había presentado yo mismo al examen, otros más.

El problema social, en toda su vastedad, es un problema normativo: inmenso ejemplo para nuestra lógica viva. Primer momento: la determinación de todas las soluciones posibles, que aquí son prácticamente infinitas, pues si bien en esquema algunas palabras, como "individualismo", "anarquismo", "socialismo" y otras pocas, podrían representar las tendencias generales, en cambio, las soluciones especiales y concretas, que representarían complejísimas organizaciones, no podrían casi ni enumerarse. En este primer momento, pues, la dificultad es inmensa, porque habría que tratar de prever todas las organizaciones sociales posibles; no sólo aquellas que se expresan por una tendencia o por una palabra, sino, después, todas las soluciones combinadas. El segundo momento ofrece no menos dificultades, por las inmensas que tiene siempre la previsión en materia social. Con todo, ciertas determinaciones pueden hacerse de una manera general, en el sentido de las ventajas e inconvenientes de cada solución. Por ejemplo, y en esquema, pues no podemos hablar de otra manera, las soluciones de tendencia "individualista" ofrecen como ventaja favorecer la libertad, y como desventaja comprometer o disminuir la igualdad; y las soluciones de tendencia "socialista" ofrecen, siempre en grueso, como ventaja, la de disminuir la desigualdad; pero comprometen, al contrario, la libertad. Hasta aquí, y más adelante, hasta algunos detalles, puede irse; pero nunca a la previsión total. Ahora, el tercer momento es elegir; y en este caso más que en casi todos, depende la elección, en parte, de factores subjetivos, de preferencias personales; será en parte cuestión de temperamento, aun entre personas que estén de acuerdo sobre las ventajas e inconvenientes de cada una de las dos tendencias. Mi temperamento, por ejemplo, me llevaría a preferir las soluciones de libertad, sin perjuicio de tender a igualar el punto de partida y a asistir a los

que cayeran demasiado. Distinto temperamento, llevará a otras personas a preferir las soluciones de igualdad.

Pero, en estos casos, y, en general, en las cuestiones normativas, ¿qué ventajas habrá en saber cómo deben tratarse, y en tratarlas así?

Indudablemente, no las vamos a resolver todas; pero estaremos preparados para discutir las mucho mejor.

Desde luego, nos libraremos —y esta eliminación previa de errores es invalorable— de los dos grandes errores típicos, o sea: combatir soluciones sólo porque tengan inconvenientes, o negar los inconvenientes de las soluciones que preferimos (y el correlativo de negar las ventajas de las soluciones contrarias).

Pero además de la posibilidad de resolver algunas cuestiones y de ir preparando la solución de otras, hay también una ventaja inapreciable, y es la de aumentar el acuerdo de los hombres, o, más propiamente aún, la de reducir el desacuerdo al desacuerdo real, eliminando el desacuerdo ficticio y de origen paralogístico.

Supongamos los dos esquemas sobre el problema social. Ya es algo, ya es mucho para las relaciones humanas, y para mejor preparar las soluciones, llegar al acuerdo hasta aquí: que las soluciones individualistas favorecen especialmente la libertad, y tienen esa ventaja, en tanto que las soluciones socialistas favorecen especialmente la igualdad. Aunque se difiera en el grado, aunque se difiera en detalles, y en grado, sobre la manera como eso ha de ocurrir, y aunque se difiera en la elección, el caso es que, entre el que prefiera las soluciones de libertad y el que prefiera las soluciones de igualdad, siempre el desacuerdo se habrá reducido al que realmente debe existir. Aun en el caso peor, esto es: que no podamos resolver una cuestión normativa, que no podamos llegar al acuerdo de todos, siempre hemos llevado el desacuerdo al que es verdaderamente legítimo. Eso hace que muchos que se creen adversarios, puedan ser, parcialmente al menos, colaboradores, y que se encuentren más unidos en los sentimientos. Y se atenúan, también, hostilidades, antipatías...

Una observación adicional. — No hay que creer que el procedimiento para el examen de las soluciones normativas implique la necesidad de que las ventajas e inconvenientes (si se quiere

hablar de otro modo: las superioridades o inferioridades), hayan de examinarse precisamente en cada caso. Las de cierto orden, especialmente las de orden moral —las cuales precisamente no se puede tal vez llamar ventajas e inconvenientes, o, en todo caso, hay que tomar estos términos en un sentido mucho más amplio—, las de orden moral, por ejemplo, están determinadas de antemano por normas que hemos admitido en general una vez por todas. Para las personas religiosas hay también otras normas, las de ese orden, admitidas de antemano. Ello no cambia para nada nuestros consejos sobre la manera de tratar las cuestiones normativas. En los casos en que se plantee un problema, por ejemplo, de conducta moral, lo que hay es, sencillamente, que no tendremos por qué examinar para el caso, y en particular, las ventajas e inconvenientes, pues que conscientemente tenemos aceptada ya una norma que nos hace abstenernos de ciertos actos y considerar obligatorios para nosotros otros determinados.

Algunos ejemplos más de cuestiones normativas. — Aunque, en realidad, es inútil buscarlos. Todo lo de hacer, y, todavía, todo lo de desear, todos los problemas de acción y de ideal; por ejemplo: todas las cuestiones sobre formas de gobierno, todas las cuestiones sobre legislación, todo lo relativo a la conducta, etc. Así, en las cuestiones sobre las formas de gobierno: ¡cuántas personas de valer, enemigas, o más o menos hostiles a la democracia o a la república, han caído en mal estado de espíritu por los paralogismos peculiares a las cuestiones normativas que nosotros estudiamos en este libro! Un Renán, por ejemplo, cuando señala los inconvenientes de la democracia, generalmente los describe con exactitud (aunque los exagere); pero falta —no ya en su obra; falta en su estado de espíritu— el examen, la apreciación y los sentimientos correspondientes a los inconvenientes, mayores todavía, de las otras formas de gobierno; y toda la actitud antidemocrática renaniana, es un paralogismo de mal tratamiento de cuestiones normativas.

Cuando se discute si es conveniente para un país que haya muchos abogados y médicos, o que haya pocos: cuestión normativa, con sus tres momentos, y con el examen forzoso de las ventajas e inconvenientes de cada solución. Y cito este ejemplo, porque yo mismo, que tantos he analizado de esa índole, al discutir esta

cuestión, sufrí el paralogismo, como cualquiera. Yo he señalado las ventajas para estos países —y en las épocas que hasta ahora han transcurrido, sin prejuzgar para el porvenir—, de que hayan existido muchos titulados; ventajas (contra la opinión corriente), no sólo por la profunda significación democrática del hecho y por el valor esencial que ha tenido en la ósmosis de las clases, sino porque, no existiendo, en estos países, organismos especiales de cultura superior, las Facultades profesionales han desempeñado esa misión adicional. Sin embargo, revisando lo que he escrito en mis obras, noto que, a pesar de que sigo creyendo haber tenido razón en lo fundamental, esto es: al *preferir*, no me he librado, sin embargo, del paralogismo de las cuestiones normativas, al negar a veces, o al atenuar demasiado otras, como sin duda lo he hecho, los inconvenientes del exceso de titulados.

FALACIAS VERBO-IDEOLOGICAS

(ALGUNAS)

Con este nombre, intencionalmente bastante vago, vamos a estudiar alguna de las falacias que tienen que ver con la relación entre las palabras y las ideas y juicios; entre el lenguaje y el pensamiento.

Conviene que empecemos por referirnos a un debate filosófico cuyo recuerdo nos preparará mejor para nuestro estudio: la polémica de Stuart Mill contra W. Hamilton, que el primero extracta en su *Lógica*.

Existe en la lógica tradicional un principio llamado *principio del tercero excluido*, según el cual, de dos proposiciones contradictorias, una tiene por fuerza que ser verdadera, y falsa la otra. Expuesto en otra forma, que significa lo mismo, dice este principio, que una proposición tiene que ser o verdadera o falsa, sin término medio posible.

De aquí sacaba Hamilton ciertas consecuencias: la filosofía —decía— podrá, tal vez, estar condenada a no revelarnos jamás la verdad sobre ciertas cuestiones fundamentales; es posible que nunca sepamos, por ejemplo, si la materia es, o no, divisible hasta lo infinito; pero, por lo menos, este principio del tercero excluido nos enseña algo sobre la naturaleza de la materia, y es que, o es divisible hasta lo infinito, o no lo es: planteamos un dilema a la materia: no sabemos cuál de las dos alternativas elegirá; pero está obligada a elegir una. Por consiguiente, aun cuando las realidades últimas deban sernos por siempre incognoscibles, no lo serán completamente. Lo mismo ocurrirá en cualquier otra cuestión metafísica que se plantee: el Universo ¿ha comenzado alguna vez, o existe desde la eternidad? Posiblemente el hombre jamás sabrá cuál de estas dos alternativas es la verdad; pero algo sabe, y es esto: que, o empezó alguna vez, o ha existido eternamente. El

Universo está obligado a aceptar, diremos, una de estas alternativas que el hombre le plantea.

Y Stuart Mill respondía: No es cierto: ni siquiera eso podemos saber sobre las realidades últimas, porque, entre la verdad y la falsedad de una proposición, hay una alternativa, hay un término medio o un tercero que no queda excluido, y es la falta de sentido; no es forzoso que una proposición sea o verdadera o falsa: la proposición puede, todavía, carecer de sentido; su atributo puede no ser aplicable al sujeto de una manera inteligible. "La materia es, o no, divisible hasta lo infinito": tal vez esta proposición no tenga sentido; tal vez la materia (si existe, pues podría también no existir) tenga una naturaleza tal que el atributo *divisible* o *indivisible* no pueda aplicársele en sentido inteligible. La frase (seguía Stuart Mill): *Abracadabra es una segunda intención*, no es ni verdadera ni falsa: carece de sentido, simplemente. Y lo mismo podría ocurrir con las frases que a nosotros se nos ocurra formular con respecto a las últimas realidades metafísicas.

Aquella discusión se limitaba a la filosofía propiamente dicha, y a casos especiales y bien caracterizados; pero si se observa la manera de pensar, de expresarse y de discutir de los hombres, se ve que aquella cuestión tenía un alcance bastante más grande, y, sobre todo, un alcance práctico que en aquella época tal vez fue insospechado.

Ese *no sentido* de una proposición, no sólo puede existir en la forma absoluta —diremos, *gruesa*—, brutal, del ejemplo de Mill, sino en una forma relativa, y en todos los grados posibles; además de la inadecuación total, pueden haber inadecuaciones parciales, en todos los grados.

De manera que aun cuando el hombre tenga el instinto o el buen sentido necesario para evitar el discutir si "abracadabra es, o no, una segunda intención" (o cuestiones casi tan igualmente absurdas, como aquella que habría discutido cierta filosofía antigua, de si la virtud era cuadrada, y otras análogas); aun cuando el hombre, digo, evite esas discusiones, caerá en la falacia de discutir sobre cuestiones también mal planteadas, pero en que la inadecuación sea mucho menor: que no carezcan en absoluto de sentido, pero en que el atributo no sea total, clara y unívocamente adecuado al sujeto.

El Mefistófeles, de Goethe, enseñando lógica a un estudiante,

enuncia esta sentencia: "Los hombres creen generalmente, cuando oyen palabras, que por fuerza deben contener alguna idea". Lo cierto viene a ser que los hombres creen generalmente, cuando oyen o leen proposiciones, que por fuerza han de ser, éstas, o verdaderas o falsas; y tienen tendencia a discutir toda proposición que se enuncie, partiendo de que ha de ser verdadera o falsa; de que si no es verdadera, es falsa; de que si no es falsa, es verdadera. ¿Quién no se ha encontrado, alguna vez, como desconcertado, indeciso e incapaz de responder, y casi de pensar, ante ciertas cuestiones que se ofrecen en la conversación de personas ignorantes, o ante ciertas preguntas de los niños? Por ejemplo: un niño preguntaba una vez (cuestión que le fue sugerida en momentos en que se suspendía de un árbol) si "la gente tiene más fuerza que peso, o más peso que fuerza". A medida que se piensa mejor, se va haciendo más imposible contestar a esta clase de preguntas. En seguida nuestro espíritu se turba, se eriza todo de distinciones: "más fuerza que peso"... ¿en qué sentido? Por ejemplo: una cosa será preguntarse si una persona tiene fuerza bastante para suspenderse de una rama horizontal de un árbol; otra cosa diferente será saber si tiene la fuerza necesaria para subir a una cuerda con nudos, o sin nudos; en una palabra: la cuestión no tiene sentido, o tiene tantos, que ello equivale prácticamente a lo mismo. *No se puede contestar.* (Salvo haciendo todas las distinciones; descomponiendo la cuestión en varias, etc.). Ahora, imagínense lo que ocurriría si, por falta de cultura, de buen sentido, de precisión mental, o de otra causa cualquiera, dos personas se pusieran a discutir semejante cuestión, partiendo del principio de que o es verdadero o es falso que la gente tenga más fuerza que peso.

Pues bien: analicemos cuestiones como algunas de éstas: recorté el otro día de un diario, un manifiesto de una "Liga Internacional de Mujeres Librepensadoras"; empieza así:

"La Liga afirma la unidad de todo lo que existe; que el hombre es uno con todo lo que existe; que el hombre es uno con los demás hombres; que el hombre es femenino y masculino. Afirma que las manifestaciones que el hombre percibe, son voluntad; que la voluntad del hombre tiene su límite en lo infinito; que todo es natural... ", etc.

Tomemos algunas de estas afirmaciones; por ejemplo, ésta: "que el hombre es uno con todo lo que existe".

Para el que piensa bien, el estado que se produce ante una afirmación semejante, no es ni impresión de verdad, ni impresión de falsedad: es impresión de falta de sentido; no impresión de absurdo absoluto, de no sentido por falta de significación de las palabras o por inadecuación completa y absoluta del atributo, como en aquellos casos extremos de Stuart Mill, sino esta otra: que el sentido no es suficientemente claro. En seguida ese espíritu acostumbrado a pensar, busca las distintas significaciones que la proposición puede tener; en qué sentido puede decirse que el hombre es uno con la naturaleza o con los demás hombres, o que no lo es. Y si, como ocurriría en este caso, no encuentra uno o más sentidos claros que se puedan precisar primero, antes de la discusión, *deja de lado* la proposición; no como falsa, y menos como verdadera: la deja de lado como un verbismo mal hecho, inadecuado, sobre el cual *no se debe discutir*. Para ello, hasta se nos desarrolla una especie de instinto.

Pero no todos lo hacen; y la falacia en que caen muchas personas, consiste en emprender discusiones sobre afirmaciones de esa especie; y, una vez que se admita la formulación verbal como válida, y una vez que se emprenda la discusión, todo está perdido; mientras más se discuta, peor será el resultado. Si se admite que, forzosamente, o el hombre es uno con todo lo que existe, o no lo es, todo lo que se sostenga por una y otra parte, debe ser absurdo y sin sentido. Lo cual hace ver desde luego que el ser un buen pensador es más difícil de lo que a primera vista parece, porque no sólo hay que defenderse de las soluciones: hay que defenderse *hasta de las cuestiones*, de los mismos problemas, de los enunciados.

También de aquí resulta la siguiente consecuencia, que es como un sofisma injertado en otro: cuando se plantea una de esas cuestiones, hay tendencia, y es fácil explicársela, a basar la demostración de cada una de las dos fórmulas contradictorias, en lo absurdo de la otra, y surge esa clase de demostración llamada *por absurdo*, aplicada a los casos en que es más peligrosa y más falsa.

Ustedes comprenden que nada hay más fácil que demostrar en apariencia que la virtud no es cuadrada, probando que es falso o absurdo que sea cuadrada; que nada hay más fácil que demostrar en apariencia que el hombre es "uno con todo el Universo", o que no es uno con todo el Universo, probando que la formulación

verbal contradictoria no tiene sentido; y resulta, entonces, una nueva falacia, derivada de la anterior.

Veamos otros ejemplos, de la primitiva y de la derivada; los tomo de un artículo publicado en una revista:

"¿Qué son las cosas? ¿Qué es el ser? El ser es vibración. Si así no fuera, ¿cómo se relacionarían las cosas entre sí? ¿Cómo podrían afectarnos a distancia y producir en nosotros innumerables impresiones? Esto indica que algo se transmite desde ellas hasta nosotros", etc.

"... Si las cosas emiten vibraciones, es porque ellas mismas vibran. Puede, pues, definirse el ser como vibración. Por un lado, tenemos la vibración común a todas las cosas; por otro, la idea, el alma, que, estableciendo diferencias entre ellas, las caracteriza."

"Esto indica que lo que hay de esencial, de positivo, es la vibración; pues es la esencia de que participan todas las cosas; y que la idea, el alma, es negativa."

Supongan, pues, ustedes, que se plantea alguna de las proposiciones que encontramos en estos pasajes: "el ser, ¿es vibración o no es vibración?", o esta otra más típica, todavía: "el alma, ¿es negativa o no es negativa?" La falacia que yo les señalo, es la de *dejar* pasar esta formulación verbal, la de *admitir el problema*, ¿entienden bien?, sea para sostener o sea para combatir que el alma es negativa; es absolutamente lo mismo: en cuanto el problema se admite, en cuanto se admite la cuestión, ya el sofisma está producido y no hay salvación lógica posible. Hay que rechazar estos problemas; y hay que acostumbrarse a adquirir una especie de instinto que nos hace sentir la inadecuación verbal (no sólo en los casos en que es absoluta, gruesa, sino en los casos en que es parcial, relativa), aun antes de empezar a pensar sobre las cuestiones.

Y en cuanto a la segunda falacia, la que se deriva de la anterior, hela aquí también: "¿Qué son las cosas? ¿Qué es el ser? El ser es vibración. Si así no fuera, ¿cómo se relacionarían las cosas entre sí? ¿Cómo podrían afectarnos...?", etc. Admitida una cuestión absurda, como les decía, nada es más fácil que demostrar aparentemente que una de las dos tesis es verdadera, basándose en que la contraria es absurda. Es claro: cualquiera de las dos que se formule, no tiene sentido. Se puede demostrar, lo que es una parte de la verdad, que una de ellas no tiene sentido; y, entonces, algunos se dan por convencidos de la otra.

Ahora, saliendo de estos ejemplos pequeños, ¿quieren ustedes uno grande: el más grande de todos?

Casi toda la metafísica, casi toda la filosofía tradicional, es, tal vez, un vasto ejemplo, una inmensa ilustración del paralogismo que estamos estudiando.

La gran mayoría de las demostraciones clásicas de las tesis metafísicas, son un caso de esta falacia, pues consisten en admitir una tesis y darla por probada con la demostración de que la tesis contraria nos lleva a absurdos, a contradicciones, a inconsecuencias o a imposibilidades, sin tener en cuenta que posiblemente las dos tesis están en ese mismo caso.

Abro un tratado de filosofía cualquiera; sea éste, de P. Janet, que sirvió de texto en la Universidad por tantos años: vamos a encontrar en seguida el que yo llamaría *el paralogismo de los metafísicos*.

La cuestión, por ejemplo, sobre la existencia de Dios, tal como la discuten los "deístas" y los "ateístas", no aparece, en libros de esa clase, sino como una colección de pretendidas "pruebas" de aquel género. En realidad, una cuestión como ésta: "Dios ¿existe o no?", es de las que no pueden reducirse a la forma de un dilema fatal y forzoso. Es posible que la cuestión no tenga sentido, o no tenga sentido claro (lo que sólo puede comprender el que ha analizado un poco a fondo esas ideas y el que se da cuenta de toda la oscuridad que hay en ellas). Y las pretendidas "demostraciones", sea de la existencia de Dios, sea de su no existencia, consisten todas, o casi todas, en lo siguiente: los partidarios de la existencia de Dios prueban que el admitir la no existencia de Dios, lleva a absurdos o imposibilidades; y los partidarios de la no existencia prueban exactamente lo mismo con respecto a la tesis contraria. *Los dos tienen razón*, mientras se limitan a afirmar el hecho de que la tesis opuesta produce toda clase de dificultades; pero caen en la falacia que estamos estudiando porque dan por demostrada su tesis una vez probada la inadmisibilidad de la contraria, olvidando aquella otra posibilidad, aquel *tercero no excluido*: la falta de sentido; o la inadecuación, o la impotencia de la razón humana...

Leo, pues, pruebas tradicionales de la existencia de Dios. He aquí la llamada *a contingentia mundi*:

"Es absolutamente necesario que haya existido alguna cosa de toda eternidad. Con efecto: puesto que algo existe, claro es que algo ha existido siempre; en otro caso, sería preciso decir que las cosas que ahora existen salieron de la nada y carecen absolutamente de causa de existencia, lo que es una contradicción de los términos."

(Aquí pasa la falacia: si la tesis de la no existencia de Dios es absurda o inadmisibile por tal o cual razón, según se demuestra, entonces Dios existe).

"Por tanto, si algo ha existido de toda eternidad, preciso es que el ser que siempre ha existido, sea inmutable e independiente, o que tenga una sucesión infinita de seres dependientes o sometidos al cambio; pero esta última suposición es imposible, porque...", etc. "De esto se deduce que es preciso que haya existido toda la eternidad."

Otra vez, demostrada la imposibilidad de admitir o concebir una tesis, se da por demostrada la contraria.

Todas las "pruebas" clásicas son, más o menos, análogas. La "prueba del primer motor", de Aristóteles:

"Todo lo que se halla en movimiento, es movido por alguna cosa (sigue la demostración): Resulta, pues, que es un término medio entre el último móvil y el primer motor; pero no podría ser infinito, y, por tanto, tiene que llegar a un último término que no sea movido por ningún otro."

Se comprende fácilmente cómo el contrario podría hacer otra argumentación que tuviera el mismo valor de ésta: le bastaría, simplemente, empezar por el otro lado, y decir, al revés: es inconcebible un primer término que no sea movido por ningún otro; luego, debe haber existido un número infinito de motores.

La verdad es que ninguna de las dos demostraciones es concluyente: tanto una como otra tesis nos resultan o impensables o difícilmente pensables, lo cual puede ser debido, sea a nuestra deficiencia mental, sea a inadecuación de estas formulaciones verbales; pero, en uno y en otro caso, ese modo de razonar es paralogístico.

La prueba "de la inteligencia humana":

"Dios debe existir porque no se podría comprender de dónde vendría, en ese todo que no entiende, esa parte que entiende."

Efectivamente, no podemos comprender de dónde vendría, en un todo que no entiende, la parte que entiende; ni podemos com-

prender, tampoco, la tesis contraria, porque no podemos comprender nada a ese respecto, por lo menos con claridad.

Los "ateos", argumentan al revés: muestran que la idea de Dios está llena de contradicciones; que no se puede, por ejemplo, ser al mismo tiempo absoluto y creador, porque absoluto es el que tiene en sí mismo la razón de su existencia, en tanto que, para crear, se necesita crear algo; luego, el que crea, tiene *relación* con algo; luego, no es absoluto... Que no se puede ser absoluto y consciente, porque ser consciente es tener conciencia de algo, y, por consiguiente, tener relación con algo; la conciencia es, así, una relación; luego, el ser que tiene conciencia no es absoluto, sino relativo... Muestran que hay las mismas contradicciones entre los pretendidos atributos morales de Dios: que no se puede ser, por ejemplo, infinitamente justo e infinitamente misericordioso, etc.; y, entonces, dan por demostrada la tesis de que Dios no existe. En realidad, lo que hay que dar por demostrado, es que no comprendemos o que ignoramos...

Podría tomar ejemplos en alguna otra parte de la metafísica. Las pruebas de la espiritualidad del alma: he aquí la "prueba de la unidad del pensamiento":

"El acto de pensar consiste esencialmente en reducir la pluralidad a la unidad, ¿qué es la conciencia misma, sino el acto que unifica la pluralidad de las sensaciones? Ahora bien: la unidad del pensamiento supone la unidad del sujeto. Pero toda materia corporal se compone de partes. Por tanto, no puede ser el sujeto del pensamiento."

Queda, entonces, demostrado que, como es imposible que el sujeto del pensamiento sea corporal, debe ser espiritual.

Si se empezara al revés, se encontrarían también contradicciones o imposibilidades en la tesis del sujeto espiritual; pero la falacia consiste en no ver más que la impensabilidad, absoluta o relativa, de una de las dos tesis, y dar por demostrada la otra.

El día en que se comprenda todo esto, se enseñará de otra manera la metafísica; más: será, ésta, diferente.

Tal vez en ninguna discusión sea tan impresionante la parte de razón de cada bando contrario, como en esa discusión nunca acallada entre los adversarios y los partidarios de la metafísica. Con buenas razones la defienden unos, y la combaten otros; y los más no se han dado cuenta todavía, de que las dos partes tienen razón:

de que tienen razón los que defienden la metafísica, si se ^{de}ría de la metafísica tal como debería ser, y ser enseñada; y de que ^{se} falta razón a los que combaten la metafísica, si se piensa en la metafísica tal como es, tal como ha pretendido generalmente ser; y, sobre todo, tal como la han hecho en la enseñanza.

La metafísica ha cometido el error de querer ser precisa, de querer ser geométrica, planteando cuestiones y estableciendo fórmulas verbales afectadas casi universalmente de falsa precisión y de inadecuación, como lo están no sólo las demostraciones metafísicas, sino generalmente sus mismos problemas.

Podemos representarnos al conocimiento humano como un mar, cuya superficie es muy fácil ver y describir. Debajo de esa superficie, la visión se va haciendo, naturalmente, cada vez menos clara; hasta que, en una región profunda, ya no se ve: se entrevé solamente (y, en otra región más profunda, dejará de verse del todo).

Si imaginamos un espectador de ese mar, que, intentando describirlo, o un pintor que, procurando reproducirlo, se obstinara en darnos, de las capas profundas, una visión o una representación tan clara como la de las capas superficiales, tendríamos el sofisma fundamental de la metafísica.

La metafísica es legítima; más que legítima: constituye y constituirá siempre la más elevada forma de la actividad del pensamiento humano, mientras no pretenda tener el aspecto de claridad y precisión de la ciencia; en cambio, con el aspecto geométrico y falsamente preciso que ha pretendido dársele, la metafísica es simplemente la ilustración típica, por una parte, del sofisma de falsa precisión, que ya hemos estudiado, y, por otra, de estas falacias verbo-ideológicas.

PENSAR POR SISTEMAS, Y PENSAR POR IDEAS PARA TENER EN CUENTA

Vamos a encontrar ahora otra de las causas más frecuentes de los errores de los hombres, y sobre todo del mal aprovechamiento de las verdades, al estudiar, como vamos a hacerlo, la diferencia entre pensar por sistemas y pensar por ideas para tener en cuenta.

Hay dos modos de hacer uso de una observación exacta o de una reflexión justa: el primero, es sacar de ella, consciente o inconscientemente, un *sistema* destinado a aplicarse en todos los casos; el segundo, reservarla, anotarla, consciente o inconscientemente también, como algo que hay que *tener en cuenta* cuando se reflexione en cada caso sobre los problemas reales y concretos.

Entremos inmediatamente en algunos ejemplos.

Supongamos que se me ocurre la reflexión de que es conveniente en la higiene, en la medicina, en la enseñanza, en otros muchos órdenes de actividad o de pensamiento, *seguir a la naturaleza*. En favor de esta tendencia, pueden invocarse ciertos hechos y hacerse ciertos razonamientos. Hechos: comprobaríamos la superioridad de adaptación de los animales salvajes con respecto a los animales domesticados; en la misma raza humana, ciertos males especiales de la civilización, etc. Y también, reflexiones: así (nos diríamos), por una causa cualquiera, y sea cual sea la explicación que se admita, haya sido la raza humana creada por un ser superior que la ha adaptado a las condiciones en que había de actuar, o haya resultado de una evolución que ha producido naturalmente esa misma adaptación, es un hecho, de todos modos, que el hombre está adaptado al mundo en que vive; por consiguiente, debe seguir las indicaciones naturales, no debe perturbar, alterar la vida natural, etc.

He aquí hechos, y reflexiones de aspecto razonable. Les decía que hay dos maneras de utilizarlos.

La primera, sería hacerse un sistema (lleve o no un nombre

que acabe en *ismo*): crear, por ejemplo, una escuela, que podría llamarse *naturismo*, y cuya síntesis fuera ésta: siempre, en todos los casos, tenemos un guía infalible en la Naturaleza.

Y la segunda sería la siguiente: para cada caso que se me presente, caso de dietética, de higiene, de medicina, de pedagogía, me propongo *tener en cuenta* la adaptación del hombre a las condiciones naturales y la tendencia de los actos naturales a ser provechosos.

Les pido que analicen bien la diferencia entre estos dos estados de espíritu.

A primera vista, parece que en el primer caso estamos habilitados para pensar mejor que en el segundo, puesto que tenemos una regla fija, tenemos una norma que nos permite, parece, resolver todas las cuestiones. Cuando se nos presente un caso, no tenemos más que aplicar nuestro sistema. ¿Es bueno inyectarse tal suero? No, porque los sueros no son "naturales"; hay que dejar que sea el organismo el que combata las enfermedades. Tal sistema de alimentación ¿es bueno? Sí (comer frutas), porque es natural; no (comer dulce), porque no es natural. ¿Cómo debemos abrigarnos? Según las indicaciones que nuestro organismo se encargará de hacernos: ¿tenemos frío?... nos abrigamos; ¿tenemos calor?... no nos abrigamos. Vean qué fácil es, o parece, pensar, en este caso.

En cambio, parece que del segundo modo nos hemos quedado en la incertidumbre. "Hay que tener en cuenta esa idea..." ¿en qué casos?, ¿hasta qué grado?, ¿dentro de qué límites?... todo esto nos parece vago.

Pero, en la práctica (fíjense en esto, que es fundamental), el que se ha hecho, consciente o inconscientemente, su sistema, *para casos como éstos*, se ha condenado fatalmente a la unilateralidad y al error; se ha condenado a pensar teniendo en cuenta una sola idea, que es la manera fatal de equivocarse en la gran mayoría de los casos (basta, para que el error sea casi fatal, que la realidad de que se trate no sea de una gran simplicidad).

El que se hiciera "naturista" en nuestro sentido expreso y sistemático, se condenaría a no admitir, por ejemplo, nunca, jamás, una operación quirúrgica; a no admitir nunca, jamás, un remedio, una inyección, etc. Y ¿qué resulta de aquí? Que una idea excelente, como es la de seguir hasta cierto punto, hasta cierto grado,

según los casos, las indicaciones naturales, ha sido echada a perder, y, en vez de ser ella un instrumento de verdad, se nos ha convertido en un instrumento de error; nos ha servido, por ejemplo, para destruir o para inhibir la acción de otras muchas verdades.

¿Cómo se debía haber pensado? Reservando nuestra idea. Cuando se presenten los casos, y sin perjuicio de algunas reglas generales, que no habrán de ser demasiado geométricas, tendremos en cuenta nuestra idea; ella nos servirá, por ejemplo, para combatir la tendencia excesiva a la medicación artificial; para pedir a cierta medicina una vuelta, en términos prudentes y razonables, a las condiciones naturales, en cuanto sea posible y sensato; nos servirá para combatir ciertos excesos, ciertas manías, me atrevería a decir, de la ciencia. Y en tal caso particular (por ejemplo: tal dispepsia) nos diremos: "No, no es el caso de tomar muchos remedios; prefiero seguir un tratamiento higiénico. . . ." Aquí sigo mi idea. Pero vendrá otro caso en que se trate, por ejemplo, de una difteria, con su suero de eficacia que puede considerarse comprobada; y en este caso, sí, admito el suero, a pesar de aquella idea.

Ahora bien: la humanidad *echa a perder* la mayor parte de sus observaciones exactas y de sus razonamientos, por sistematizaciones ilegítimas. Procuremos comprender cómo; procuraremos comprender la psicología de esta falacia, poniéndonos en el caso mismo de la persona que piensa:

Tomemos todavía un caso relacionado con la higiene. Cuántas veces, a todos nosotros, al ver ciertas precauciones excesivas, indudablemente exageradas, que creara la teoría de los microbios: esa tendencia a desinfectarlo todo, a cuidarse de tocar cualquier cosa que pueda tenerlos, a no comer verduras, a no comer fruta, a no beber agua. . . cuántas veces no se nos habrá ocurrido lo siguiente: "pero, ¿y no será conveniente el ingerir microbios permanentemente, con el objeto de producir una especie de vacuna atenuada y permanente, y así no estar indefensos para el caso en que entren en acción microbios virulentos? Hay hechos que parecen fortificar esta opinión: dicen algunos higienistas que los habitantes de París, a consecuencia del exceso de purificación de las aguas, tienen demasiada tendencia, cuando salen al campo, a contraer tifoidea, lo cual se atribuye al exceso de esterilización del agua de consumo. . . ."

Analicen esta psicología; supongamos que estamos pensando: inmediatamente sentimos tendencia a crear una teoría, la "teoría

de la *vacuna permanente*", que, sola, tendería a llevarnos a esta consecuencia: "no hay que guardarse más de los microbios". Fíjense bien ¡qué humano, qué psicológico es ese proceso! Una observación buena, excelente para haber hecho de ella un uso moderado y razonable, la hemos echado a perder y la hemos convertido en una causa de error, y de error funesto.

En realidad, deberíamos simplemente haber tomado en cuenta nuestra observación, para guardarnos de las exageraciones; para guardarnos, por ejemplo, de la sistematización opuesta, que siguió a la vulgarización de la teoría de los microbios. Nos diríamos: Sí; tratándose de microbios en estado normal, tal vez sea mejor beber habitualmente agua cruda; ahora, eso no quiere decir que durante una epidemia de cólera, o en aquellos casos en que los microbios tengan la probabilidad de ser más virulentos, no sea prudente guardarnos de ellos. De esta manera pensamos con justeza; pensamos con muchas ideas, equilibrándolas según los casos; queda, diremos, una especie de juego libre de las ideas; funcionan todas, predominando a veces una, a veces otra: a veces una no debe ser tenida en cuenta, y desaparece; a veces otra debe predominar, y la tendremos en cuenta a ella sola: las ideas juegan y se combinan. Del otro modo, pensamos con una sola idea, sistematizamos falsamente y caemos fatalmente en el error.

Sea otro caso. Observamos, como es fácil observar hoy, que cierta pedagogía contemporánea, demasiado refinada, tiene tendencia a dar todo digerido al niño; a preparar demasiado el material asimilable, y realmente a dejar al alumno en situación parecida a la de un ser sano y normal a quien se le alimentara con peptonas y papillas, de lo cual resultaría indudablemente un debilitamiento orgánico: es, en verdad, un debilitamiento mental el que esa pedagogía exageradamente simplificada ha tendido a producir. Y nos diríamos: "No: del mismo modo que el organismo parece necesitar sustancias no totalmente digeribles, así también parece que el espíritu necesita, como un fermento, lo parcialmente inteligible. No todo debe ser totalmente inteligible: es bueno que haya algo que no se entienda completamente; que subsista el esfuerzo, que subsista la penetración".

Esta idea es indudablemente una idea buena. Pero supongan que son ustedes mismos los que han observado el hecho; analícense, y descubrirán una tendencia psicológica falseante que se produce

en seguida: el que haga aquella observación, tenderá a construir inmediatamente un sistema, a basar toda la educación, la enseñanza entera, en la "penetración de lo parcialmente inteligible"; y entonces, al sistema opuesto, al sistema, diremos, del peptonismo pedagógico, opondrá un sistema que también va a ser exagerado y falseante.

Entretanto, si sabemos pensar, guardaremos nuestra observación, con las reflexiones que la han acompañado, para tenerla en cuenta en cada caso; y si se nos habla, por ejemplo, de la enseñanza de la literatura, diremos: "Aquí, sí; éste es el momento: evitemos presentarlo todo digerido, todo preparado, simplificado en algún texto pequeño, fácil, con definiciones simplistas y casilleros". Se nos presenta después el caso de las matemáticas, y entonces diremos: "No; aquí es poco aplicable nuestra idea: en las matemáticas, es mejor ir ordenadamente, llevando todo por sus términos; la penetración, lo parcialmente inteligible, aquí tiene poco que ver; es posible que tenga que ver en algunos casos, pero no va a ser aquí la idea directriz, predominante". De esta manera pensamos bien; resolvemos bien cada caso.

Noten esto: cuando enseñamos a los hombres a pensar así, a primera vista sienten la impresión de que se los deja privados de algo que antes poseían; se sentían tan seguros y tan tranquilos con sus sistemas (consciente o inconscientemente), que, cuando les enseñamos a pensar de otro modo mejor, creen que se les ha quitado algo, y piden continuamente la fórmula, la regla, el sistema, que les ahorraría el examinar los casos. Pero, en realidad, ninguna enseñanza del mundo es capaz de habilitar para este último resultado; lo que puede hacer la enseñanza bien entendida, es dejar a las personas, habilitadas para pensar: no suprimir el pensamiento, sino enseñar a utilizarlo.

La tendencia paralogística que analizamos, ha sido observada, sobre todo, en los casos, diremos, gruesos; en los casos en que, exagerada, lleva a su *aboutissement* natural, que son los grandes sistemas generales, cerrados, cristalizados, tales como se observan en la ciencia y sobre todo en la filosofía.

Pero el objeto de mis lecciones no es precisamente analizar la lógica y la psicología de estos grandes sistemas, ni mostrar el estado en que ellos ponen al espíritu: esto ha sido ya hecho, y bien hecho. Si tuviéramos tiempo, les haría lecturas que les mostrarían

hasta qué punto degenera y se pervierte el espíritu humano por pensar de este modo: hasta qué punto —lo que parece imposible— nos hacemos hasta incapaces de observar: no ya de razonar, sino de observar la misma realidad, aunque nos rompa los ojos. Quisiera, por ejemplo, poder citar aquí ciertos pasajes sobre el problema del instinto. Si ustedes leyeran a los naturalistas y biólogos (a los filósofos también) de hace unos cincuenta años, les llamaría la atención un fenómeno muy curioso; y es que casi todos ellos *negaban* el instinto animal. En las obras de Buchner, por ejemplo, y en muchas otras de esa época, encontrarán ustedes cosas que hoy nos resultan inconcebibles. Procuran esos autores negar, por ejemplo, la herencia del instinto: "No es cierto —nos dicen— que un pato recién nacido tenga tendencia a arrojarle al agua; cuando ha sido criado por una gallina, huye del agua; no es tampoco verdad que los pollitos al nacer piquen con acierto la comida: los vemos aprender... Los pájaros aprenden a hacer el nido con bastante trabajo, equivocándose muy a menudo..., etc."

Ahora bien: esos errores estupendos de observación, ¿saben ustedes por qué se cometían? Por la siguiente razón: En aquella época, muchos biólogos, naturalistas, filósofos, etc., seguían el movimiento "materialista", contrario a las explicaciones teológicas. Ahora bien: el instinto, hasta entonces, se había explicado por la intervención del Creador: Dios habría dado a cada animal los instintos necesarios para guiarlo, y no se conocía otra explicación: todavía no habían surgido, o no estaban bastante difundidas, las de los evolucionistas: la explicación natural de los instintos por medio de la evolución, la selección natural, la adaptación, la herencia directa, etc. Por consiguiente, había que combatir el instinto: éste no podía existir, puesto que sólo se podía explicar entonces por causas teológicas, y, como no existía Dios, o como había que probar que no existía, no podía existir el instinto. Entonces, todos aquellos hombres, algunos de ellos naturalistas que se pasaban la vida observando animales, *no veían* el instinto, no veían la herencia, y la negaban en sus obras. Y, muy probablemente —seguramente—, eran sinceros: hoy se nos ocurre que habría allí insinceridad científica; no: es que en ese estado nos ponen los sistemas.

Y les mostraré otro ejemplo. Tipo de los sistemas, en cuanto a sus efectos, son indudablemente, los sistemas religiosos dogmatizados: son los más cerrados de todos, los que más esclavizan la

mente. Voy a hacerles algunas lecturas de un filósofo español que tiene precisamente el mérito de haber sido el primero que emprendió —y que realizó en alguna parte— lo que nosotros estamos contribuyendo a hacer aquí, esto es, crear una lógica viva, una lógica sacada de la realidad, con ejemplos de la realidad y con prescindencia de los esquemas puramente verbales de la lógica tradicional.

Me refiero a Balmes, y a su obra "El criterio".

Es un libro que, para nosotros, sobre todo, tiene mucho interés. De su tendencia, informa el siguiente párrafo:

"Cuando los autores tratan de esta operación del entendimiento..." (se refiere al raciocinio) "amontonan muchas reglas para dirigirla, apoyándolas en algunos axiomas. No disputaré sobre la verdad de éstos; pero dudo mucho que la utilidad de aquéllas sea tanta como se ha pretendido. En efecto: es innegable que las cosas que se identifican con una tercera, se identifican entre sí: que de dos que se identifican entre sí, si la una es distinta de una tercera, lo será también la otra; que lo que se afirma o niega de todo un género o especie, debe afirmarse o negarse del individuo contenido en ellos; y además es también mucha verdad que las reglas de argumentación fundadas en dichos principios son infalibles. Pero yo tengo la dificultad en la aplicación; y no puedo convencerme de que sean de gran utilidad en la práctica."

"En primer lugar, confieso que estas reglas contribuyen a dar al entendimiento cierta precisión que puede servir en algunos casos para concebir con más claridad, y atender a los vicios que entrañe un discurso: bien que a veces esta ventaja quedará neutralizada con los inconvenientes acarreados por la presunción de que se sabe raciocinar, porque no se ignoran las reglas del raciocinio. Puede uno saber muy bien las reglas de un arte, y no acertar a ponerlas en práctica. Tal recitaría todas las reglas de la oratoria sin equivocar una palabra, que no sabría escribir una página sin chocar, no diré con los preceptos del arte, sino con el buen sentido."

Esta simple lectura revela un pensamiento bien dotado de justeza, aplicado a una útil tarea, e interesante por esa tendencia a pensar sin exageraciones, teniendo en cuenta una y otra cosa, deteniéndose en el grado justo: no quitando, por ejemplo, en absoluto toda importancia práctica a las reglas de la lógica, dándoles la que más o menos le parece que puedan tener; no exagerando tampoco esa importancia. Y bien: este libro tiene una estructura curiosa. El autor va haciendo reflexiones sobre muchas cuestiones teóricas y

prácticas, reflexiones por lo general sumamente sensatas, que indican, sobre todo, muy buen criterio; esas reflexiones, en seguida, se le aparecen como peligrosas para el sistema religioso que él profesa, y entonces se detiene habitualmente, antes de concluir, para hacer salvedades y procurar probar al lector, con razonamientos que en ese caso se vuelven lógicamente *horribles*, que lo dicho antes, no se aplica, como podría habérsele ocurrido a algún lector de espíritu crítico, al catolicismo.

"Por estas consideraciones es preciso andar con mucho tiento en declarar un fenómeno por imposible naturalmente. Conviene no olvidar: 1º que la naturaleza es muy poderosa; 2º que nos es muy desconocida: dos verdades que deben inspirarnos gran circunspección cuando se trate de fallar en materias de esta clase. Si a un hombre del siglo xv se le hubiese dicho que en lo venidero se recorrería en una hora la distancia de doce leguas. . . ."

Sigue en este espíritu, bien razonable. Pero, antes de terminar, no dejará de hacer su salvedad:

"De estas observaciones surge, al parecer, una dificultad, que no han olvidado los incrédulos. Hela aquí: los milagros son tal vez efectos de causas que por ser desconocidas, no dejarán de ser naturales; luego no prueban la intervención divina; y, por tanto, de nada sirven para apoyar la verdad de la religión cristiana. Este argumento es tan especioso como fútil."

. . . Y en seguida viene la refutación, que, como les digo, es lógicamente, y a veces hasta moralmente, muy inferior al resto del libro.

Pues bien: yo les voy a hacer ver solamente algunos pasajes, entre tantos característicos. Vean, ante todo, los siguientes, que son la sensatez misma. Hace el autor dos observaciones: la primera es ésta (sin duda, algo que habría que repetir constantemente):

"Así como en matemáticas hay dos maneras de resolver un problema, una acertando en la verdadera resolución, otra manifestando que la resolución es imposible, así acontece en todo linaje de cuestiones: muchas hay cuya mejor resolución es manifestar que para nosotros son insolubles. Y no se crea que esto último carezca de mérito, y que sea fácil el discernimiento entre lo asequible e inasequible: quien es capaz de ello, señal es que conoce a fondo la materia de que se trata, y que se ha ocupado con detenimiento en el examen de sus principales cuestiones."

Otras reflexiones (que también habría que repetir de continuo):

"Preocupación en favor de una doctrina. — He aquí uno de los más abundantes manantiales de error; ésta es la verdadera rémora de las ciencias; uno de los obstáculos que más retardan sus progresos. Increíble sería la influencia de la preocupación, si la historia del espíritu humano no la atestiguara con hechos irrecusables.

"El hombre dominado por una preocupación no busca ni en los libros ni en las cosas lo que realmente hay, sino lo que le conviene para apoyar sus opiniones. Y lo más sensible es, que se porta de esta suerte a veces con la mayor buena fe, creyendo sin asomo de duda que está trabajando por la causa de la verdad. La educación, los maestros y autores de quienes se han recibido las primeras luces sobre una ciencia, las personas con quienes vivimos de continuo, o tratamos con más frecuencia, el estado o profesión, y otras circunstancias semejantes, contribuyen a engendrar en nosotros el hábito de mirar las cosas siempre bajo un mismo aspecto, de verlas siempre de la misma manera.

... "Si así no fuera, ¿cómo será posible"... (atiendan esto, que es notabilísimo)... "explicar que durante largos siglos se hayan visto escuelas tan organizadas como disciplinados ejércitos alrededor de una bandera? ¿Cómo es que una serie de hombres ilustres, por su saber y virtudes, viesen todos una cuestión de una misma manera, al paso que sus adversarios no menos esclarecidos que ellos, lo veían todo de una manera opuesta? ¿Cómo es que para saber cuáles eran las opiniones de un autor, no necesitábamos leerle, bastándonos por lo común la orden a que pertenecía, o la escuela de donde había salido? ¿Podría ser ignorancia de la materia, cuando consumían su vida en estudiarla? ¿Podría ser que no leyese las obras de sus adversarios? Esto se verificaría en muchos, pero de otros no cabe duda que la consultarían con frecuencia. ¿Podría ser mala fe? No por cierto..." etc.

Y bien: ahora ustedes no van a creer que leo al mismo hombre. De la apología del catolicismo... (tomo alguno entre varios argumentos más o menos de la misma fuerza. Entre paréntesis: les hago notar que sólo cito estos argumentos como documento lógico, y no quiero dejar de decir que creo que una defensa de la religión hubiera podido intentarse con argumentos infinitamente superiores:)

"Además, los católicos sostienen que fuera de la Iglesia no hay salvación, los protestantes afirman que los católicos también pueden salvarse; y así ellos mismos reconocen que entre nosotros nada se cree ni practica que pueda acarreamos la condenación eterna."

(¡Atención, ahora!)

"Ellos, en favor de su salvación no tienen sino su voto; nosotros en pro de la nuestra, tenemos el suyo y el nuestro; aun cuando juzgáramos solamente por motivos de prudencia humana, ésta nos aconsejaría que no abandonásemos la fe de nuestros padres."

¡Siéntase lo horrible de una argumentación de esa especie! No me refiero ya a su carácter lógico: se trata aquí de argumentos tan amorfos, diremos, que ni siquiera es posible criticarlos; pero noten hasta el *estado de espíritu en que se ha puesto*; cómo este hombre ha ido a buscar precisamente un punto en que su religión sería inferior a la otra, y de esa inferioridad quiere hacer una superioridad. Si el protestantismo ha permitido a sus adeptos la amplitud de criterio necesaria para no creer condenados a los tormentos del infierno a los que por ignorancia o por error no profesan su religión; si el catolicismo, desde este punto de vista, le es inferior, para todo espíritu bien hecho, en cuanto considera (según el autor, aquí) que serán condenados los que no lo siguen, de todo eso, cualquier cosa podría sacarse, menos un argumento a favor del catolicismo contra el protestantismo. ¡Sin embargo, éste es el mismo autor que nos ha descrito tan bien el estado de espíritu en que se pone el adepto de un sistema!

Otro caso:

"En el examen de las materias religiosas siguen muchos un camino errado. Toman por objeto de sus investigaciones un dogma, y las dificultades que contra él levantan, las creen suficientes para destruir la verdad de la religión; o al menos para ponerla en duda. Esto es proceder de un modo que atestigua cuán poco se ha meditado sobre el estado de la cuestión.

"En efecto: no se trata de saber si los dogmas están al alcance de nuestra inteligencia, ni si damos completa solución a todas las dificultades que contra éste o aquél puedan objetarse: la religión misma es la primera en decirnos que estos dogmas no podemos comprenderlos con la única luz de la razón; que mientras estamos en esta vida, es necesario que nos resignemos a ver los secretos de Dios al través de sombras y enigmas, y por esto nos exige la fe. El decir, pues, "yo no quiero creer porque no comprendo", es enunciar una contradicción; si lo comprendiese todo, claro es que no se hablaría de fe. El argumentar contra la religión, fundándose en la incomprensibilidad de sus dogmas, es hacerle un cargo de una verdad que ella misma reconoce, que acepta, y sobre la cual en cierto modo, hace estribar su edificio."

Y bien: éste es el mismo hombre que nos ha dicho hace un momento que hay cierta clase de cuestiones cuya verdadera solución es no resolverlas; es el mismo que nos ha hecho sentir que a veces las dificultades de pensamiento son tan grandes, que hasta la misma dignidad humana exige no pronunciarse; y es el que hubiera debido decirnos, y hacernos sentir, que si hay un caso típico de cuestiones de ese género, son las cuestiones sobre las realidades primeras, en las cuales caben la hipótesis, la posibilidad, la suposición, y el sentimiento, y la esperanza, pero no la convicción absoluta y cerrada.

Y nos les hablo de los sistemas metafísicos. La metafísica tradicional, ¡cosa curiosa!, la rama de los conocimientos que más ignora, es la que ha procurado presentarnos el conocimiento con un mayor aspecto de claridad y de precisión; y ha sido siempre la más preocupada de disimular y de disimularse su ignorancia.

Ya comparamos los conocimientos humanos a un mar, en el cual lo que ocurre en la superficie puede verse y describirse con claridad: a medida que aumenta la profundidad, se ve menos claramente: allá en el fondo, se entrevé, cada vez menos, hasta que deja de verse en absoluto. De modo que, si el que quiere describir o dibujar esas realidades nos presenta las cosas del fondo con la misma precisión, con la misma claridad, con la misma nitidez de dibujo que las cosas de la superficie —estoy queriendo decir: si alguien nos da una metafísica parecida a la ciencia ¹— podemos afirmar sin cuidado que nos da el error, en vez de la verdad parcial de que somos capaces.

Y el espíritu humano todo lo completa, todo lo simetriza; es como esos calidoscopios de los niños, en que cada piedrecilla de colores se multiplica varias veces, por todos los lados, simétricamente, y donde es imposible, por más que se agite la arena, obtener una figura asimétrica o incompleta. . .

Yo escribí una vez lo siguiente (dándole tal vez una forma, quizá debido a preocupaciones literarias, un poco sibilina, de lo cual se me ha pedido cuentas; y aprovecho esta oportunidad para hablar al respecto más clara y más llanamente):

¹ Estamos prescindiendo de los espejismos de la ciencia. . .

UN LIBRO FUTURO

"Parece de filosofía. Me es imposible leerlo, a través de tanto tiempo. Pero entreveo algo

. Al llegar a este punto del análisis, ya no puedo pensar con claridad

La simetría me inclinaría aquí a sostener que
; pero

. Ahora, sobre la otra cuestión, sí, me parece evidente

. De los dos argumentos que se me han hecho sobre este punto, el primero me parece completamente improcedente. En efecto

. En cambio, el segundo, es muy serio, y me inclina a abandonar la opinión que expuse, puesto que

. Punto es éste sobre el cual no tengo una opinión fija. A veces me parece que , porque
; otras veces, en cambio, pienso más bien

No podría expresar por ningún esquema verbal mi psicología a propósito de ese problema, y recurriré al artificio, ya tan corriente hoy, de transcribir anotaciones, en parte complementarias y en parte contradictorias, que he hecho en distintos momentos y en distintos estados de espíritu: el lector fundirá, combinará, y —no, comprendiendo eso, sino comprendiendo a propósito de eso— encontrará tal vez alguna ayuda en las transcripciones que siguen, para formarse sobre la cuestión un estado mental amplio y comprensivo

En este punto, debo confesar que la manera de discutir de mi crítico me trae el recuerdo de las antiguas épocas, cuando

la vanidad

Es cierto que la humanidad no había acabado de comprender todavía que, desde los tiempos de Aristóteles, había estado confundiendo durante más de veinte siglos el lenguaje con el pensamiento. Pero aun así, parece imposible que a los autores de aquel tiempo no se les ocurriera, por lo menos, comparar sus obras con las anotaciones que les servían para prepararlas; notar cómo, en el paso de éstas a aquéllas, se habían desvanecido todas las dudas, las oscuridades, las contradicciones y las deficiencias; y cómo, por consecuencia, un libro de los de entonces, esto es: sistematización conceptual cerrada, con una tesis inmovible, argumentos ordenados como teoremas, un rigor de consecuencia y una convicción que parodiaban artificialmente el pensamiento ideal de un ser superior que jamás ignorara, dudara o se confundiera o se contradijera, era un producto completamente falso y ficticio

Además, a pesar de que los químicos de aquellas épocas ya sabían utilizar los residuos de preparación de las sustancias, a los escritores no se les ocurría hacer otro tanto; no se les ocurría utilizar los residuos de fabricación de sus libros, ese fermento riquísimo, y desperdiciaban lo más precioso de su pensamiento. Y como lo que expresamos no es más que una mínima parte de lo que pensamos, que es una mínima parte de lo que psiqueamos, resultaba que cada escritor, y la humanidad toda, daban una producción muy inferior a los propios alcances, y muchísimo menos profunda de lo que

¡Empezaba a ponerse interesante!"

¿Qué quería decir yo con esto, que puede parecer no muy cuerdo? Pues lo siguiente: que tendrá que venir alguna vez una época en que los filósofos sabrán que no lo saben todo, y lo dirán: que del mismo modo que un hombre de ciencia, al hablar, por ejemplo, de los satélites de Neptuno, puede decir, como la cosa más natural del mundo: "He observado un satélite, pero no sé si habrá otro", o puede decir: "En tal época me pareció que observaba un satélite;

pero después en otra observación me pareció que había sido una ilusión de óptica"; que alguna vez, los filósofos puedan también hablar así; que se les ocurra hacerlo, y que se decidan a ello; que nos den su pensamiento, no artificialmente falseado, sino tal como realmente es. Que un filósofo, pueda, por ejemplo, decir: "Al llegar a este punto del análisis, ya no puedo pensar con claridad", y nos dé su pensamiento confuso cuando sea realmente confuso; que pueda decir: "La simetría me llevaría aquí a sostener que...; pero..." —¿comprenden?— Sin perjuicio de tener sus convicciones, a veces: ("sobre la otra cuestión, sí, me parece evidente..."). Que pueda también cambiar ante una objeción, ceder ante un argumento, que pueda hacer lo que hace un hombre de ciencia cuando otro hombre de ciencia ve el satélite que él no había visto: confesar que existe. ¡Que pueda decirnos que hay puntos sobre los cuales oscila, sobre los cuales no tiene opiniones hechas...

E indicaba, en el resto de esta fantasía, la conveniencia, también, de otra cosa. Muchas veces, comparando los apuntes que sirven para la preparación de las obras, los cuales son hechos sincera y naturalmente, se ve que hay algo, sin duda, que se gana, de los apuntes a la obra; pero que hay también algo que se pierde: toda esa parte de sinceridad, de dudas, de ignorancia; las oscilaciones del autor, sus mismos cambios de opinión, los argumentos contra ciertas opiniones, aun cuando él se decida por los argumentos favorables; todo eso se pierde de los apuntes a los libros (y ya se habrá perdido en parte de la mente a los apuntes).

Y pensaba yo que la filosofía será completamente distinta, habrá nacido de nuevo —o *habrá nacido*, sencillamente—, el día en que los filósofos sepan darnos toda su alma, todo lo que piensan y hasta todo lo que sienten, todo lo que *psiquean*, diré, para emplear un verbo más comprensivo.

Imagínense ustedes que un Kant no nos hubiera dado solamente su sistematización; imagínense que pudiéramos hoy saber, no sólo de las divisiones que hizo Kant, cómo separó el espíritu en compartimientos, cómo puso tabiques y cómo dijo que *A* era esto, que *B* era lo otro y que *C* se dividía en primero, segundo y tercero, sino que hubiéramos sabido lo que Kant dudaba, y lo que Kant ignoraba; y, sobre todo, cómo ignoraba: cuán provechoso nos sería esto, para *fermento pensante*. Las teorías de Kant han hecho su bien; han hecho también su mal; y ha llegado un momento en

que han dejado tal vez de ser útiles a la humanidad; pero aquel fermento pensante hubiera sido de utilidad eterna. Si pudiéramos ver la franja psicológica, la penumbra, el halo, lo que hay alrededor de lo absolutamente claro; si pudiéramos saber hoy, por ejemplo, cómo piensa un Bergson, qué dudas tiene, en qué contradicciones se ve a veces envuelto (de las que se salva con tal o cual artificio de lógica...) Ese era el "libro futuro"; y eso ha de comprender la filosofía futura...

Pero sólo he hablado incidentalmente de los sistemas; mi interés era sobre todo hacer estudiar el *proceso psicológico* por el cual el espíritu va cayendo en ciertos estados. Sobre todo, no quería tratar de los sistemas clasificados, sino, como se diría en la terminología jurídica, de los *sistemas innominados*. En derecho, además de los contratos que tienen nombre, hay otros: los contratos innominados. Pues, en la psico-lógica, hay los sistemas innominados: éstos que, en cada espíritu, flotan, vagos, imprecisos, y se forman a cada momento, como nebulosidades mentales, e impiden ver y pensar con justeza.

Noten quizá lo más importante que hay que observar a este respecto. Cuando se piensa como yo les he recomendado, por ideas para tener en cuenta, no por sistemas, aparecen, en la inmensa mayoría de los casos, las cuestiones de grados. Mientras se piensa por sistemas, no: se tiene un sistema hecho, y se lo aplica en todos los casos, porque sólo se tiene en cuenta una idea y se piensa con esa idea sola; pero cuando se piensa con muchas ideas, cuando se piensa con todas las ideas posibles, entonces surgen inmediatamente las cuestiones de grados.

¿Es bueno (un ejemplo sencillo de la vida corriente), es bueno elogiar a los escritores incipientes, aun cuando lo que hacen valga poco? ¿Es bueno, al contrario, criticarlos severamente?

Fíjense con qué facilidad podría yo hacer un pequeño sistema para probar cualquiera de esas dos tesis. Razonaría así: "Es bueno elogiar a los escritores que recién empiezan; cierto es que lo que producen a veces vale poco, pero lo que importa en estos casos, es, sobre todo, el estímulo; la mayor parte de los grandes escritores han empezado por producir obras débiles: quizá, si se los hubiera criticado con severidad, se los hubiera inhibido, y se los hubiera interrumpido en su carrera, tal vez..." Por aquí puedo seguir indefinidamente. Ahora, puedo hacer el razonamiento opuesto,

también con igual facilidad: "Se debe criticar con la mayor severidad posible a los escritores que se inician; de esta manera impedimos que, en esa época de la juventud irreflexiva, se extravíen muchos por sendas erradas, o se figure cualquiera tener una vocación que realmente no tiene, o se adquiera una facilidad excesiva y viciosa, o tendencia a no observarse, a no concentrarse; es conveniente que sean corregidos en la edad en que la corrección puede todavía producir efectos. . ." Puedo seguir razonando todo el tiempo que quiera.

En realidad, ¿cómo hay que pensar? Hay que tener en cuenta *todos* esos efectos posibles, buenos y malos, de la crítica benevolente y de la severa, para apreciar, en los casos y los momentos, según el juego libre de estas dos ideas, los efectos del elogio. . .

En seguida, pues, surge la *cuestión de grados*; y la cuestión de grados no se puede resolver de un modo geométrico. Lo único formulable es esto: "En pro, hay tales razones; en contra, hay tales otras; hay que tenerlas en cuenta, a unas y a otras; pensar y proceder sensatamente según los casos".

Se nos ocurre cualquier otro problema práctico análogo: "Los liceos, ¿deben ser muy exigentes en los exámenes de ingreso de los alumnos, o, al contrario, deben ser benévolo?"

Pensando con una sola idea, yo puedo probar aparentemente cualquier cosa. Con gran facilidad probaría que es bueno ser rigurosamente exigente en estos casos: —"Resultarían inconvenientes para todas las clases, si las instituciones de enseñanza recibieran alumnos mal preparados; esos mismos alumnos, en primer término, estorbarían a todos los demás; impedirían que las clases siguieran su curso regular; harían retardarse al profesor en explicaciones inútiles; en segundo término, los mismos alumnos sufrirían un grave mal: nunca podrían aprovechar la enseñanza en las condiciones en que la aprovecharían normalmente, etc. . ."— y sigo así todo el tiempo que quiera. Con igual facilidad podría probar lo contrario: "En esa edad, las aptitudes que se manifiestan, poco tienen que ver con las reales, que se manifestarán más adelante; sería sensible que una institución de enseñanza rechazara, porque no ha sabido bien o porque no ha sabido algo, a un niño que tal vez puede ser infinitamente más inteligente que otro niño que en ese momento lo parezca. Además, hay que tener en cuenta que en esa edad el niño está indefenso, depende de la expresión del rostro

del examinador, de un gesto de éste, de la manera como se le hable, de la manera como lo interroguen: si no le plantean las preguntas en la forma en que se las planteaba su maestro, no contestará; no es como un alumno de años superiores, que sabe defenderse; el miedo produce mucho más efecto en el niño pequeño. . . " —también puedo seguir indefinidamente.

En realidad, lo que hay que hacer, y esto es lo difícil, es equilibrar esas ideas; y, para esto, nadie es capaz de dar una fórmula: la solución más o menos justa, más o menos sensata, se encuentra, en los casos de la vida práctica, *tomando en cuenta* todos los razonamientos; por ejemplo, los que hicimos en uno y otro sentido en el caso general anterior. No puede eximirse nadie de la tarea de pensar; no se puede dar un sistema hecho donde hay cuestión de grados.

Y estas cuestiones de grados tienden siempre a tomar parecida forma: ¿Es conveniente bañarse, por ejemplo, enjabonándose el cuerpo? Yo me puedo poner a razonar en esta forma: —"Los poros son utilísimos. . ." (explico la función de los poros); "la transpiración es utilísima. . ." (explico la función de la transpiración). "Por consiguiente, es necesario quitar a la piel todo lo que en ella se acumule e impida que sus funciones se verifiquen de la mejor manera posible; hay, pues, que bañarse lo más frecuentemente que se pueda". Pero ¿no podría llegarse a la exageración, aun con esta idea tan razonable? Sería posible, sin duda, que ciertas sustancias que segrega la piel, desempeñaran una cierta función protectora; sería posible que, si las quitáramos *demasiado frecuentemente*, si una persona se bañara o se friccionara demasiadas veces. . ." Llegará, pues, un grado en que esa práctica tan razonable, podrá hacerse exagerada; pero ¿cuántas veces son esas "demasiadas"? Cuestión de grado, para la cual no hay fórmula.

¿Se debe proceder siempre de acuerdo con lo ideal? Es un problema, y un gran problema: si se ha de obrar siempre teniendo en cuenta lo que debería ser, o si se han de tener en cuenta las circunstancias reales. Aquí hay dos exageraciones temibles: Yo puedo hacer un sistema: —"Siempre y en todos los casos debo proceder como si todos los hombres fueran buenos y como si todos los hombres fueran inteligentes. O pidiendo siempre lo mejor que se pueda obtener. Supongamos que un pueblo, por ejemplo, quiere reformar su sistema electoral: debe pedir el sistema más perfecto;

prescindamos de si las circunstancias lo permiten o no lo permiten, de si los hombres están, o no, dispuestos a darlo". Esta es una teoría sistemática; con ella, voy a dar a una exageración, puesto que a veces, por pedirlo todo, no se consigue nada. Ahora podemos hacer la teoría contraria: —"No; no pensemos en ideales; lo que hay que pedir, es lo que se puede obtener en un momento dado; hay que tener en cuenta sólo las circunstancias prácticas, y la psicología de los hombres". En este caso, me voy a otra teoría, aún peor que la primera, porque el pedir, y el buscar y el ansiar los ideales, es lo que modifica la misma práctica; y en muchísimos casos, si no se pidiera todo, no se conseguiría siquiera algo. ¿Qué hay que hacer, pues? Sin duda, tener en cuenta los ideales, y tener en cuenta también las circunstancias prácticas; y equilibrarlos. Pero ¿en qué grado? ¿De acuerdo con qué fórmula? Nadie la puede dar: eso se piensa y se siente en cada caso.

Ahora: ¿qué se deduce de aquí?

Se podría deducir una especie de apología del buen sentido; pero no del buen sentido vulgar, o, mejor dicho, del buen sentido entendido vulgarmente, sino de otro buen sentido más elevado: del que yo llamaría buen sentido, no *infralógico*, sino *hiperlógico*. El sentido común malo, ése que con tanta razón ha sido objeto del estigma de la filosofía y de la ciencia, el que ha negado todas las verdades y todos los descubrimientos y todos los ideales del espíritu humano, es el sentido común inconciliable con la lógica: el que no admite el buen razonamiento. Pero hay otro buen sentido que viene después del razonamiento, o, mejor, junto con él. Cuando hemos visto y pesado por el raciocinio las razones en pro y las razones en contra que hay en casi todos los casos; cuando hemos hecho toda la lógica (la buena lógica) posible, cuando las cuestiones se vuelven de grados, llega un momento en que una especie de instinto —lo que yo llamo el buen sentido hiperlógico— es el que nos resuelve las cuestiones en los casos concretos. Y sería bueno que la lógica no privara a los hombres de esta forma superior de buen sentido.

El día en que se pensara más así, muchas disciplinas del espíritu humano tomarían un aspecto diferente. Una sería la metafísica, como dijimos. Otra, sería la moral.

La moral ha sido hecha hasta ahora por sistemas cerrados, cada uno de los cuales se ha condenado a no tener en cuenta más que

uno solo de los factores posibles de conducta. Una teoría ha decretado: "El único factor que hay que tener en cuenta, es la simpatía". Otra: "No: el único factor que hay que tener en cuenta, es el placer personal". Otra, todavía: "El único factor que hay que tener en cuenta, es la utilidad colectiva". Y nos ha dicho Spencer: "El factor que hay que tener en cuenta, es el progreso". Y Guyau: "El factor que hay que tener en cuenta, es la expansión de la vida". Entretanto, todos esos factores, y otros muchos más, tienen valor; y si pensamos, no por sistemas, sino por ideas para tener en cuenta —¡vean ahora cómo se nos agrandó nuestro asunto!— entenderemos que el hombre sobre la tierra tiene que *tener en cuenta* el progreso, la expansión de la vida, el placer personal, la utilidad colectiva, etc., y todavía todas las hipótesis, posibilidades o esperanzas que se relacionen con lo desconocido. Ahora, ¿cómo se combina esto en la moral viva? Nadie es capaz de presentárnoslo formulado con números o con letras; pero, quien sepá pensar así, aunque sin fórmulas, será quien tenga más probabilidad de que la moral le ahonde en el alma.

Otra observación sumamente interesante, es ésta: el hombre se defiende tan mal de la falacia de falsa sistematización, que hasta hay una especie de gloria —no la mejor gloria, pero sin duda una forma de ella: una causa de persistencia en la memoria de los hombres— que depende de esa misma falacia. Es un fenómeno muy curioso. En nuestros programas de enseñanza, o en las historias del pensamiento humano, figuran con bastante preferencia ciertos grandes sistemas, de tal naturaleza, que lo que ha impedido su disolución —su olvido— es, podría decirse, una cierta especie de *indigestibilidad*. Supongamos —ya cité este caso— que un Rousseau, por ejemplo, hubiera hecho una serie de reflexiones prácticas, sensatas, bien observadas, moderadas y exactas, sobre el papel de la voluntad en el orden de las sociedades, o sobre el papel que debemos dar a la naturaleza en la educación; esas observaciones habrían sido estudiadas y utilizadas; habrían sido probablemente devueltas en acción por los hombres que la hubieran asimilado; y, ¡cosa interesante!, es posible que, entonces, el nombre de Rousseau no se recordara tanto hoy. Pero, era, este Rousseau, un exagerador formidable; arremetía con cada idea, y se llevaba todo por delante. De manera que construyó su teoría del "contrato social", según la cual la sociedad no tiene otro origen que la

voluntad humana; construyó su teoría de la educación "natural", donde figura aquel Emilio, a quien su educador prefería muerto antes que verlo entrar en la tienda de un vendedor de bujías, porque no es "natural" la luz de éstas... Pues bien: la mente de los hombres es tal, que eso asegura a su autor una forma de gloria: gloria negativa, si ustedes quieren; pero el hecho es que no hay un programa en que no figuren tales teorías de Rousseau, aunque sea para hacer su "refutación". La humanidad no ha podido "eliminar" esas teorías. Y ello se parece a una digestión difícil. Una sustancia alimenticia y fácilmente asimilable, se convierte en el organismo en fuerza y en energía, y esa fuerza y esa energía son utilizadas, y la sustancia desaparece. Otras, no se pueden disolver, y *quedan*. Y, como ellas, ciertas teorías: las citadas de Rousseau, la ley de Malthus, las utopías de Fourier y una gran cantidad de sistemas de reorganización social, son, vuelvo a repetirlo, algo así como formidables bolos ideológicos que se le hubieran indigestado a la humanidad.

Habría que resumir todo esto, y el resumen es muy simple. Lo que yo procuro enseñarles, esto es, pensar con todas las ideas que se pueda, teniéndolas en cuenta a todas, tomándolas como tendencias, en cada caso, equilibrándolas, adaptándolas, es muy fácil de comprender. Si es difícil de aplicar, es, sobre todo, porque cuesta al espíritu humano libertarse de la impresión de abandono en que le parece encontrarse una vez que lo dejan libre.

Supónganse ustedes una generación de maestros de escuela formados única y exclusivamente con la teoría "naturalista". Se les habría enseñado que hay un criterio absoluto: la vuelta a la naturaleza; y tendrían reglas fijas, hechas, infalibles, que los llevarían, por ejemplo, hasta a impedir que sus alumnos encendieran luces, porque alumbrarse con ellas no es natural. Supongamos que una persona de buen sentido aparece en esa escuela, y les dice: "Señores: a ustedes los han acostumbrado a pensar mal. Indudablemente, hay que tener en cuenta la naturaleza y las indicaciones naturales; pero eso no es todo lo que hay que tener en cuenta, aunque no sea sino porque vivimos en condiciones que son en parte artificiales, en que lo que fue artificial tal vez se está convirtiendo en natural, en que no se sabe bien lo que es natural y lo que es artificial, en que tal vez estas palabras no tengan un sentido claro... y porque, a veces, lo artificial es bueno"; en fin, les enseñará a

pensar: "Tengan ustedes en cuenta una y otra cosa: lo que es la naturaleza, lo que fue antes el hombre, pero también lo que puede ser, lo que debe ser y lo que quiere ser. . . ." Lo interesante es esto: que esos maestros se sentirían a primera vista como desamparados. "Bien: este señor nos quita nuestra regla; pero, y ahora ¿qué hacemos?, ¿qué nos da en cambio?" Si es difícil pensar como yo les recomiendo, es porque es difícil libertarse de la impresión de que aquel a quien le quitan sistemas unilaterales, o la costumbre de hacerlos, *pierde* algo. Lo importante es sentir entonces que *se gana*.

APENDICE: AMPLIACION Y CORRECCION AL CAPITULO
"PENSAR POR SISTEMAS Y PENSAR POR IDEAS
PARA TENER EN CUENTA"

Creo que el texto hace efecto de que yo creyera y enseñara que pensar por sistemas es siempre malo. Debí explicarse bien en él que pensar por sistemas es malo *en los casos en que no se debe pensar así*. (Ese capítulo era el estudio de otro parallogismo más: "El parallogismo de falsa sistematización"; y éste debió ser el subtítulo).

Hay casos en que pensar por sistemas es legítimo y conveniente. Y, sin refinar demasiado, los casos más comunes, por ejemplo, de las matemáticas o de la mecánica; para multiplicar enteros, para extraer raíces, para trazar una perpendicular o para hallar la superficie de un triángulo, se aplica una regla encontrada y establecida de antemano, y ésta es precisamente la característica de pensar por sistemas, o sea aplicar en los casos particulares que se van presentando, una regla de conducta general, ya de antemano establecida. Razonar en cada caso, en ejemplos como éstos, podrá ser útil de cuando en cuando para refrescar el razonamiento, para mejorar la comprensión, tal vez para impedir que los procedimientos se vuelvan demasiado reflejos (aun cuando esto último, desde otros puntos de vista, es en esos casos muy útil); pero, ni es necesario, ni alterará el resultado. Y no sólo en matemáticas y en mecánica se encontrarán los casos, sino en otras ciencias; especialmente entre las ciencias que tratan de la materia inerte; y también hasta para algunos hechos de la vida. No se

puede decir de antemano cuáles sean esos casos, aunque abunden más en ciertos órdenes de conocimientos. Si en general se quisiera establecerlos, se diría que, en grueso, en esquema, *se puede pensar por sistemas* (esto es: es legítimo y conveniente hacer el raciocinio antes y una vez por todas, y en cada caso aplicarlo sin razonar de nuevo para ese caso), se puede pensar, digo, en esa forma, *allí donde: primero, se sabe todo, lo de hecho y lo de principio*; esto es: cuando se poseen bien todos los datos de la cuestión, y todos los principios que han de ser aplicados; y *segundo: cuando, todo esto, se puede combinar, integrar* —diremos— en el sistema. (Podría ocurrir, entre paréntesis, lo primero sin que ocurriera lo segundo: en posesión de todos los datos y principios, podríamos ser incapaces de integrarlos, sea por la naturaleza misma de los hechos y principios, o de unos o de otros, o por impotencia de la razón humana general, o por impotencia especial de la nuestra). Pero esta manera de pensar por sistemas, o sea por razonamientos hechos de antemano, se va haciendo cada vez más difícil y peligrosa a medida que se trata de cosas más complejas; y, en los órdenes de la moral, y de la psicología, y en la literatura, en la filosofía, en lo social, y en muy amplio grado en lo práctico, entonces... *lo del texto*; esto es: los peligros de pensar por sistemas, y la conveniencia de pensar por ideas para tener en cuenta y con ellas examinar cada cuestión y del modo más amplio.

MAS COMPLETO AUN LO ANTERIOR

La posibilidad de pensar convenientemente por sistemas, se manifiesta en los casos en que se realizan dos condiciones: primera, saber todo, lo de hecho y lo de principios; y todavía, poder integrarlo en un razonamiento general; y segunda: que los casos se repitan iguales, como ocurre, por ejemplo, en matemáticas. En esos casos es cuando puede razonarse una vez por todas, y cuando hay pocos peligros, a veces ninguno, en aplicar ese razonamiento *sin renovarlo para cada caso particular*.

Habría el caso extremo opuesto: aquel en que los casos particulares fueran tan diferentes, y contuvieran tanto de inesperado y supiéramos tan poco o nos fuera tan difícil integrar lo que

sabemos, que fuera imprudente todo razonamiento anticipado, y en que conviniera reservar, para cada caso particular, el razonamiento entero.

Ahora, entre esos dos casos extremos, está el más común, en que se aplican sobre todo nuestros consejos para pensar por ideas para tener en cuenta, esto es: razonamiento previo sobre las tendencias de cada idea, ventajas e inconvenientes, etc.¹; pero reservándonos siempre la complementación y corrección para cada caso particular.

Teniendo esto en cuenta, se puede comprender y utilizar mejor el texto.

¹ Un colega me presenta esta interesante sugestión: "pensar por sistemas para tener en cuenta". Dejo el desarrollo al lector.

LOS PLANOS MENTALES

Cuenta (...supone) Edgar Poe que cierto niño tenía una habilidad especial para acertar casi siempre en el juego de pares e impares, y ganaba a los demás niños todas las bolitas que poseían. El juego consiste en adivinar si el otro niño ha escondido en su mano bolitas en número par o en número impar. Y el proceder de aquél, consistía en ponerse en la psicología del contrario, tratando de suponer su grado de penetración. Así, un niño completamente simple, pondría la primera vez pares, en la jugada siguiente pondría impares, y seguiría de ese modo alternando; otro, un poco más inteligente, pondría pares una vez, y se diría: "ahora el otro va a suponer que yo pongo impares, por lo cual pondré también pares esta vez...". El niño del ejemplo tenía el *instinto psicológico* necesario para apreciar el grado de penetración del que escondía las bolitas, y ponerse en su caso.

También en otro cuento de Edgard Poe, cierta carta había sido sustraída por un personaje político, y, aunque éste debía tenerla a mano para utilizarla, la policía, a pesar de todas las investigaciones hechas, no había podido dar con ella. Pues el protagonista del cuento la encuentra fácilmente, visitando el escritorio del ladrón, y tomando, de la papelera más visible de la habitación, una carta que tenía un aspecto completamente contrario: la sustraída era de sobre pequeño, y se veía allí una carta de sobre grande; la sustraída tenía letra de mujer, y se veía allí un sobre con letra de hombre, etc. Con la seguridad absoluta de que esa carta era la robada, se apodera de ella nuestro investigador, y a cierta.

Ahora bien: vamos a hacer nosotros, a propósito de cualquiera de estos dos ejemplos, una observación que, trivial por ahora, después se nos volverá interesante.

Supongamos el caso de las bolitas: un niño poco inteligente, pone la primera vez pares y la segunda vez, impares; otro, algo

más inteligente, pone pares dos veces; otro más inteligente, vuelve a hacer lo que hizo el primero, esto es, lo que hizo el torpe, porque piensa que el que está adivinando va a hacer el razonamiento del segundo, y él, entonces, lo sobrepasa, diremos, en un plano o en un círculo; y otro más inteligente volverá a hacer lo que el segundo; y así indefinidamente, alternando. Lo mismo puedo ponerme yo a razonar sobre si me conviene, para ocultar la carta, dar, o no, al sobre una apariencia opuesta a la que tenía: así, puedo, en un primer círculo, por ejemplo, decirme: "como la carta tenía letra de mujer y el sobre era chico, le voy a poner letra de hombre y un sobre grande". Pero después podría decir, en un segundo círculo: "van a pensar que yo hago el anterior razonamiento; mejor, dejo la carta como estaba, y ellos se dirán: «no va a ser tan tonto que deje la carta con la misma apariencia que tenía»". Pero puedo ser todavía más inteligente, o suponerlos todavía más inteligentes. . . , etc., ¿me comprenden?

Recuerdo que una vez un poeta había publicado un libro de versos cuyo prólogo, sumamente elogioso, llevaba una firma completamente desconocida; y me cruzó la sospecha de que el autor se hubiera escrito a sí mismo el prólogo. Los versos eran buenos, y el prólogo estaba muy mal escrito; y yo me dije: "no puede ser, este prólogo, del autor, que escribe tan bien". Pero en seguida: "sin embargo, es posible que el autor, para despistar a los lectores, haya tratado de escribir mal el prólogo". Hubiera podido seguir, y decirme: "sin embargo, el autor podría haber supuesto este razonamiento mío, y, entonces, le convenía haber escrito el prólogo bien", y así indefinidamente.

Lo interesante es que en el tercer plano se vuelve a creer lo que se creía en el primero, es decir: se viene a estar *en la misma tesis que al principio*; y, en el cuarto plano, se viene a estar en la misma tesis que en el segundo; y noten ustedes que el tercero, mucho más inteligente que el primero, viene a coincidir con él, que le es más distante en penetración que el segundo.

Bien: todo esto es, a la vez, esquemático y pueril. Pero, a propósito de cosas importantes, reales y vitales, sucede algo cuya comprensión va a ser facilitada por esos esquemas.

Supónganse ustedes, por ejemplo, la cuestión de los partidos tradicionales, en un país como el nuestro. Hay "tradicionalistas" y "antitradicionalistas" que están *en distintos planos*. A primera

vista, sólo aparece la clasificación vulgar: de un lado están los sostenedores de los partidos tradicionales, y del otro están los adversarios; pero esto es grueso.

Tenemos, desde luego, en el plano, diremos, inferior, al tradicionalista que es "colorado" o "blanco" por odio, o porque sus padres lo eran, o porque sí; aquí entra toda la psicología vulgar: "sangre de toro"; "hueso de bagual"... Todo eso es del plano inferior.

Ahora, un hombre se eleva sobre ese plano, un grado (diremos, esquemáticamente), y dice: "No; ¿por qué hemos de estar los orientales desunidos?; ¿por qué hombres honrados y buenos hemos de estar separados y en contra unos de otros? Unámonos, formemos el único partido posible; unámonos los hombres buenos, los amantes del bien público y del derecho, contra los hombres malos, y hagamos la felicidad de la patria, en colaboración". Moralmente, esto es muy hermoso; intelectualmente, el plano es, todavía, un poco inocente; pero ya superior al anterior.

Al ascender de plano, hemos pasado de la tesis tradicionalista a la tesis antitradicionalista. Pero, después, subimos otro plano más, intelectualmente, y nos decimos: "Aquello... es teórico. Sin duda, si los hombres no fueran hombres, podría suceder; pero nuestro sentido de la realidad, nuestro sentido de la vida, nos dice que nunca se han de unir los hombres buenos contra los hombres malos. En todos los países hay partidos con hombres de distintos valores, y la historia nos revela que siempre ha sido así". Y, por aquí, volvemos a la tesis tradicionalista, no ya en aquella psicología del primer tradicionalista, sino en un plano más alto; diremos, en el tercer círculo.

Subo más, y paso a otro círculo, y me digo: "es cierto; no es cuestión de pensar en la unión de todos los hombres buenos; pero fijémonos en que el problema tiene un carácter especial en nuestro país. No voy a sostener que se deban suprimir los partidos en general; pero, sí partidos como los nuestros, que no tienen programas definidos ni diferentes unos de otros. Si se examinan los programas del partido Colorado y del partido Blanco, resulta que son iguales; entonces, ¿porqué han de existir *estos* partidos? Que se formen otros; que haya liberales, conservadores, católicos, o que se hagan partidos de ocasión...". Otra vez antitradicionalistas, en un plano más alto: en el "cuarto" círculo".

Pero después me digo (o me dice alguien): "ese hecho que a uno le parece tan extraño, tan anormal, y que se cree puramente nuestro, de que los partidos no tengan propiamente diferencia de programas, ocurre también en muchos otros países: en el fondo, aun cuando aparentemente no sea así. En los Estados Unidos, por ejemplo, el partido Republicano y el partido Demócrata, en otro tiempo fueron partidos de principios, tenían tesis diferentes por esencia, en sí mismas: uno, por ejemplo, era partidario de la esclavitud, y otro contrario; pero hoy no tienen propiamente programas permanentes; podrán levantar programas transitorios: por ejemplo, en un momento dado podrán ser, los demócratas, librecambistas, y los republicanos, proteccionistas (como podría ser al contrario); pero el proteccionismo y el libre-cambio nada tienen que ver con la esencia de esos partidos. En Inglaterra o en España, podrá haber diferencia aparente entre liberales y conservadores, pero no se crea que tuvieron en todo momento programas muy claramente distintos. En España se han visto, por ejemplo, en los últimos años, muchas reformas liberales sostenidas por los conservadores y combatidas por los liberales: cuestión de poder, de intereses políticos. . . Por consiguiente, no hay por qué tratar de que en nuestro país no ocurran esas cosas, indudablemente ilógicas, pero humanas, que ocurren en los primeros países del mundo. No nos preocupemos, pues, mucho, de que nuestros partidos tradicionales no tengan programas fijos o no tengan programas diferentes. Tratemos de mejorarlos en lo posible, incorporándonos a ellos". Y aquí me tienen ustedes tradicionalista en un "quinto plano".

Y puedo seguir razonando, y decirme: "Bien, sí; reconozco que aquel hecho no es tan fundamental; que entre los partidos no exista diferencia de principios, no es una razón dirimente. Pero lo que sí ocurre en nuestro país, es otra cosa más importante que eso: es que el resorte democrático está roto. Después de gobernar más de cincuenta años un solo partido, y en ciertas condiciones, se ha perdido no sólo la costumbre, sino tal vez la posibilidad, de la rotación; y, de hecho, está, así, la democracia, suprimida. Este hecho, sí, es único, diferente de los de otros países. Y a causa de él, debemos tratar de cambiar *esos* partidos. Poco importa que vengan otros sin programas, que se llamen Verde, Amarillo, Azul: eso no es lo importante; pero es neces-

rio hacer el cambio para destruir este hecho antidemocrático de que sea imposible la rotación en el poder... La organización política de nuestro país, determinada por estos dos partidos, es, *de hecho*, una organización de guerra. Por consiguiente, si los sustituyéramos, aunque fuera por otros que no tuvieran más sentido..."

Heme aquí otra vez antitradicionalista en otro plano aún más alto, en cuanto a observación, penetración y sentido práctico. Y se podrá, o no, seguir pensando y objetando.

Sea otro caso tomado de la realidad. Hace poco se discutió si debían, o no, retirarse los Cristos del Hospital de Caridad. En el primer plano estaría, por ejemplo, el religioso fanático que quiere mantener los Cristos porque la religión católica debe predominar: "¡los que no sean católicos, que no entren en el hospital!". A él se opone un "liberal" apasionado y absolutista, que quiere suprimir la imagen de Cristo, porque Cristo tiene que ver con la religión católica, que él odia. Pero aparece otro que, en tesis, viene a coincidir con el católico inferior (en tesis, esto es, en opinar que los Cristos deben quedar), y nos dirá: "Los Cristos deben quedar, no como símbolo estrecho de una religión cerrada, pero sí como símbolo general de la caridad. Cristo es el representante de la caridad, como Sócrates lo fue de la filosofía", etc. Y, por otro lado, puede aparecer un adversario que argumente, no con razones de liberalismo inferior, sino diciendo: "está bien, en principio, esa tolerancia; pero la verdad es que, de hecho, los Cristos no estaban allí como símbolo de la caridad, sino como símbolo de una religión; y, de todos modos, esos Cristos eran utilizados para procurar convertir a los enfermos; a veces, para martirizarlos, etc. Por consiguiente, deben sacarse". Este, coincide *en tesis* (retirar los Cristos) con el primer "liberal", pero *no en plano* ¹.

¹ Sobre este punto, había otra *tesis*, mejor en sí, y posible, según yo siento, en el plano más alto de todos: sacar los Cristos como símbolos generales y únicos; pero tener bastantes, además de los símbolos, etc., de cualquier otra religión o creencia, para poder darlos en su caso *a cada enfermo* que los pidiera. Desde que hay necesidades espirituales, como las hay materiales, un hospital, así como pone a disposición de cada enfermo el remedio que necesita, pondría a su disposición los símbolos religiosos que espiritualmente puede necesitar o desear. De manera que el enfermo número 1, pediría un Cristo, y se le daría; el enfermo número 2, que es ateo, no pe-

Ahora bien (llego a lo que me proponía hacer ver con tan larga preparación): esto muestra, ante todo, cómo *hay relaciones, psicológicas y lógicas, entre los hombres, que son mucho más complicadas que la simple agrupación en dos tesis opuestas*; por ejemplo, ya han notado ustedes cómo, a veces, se vuelve, en un plano superior, a la tesis en que uno se había encontrado alguna vez en plano inferior, o en que se encuentran muchos en un plano inferior; han notado que *dos hombres pueden coincidir en tesis 1, y encontrarse, sin embargo, más alejados en altura psicológica*, diremos, *más alejados en plano, que dos hombres que sostengan tesis contrarias*. Así, por ejemplo, nuestro "tradicionalista" del plano elevado, coincide, en tesis, con el tradicionalista del plano más inferior; y, sin embargo, en altura mental, está más lejos de él que de un adversario de los partidos en plano elevado. Un católico del plano elevado coincide en tesis con un católico del plano inferior, y ambos serán adversarios, por ejemplo, de un liberal del plano elevado, que tal vez está más cerca del primero...

Entendido esto, *hagan el favor de esfumar todo lo que hemos dicho, de desleírlo, de sombrearlo, de ponerlo vago y quitarle esa falsa precisión geométrica que le hemos dado con la comparación esquemática de los planos, y su alternancia simétrica*. Sobre todo, entiendan que lo que hay en esos "planos", son *estados de espíritu*: estados de espíritu sumamente complejos, en que hay mucho de psicología no formulable, y de sentimiento, y que no se pueden reducir a tesis simples; que, casi, no habrá dos hombres que sostengan exactamente lo mismo, pues, en la realidad, la verdadera cuestión no es entre tesis-fórmulas, sino entre estados de espíritu entero.

Pero siempre conservan la idea general de lo que he explicado. Así, probablemente, no podría tener sentido, en la mayor

diría nada; el enfermo número 3, pediría un Cristo, pero un Cristo de otra clase, por ejemplo, el de la religión griega; y habría otros enfermos que pedirían un Buda, etc.; y cada enfermo los tendría en *su cama*, en *su mesa*...

Esta solución, es mejor en sí misma, y, a mi juicio, más alta en plano que todas las que se defendieron y a las cuales se concretó la discusión.

¹ Cada vez que me expreso así, hay que entender bien que la *coincidencia* de esas dos personas no es real, sino que depende de una designación o formulación verbal que viene a englobarlas... etc.

parte de los casos, decir "primer plano", "segundo, tercer plano"; no tendría sentido decir "yo soy liberal del primer plano, o lo soy del tercero, o del quinto". Pero lo que, sí, tiene sentido —y hay que vérselo a fondo—, es esto: se es liberal en planos más o menos inferiores o elevados; y esto ocurre en la mayor parte de las cuestiones, debates, discusiones; en las posiciones lógicas de los hombres, políticas, o religiosas, o filosóficas, a las cuales se da un nombre.

Hace algún tiempo, apasionó aquella discusión entre Brunetière y sus adversarios sobre la "bancarrotta de la ciencia". Combatían, por un lado (diremos, esquemáticamente), los adversarios de la ciencia, y, por otro lado, sus defensores. En tal debate, no se podrían, realmente, hacer (o tendrían carácter por demás ficticio), los esquemas de planos; pero es absolutamente indudable que se puede ser defensor de la ciencia en planos muy diferentes, y hasta que andan por ahí ciertos defensores de la ciencia en un plano completamente inferior, contra los cuales sobra razón a Brunetière. Pero no tenía razón contra aquellos que, por arriba de ese plano, y también del otro, después de reconocer la insuficiencia de la ciencia como *único* ideal para el espíritu humano, volvían a defender la ciencia contra los que pretendían disminuir ilegítimamente su valor y dignidad. De manera que no se pueden tratar tan simplísticamente las cuestiones. Cuando nosotros nos preguntamos: "¿Tenía razón Brunetière al combatir la ciencia?", nos sentimos propensos a responder simplemente *sí* o *no*. Pero no es eso. Tenía razón cuando combatía ciertos estados mentales inferiores de ciertos defensores de la ciencia, que no ven más que ciencia, y que creen que la ciencia puede llenar la misión de todos los ideales humanos. Tendría razón, por ejemplo, contra un Hæckel, que cree responder a la pregunta infinita: "¿Quiénes somos, de dónde venimos y adónde vamos?", en esta forma: Somos antropoides del género primates; descendemos de los monos, y vamos... no me acuerdo adónde; pero sé que también para esta última pregunta tenía una respuesta. Contra esa clase de ciencia, o mejor de defensores de la ciencia, Brunetière tenía razón. Pero, después de haber leído y sentido a ese crítico, encontramos, ya en el simple título que eligió, una parte enorme de injusticia o de falsedad. Podríamos decir 'que hay defensores

de la ciencia que están por abajo y otros que están por arriba de Brunetière.

Aparece un libro de poesías "decadentes" de cierta especie (los no muy originales). Lo lee un "burgués", y se pone furioso: "¿Qué es esto de lunas liliales y de líricas ojeras? ¡Palabrería vano y ridículo!" Censura en el plano inferior. Más alto que estará tal admirador (o el autor mismo), que siente ciertas formas de belleza, ciertas impresiones estéticas delicadas. Después viene un tercero que *comprende perfectamente* al autor, y que comprende tanto, que no sólo discierne y siente lo que hay realmente bello en su libro, sino lo que tiene de *snob* y de *posado*, de falseado, de exagerado, de artificial, de demasiado imitado o de ridículo; y dice, este otro: "no me gusta el libro"; pero no en el mismo plano que el "burgués": a nuestro nuevo personaje "no le gusta" el libro; pero no está por abajo del libro, sino por arriba.

Publica Zola "*La terre*". El burgués la lee, y se enfurece: "este libro se habla de cosas indecentes, se emplean feas palabras, eso es malo, es indigno". Por arriba de ese burgués, están los admiradores cultos del libro. Después, algún crítico nos dice: "no; Zola ha forzado la nota; indudablemente, hay que hablar de esas cosas cuando es necesario; pueden emplearse esos términos cuando convienen; pero aquí están artificialmente rebuscados: la nota que hay casos en que están mal empleados deliberadamente, y el autor falla su efecto. Por eso es grosero e inferior".

Ese mismo crítico, si se resume, vendrá tal vez a decir lo mismo que el burgués¹: que "*La terre*" es un libro grosero; pero lo dice en un plano superior: por arriba del libro, no por abajo.

Pero ahora viene esto, que es muy interesante: los partidarios de nuestro libro "decadente" o de nuestro libro naturalista, o los partidarios de una tesis como la de Brunetière, cuando sean combatidos, *tratarán a sus adversarios como si éstos estuvieran en el plano inferior, y no se darán cuenta de que pueden estar ya por debajo o ya por arriba del propio*. El que escribe un librito "decadente" malo, si se lo censuran, creará que su público es incor-

¹ Bien se comprende (lo repito) que estoy hablando así por brevedad; pero no dice "lo mismo" ni piensa lo mismo. Sólo que, si se clasificara a los lectores en favorables y contrarios al libro, vendrían, estos dos, a quedar juntos.

prensivo, imbécil, burgués: lo supondrá en el plano inferior. Porque sucede lo siguiente —cosa muy interesante, pero bastante desagradable, y triste a veces—: el que está en el plano superior, comprende al que está en el plano inferior, y el que está en el inferior, no comprende al que está en el superior. Y, naturalmente, en la práctica, un hombre no puede argumentar contra otro diciéndole: "Señor mío: lo que hay es que yo estoy en un plano superior a usted." Esto, además de no poderse probar, podría tener varios otros inconvenientes...

En el mundo científico-filosófico acaba de producirse un encuentro, que yo esperaba desde hace tiempo, entre dos de las mentalidades más interesantes de la Francia contemporánea: Le Dantec y Bergson. Se trata de dos pensadores dotados de una inteligencia extraordinaria. Pero uno de ellos, Le Dantec, no tiene más que educación científica, en tanto que Bergson, que es filósofo (y de los más profundos que hayan existido), tiene además una educación científica sólida.

Hacía tiempo que, en el mismo país, trataban las mismas cuestiones. "Sucedió que se encontraron"; y, en la discusión que no puedo resumir aquí¹, Bergson estaba en plano superior; pero seguir esa discusión es la cosa más desesperante, porque naturalmente, Le Dantec no entendía; y cuando Bergson combatía ciertas conclusiones científicas, o ciertas manifestaciones de la ciencia actual, el otro lo trataba como si perteneciera a la clase inferior de los filósofos que combaten la ciencia sin conocerla. En realidad, era él mismo quien no conocía la filosofía y el que estaba en un plano inferior a su adversario; pero por eso mismo precisamente no comprendía, y hablaba con gran seguridad, agresiva o irónicamente.

Ahora, quiero que sepan que tener conciencia de este hecho *psicológico*, de esta existencia de estados de espíritu en diferentes alturas, tiene importancia, sobre todo, en la época actual, porque flotan muchos estados (en el alma y en los libros de los más grandes pensadores), que estarían representados por este esquema: *una tesis inferior, en planos elevados*; y no hay nada más

¹ Ver la obra de Le Dantec: "*Science et conscience*". El autor la subtitula "Filosofía del siglo XX", no dándose cuenta de que su falta de conocimientos filosóficos lo ha hecho redescubrir penosamente cosas, en general, muchas veces dichas, y atrasadísimas (en tiempo y en "plano").

peligroso para el pensamiento y para el sentimiento, que la lectura y la propaganda de esa clase de autores: *la tesis mala presentada o sostenida en estados de almas superiores*. La superioridad psicológica del autor, *destiñe*, diremos así, sobre la tesis, y la presenta revestida del más seductor colorido. No sé si me entienden; voy a preparar esto con algunos análisis.

Vean este comentario que sugirió a un distinguido escritor, un conferenciante de los Estados Unidos:

"La conferencia a que aludía tuvo lugar, al día siguiente, en el *Broadway Theatre*; pero en el público, casi tan numeroso como en el *Madison Square*, casi dominan las señoras, viejas y jóvenes, solas o acompañadas. El ilustre orador está solo en la escena, alto, de pie, en traje de etiqueta, elegante y hermoso a pesar de sus sesenta años, afeitado como un actor, combando el pecho robusto y de aspecto mucho más atlético que Jim Corbett. Acerco ambas celebridades porque el coronel Robert Ingersoll es otro *champion*, tan notable y oficialmente reconocido como el otro: el campeón de la oratoria racionalista; y tan así es, que suelen organizarse *matches* con apuestas —uno tuvo lugar en el *Nineteenth Century Club*— entre Ingersoll y cualquier ministro protestante dispuesto a *take the bet*. Tiene aprendidos y publicados cuatro o cinco discursos, mechados de lugares comunes y bufonadas yanquis, que transporta hace veinte años de ciudad en ciudad, como Mark Twain su *Jumping Frog*; ello se titula los "Errores de Moisés"; y con esa vulgar parodia de la Biblia, Robbie tiene asegurados cuarenta mil dólares de renta y vive en la *Fifth Avenue*. Esta noche se trata, como siempre, de *Some mistakes of Moses*. Llego para asistir a la triunfal peroración que levanta una ovación entusiasta. Es una rapsodia de bajísima ley, en que la crasa ignorancia supera la grosería del charlatanismo, la necia risotada del *esprit fort* de aldea que reprocha a la Biblia no ser un tratado de física y de derecho constitucional. Luego, según la moda yanqui, la letanía de los "rivales" de Moisés se prolonga interminablemente, grotesca y extravagante, desde Cavalieri "que casi completó la ciencia de las matemáticas", y Franklin, Morse y Trevethick, "*pioneers of progress*", hasta Esquilo, Burns y... Béranger, *the poets of the world!!*... ¡Inspirado por Dios, Moisés, que no conoció el diámetro ni el peso de Neptuno, ni siquiera tenía idea del tamaño del sol (*any idea of the size of the sun*), ni acaso sospechara el sistema de Copérnico!... etc.". "Una de las gracias que arrancan carcajadas inextinguibles a las mujeres, consiste en llamar a Moisés, cada cinco minutos, *that inspired gentleman*: este aticismo es simplemente irresistible. Pero recita su *boniment* con voz sonora, exuberante gesticulación, muecas y guiñadas de monologuista profesional: es el Barnum del librepensamiento."

Sigue en este estilo. Ahora, noten bien las siguientes complejidades, que no se presentían, por cierto, en los esquemas de los planos o los círculos: el autor de quien transcribo, está en un plano elevado (aunque agresivo); el orador, a quien él se refiere, estaba evidentemente en un plano inferiorísimo. Y sentimos la superioridad de un estado mental sobre el otro; y nos sentimos más cerca intelectualmente del autor, y hostiles para la psicología del orador criticado. Además, en la tesis, también tiene razón el autor en mucho de lo que critica. Pero fíjense ustedes en ciertos pequeños pasajes, que pasan aquí inadvertidos.

"Es una rapsodia de bajísima ley, en que la crasa ignorancia supera la grosería del charlatanismo, la necia risotada del *esprit fort* de aldea que reprocha a la Biblia no ser un tratado de física y de derecho constitucional."

Y, efectivamente, es necio e inferior reprochar eso a la Biblia, si se la considera como un monumento humano; pero *es efectivamente cierto* que el hecho de que la Biblia se equivoque en astronomía o en física, es argumento contra su origen divino. *Para decir esto, tenemos que hacer un esfuerzo*; cuesta decirlo, porque parece que nos ponemos en plano inferior; pero en realidad, lo que ocurre es que, levantándonos por arriba del autor de la crítica, volvemos en algún punto a la tesis que él critica; *no totalmente*, porque aquí no hay esquemas: aquí estamos en la realidad, que es ondeante y muy difícil de analizar; pero, parcialmente, o en algún punto como por ejemplo, en ése, tenemos que levantarnos sobre el plano psicológico del autor, que hablaba ya en plano elevado; y, por arriba de él, venir a coincidir, en algún punto, con la tesis del que hablaba en plano inferior.

Ahora bien: como les decía, hay que acostumbrarse mucho a analizar todo esto. Fíjense cuán traicionero era ese pasaje, tan bien escrito y tan elevado; cuán fácilmente se nos lleva de lo verdadero a lo falso, cuando al mismo tiempo se nos conduce de lo inferior a lo superior: ¿me entienden?

Pero son las religiones las que ofrecen los casos más comunes, al mismo tiempo que los más importantes y apasionantes, de planos mentales. Se puede ser adepto de alguna de las religiones positivas en planos espirituales inferiores, o en planos elevados, como se puede ser adversario o disidente de ella en planos espi-

rituales también inferiores o superiores. Hay adeptos de las religiones dogmáticas que las aceptan pasivamente, ya por ignorancia, ya porque no los violenta lo que en ellas pueda haber de absurdo o de cruel; y otros que, hasta donde es posible, se elevan mucho sobre esos planos; y, del otro lado, adversarios cerrados e incomprensivos, en plano inferiorísimo; pero también, en planos elevadísimos, hombres a quienes han levantado hasta esos planos no sólo la crítica lógica sino los mismos sentimientos de religiosidad. Y pueden estar muy cerca los espíritus más altos de uno y otro lado: muy cerca... si bien los unos siempre han quedado más o menos vulnerados en la razón y el sentimiento, mientras en los otros será, ¡ay!, vulnerada "la ciega esperanza" el divino don de Prometeo...

Quedan las grandes posibilidades de nuestra ignorancia...

Por esta misma cuestión de los planos (y éste es otro efecto que nos interesaba analizar), las tesis más verdaderas y más justas, en virtud de su tendencia a vulgarizarse, acaban, a veces, hasta por repugnar a los espíritus selectos. Realmente, nosotros tenemos que vencer una cierta resistencia cuando, en la época moderna, hemos de defender, por ejemplo, la libertad de pensamiento, o la libertad política; censurar la Inquisición o las persecuciones religiosas, etc. ¿Por qué?... Porque ello está muy vulgarizado, y nos parece que estamos en un plano inferior cuando enunciamos esas vulgaridades que se hallan al alcance de todo el mundo. A un niño, siempre que no le hayan deformado el alma, ya se le ocurren. Si un niño oye decir que en algún tiempo se quemaba a los hombres porque no pensaban como los que los quemaban, sentirá eso como absurdo y espantoso. Después vienen la literatura y la filosofía, la amplitud de criterio y de sentimiento; subimos, y nos ensanchamos, y ciertas apreciaciones naturales, simples y rectas, vienen a resultarnos un poco vulgares y un poco declamatorias; y *se necesita un verdadero esfuerzo para decir esas vulgaridades*; y esto da ventajas a muchas tesis malas; y, además, quita autoridad a las buenas, porque el que sostiene las tesis inferiores en los planos superiores, trata con protección y con superioridad a los que sostienen tesis vulgares, aunque verdaderas y buenas.

Ello sucede en muchísimos órdenes de hechos, desde los o

más alta especulación hasta los de la vida corriente; por lo cual es bueno estar preparados contra todos los efectos desconcertantes y perturbadores para la buena lógica y hasta para la buena moral, que resultan de esta interferencia de los "planos" mentales.

VALOR Y USO DEL RAZONAMIENTO

Suele creerse que siempre se debe pensar o discutir única y exclusivamente por raciocinios; mejor dicho, por raciocinios formulables verbalmente. Esto es, por una parte, creencia vulgar; es, por otra parte, un postulado de la lógica tradicional, la cual pretendía dar las reglas teóricas del raciocinio, partiendo del principio, consciente o inconsciente, de que toda creencia, toda discusión, etc., pueden formularse por raciocinios exclusivamente, o que, por lo menos, deberían formularse por raciocinios exclusivamente, debiendo considerarse eso como el ideal.

A esta opinión extrema, se ha opuesto alguna vez otra opinión extrema opuesta. Muchos lógicos observadores, muchos hombres de ciencia también, han notado que en la práctica el raciocinio resulta para los hombres sumamente engañoso y falaz; que todo, o casi todo, ha podido demostrarse, o parecer que se demostraba, por razonamientos; hasta existen raciocinios que, como aquellos por los cuales Zenón de Elea probaba que el hombre más veloz, Aquiles, si daba una pequeña ventaja en la carrera a una tortuga, no podía alcanzarla jamás; o que un objeto en movimiento no puede nunca llegar a su destino; que el movimiento es imposible, etc., parecen probar hechos falsos, y no obstante tienen una apariencia tan convincente y tan parecida a la de muchos razonamientos de las matemáticas, que, posiblemente, si en lugar de presentarse probando hechos falsos, se hubieran presentado probando hechos verdaderos, tal vez no hubieran llegado a ser discutidos. ¿Han notado la facilidad con que muchísimos de los hechos inexactos en que el hombre cree, son "demostrados" por el raciocinio, a veces hasta por el raciocinio matemático; y han notado la facilidad con que, una vez que se comprueba que los hechos no pasan así, se encuentra en seguida la demostración de por qué no deben pasar? En la historia de muchas ciencias (por ejemplo, de la medicina, y, aunque en menor grado, en la

misma física, química, ciencias naturales, etc.), se encuentran continuas ilustraciones de todo esto. Y entonces, viene aquella otra actitud extrema, que consiste en decirse: "El razonamiento no sirve para nada; el razonamiento es falaz, es engañoso; es un peligro para el espíritu humano, razonar: dejémonos llevar única y exclusivamente por el instinto o por el sentido común."

Otro hecho, todavía, parece corroborar a primera vista esta última opinión, y es que una buena parte de los espíritus falsos son a menudo formidablemente aficionados a razonar. Hasta, en las discusiones, muy a menudo parecen predominar; y razonan indefinidamente, y encuentran los argumentos con la mayor facilidad: se *siente* que están en el error o en el absurdo; pero refutarlos por medio de razonamientos, es, como ustedes saben, muy difícil; hasta suelen parecer los más consecuentes y los más lógicos de todos; de manera que ha habido lugar a examinar la cuestión (como se hace en una obra que, de paso, les recomiendo: "*Espíritus lógicos y espíritus falsos*", de Paulhan), de si no habrá espíritus *demasiado lógicos* (en el mal sentido).

Conviene que nos acostumbremos a observar y a entender lo que hay de verdad en esta cuestión del valor del raciocinio, cuya solución dista mucho de ser tan absoluta y tan simplista como las que presentan las dos tendencias opuestas y extremas. Podríase, desde luego, anticipar que el raciocinio es muy legítimo y sumamente útil en la práctica, siempre que concurren ciertas condiciones; primera de ellas, que los que razonan o discuten se encuentren más o menos en el mismo plano; segunda, que su espíritu no esté unilateralizado, ni prevenido intelectual o afectivamente por sistemas (en este caso, puede decirse que el raciocinio es inútil, que no sirve sino tal vez para falsear más el espíritu unilateralizado); y, tercero, especialísimamente, que se razone y se discuta *para* averiguar la verdad; no como discuten ordinariamente los hombres, esto es, para triunfar. Pero, aun supuestas estas condiciones y todas las demás, correlativas, que la práctica nos ha enseñado como favorables para que el razonamiento sea útil, aun supuestas esas condiciones, no hay que creer que el raciocinio, tal como estamos acostumbrados a ejercitarlo, sea todo, y sea siempre bastante.

Hablamos, en una de las anteriores lecciones, de lo que allí llamamos el "*buen sentido hiperlógico*", esto es, esa especie de

instinto lógico que, en las cuestiones de grados sobre todo (y muchísimas son cuestiones de grados, en la práctica), venía a intervenir después del raciocinio, o simultáneamente con él, para equilibrar los razonamientos opuestos, para mantener constantemente el juego de las múltiples ideas e impedir que una de ellas predominara indebidamente sobre las demás y nos llevara a la falsa sistematización. Vamos a volver ahora sobre esas cuestiones de grados, tomándolas desde otro punto de vista; no ya, ahora, como ejemplos para mostrar los inconvenientes habituales de pensar por sistemas, y la conveniencia de pensar por ideas directrices, sino estudiándolas como casos en que el raciocinio puro falla, y en que la clase de buen sentido que vamos a describir dentro de un momento, necesita controlar o completar el raciocinio.

Sea un caso semejante a los que analizábamos en aquella lección. Supongamos que se discute el problema de cuál debe ser el color del papel de los libros de los textos escolares. Un raciocinio sería el siguiente: conviene que entre el color de la tinta y el color del papel haya la mayor diferencia posible, con el objeto de que las letras puedan distinguirse con mayor facilidad, lo cual ahorra trabajo a la vista; de aquí se deduciría, por ejemplo, que la inscripción negra sobre el papel blanco es la mejor. Otro raciocinio sería el siguiente: conviene que no haya demasiado contraste entre el color de la tinta y el color del papel, porque el contraste hiere la vista y la hace sufrir. Así, se llegaría a concluir que el papel debe ser amarillento, o tal vez casi negro; en fin, no sabríamos dónde detenernos...

Aquí hay dos raciocinios. Cada uno de ellos, aislado, parece bueno. Cuando hemos hecho los dos, notamos que hay una cuestión de grados; que debemos combinar los dos raciocinios, y decirnos: "Conviene, por una parte, que haya *bastante* diferencia entre el color del papel y el color de la letra, para que la letra se vea bien; por otra parte, conviene también que el contraste no sea *demasiado* grande, porque entonces llegaría a herir la vista." *Hasta aquí el raciocinio.* Ahora: ¿cuál es el punto preciso a que debe llegar, y de que no debe pasar la diferencia? ¿Cuándo es "excesiva", o deja de serlo? No niego que, teóricamente, pueda tenerse la esperanza de resolver este punto por raciocinios; pero en las condiciones prácticas en que nos encontramos, lo más que podemos hacer en cuanto a raciocinio, es lo que ya hemos hecho,

esto es: hacer los dos raciocinios, limitar el uno por el otro, y llegar a la conclusión de que debe haber algún punto, algún grado que sea el más conveniente o el más adecuado. Pero, ¿cómo puede resolverse cuál es ese grado? Unicamente por la experiencia. Bien; en este caso, la experiencia sería posible: observar los resultados que producen textos impresos de diferente manera. Pero como en la vida práctica la experiencia en muchos casos no es posible, o no está a nuestro alcance, o no es cómodo realizarla, o no se ha realizado, sencillamente, faltando la experiencia, nos encontraríamos completamente desarmados en estos casos de grados, si no tuviéramos lo que se puede llamar el *instinto empírico*, esto es, una especie de instinto que sale de la experiencia general, que es como un resumen y concentración de la experiencia, y que nos indica más o menos, que nos *hace sentir* aproximadamente cuál debe ser aquel grado más justo.

Nótese bien que este instinto empírico no viene *en lugar* del razonamiento, sino *además* del razonamiento.

Pues bien: en gran parte de las cuestiones que discutimos *en la vida*, el razonamiento interviene con esa función y con ese alcance. Hay juegos de razonamientos, que se traducen en cuestiones de grados, las cuales han de ser resueltas por el instinto empírico; no pudiendo prescindirse de ninguno de los dos factores, sobre todo del último. El instinto empírico gana con que el razonamiento le prepare las cuestiones; el razonamiento es completado por el buen sentido hiperlógico ¹, controlador del raciocinio.

Dice alguien, o piensa: tal poeta tenía grandes condiciones, pero produjo mucho, y muy a la ligera; no corregía, no pulía, ni concentraba la producción; por eso, ella fue mala, o no fue tan buena como debió haberlo sido. Si José Zorrilla, por ejemplo, o el mismísimo Lope de Vega, en lugar de escribir tan inmensa cantidad de obras, se hubieran dedicado a concluir unas pocas más acabadas, su producción hubiera sido muy superior... Pero dice otro: y, si estos autores hubieran producido en esas condiciones, ¿será seguro que hubieran mejorado su obra? Dentro del temperamento de ellos, no escribirían mejor dejándose llevar por el azar de la inspiración que poniéndose en esa situación más arti-

¹ Siento que no es bueno este término: el que habría deseado encontrar querría decir el buen sentido *en cuanto no es contrario* al raciocinio o a la buena lógica...

ficial, menos espontánea en que se pulen y se corrigen las obras? ¿No les sucedería lo que a muchos, que en ese trabajo de pulimento han destruido la espontaneidad y debilitado el vigor de la obra?

Aquí ven ustedes esbozadas dos teorías, en favor de cada una de las cuales se hacen *razonamientos*.

Ahora bien: *sería malo no razonar* (o razonar parcialmente; esto es: ver sólo uno de los dos razonamientos; ya hemos enseñado la conveniencia que hay en hacer los dos). El razonamiento es bueno. Pero por sí solo no basta, en esta *cuestión de casos y de grados*. En ella, el punto hasta dónde podemos llegar por el razonamiento, es éste: por un lado, conviene que los artistas pulan, corrijan hasta cierto punto; si no pulen absolutamente, si no corrigen nada, producen mal; por otro lado, conviene que no exageren, que en esa tarea no acaben por artificializarse, porque entonces está probado que se destruye la espontaneidad, que la producción pierde fuerza y frescura, que se hace una obra artificial, a veces hasta mecánica. Se ve claramente la *cuestión de grado*: "hasta cierto punto", "no demasiado"; pero, ¿dónde está *ese cierto punto*?; ¿cuánto es *ese demasiado*? ¿Cuáles son los límites precisos? Aquí, ya el razonamiento es impotente; lo que nos da la solución, sea en general, sea para cada caso, es la experiencia, cuando es posible; pero, cuando no es posible, es el instinto empírico, el instinto experimental que todos tenemos en mayor o menor grado, al que conviene no despreciar, y que completa el raciocinio.

Más vaga, podemos ver esta misma oscilación de razonamientos opuestos en otras muchas cuestiones:

Un día, en una comida, preguntáronme si yo hervía el agua que tomaba; respondí que no: que me parecía una precaución excesiva; que sólo la hervía cuando había epidemia; pero que, en las condiciones normales, bebía agua cruda. Se conversó al respecto, y se entabló la siguiente discusión. Uno decía: "Los microbios, en el agua hervida (si se la deja después algún tiempo), se vuelven más peligrosos que en el agua sin hervir, porque al hervir el agua, se mata a todos los microbios débiles, pero quedan los más fuertes; después, son éstos los que se reproducen; y al cabo de cierto tiempo, el agua hervida está llena de microbios de éstos más terribles." Y otro decía: "No, al hervir el agua, no

sólo usted mata desde luego a los más débiles, sino que, a esos otros más fuertes, si no los mata, los debilita; se reproducen en esas condiciones, y no hay peligro; al contrario: se crían microbios debilitados." Entre paréntesis: aquí había una confusión que cometían los dos, y era el dar por sentado que la propiedad de un microbio de resistir a la temperatura, es paralela o proporcional a su carácter peligroso para el organismo, y no es así: un microbio puede resistir heroicamente la temperatura elevada, y ser inocuo para el organismo; y otro microbio puede ser peligrosísimo para el organismo, y no resistir a una temperatura relativamente poco elevada. Pero descartemos esa complicación, y notemos la cuestión de grados: cada uno de los dos tenía una parte de razón; el primero la tenía al decir que la ebullición tiende a no dejar sino los microbios más fuertes; pero el segundo tenía también razón al decir que la ebullición los debilitaba. Los dos razonaban bien, sólo que cada uno hacía una parte del raciocinio debido. Podían haber seguido discutiendo indefinidamente. Una cuestión muy parecida se me ocurrió un día leyendo un artículo de Daudet sobre las nodrizas. Combate la costumbre que tienen ciertos padres en Europa, de mandar a los hijos a casas de nodrizas campesinas, y dice: "No se me objete que muchos de esos críos de nodrizas campesinas son sanísimos; es claro: los que resisten, estaban hechos a prueba de bomba; los que son lactados de esa manera, por poco débiles que sean, mueren; de manera que los que quedan, deben ser fortísimos." Y a ese argumento de Daudet podría haberse contestado con otro: no tal; siendo mala esa lactancia, aun los que quedan, si no llegaran a morir, se debilitarán.

Quiere decir —de intento les he puesto estos ejemplos más vagos que los anteriores— que en los dos raciocinios hay una parte de verdad: por un lado, el resistir, prueba que es fuerte el que resiste; por otro lado, el resistir a una causa cualquiera de destrucción, tiende a dejar débil al que resiste. Ahora, ¿hasta qué punto se realizan en cada caso cada una de estas dos tendencias? Aquí se detiene el raciocinio. El raciocinio era indispensable para *ver las dos tendencias*; había un peligro en no ver más que una, se imponía el ver las dos; y el raciocinio pudo llevarnos hasta este punto: existen esas dos tendencias, y obran, puede decirse, en sentido contrario. Ahora, para determinar el grado preciso, sólo la experiencia; y, en su defecto, el instinto empírico. Sería

exponerse a iguales peligros prescindir del raciocinio en casos como éste, o pretender que el raciocinio nos dé toda la solución, prescindiendo del instinto empírico. El razonamiento por sí solo es impotente para *acabar de pensar* en estos casos, aunque sea forzoso empezar por el razonamiento.

Por consiguiente, los partidarios de aquellas tesis extremas, no tenían razón, ni unos ni otros. Los partidarios excesivos del razonamiento, los que creen que todo puede y debe formularse por el razonamiento, se equivocan, y se equivocan también, no hay que decirlo, los que pretenden prescindir del razonamiento; lo que es necesario en la vida práctica, es completar el razonamiento con el instinto empírico. De esto depende, precisamente, que los espíritus falsos, como se ha observado, sean a menudo terribles razonadores: les falta ese control del sentido común hiperlógico. Muchas veces, son espíritus falsos, *no porque razonen, sino porque no hacen más que razonar*; no porque tengan una cosa, sino porque les falta otra.

Si dispusiéramos de tiempo, no acabaría de citarles ejemplos, para mostrarles cuán común es este caso mental.

Oímos discutir a los vegetarianos contra los partidarios de la alimentación carnívora. El vegetariano nos dice: "La alimentación carnívora engendra ptomaínas y otros productos perjudiciales al organismo; la carne está llena de venenos que el cuerpo necesita destruir; por consiguiente, el ingerir el alimento carnívoro, nos envenena." Es una cuestión de grados. Efectivamente: hasta cierto punto, el organismo destruye las ptomaínas, etc., y, más allá de ese grado, no las destruye, o no las destruye bien. ¿Cuál es ese punto? Determinarlo, ya no es misión del raciocinio puro: es misión de la experiencia; y, si no hubiera experiencia, sería misión de ese instinto experimental que unos tienen en mayor y otros en menor grado. Por su lado, también, partidarios de la alimentación carnívora dirán: "La alimentación vegetariana deja *muchos* residuos; carga los intestinos *en exceso* de sustancias no asimilables." ¿Cómo "*en exceso*"? ¿Dónde empieza el *exceso*? Efectivamente, el intestino puede contener sustancias alimenticias no asimilables, sin que esto sea malo; en cierto grado, hasta será bueno para facilitar las funciones intestinales. ¿Cuál es el punto preciso, el *quantum*, el grado en que deja de ser bueno el recargo intestinal, en que se hace indiferente; y, después, el punto en

que se vuelve malo? Cuestión de grados, también; la experiencia debe resolverlo; y, si no, el instinto empírico.

Ahora bien: aplíquense ustedes, en el estudio de las diversas ciencias, o simplemente en las discusiones vulgares y corrientes, a buscar estas cuestiones de grado (las encontrarán a cada momento), y, en ellas, aprendan a guardarse de los dos peligros: del empleo exclusivo del raciocinio, y de la proscripción del raciocinio o de su empleo insuficiente.

Otras falacias que se relacionan con estas mismas cuestiones de grados, son aquellas, tan comunes, que consisten en forzar los raciocinios o en exagerarlos más allá del grado en que son justos y en que el mismo raciocinio acaba por llegar a la falsedad.

El otro día recorté esto de un diario (se trataba de la supresión de la tercera instancia en materia criminal):

"Es necesaria, pues (se dice), la intervención de un tercer tribunal que dirima el conflicto planteado por la revocación de la sentencia apelada. En una palabra, es necesario que haya dos sentencias conformes."

"Esta argumentación, aunque puede seducir a primera vista, no resiste el más ligero examen, y Mattiolo ha podido decir con razón que al defender la tercera instancia se peca contra la lógica y contra la justicia. En efecto, supongamos que el Tribunal o la Corte en tercera instancia, después de haber examinado minuciosamente las sentencias de primera y de segunda instancia, juzgue que las dos sentencias apeladas son igualmente injustas y contrarias a derecho. Tendrá que dictar un fallo nuevo, distinto del de primera y del de segunda. Habrá entonces tres sentencias diferentes, y razonando en la forma en que lo hacen los partidarios de la tercera instancia, ¿por qué no existen motivos para suponer injusta la votada por el Tribunal que ha entendido en el último término, y admitir por esto una cuarta instancia? Nadie ha sostenido semejante cosa, aunque el modo de razonar de los partidarios de la tercera instancia autorizaría la exigencia de una cuarta instancia y tal vez de una quinta y de una sexta."

Esta es una forma muy común de sofismar. Cuando alguien tiene una opinión, volver contra él su razonamiento, forzándolo, y decirle: "Usted está obligado a seguir adelante, y a opinar, para ser consecuente, tal otra cosa y tal otra (todas las que entren en la misma formulación verbal)". Se desconoce lo que ya explicamos sobre los grados. La cuestión del ejemplo es de la especie

de las anteriores. Por un lado, convendría que hubiera las menos instancias posibles (teniendo en cuenta la conveniencia de que la justicia sea pronta y barata); por otro lado, convendría que hubiera las más instancias posibles (con el objeto de obtener una garantía mayor de justicia en el fallo). Ahí tienen ustedes los dos razonamientos. Ahora, lo que habrá que hacer es buscar un número de instancias que, por un lado, garantice suficientemente (en lo posible) la prontitud y la baratura, y que por otro lado garantice suficientemente (en lo posible) la justicia. Y aquí acabó el razonamiento. ¿Cuántas son esas instancias? Puede ser que sean dos, puede ser que sean tres; cerca de ahí estará la solución; muy probablemente no es una; y seguramente no son diez; pero en cuanto a la determinación de cuántas son (fíjense en esto, que es lo fundamental), la determinación de cuántas son, se hace por el buen sentido (después de haber razonado y después que el raciocinio nos ha dado todo lo que podía darnos). Aquí entra el buen sentido hiperlógico, producto de cuanto hemos visto y de cuanto hemos sentido; esa concentración, ese extracto de experiencia y de sentimiento; algo ya instintivo. Cualquiera de los dos adversarios puede sofismar aquí como lo hace ese sueltista. Dirá uno: "Si usted admite la segunda instancia, tiene que admitir la tercera, la cuarta, la quinta, la sexta, la centésima." Y el adversario puede decir a su vez: "No: si usted quiere suprimir la tercera instancia, suprima también la segunda." Ya están los dos en el sofisma. ¿Comprenden? Y ¿no recuerdan haber oído esta clase de sofismas continuamente en la vida?

Otro caso, más vago pero del mismo género. (Repito que si presento muy a menudo ejemplos de mi experiencia personal, es por cumplir mi propósito de ofrecer a ustedes casos reales, casos tomados de la vida).

Discutía yo un día sobre el programa del examen de ingreso a la Universidad (enseñanza secundaria), y decía: "Es preferible que el examen de ingreso a la enseñanza secundaria busque su base en el programa de las escuelas primarias; esto, hasta tiene una significación democrática; la preparación en las escuelas públicas es gratuita, de modo que, si se examina por sus programas, pueden entrar con la misma facilidad a la Universidad los ricos y los pobres. Si, al contrario, en la Universidad se hace un programa aparte, entonces los jóvenes tienen que prepararse en esta-

blecimientos privados, o tomar profesores, lo cual, como regla general, es oneroso; se establece así una preferencia en favor de los que disponen de medios de fortuna. Para contribuir a democratizar la Universidad (concluía yo), es, pues, conveniente que se tomen como base para el ingreso los programas de las escuelas." Y un contradictor me hace este argumento: "El doctor Vaz Ferreira está en un gran error, puesto que la experiencia demuestra que, aun en los casos en que la Universidad, como hasta hace poco, tenía programa de ingreso propio, fue siempre una institución democrática. Respóndame el doctor Vaz Ferreira: la Universidad ¿era o no era democrática? Tendrá que darme una respuesta afirmativa. Luego, aun con programas que no tengan nada que ver con las escuelas, la Universidad puede ser democrática."

Por aquí anda (vago, naturalmente, como en los casos de la realidad) el sofisma ideo-verbal y de grado sobre el cual les llamo la atención: consiste en admitir que *se es o no se es* democrático. Cual si fuera en matemáticas, se tomaba un término, "democrático", como si no pudiera haber grados en su aplicación: "La Universidad ¿es democrática o no lo es?". En realidad, entre ser (completamente) democrática, y no serlo en absoluto, hay todos los grados posibles. Un triángulo, no podrá ser más o menos equilátero; pero la Universidad puede ser más o menos democrática. El argumento mío era bueno; se trataba de una cuestión de grados; lo que yo quería decir era lo siguiente: con un programa de ingreso relacionado con el de las escuelas, la Universidad será más democrática que con un programa de ingreso no relacionado. Pero como mi contradictor había caído en el sofisma de no ver la cuestión de grados (víctima de esa clasificación: *democrática o no democrática*), creía hacerme un poderoso argumento haciéndome notar que la Universidad ya era democrática, y que, por consiguiente, nada tenía que ganar con el establecimiento de un programa a base escolar, ni que perder con su supresión.

Ahora les voy a hacer notar una cosa muy interesante, y es que, en la práctica, en estas cuestiones de grados, los que razonan mal, no sólo creen razonar mejor, sino que hacen, a los que no sean buenos lógicos, el efecto de razonar mejor, porque su actitud puede parecer mucho más terminante, mucho más rigurosa. Cuando mi contradictor me interpelaba: —"Diga el doctor Vaz

Ferreira: la Universidad ¿era democrática o no lo era?", yo, naturalmente, aparecía tímido y vacilante en mi respuesta: —"Yo no le puedo contestar categóricamente; la Universidad era bastante democrática, pero no del todo. . . ." —"No señor: conteste no ande con vueltas: ¿era democrática o no lo era?" Y, para todo el que presencia esa discusión, él es el que ataca, yo el que me defiendo; y, aparentemente, me defiendo mal; ante un público ante gente poco preparada para razonar, con seguridad yo parecería el vencido en aquella discusión. El que fuerza los raciocinios, el que se va a las absolutas, el que falsea los grados, es el que hace el efecto de razonar bien; el otro, el que reconoce que las frases, las proposiciones que aplican un atributo a un sujeto son verdaderas hasta cierto punto, dentro de cierto grado, y reconoce y confiesa él mismo que no puede decir precisamente cuál sea ese grado, etc., ése es, generalmente, el que hace mal papel en la discusión.

Además, noten la facilidad con que se puede *resumir* la opinión del primero, y la dificultad para hacerlo con la del segundo.

También, muy a menudo, se quiere obligar al buen razonador a "*ser consecuente*"; y los hombres, en la práctica, llaman ser consecuente, a *tomar una formulación verbal y aplicarla en todos los casos*. Por ejemplo: supongamos que yo me ocupo de cuestiones de enseñanza, planes, reformas de programas, etc., y, en cuanto a extensión de los programas, soy partidario de que no sean ni demasiado extensos ni demasiado breves; posición bastante sensata, si bien no puedo decir en general cuál es ese *demasiado* ni ese *bastante*: en cada caso práctico, según el programa de que se trate, según la materia, según la clase de carrera, el *bastante* y el *demasiado* estarán más acá o más allá.

Supongamos que discuten conmigo partidarios de los programas extensos y partidarios de los programas breves, así, simplícticamente. ¿Cómo serán nuestras discusiones?

En la discusión del programa de tal materia y para tal carrera yo he sostenido que uno que se había presentado era demasiado amplio, y que había que abreviarlo. Al otro día, se discute otro programa de otra materia, y yo digo: "Este es muy breve: habría que ampliarlo". Pues en seguida me caerán encima los razonadores que no sienten los grados: "Usted es *inconsecuente*; ¿cómo ayer, quería acortar programas, y hoy alargarlos? O se es parti-

dario de los programas amplios, o se es partidario de los programas breves: hay que elegir." Y, ante el público no preparado, esa actitud produce un efecto imponente. En cuanto a la mía, parece que yo me contradigo, que no soy consecuente, que no sé bien lo que pienso, que no tengo ideas fijas, que oscilo, ¿comprenden?, y hará mal efecto mi respuesta: "No: a mí me parece que los programas no deben ser muy largos, pero que tampoco deben ser muy cortos; y que, además, según los casos..." Esto no impresiona; además, yo no puedo *dar fórmula* (y mi adversario aprovecha esta impotencia), porque no soy capaz de decir hasta dónde, cuando, pues, eso, hay que sentirlo (y aquí entra el instinto, complementario del raciocinio). De modo que, aparentemente, a cada momento me toman en contradicción, y me tachan de inconsecuente.

En los problemas de la vida real (no en los problemas matemáticos: y por eso precisamente la educación exclusivamente matemática suele ser tan peligrosa y formar tan malos razonadores, cuando es exclusiva), la mayoría de las cuestiones son cuestiones de grados. La verdad o la falsedad (hay que entender: la verdad o la falsedad de una *formulación verbal*) es cuestión de grados: tal formulación verbal es buena hasta cierto punto, y es mala más allá de ese límite. Los antiguos aprovecharon ya este hecho en su célebre sofisma *polizetezeos*: Si yo le saco a usted un pelo ¿se queda calvo? No. Pues arranco un pelo. Si le saco a usted un pelo ¿se queda calvo? No. Pues le arranco un segundo. Y así se puede demostrar que el sujeto no quedará calvo nunca... Y bien: sofisma *polizetezeos*, menos grueso y por lo mismo más peligroso, es el que cometen tan a menudo los hombres en todas sus discusiones: el sofisma de falsear los grados.

Otra clase de sofismas que importa conocer, y que tienen que ver también con las cuestiones de grados, son los que consisten en no reconocer que lo que tiende a obtener cierto resultado, y lo produce, en cierto grado, es bueno, aun cuando no se obtenga el resultado totalmente: el rechazar un proyecto, un procedimiento cualquiera, porque "no basta" para conseguir plenamente tal fin. La fórmula corriente del sofisma es precisamente ésa: "*no basta*".

Pretende alguien reformar el procedimiento que se sigue en los exámenes escritos. Hay muchos fraudes: los estudiantes traen hojas

escritas en la casa, y las presentan como hechas en el examen. Propone, entonces, alguien, que un miembro del Tribunal examinador firme las hojas en blanco que han de usarse. Y le responden: No basta: aun así podrá haber fraude; podrán, por ejemplo, los estudiantes, apoderarse de papel firmado por el examinador, o podrán imitar la firma, etc. He ahí el sofisma: indudablemente "no basta", pero es algo en el sentido de lo que se busca; eso solo basta para que la reforma sea buena; no hay que rechazarla porque no alcance para obtener totalmente el fin perseguido; basta que cree una tendencia en ese sentido, que se consiga una parte de lo que se busca.

Se me ocurre reformar el procedimiento de votación seguido en los concursos. Hay examinadores que en los concursos emiten votos injustos. Pues bien: se podría introducir una cláusula en los reglamentos de concursos que obligara a los miembros del tribunal a fundar su voto: cada uno, antes de votar, debe decir, ante todos los otros: "voto por tal concursante, por tal razón". Y se me contesta: Siempre seguirá habiendo votos injustos: el que esté dispuesto a dar un voto injusto, buscará, para fundarlo, un argumento cualquiera, por absurdo que sea; por consiguiente, la reforma es inútil. — No: la reforma no es inútil; ella crea *un cierto obstáculo* a la injusticia del voto. ¿Se seguirán dando votos injustos? Seguramente; pero en menor grado, en menor cantidad: eso basta.

Un paréntesis a propósito de cuestiones de grados. A tal punto está concentrado, a tal punto gravita alrededor de esta cuestión de grados el núcleo de los sofismas humanos que puede decirse que es una incapacidad psicológica la que tienen los hombres para proporcionar los grados en sus juicios. Les voy a hacer notar un hecho de cierto interés.

Supongamos que ustedes hacen a muchas personas una pregunta como ésta: "¿Qué tal estómago tiene usted?, ¿digiere usted bien, o mal?" Recojan ustedes muchas respuestas, y, por la proporción, notarán que la tendencia de los interrogados es a decir, o que tienen un estómago *muy bueno*, o a decir que tienen un estómago *muy malo*; difícilmente encontrarán alguien que les responda, por ejemplo: "Tengo un estómago bueno, aunque no excelente." Esa respuesta, u otra de espíritu análogo, si se producen, serán bien excepcionales. Unos van a decir: "Tengo un estómago desastroso; cualquier cosa que coma me hace daño"; otros: "Tengo un estó-

mago excelente; nunca nada me hace daño; puedo comer lo que quiera." Muy difícilmente nos responderán: "Tengo un estómago más bien malo, sin que lo sea demasiado", o: "Tengo un estómago más bien bueno, sin que lo sea demasiado"; a pesar de que en muchísimos casos la verdad será ésta, y la excepción será la otra.

Supongamos que yo provoqué un juicio literario sobre algún autor célebre, y pregunto a muchas personas: "¿Qué opina usted de Goethe?" Muchos me dirán: "Es un escritor maravilloso, admirable, en todo cuanto ha escrito: el más profundo de todos." Quizá, también, varios me dirán: "Es oscuro, falso y aburrido." Pero es posible que no encuentre muchos que me digan algo como esto: "Goethe me parece muy bueno, sin llegar a creer que sea en todo tan excepcional." El juicio *en ese grado* (sobre éste o sobre cualquier otro escritor célebre) posiblemente no será emitido por nadie, a pesar de que es más justo por lo menos que la segunda de las exageraciones anteriores.

Aparece una novela o un tomo de poesías. —"¿Qué tal es ese libro?" —"¡Es magnífico!" o —"¡Es un disparate!" Tal será el juicio de la gente. ¡Cuán pocos dirán: "El libro me parece bueno, pero no muy bueno"; o, "está entre bueno y muy bueno"; o bien: "El libro no es muy bueno, pero tiene ciertos méritos..."! Los juicios en este grado son menos comunes *que los juicios en el otro grado*, a pesar, sin embargo, de que son los que corresponden en la mayor parte de los casos prácticos; la humanidad se ha acostumbrado tanto a forzar los grados, que ni siquiera se le ocurren ya los juicios en el grado justo; a tal punto, por lo demás, que las mismas expresiones que servirían para expresar esos juicios no exagerados, han acabado por tomar otro sentido que el literal: *bastante bueno*, prácticamente, quiere decir *muy bueno*, *sumamente bueno*. Literalmente, la expresión *bastante bueno* se debía emplear para lo que es bueno en cierto grado ("suficiente, bastante"): pero de hecho, *psicológicamente*, la expresión ha tomado un sentido distinto. —"¿Qué tal es ese libro? —*No es muy bueno*"; esto quiere decir en la práctica que es malo: la significación tiende a eso. —"¿Qué tal es el libro?" ¡*Bastante regular*! Quiere decir: *muy bueno*. De manera que hasta las expresiones que significarían los juicios en el grado más comúnmente justo, han acabado por perder su sentido. Cuando experimentamos un juicio en un grado justo, casi nos encontramos sin términos para expresarlo, porque

todas las expresiones han tomado psicológicamente la significación de lo extremo.

Continuemos sobre el valor o el papel de los raciocinios.

Llama la atención, y produce tristeza, el hecho siguiente: ¡Cuán fácil! —y ustedes lo habrán visto por todos nuestros ejemplos—, ¡cuán fácil es ocasionar una confusión; y cuán difícil es deshacerla! Del mismo modo que basta un segundo de tiempo y un trabajo mínimo para enredar un ovillo de hilo, y se necesita el trabajo de horas enteras para desenredarlo, así también, en el raciocinio, bastan unas pocas palabras y ningún trabajo para producir una confusión, y se necesita un trabajo inmenso para deshacer esa confusión por el raciocinio.

El que quisiera combatir por medio del raciocinio, por ejemplo, un libro de un espíritu falso (¡si es de gran talento, peor!), tendría que escribir cien libros de las mismas dimensiones que aquél, y ¡quién sabe si serían bastantes! Si a mí se me ocurriera, por ejemplo, poner en el grado justo en cada caso todas las afirmaciones violentadas y falseadas de un libro como "*Dégénérescence*" de Max Nordau, posiblemente años de vida no me alcanzarían: para cada afirmación de una línea, necesitaría escribir capítulos de correcciones, distinciones, etc. Esto produce una sensación desconsoladora, porque, tras de ser menos los que razonan bien, tienen que trabajar infinitamente más: y hasta se nos ocurre que debieran irse atrasando indefinidamente con relación a la obra de los otros. Lo que puede consolarnos, es: primero, que, siendo una la verdad, la acción de todos los que "desenredan" es concomitante, en tanto que las falsedades posibles son infinitas, y cada espíritu falso va por su lado. Pero, además, y esto es más serio que lo anterior, debe consolarnos la convicción de que, como les estoy explicando en esta conferencia, las cuestiones no se resuelven totalmente por el raciocinio. Si las cuestiones debieran resolverse totalmente por el raciocinio, no sólo habría cuestiones que no acabarían de discutirse jamás, sino que los sofismas seguirían pululando hasta el infinito en cantidad creciente. Como sucedía en las discusiones de forma escolástica. Los escolásticos discutían únicamente por raciocinios: planteaban una tesis teológica, por ejemplo, sobre el libre albedrío, sobre la presciencia divina, y hacían una serie de silogismos. Otros combatían esos silogismos. Para combatir un silogismo,

necesitaban hacer diez: cada uno de los silogismos se contestaba por nuevos silogismos, y en la quinta "generación" (como en la reproducción de las especies), eran miles: y así en progresión hipergeométrica. Si esas discusiones hubieran continuado por el raciocinio sólo, una cualquiera de ellas llenaría actualmente toda la masa de papel de que dispone la humanidad. Pero ocurre lo que con los organismos vivos: se demuestra teóricamente que los descendientes de una sola pareja de peces, al cabo de cierto tiempo deberían llenar el mar, y convertirlo en sólido; pero el hecho no se realiza, por una serie de factores. En el raciocinio, sucede lo mismo: y sucede precisamente porque el raciocinio no es todo, porque no es solamente por el raciocinio como los cambios de opinión se producen y como las opiniones se oponen o se sustituyen unas a otras.

En realidad, lo que cambia más bien es el estado de espíritu. Hay cuestiones, por ejemplo, que se "fossilifican",¹ que caen en desuso, que acaban por no corresponder al estado mental de la humanidad; ciertas cuestiones que se discutían en la antigüedad o en la Edad Media, no se discuten hoy, *no porque se hayan resuelto por el raciocinio*, sino porque nuestro estado mental ya no corresponde a ellas; y, sobre todo, *la verdad* no se va haciendo por raciocinios totalmente, sino que *se va haciendo principalmente por cambios de estados de espíritu*; los hombres acaban por pensar y sentir mejor, y ciertas cuestiones se van desvaneciendo solas. La "teología" escolástica, por ejemplo, no puede decirse que haya sido *refutada*; es otra cosa: ha sido desvanecida, *disuelta*, diré, por el espíritu moderno. . .

Sobre otros casos prácticos e interesantes querría hablarles; pero me falta tiempo. Querría, por ejemplo, mostrarles cómo en las discusiones, en la práctica, no hay nada que desconcierte más a un buen razonador o a una persona de buen sentido, nada que sea *más imposible de refutar*, que un argumento *que no es argumento*: palabras o frases que pronuncian ciertas personas con un sentimiento oscuro o vago de la cuestión, y que no pueden ser refutadas precisamente por no ser argumentos. Y les mostraría buenos ejemplos de ello. Lo que concluiríamos sería, una vez más, la insuficiencia del razonamiento solo, y los peligros que ofrecen las discu-

¹ Expresión leída en un autor que no recuerdo.

siones comunes, sobre todo y especialmente las discusiones verbales; y les haría sentir cómo deberíamos acostumbrarnos a discutir; cómo las instituciones de enseñanza deberían acostumbrar a discutir a los alumnos: cómo deberían hacer precisamente lo contrario de lo que suelen hacer, y, en lugar de enseñar a los discípulos a sostener cada uno una tesis dada y a combatir las de los otros, deberían enseñarles a buscar la verdad sobre un punto, y a discutir en otro espíritu que el que no sólo se tolera sino que a veces hasta se provoca artificialmente en las discusiones de clase. Mostraríamos también lo que sucede a los buenos razonadores, a los investigadores sinceros, a los que persiguen de buena fe la adquisición de la verdad y la buena comprensión de los asuntos; lo que les sucede, digo, en la mayoría de las discusiones verbales, sobre todo en esas discusiones públicas, en que los razonadores de mala ley, los fanáticos o los declamadores, llevan generalmente una ventaja decisiva... Leía una vez en la biografía de algún gran discutidor (¿Pico de la Mirándola?) que una de sus hazañas juveniles fue haber hecho callar en un debate treinta veces a un profesor de Edimburgo, y cruzóme por la mente la idea de que ese profesor de Edimburgo, que tan pobre papel hacía ahí, fuera sencillamente un hombre sincero; y, si ésa hubiera sido la verdadera causa, en aquel tiempo de verbalismo, de argumentación pura, de puro razonamiento, ¡qué hombre intelectualmente tan respetable pudo haber sido aquel que fue capaz de *callarse treinta* veces en una discusión pública!... De todos modos, será bueno que ustedes se penetren bien a fondo de esta necesidad de completar el raciocinio por el instinto experimental y por un buen sentido auxiliar de la lógica; y que comprendan al mismo tiempo que esto no es proscribir el raciocinio, ni aun disminuir su papel, sino darle el que verdaderamente le corresponde.¹

¹ *Más ejemplos, algunos tomados de artículos de la prensa, para analizar en ellos sofismas de grados:*

"Y volvemos a repetirlo, a trueque de molestar al estimable colega: si el guardia civil es como el soldado, dependiente del superior jerárquico, lo mismo lo es el sargento, el escribiente, el oficial inspector, el segundo comisario, éste del jefe político, el jefe político del ministro, etc. — Y habría que incapacitarlos a todos para el voto. — "El Siglo" contesta a esto con una verdadera enormidad, porque no podría contestarlo de otro modo, diciendo que entonces se inhabilite a todos los empleados públicos —al mismo autor del artículo que motiva este comentario—, para el ejercicio del

Tengo que concluir. Lo que he procurado hacer en estas lecciones, es dar al estudio de los errores humanos un carácter que no le dan los trabajos de lógica. Del mismo modo que hay dos maneras de estudiar, por ejemplo zoología: uno, estudiar los animales vivos; otro, estudiarlos embalsamados, o clavados con un alfiler, así también hay dos modos de estudiar lógica. Los tratados de lógica estudian, podríamos decir, los errores, muertos y embalsamados; en realidad, ni siquiera estudian los errores muertos: estudian la lógica, como se estudiaría la zoología sobre esos animales de cartón

voto... — Muy bien: con el derecho que la Constitución le acuerda, proponga a las Cámaras una solución semejante. — Por nosotros hablará la opinión pública, el sentido común del país. — Sería, asimismo, dejar sentado que deben gobernar los incapaces, los extranjeros, los que no pueden ser ciudadanos en la plenitud de su soberanía electoral. — Los partidos de gobierno no existirían —porque constituirían una minoría al llegar al poder—, ni podrían utilizar sus elementos legítimos para disputar las posiciones dirigentes. — ¡Deberían renunciar a la ciudadanía para que los ciudadanos los votaran!... — Basta enunciar así, en sus extremos, el absurdo de esta tesis para juzgarla. — Una minoría legislativa incapacitaría a una mayoría para ser electora. — “¡Maravilloso!”.

“Si la circunstancia de ocupar un ciudadano la primera magistratura del país, fuera razón suficiente para que se le prohibiera el uso amplio de sus derechos cívicos, resultaría que sólo una minoría decidiría de la suerte del país.

“Como el Presidente de la República, y por las mismas causas que él, en efecto, estarían inhabilitados los ministros, y los legisladores, y los funcionarios de toda la Administración del Estado, puesto que, hasta los más modestos, pueden siempre tener influencia sobre sus subordinados o compañeros. El hecho de haber sido designado para un empleo, significaría la pérdida de los derechos políticos, que no se reducen sólo a votar.”

Sobre el divorcio por simple voluntad:

“Pero entonces, ¡que se tenga el valor de llamar a las cosas por su nombre!, ¡que no se disfrace hipócritamente la doctrina anarquista!, ¡que se borre de un trazo la organización actual de la sociedad y se proclame el amor libre! ¿El hombre tiene derecho a todas las mujeres? ¿La mujer puede aspirar a todos los hombres? ¿Cualquiera, harto ya de su cónyuge, puede rechazarlo para escoger otro, y así indefinidamente, sin reatos, sin compromisos, sin afrenta, a su voluntad y capricho, sin sanciones ni responsabilidades? Pues concluyamos de una buena vez con la institución legal que nos rige y adoptemos la fórmula animal que gobierna la naturaleza. Destruyamos la obra entera de varios siglos de civilización y volvamos al estado primitivo, a los tiempos del taparrabo, al acoplamiento fortuito y pasajero, a los amores que protege el instinto y el hacha de piedra. ¿Para qué requerir formulismos inútiles? ¿Para qué labrar contratos bilaterales sometidos a la voluntad de una sola parte? ¿Para qué hacer la mascarada del matrimonio? Puesto que aceptamos como suprema ley el instinto animal,

o cera que se construyen para ciertos muscos pedagógicos; estudian esquemas de errores; estudian, si ustedes quieren, los errores *tales como deberían ser*; estudian las equivocaciones de los hombres, tales como deberían ser si los hombres se equivocaran con arreglo a las normas de la lógica; que hasta a eso se ha llegado. Lo que tendría que hacer la lógica sería estudiar los errores vivos, errores reales. Naturalmente que éstos no podrían estudiarse con la precisión de la lógica clásica. Aun bien hecho, ese trabajo tendría el carácter que ha tenido este mal hecho esbozo de clase, esto es, el de ser vago, el de ser un poco incierto, un poco impreciso (¡y también el de no ser tal vez materia propia para exámenes!); pero quizá ningún trabajo fuera tan útil, si se lo realizara con más tiempo, con más elementos y con mayor perfección.

seamos animales en todo: ¿acaso los cuadrumanos, las aves, los peces y los reptiles se preocupan de legalizar sus relaciones sexuales? Obedecen la ley natural sin hipocresías ni vergüenzas; el hombre ¿por qué ha de tener vergüenza y ser hipócrita si entiende que el amor libre es la única ley que constituirá las nuevas sociedades?”.

Cuestión de grados:

A dice que es absurda e injusta la diferencia entre la sanción del adulterio del hombre y el de la mujer.

B contesta: entonces usted no ve que los efectos son muy diferentes (hijos, etc., etc....).

A, dos malas actitudes posibles:

1ª *negar* la diferencia.

2ª reconocerla, y *renunciar* a su tesis.

La buena actitud de A:

Decir que efectivamente existe esa diferencia, pero que *no es tan grande* como la sociedad y ciertas leyes la hacen.

Grados: cuestiones sobre la importancia de la pureza del estilo; sobre el trabajo del estilo, y su valor, etc.

Cuestiones de grados sobre limitación de unos “derechos” por otros: conflictos de derechos, etc.

FERMENTARIO

PREFACIO

"Por inusitado que sea, este modo de publicar me parece más natural y más modesto que el libro propiamente dicho, para una parte considerable de lo que pensamos. Ya que una necesidad, hecha en parte de vanidad y en parte de sentimientos más nobles, nos obliga a escribir, reservamos la forma del libro para aquellos sistemas de ideas que acaben por tomarla espontánea y naturalmente. Para el resto, esta otra forma es la mejor: así podemos ser más verdaderos y más sinceros; evitamos menos difícilmente el peligro de forzar la afirmación y de simetrizar por la violencia, y conservamos la libertad de dudar, de ignorar, de completarnos y de corregirnos."

Con la anterior nota explicativa apareció hace ya tiempo el primer fascículo de una publicación mía que tenía cierto carácter especial. Más tarde, en una de las tentativas que hice para continuarla, escribí una introducción de la cual los siguientes pasajes explican cuál era entonces mi pensamiento, tendiente a que cada escritor mantuviera en lo posible una publicación permanente de aquel carácter:

"En la forma material de libros propiamente dichos, deben publicarse sólo los que verdaderamente, en su espíritu, sean libros; esto es: los que espontáneamente nazcan ordenados, conexos, completos, o sin violencia ni artificio, acaben por tomar esa forma. Para el resto, cada autor podría publicar, además, una especie de revista personal permanente, por fascículos o números..."

En eso habría sin duda ventajas (e inconvenientes, pero no demasiado serios) para el público y también para el mismo escritor.

Los hábitos literarios actuales mantienen un dilema en verdad violento y absurdo. Con cada cosa que se piensa hay que hacer un libro (o algo concluido y de ciertas dimensiones: folleto, ar-

título...) (o buscarle colocación en algún libro); o, si no, no hacer nada: no escribir sobre eso.

Mi sistema de publicación, dando a nuestras ideas y observaciones esa tan natural oportunidad de expresarse, evita que algunas se alarguen y artificialicen y que otras se pierdan.

Tendencia, así, a evitar lo concluido artificialmente, lo forzado, lo simetrizado: los rellenos (el alargamiento inútil, a veces hasta es debido sólo a la costumbre, o a la sugestión de las dimensiones habituales de los libros) y la publicación de muchas cosas que se escriben o se publican para formar libro con las que espontáneamente nacieron. (Nótese bien que el sistema actual tiende, por un lado, a estimular la producción o la publicación de muchas de esas cosas secundarias o forzadas, mientras, por otro lado, sustrae a la publicación muchísimas de más valor, que el mío no dejaría perder).

Y no necesidad de esperar, para comunicar un pensamiento, un proyecto, un estado de espíritu, a que hayamos podido pensarlo del todo, dominarlo en todas sus proyecciones, y, todavía, emprender y acabar el trabajo penoso, y, en una vida, no muchas veces posible, de composición y publicación. Digo no necesidad: que madure todo lo que pueda madurar; pero que no sea forzoso reservarlo entretanto. De nuestros pensamientos, sólo unos pocos podrán eventualmente recibir una forma definitiva. Aun éstos, mientras continuemos trabajándolos, anticiparlos a la colaboración. Y, de los otros, se formulan o se sugieren algunos que puedan tener valor, o por si tuvieran...

Y no morir se con tantas cosas adentro...

También: abí iría, expresado en lo posible, el psiqueo antes de la cristalización: más amorfo, pero más plástico y vivo y fermental. Otra vez hay que repetir: "no en lugar, sino además." El pensamiento, al cristalizar, puede ganar (claridad, justeza, cumplimiento, aplicación...) y puede perder (espontaneidad, sinceridad, vida e interés, fecundidad...); y, muchas veces, al mismo tiempo gana y pierde. Concluir que sería siempre preferible el fermento al producto elaborado, fuera exagerar y falsear. Pero en verdad lo preferible sería que el público conociera a veces el pensamiento en los dos estados (y hasta en varios estados "antes de la letra", además del definitivo). De eso, se utiliza todo, o lo que sirva.

Ahora bien: lo que sirva o valga más, no siempre será el producto final. Y, entretanto, dentro de las costumbres literarias establecidas, sólo entramos en posesión de pensamiento en formación, por algún accidente, como el exterior que nos dejó los "pensamientos" de Pascal en lugar de cierto tratado demostrativo en que se hubieran convertido, o como el interior que obligó a Nietzsche a entregarnos tanta parte de su pensamiento en estado de levadura viva y fecunda, en vez de su pobre vino agrio y fracasado. Otros accidentes hicieron llegar a nosotros lo que algunos hombres escribieron para sí mismos: Marco Aurelio, Amiel... Claro que lo nuestro no sería precisamente lo mismo (la intención de publicar determinará frecuentemente preparación para publicar); pero siempre sería muy bueno; y, con la educación de los autores, cada vez mejor.

Y podrían ir ahí muchas otras clases de cosas que ordinariamente no se pueden publicar: ideas de estudios que no sabemos si podremos emprender o concluir; planes para trabajos y experiencias; resúmenes de conferencias o lecciones que hemos dado y no se recogieron (sin perjuicio, naturalmente, de poderse publicar ahí mismo estudios y trabajos concluidos), etc....

Y no morirse tantos con cosas adentro...

CIENCIA Y METAFISICA

Aunque no hubiera, en favor de la metafísica, otras razones ni de utilidad ni de dignidad, habría ésta, que parece una paradoja y es una verdad capital: *el conocimiento de la metafísica es indispensable para ser un verdadero positivista en ciencia.*

El hombre de ciencia que no es a la vez un metafísico, no dejará, si tiene alguna predisposición a profundizar las cuestiones, de percibir las deficiencias de sus fórmulas y símbolos como expresiones de la realidad; y, precisamente porque no sabe que no son más que fórmulas y símbolos, puede acabar por encontrarlos sospechosos y llenarse de preocupaciones respecto a su uso. Un químico, p. ej., si es completamente ignorante en filosofía, quiere ver en su teoría atómica una expresión fiel de la realidad; y como, si tiene algún talento, no dejará de sentir las dificultades y la insuficiencia de esa explicación será muy fácilmente perturbado en su trabajo científico, en tanto que, si hubiera profundizado más aún, si la filosofía le hubiera enseñado el carácter no trascendente y puramente práctico de tales símbolos, precisamente por eso podría servirse más libremente de ellos para los fines de invención y previsión que son los de la ciencia práctica. Un matemático no filósofo, no puede serlo tan poco que no se sienta embarazado por todo lo que hay de obscuro, de inexplicable o de contradictorio en las nociones que maneja; continuamente lo obsesiona una metafísica incipiente, que se mezcla a su ciencia y la confunde: si hubiera ahondado más, sabría distinguir unos de otros los planos de abstracción, y en el de la ciencia trabajaría más desembarazadamente con sus símbolos, precisamente por saber que no son otra cosa que eso —sin perjuicio de su análisis más hondo en otros planos de abstracción—. Lo mismo el mecánico, o el biólogo, que teorizan consciente o inconscientemente. Si tuviera sentido aquel ideal positivista de una ciencia que abandonara el "porqué"

y se limitara al "cómo", no se realizaría nunca por falta de metafísica, sino, en todo caso, por exceso de metafísica. . .

Por lo demás, *hacer metafísica buena es el único preservativo que se conoce para no hacerla mala*. Y desde este punto de vista, la ciencia de nuestra época ofrece un espectáculo curioso, y hasta, en uno de sus aspectos, un poco triste. En tanto que los filósofos de valer tienen casi siempre —hecho muy digno de ser notado— una versación científica seria (la información mecánica de un Renouvier, la información biofisiológica de un Bergson), es casi la regla que los científicos de nota sean más o menos ignorantes en filosofía. Y como nuestro instinto especulativo es invencible, y como, aunque alguien pretenda posible establecer un límite preciso, una barrera entre la ciencia y la filosofía, esa frontera no se puede fijar en el hecho, el "esfuerzo inusitado por pensar claramente", a que se reduciría la metafísica según una expresión genial de James, los lleva, en el mejor de los casos, a rehacer trabajosamente la filosofía de los filósofos, y, en el peor y más común, a fabricar una insuficiente, confusa, imposible. Y es ése el aspecto triste: esa confusión, y el gasto inútil de energía. La ciencia que teme a la metafísica noble, es víctima de otra metafísica inconsciente y vergonzante, que la parasita, y que, en vez de depurarla, la enturbia. No hay nada tan digno de atención como el aspecto que ha tomado hoy esa región intermediaria entre el conocimiento positivo y la especulación francamente filosófica. Cada vez los sabios profundizan y generalizan más, y su ciencia, al disolverse en metafísica, pasa por una especie de punto crítico en que el conocimiento toma un aspecto excepcionalmente turbio y ambiguo; y pensamos que la mucha filosofía vale, en todo caso, más que la poca filosofía, para clarificar esas vastas generalizaciones (a veces, por lo demás, dignas de la más legítima admiración), de los modernos matemáticos, de los mecánicos, de los biólogos (¿no es evidente, p. ej., que si todos los sabios tuvieran una fuerte disciplina filosófica, el maravilloso talento de Le Dantec hubiera dado un rendimiento mayor todavía?) . . .

NOTA. — Hay que hacer la siguiente reserva: En su campo de acción práctico, los hombres de ciencia, normalmente, trabajan defendidos —aislados— por un imperturbable instinto, exactamente en las mismas condiciones en que obran todos los hombres en la vida ordinaria; ninguna metafísica, ni buena ni mala, modi-

fica demasiado sensiblemente, en aquel como en este caso, su acción práctica: recuérdese como muy típico el caso de Pasteur. Lo que yo señalo es, simplemente, una tendencia, un peligro, que las orientaciones del pensamiento científico contemporáneo, sobre todo, están mostrando que no es puramente teórico.

*

Las ideas son como los globos. Nos levantan fácilmente: el problema está en hacerlas dirigibles.¹

Por eso muchos preconizan, aquí también, lo más pesado que el aire. Son prácticos y hacen muy bien, siempre que ni estorben ni condenen demasiado a los otros: a los que se dejan levantar sin temor, fiando el descubrimiento al azar de la caída.

*

Los ingenuos positivistas de la primera hora aconsejaban abandonar toda especulación filosófica y aplicarse exclusivamente a la ciencia positiva. Si se hace lealmente el ensayo, ocurre como en las telas desflecadas: les cortamos el borde, para dejarlo preciso y neto; pero éste se desfleca a su vez; cortamos de nuevo, etc., etc. La tela se nos va yendo de entre las manos; y, ¡si no nos detenemos a tiempo...!

*

En medio del "océano para el cual no tenemos ni barca ni velas", la humanidad se ha establecido en la ciencia. La ciencia es un témpano flotante.

Es sólido, dicen los hombres prácticos, dando con el pie; y, en efecto, es sólido, y se afirma y se ensancha más cada día. Pero por todos sus lados se encuentra el agua; y si se ahonda bien *en cualquier parte*, se encuentra el agua; y si se analiza *cualquier trozo* del témpano mismo, resulta hecho de la misma agua del océano para el cual no hay barcas ni velas. *La ciencia es metafísica solidificada.*

Es sólido, dicen los hombres prácticos dando con el pie. Y tienen razón: y, también, nada es más útil y meritorio que su obra. Ellos

¹ Unos años de ciencia han hecho esta imagen, por inactual, casi incomprendible.

han vuelto el témpano habitable y grato. Miden, arreglan, edifican, siembran, cosechan. . .

Pero esa morada perdería su dignidad si los que la habitan no se detuvieran a veces a contemplar el horizonte inabordable, soñando en una tierra definitiva; y hasta si continuamente algunos de ellos, un grupo selecto, como todo lo que se destina a sacrificios, no se arrojaran a nado, aunque se sepa de antemano que hasta ahora ninguno alcanzó la verdad firme, y que todos se ahogaron indefectiblemente en el océano para el cual no se tiene barca ni velas.

UN PARALOGISMO DE ACTUALIDAD

El paralogismo consiste en atribuir a la realidad las contradicciones en que a menudo se incurre, y muchas veces es forzoso incurrir, en la expresión de la realidad; en transportar la contradicción, de las palabras a las cosas; en hacer de un hecho verbal o conceptual, un hecho ontológico.

Muy sucintamente voy a indicar el proceso de ese paralogismo y a explicar por qué hoy es más oportuno que nunca estudiarlo, prevenirlo y corregirlo.

*

La realidad es como es. La realidad es percibida como es percibida. Estas proposiciones son verdaderas: son la verdad (tanto en el caso de que sean una sola expresada en formas diferentes, como sostendrá tal vez el idealista riguroso, o en el de que sean dos, como podrá admitir el realista: prescindimos, pues, de esta complicación).

Para simplificar el principio de nuestra exposición, vamos a presentar la primera de nuestras proposiciones, o nuestra proposición en su primera forma, descompuesta así: *las cosas son como son* (o *los seres son como son*). El Señor de la Palisse suscribiría esta nueva proposición con tanta facilidad como la primera; la filosofía, ya no, porque notaría que ambas no son, o pueden no ser, equivalentes; y haría entonces sus reservas sobre lo que podría haberse introducido de ficticio, o de esquemático, o de "pragmático", con esa noción de individualidad, que implica la noción, difícil de pensar, de identidad, de permanencia en el tiempo; pero, de estas nuevas complicaciones, prescindamos también por el momento. Las cosas son como son. Cada cosa es como es.

Ahora, a propósito de una cualquiera de esas cosas, que es como es, yo emprendo explicar cómo es. No puedo hacerlo total y ade-

cuadamente, debido a la misma naturaleza del lenguaje. Dentro de esa imposibilidad, habría un medio, el menos imperfecto en cada caso desde el punto de vista de la exactitud: enumerar uno a uno los fenómenos que ocurren actualmente en la cosa en cuestión, y todos los que han ocurrido en ella en cada momento del pasado. Comprendamos bien, desde luego: cuando se dice que un modo de expresarse más particular es menos esquematizante que uno más general, no hacemos sino una diferencia de grado: se me ocurre que, para explicar esto, Bergson emplearía la siguiente metáfora: entre un lenguaje de términos muy poco generales y otro de términos muy generales, hay la diferencia que entre un montón de polvo y un montón de piedras: el tamaño de las "concreciones", nada más; el primero será más a propósito para hacernos imaginar lo fluido, lo continuo; pero, en realidad, tan discontinuo es uno como otro; y, del mismo modo, aunque el lenguaje poco general sea representación menos empobrecida de lo mental, sería siempre una expresión inadecuada. En cuanto a W. James, es posible que se le ocurriera esta otra imagen: nuestro discurso representa al "*stream of thought*" como esas líneas y flechas de las cartas marinas representan las corrientes de agua; y, en una carta detallada, donde se usen muchas flechas y muchas rayas para indicar en cada lugar la dirección, la velocidad y otros datos, claro es que se da una representación menos inadecuada que cuando se representa la corriente por unas pocas líneas; pero la diferencia es de grado, y esa representación esquemática es en uno y otro caso inadecuada por naturaleza. Podría demostrarse que es así; pero, como cabe también evitar estas nuevas complicaciones, entremos, inmediatamente, a estudiar los hechos como la práctica los muestra: es ello que nosotros sentimos la necesidad de generalizar, para abreviar nuestra expresión de lo que sabemos de cada ser: ayer, en tal momento, tal célula de Pedro sufrió tal modificación; tal otra se modificó de tal manera; tal elemento de él se movió en tal dirección, etc.; resumimos todo eso en una expresión más general, diciendo, por ejemplo: Pedro pegó a Antonio; y, para expresar a la vez este acto de Pedro y otros varios actos de Pedro, aplicamos a este ser una calificación, y decimos: Pedro es agresivo; y, para expresar los hechos reales y posibles que este término expresa, juntamente con otros muchos hechos reales y posibles de

que Pedro sería autor, empleamos otro término aún más general: Pedro es malo.

¿"Pedro es malo"? Un momento; veamos: esto es demasiado sencillo, y Pedro no es tan fácil de juzgar. Sin duda, Pedro ha tomado parte en dos o tres incidentes personales en que me consta que no fue el agredido; recuerdo hasta que fue preso y condenado por uno de ellos; es un personaje brutal: a su mujer, le ha pegado más de una vez; pero, por otra parte, es hombre de una probidad intachable; escrupulosísimo en sus negocios, aun en esos casos en que los hábitos comerciales han establecido una tolerancia convenida, y es caritativo, además, y muy sobrio, y un modelo de fidelidad conyugal. No es fácil decir lo que es: es malo y no es malo: hay verdaderas contradicciones en ese hombre...

Tal es la marcha psicológica de una apreciación semejante a la que hacemos todos los días: se ve cómo ésta nos ha traído a la consecuencia de que hay contradicción en Pedro; de que Pedro es un individuo contradictorio. ¿Es ello cierto? Sin duda, si a esa expresión no le atribuimos otro sentido que el que tiene legítimamente; a saber: que para hablar de Pedro en términos generales, me veo obligado a emplear expresiones que se contradicen; a decir, por ejemplo, que es malo y que no es malo, sin perjuicio de explicar en seguida en qué sentido es malo, en qué sentido no lo es, etc. Más fácil me hubiera sido hablar de Juan, quien, al mismo tiempo que actos de violencia, ha ejecutado robos y adulterios; pero Pedro, *que es como es*, no es más contradictorio que Juan, que también es como es; ni más contradictorio, ni menos contradictorio, porque las cosas, *en sí*, no son contradictorias ni dejan de serlo: son como son. Lo que hay es que, dada la connotación que hemos atribuido a los términos de nuestro lenguaje, nos resulta fácil hablar de Juan, del cual podemos dar una explicación prácticamente suficiente calificándolo de "malo", y nos resulta difícil hablar de Pedro, al cual no cuadra tan bien ninguna de nuestras calificaciones de significación hecha, lo que nos obliga, si queremos usar de tales calificaciones, a aplicarle una de ellas en sentido afirmativo, a aplicársela en seguida en sentido negativo, a explicar en qué sentido le corresponde, en qué sentido no le corresponde, lo que supone en el que habla y en el que comprende, un proceso psicológico de correcciones, modificaciones, limitaciones... Pero se comprende cuán fácil ha de ser caer en nuestro paralogsimo,

que consiste, como ya lo hemos anticipado, en objetivar ilegítimamente esa contradicción, en atribuirla al ser, en pensar como contradictoria en sí a la cosa de que no podemos hablar (en términos de cierta generalidad) sin contradecirnos.

Presentado así, el paralogismo es tan simple y fácil de evitar, que no parece importante escribir al respecto: basta, nos decimos, con recordar aquella distinción que aprendimos en el manual de lógica, a propósito del principio de contradicción: una cosa no puede ser *a* y *no a*, al mismo tiempo y *desde el mismo punto de vista*: cuestión de punto de vista, o, mejor todavía, de variación de connotación del predicado. Pero esa impresión es la que sentimos generalmente cuando se nos presenta el esquema lógico de cualquier falacia: otra cosa muy distinta es librarse en la realidad, y en todo momento, de caer en falacias de las que, simplificadas, tendrían ese esquema por expresión lógica.

Cuando estudiamos en los tratados lo que es una petición de principios o un círculo vicioso, nos parece inconcebible que en estado de salud mental se pueda incurrir en tales falacias. Hasta la ambigüedad de términos y la ignorancia de la cuestión, nos parecen causas de error que cualquier persona de juicio medianamente recto podría evitar con un poco de atención; y, entretanto... Lo que hay es que esos tratados, o nuestra manera de entenderlos, nos hacen pensar predominantemente en las falacias, no como son en la realidad psicológica, sino como serían si el que incurre en ellas hiciera el mal raciocinio de una manera clara, expresa, discursiva. Mucho hizo Stuart Mill por corregir esta tendencia, con su estudio de los sofismas de pruebas indistintamente concebidas; pero creo que se equivocó al suponer que las falacias de confusión eran una clase de las falacias; más bien, y ya que es fuerza establecer esas clases, refiriendo también a ficticios esquemas típicos nuestros malos razonamientos como los hacemos con los buenos, más bien hay que presentar las falacias de confusión, no como una clase de falacias, sino como un modo de caer en las falacias, sea cual sea su clase. De manera que habrá diversos modos psicológicos de caer en las falacias: sin razonar, o casi sin razonar (simple inspección, a cuya pretendida clase se aplicaría la misma observación); razonando muy confusamente, menos confusamente, y así por grados hasta el caso en verdad menos común del mal raciocinio distintamente concebido. Todo esto nos llevaría muy lejos: basta

haber sugerido cómo es posible que nuestro parallogismo produzca efectos considerables. Pero hay algo más importante todavía, en el mismo sentido: pensando ligeramente, tenemos tendencia a creer que sólo puede caer en una falacia la persona que no tiene inteligencia, o instrucción, o experiencia lógica suficiente para evitarla, y que quien sea capaz de no incurrir en la falacia no caerá nunca en ella; error, una vez más, procedente de nuestra misma costumbre de simplificar los procesos mentales; así será, y aun no demasiado categóricamente, para el caso extremo; e indudablemente podemos afirmar que en la inteligencia de tal persona, cuya inteligencia e instrucción conocemos, no llegará tal falacia a formarse completa y definitivamente clara; pero eso no quiere decir que, incipiente, indecisa, subdiscursiva, no origine ella en esa mente estados confusos, no perturbe u oscurezca en ciertos momentos el proceso intelectual, o lo vele ligeramente, o entorpezca la exposición, la desnaturalice o la enturbie como por una oscura acción de presencia (me desespera tener que usar estas metáforas: el lector querrá interpretarlas de acuerdo con la buena psicología).

En cuanto a ejemplos, no sólo sería fácil buscarlos en los autores, sino que en ciertos casos hasta encontraríamos a nuestro parallogismo trascendentalizado en sistemas. "Todo cambia; todo deviene, uno y vario a la vez; todo es y no es. . .": modos de hablar y de pensar que trascendentalizaron la contradicción por un proceso psicológico que tal vez ya se inicia en el simple hecho de individualizar, de aislar, en el seno de la realidad, *seves*, que seguimos llamando por su nombre y pensando como los mismos, y en este sentido son "unos", aunque ocurran en el tiempo variaciones que, afectándolos, hagan que se pueda decir o pensar que no son unos, o que no son idénticos, tomando ahora estos términos en otro sentido. De esta trascendentalización de nuestra insuficiencia verbal o conceptual, salió algún sistema de filosofía; pero no ahondo en el ejemplo, porque, ni tengo seguridad absoluta de lo que ahora estoy pensando al respecto, ni deseo tratar en este artículo cierta cuestión que sería imprescindible poner en claro, y que, para no ahogar el tema principal, estoy evitando penosamente desde el principio; a saber: si la contradicción que resulta ilegítimamente objetivada, es un hecho verbal, o si es también un hecho conceptual, y si tiene sentido, y cuál, esta distinción que hago entre lo verbal y lo conceptual; de lo cual se pasa sin solución de conti-

nidad a discutir sobre la naturaleza del pensamiento, sobre la del lenguaje, sobre sus relaciones, y sobre toda la psicología y toda la lógica. De modo que me contentaré con este ejemplo simple: razonar por tesis, antítesis y síntesis, es un procedimiento prácticamente convenientísimo en una inmensa cantidad de casos. Las cosas son como son: pero, como yo no tengo, ni puedo tener, un término que sugiera total y adecuadamente cómo es la cosa de que hablo; como, dada la naturaleza de nuestro lenguaje, lo que tengo a mi disposición son términos que sugieren esquemas típicos en que hay de más y de menos para la cosa (y con mayor razón si el sujeto es ya, él mismo, general o vago), me resulta un buen procedimiento, en la práctica, sugerir primero un esquema, por una expresión, en seguida, otro esquema, por la expresión contradictoria, y, después atacada ya de este modo la engañosa simplificación —producido en los demás y en mí mismo, por el conflicto de esquemas, un estado oscilante y confuso favorable al mejoramiento de la comprensión—, aplicarme a un trabajo de rectificaciones y de limitaciones que, sin suprimir a la expresión su inadecuación fundamental [salvo cuando nuestra intención es tratar de los esquemas mismos, como en matemáticas, o tal vez de realidades muy simples (?)], la van haciendo cada vez menos inadecuada, hasta obtenerse una aproximación cada vez mayor. Este modo de pensar no es más que un caso del modo de pensar de los espíritus analistas y concienzudos [tal vez éste, a su vez, un perfeccionamiento del modo de pensar de todo el mundo (?)], que, cuando tratan asuntos de cierta complejidad, empiezan (porque de algún modo hay que empezar) por una proposición simplista, y después la corrigen, la limitan, la matizan, la apenumbran, por toques cada vez más delicados, como el dibujante que empieza por un trazado de líneas rígidas y después lo trata por el claroscuro. Lo que hay es que, dentro de ese procedimiento generalísimo de partir de esquemas y esfumarlos, el especial que consiste en partir de dos esquemas en vez de uno, y de dos *inconciliables*, resulta muy especialmente bueno, porque el mismo conflicto de los dos esquemas crea un estado mental oscilante, impreciso, muy plástico por consiguiente, y especialmente propio para recibir los más delicados retoques. Pero trascendentalizar todo esto, darle una especie de carácter ontológico, lo que se ha hecho algunas veces explícita-

mente y muchas veces implícitamente, no es más que un caso de nuestro paralogismo.

En formas de esa especie, tendía él a manifestarse en aquellos períodos en que los hombres producían y acogían preferentemente esas construcciones mentales grandiosas y simplistas que son generalmente los sistemas. Hoy predomina otro modo de pensar, y es interesantísimo estudiar la forma que el mismo paralogismo reviste en el pensamiento actual. Con ese objeto he escrito este artículo.

*

Nuestro perfeccionamiento mental con relación a anteriores épocas, se manifiesta en las cosas que pensamos y en la manera de pensarlas: pensamos más cosas, y pensamos mejor; y esta segunda adquisición es tan valiosa, que, si fuera forzoso desprenderse de una de las dos, yo conservaría la segunda.

Cuando nuestra inteligencia enfoca una región —cualquiera— del conocimiento, y analiza a fondo, ocurre algo parecido a lo que pasa cuando, después de haber observado a simple vista, vamos aplicando instrumentos de potencia creciente a una parte cualquiera del cielo. Allí donde no veíamos más que algunos puntos de luz de ubicación cierta y descripción fácil, van apareciendo otros nuevos en progresión hipergeométrica; al fin, todo es una especie de confusión luminosa: —*mientras más luz más confusión*—; y, cuando llegamos ahí, hace ya tiempo que han perdido sus sentidos los sistemas, que, como las hidras, los dragones y demás mitos del cielo, no eran más que construcciones imaginativas ficticias que pasaban por los puntos más visibles.

Esos ejercicios de profundidad, aguzando extraordinariamente el sentido crítico, han ido disolviendo los dogmatismos, y han creado, por lo menos en cierta *élite* intelectual, cierta mentalidad que, hablando ahora con intencional vaguedad, llamaremos un escepticismo... ¡Oh!, no es un escepticismo sistemático, como los del pasado: en aquellas épocas, ¡hasta el escepticismo era un sistema!; el de ahora es de otra clase, y, recurriendo a la metáfora que más ha servido para mejorar la concepción de lo mental, me permitiré llamarlo, a él también, un escepticismo fluido. Ahora bien: mi tesis, que voy a anticipar en este momento simplificada, es la siguiente: que en *ese* escepticismo hay una parte legítima y

otra ilegítima: un *escepticismo de ignorancia*, que es esencialmente bueno: bueno para el pensamiento y bueno para la acción; y, mezclado con él, un *escepticismo de contradicción*, que, bueno también, si se conserva consciente de su propia naturaleza, esto es, consciente de que es un escepticismo *erga verba*, se vuelve falso y malo si se objetiva aplicándose a las cosas. Digo que este último hecho es general e importante; que perjudica bastante al pensamiento moderno, y que no es más que una manifestación del paralogismo analizado.

Examinemos esta nuestra manera de pensar moderna, en tres o cuatro ejemplos, como cortes psicológicos:

I. — Se enuncia esta doctrina higiénica: que "el secreto de la salud está en volver a la naturaleza, para lo cual debemos guiarnos por nuestras sensaciones". ¡Cuántas cosas, y qué complicadas, hace pensar esta frase! En primer lugar ¿qué es lo natural? No es una cosa fija, que se diferencia de un modo claro de lo que no es natural: en cierto sentido, todo lo que existe es natural; en otro, es natural aquello en que no interviene el hombre; y, entonces, decir que el hombre debe hacer cosas naturales... Pero demos a lo natural la significación (algo vaga) que se acuerda con el sentido común: de todos modos, lo natural en esa significación, no se diferencia de un modo preciso, absoluto, de lo que no lo es: lo que en cierto momento es "natural", no lo ha sido siempre; luego, llegó a ser natural, por transiciones, y algo de lo natural de hoy fue artificial, y algo de lo que es artificial en un momento dado está destinado a ser natural, y tal vez sea bueno que lo sea... Quizá el mejor concepto de "natural", *para estas cuestiones*, sea el de "conforme con la naturaleza humana"; pero no hay una naturaleza humana invariable: el hombre cambia, y decir que debe obrar de acuerdo con su naturaleza, o significa que debe obrar como obra, lo que es tautológico e inconducente, o significa que debe obrar de acuerdo con lo que el hombre ha sido por mucho tiempo, lo que, tomado como regla, suprimiría el cambio y con él el progreso; hasta hubiera suprimido al hombre, el cual no hubiera variado las costumbres del mono (en caso de descender de él)... Bueno: dejo todas esas sutilezas, y pienso la cuestión de un modo más práctico: que nuestras sensaciones deben tenerse en cuenta, es evidente; pero ¿hay que tomarlas por guía sin crítica? De ningún modo: es notorio que nos engañan: alcohol, indiges-

tionen, etc.; y la aplicación de la regla no es tan simple como parece. Es cierto que Spencer dice que esto se debe a que no nos acostumbramos desde niños a tomar las sensaciones por guía; pero, aun para el niño ¡qué exagerada, y *outrancière* y simplista es su teoría!: la adaptación del niño es menos imperfecta que la del hombre, pero es imperfecta; la experiencia lo enseña, y la razón nos enseña algunas de las causas; por ejemplo: que el hombre prepara una inmensa cantidad de alimentos que no son los de la naturaleza, de manera que hasta se puede probar que la adaptación del niño es imposible; ni a la leche se adapta, su alimento "natural", debido a la vida antinatural de las mujeres... Es cierto que éstas, a su vez, vivirían más naturalmente, pero eso no atenuaría más que en parte; y, para otras cosas que no son el alimento... Bañarse, por ejemplo: ¿es natural o artificial? No encuentro un criterio claro: no lo encuentro, por ejemplo, comparando con los animales, de los cuales algunos se bañan y otros no; y, aunque consiga convencerme de que el baño es cosa natural, ¿cuáles serán los modos naturales de bañarse? ¿En el agua dulce?, ¿en la salada, que fue quizá nuestro medio ancestral? pero más diluida, parece, de manera que sería más natural extenderla; pero esto sería intervenir artificialmente... ¡Al fin y al cabo, todo tiene algo de natural y de artificial! Y ¿será natural bañarme en mi habitación? Es que tampoco lo sería, en rigor, tener habitaciones: los salvajes no las tienen. Pero emplean una gran parte de su energía nerviosa en mantener el calor animal (como lo mostró Spencer en el mismo libro, sin notar que se contradecía) (se contradecía por haber generalizado mucho su primera tesis), y se perjudican... Precisamente aquí hay un punto muy interesante: los hombres civilizados, pensamos; se podrá discutir sobre si pensar es natural, y en qué grado; pero es bueno; luego hay que pensar, y es *posible* que, para pensar, se necesite vivir de otro modo; por ejemplo: comer otras cosas o en otra proporción que lo que correspondería según los datos puramente anatomofisiológicos de la cuestión; v. gr.: que el hombre fuera corporalmente vegetariano, pero necesitara de la carne para pensar en el grado más o menos artificial en que lo hace o debe hacerlo o desea hacerlo. Realmente estos términos natural y artificial ya han acabado por perder su sentido. ¡Y con qué sencillez razona la gente sobre estas cosas! Recuerdo un libro de un curandero moderno, en que el autor combate el uso de la leche

cocida, y se pregunta: "¿qué animal cuece su leche para darla a sus hijos?"; dos páginas más adelante enseña a preparar el pan de Graham, y hasta a preparar cierta infusión de cebada para los mismos niños, y no se le ocurre preguntarse qué animal fabrica pan con cereales y da a beber a sus hijos infusión de cebada (conste que la mayoría de los médicos a quienes combate, no razonan mejor, y que su dogmatismo no es menos cómico); etcétera, etc. Hay muchas oscuridades, y dudas, y contradicciones en todo esto. Sin embargo, en resumen, la idea de guiarse por la naturaleza es buena de aplicación; pero no como precepto dogmático, sino como un elemento de juicio indispensable para resolver los casos que se presenten; como una idea directriz para pensar, la cual completaremos, atenuaremos, corregiremos como corresponda.

2. — Con motivo de un conflicto ocurrido en cierto hospital, de cuyas salas una comisión directiva antirreligiosa ordenó quitar los crucifijos, se discute en la prensa sobre la tolerancia: unos la predicán como virtud superior; otros la combaten como un veneno de los caracteres, y muestran que todos los reformadores y descubridores eran y tenían que ser intolerantes. Yo leo a unos y a otros, y me molesta la simplicidad de sus fórmulas: "la tolerancia es buena", "la tolerancia es mala"... ¿Qué tolerancia?, ¿en qué sentido?, ¿en qué casos?, ¿en qué grado? ¡Cuántas confusiones, en esa polémica, agregadas a la real oscuridad de la cuestión! En primer lugar, unos y otros están entendiendo por tolerancia todas estas cosas: excusar lo que creemos erróneo o lo que creemos malo; comprender la causa del error o del mal; tener poco odio, o ninguno, y hasta tener simpatía por el error o por el mal, que comprendemos; dejar de obrar o de predicar en el sentido que creemos bueno o verdadero, o atenuar nuestra acción o nuestra prédica, en consideración a creencias ajenas o a instituciones establecidas, o por no hacer sufrir a otros hombres; hacer lo propio por no estar nosotros mismos bien seguros de lo que creemos; muchas otras cosas, todavía... En grueso, yo estoy por la tolerancia, en el sentido de procurar explicar el error, de compadecer al equivocado y aun al malo (alguna indecisión, reservas y vagos distinguos en cuanto a este último punto), de no imponer ideas por la violencia, de perdonar con facilidad; siento la más honda sensación de disconformidad ante la conducta de los que obran o predicán sin haber buscado con buena fe y adquirido

con firmeza la seguridad de su creencia (me cruza vagamente una reserva sobre los casos en que el dejar de obrar produce también efectos como el obrar, y, por consiguiente, parece que hay que proceder por simples creencias o por probabilidades; y esta reserva se me complica más con la idea de que posiblemente eso sucede en todos los casos, en muchos a lo menos...). Pero (y en esto me siento bien seguro) me parece malo e ininteligente a la vez dejar de obrar en el sentido de lo que juzgo claramente bueno; dejar de predicar lo que creo claramente justo (complicación a propósito de la cuestión de justicia relativa y absoluta, y cuestiones conexas), por respetar errores, o prejuicios, o por no herir sentimientos, y aun por no ocasionar dolores; por ejemplo: yo tal vez hubiera votado la supresión de los crucifijos, aunque en un estado mental muy diferente y en un círculo mucho más alto que los "anticatólicos" que la votaron. Se me ocurre esta fórmula: *tolerante en el pensamiento; intolerante en la acción*, que rechazo en seguida por muy simplista, falsa hasta cierto punto, y muy equívoca, sobre todo en la segunda parte. Se me ocurre esta otra: *tolerante con los hombres; intolerante con las ideas*, que inmediatamente rechazo por defectuosísima; esa clase de frases forzadas son las que predominan en las discusiones de los hombres de poca escrupulosidad analítica: "pensamientos", a veces muy célebres, que nos falsean y nos violentan el espíritu; y así somos juguetes de las palabras; a tal punto juguetes de las palabras, que, en nuestro caso, por ejemplo, la fórmula opuesta: *intolerante con los hombres; tolerante con las ideas*, también hubiera podido seducirnos. Me quedo, pues, en lo que estaba pensando: hay que ser muy tolerante para excusar errores, para perdonar faltas y defectos; pero sin modificar por esto en lo más mínimo nuestra acción y nuestra propaganda... Pero ahora viene esto, que es grave: supongamos que, idealmente, ése sea el tipo ideal de hombre; muy bien: pero, en la realidad, resulta que la gran mayoría de los hombres están hechos de tal modo, que el hábito de la crítica y el hábito de la duda les inhiben la acción; por consiguiente, ¿no será preferible que la gran mayoría de los hombres sean del tipo dogmático, exclusivista, simplista, sectario, para que obren; para que la humanidad dé la mayor cantidad posible de acción? En otros términos (digo "en otros términos", pero el pensamiento es un poco distinto): un hombre del tipo que yo

prefiero, es superior a un hombre de acción del tipo intolerante; si yo pudiera *façonner* idealmente la humanidad, haría que todos sus miembros fueran del primer tipo; pero, dados los hombres como son, es posible que yo no deba trabajar por aproximarlos a ese tipo ideal, porque, de hecho, y aunque consiguiera mejorar a algunos, haría de la mayoría una colección de débiles, impotentes y abúlicos; debo, al contrario, trabajar (por ejemplo: con la propaganda, con la educación, etc.) por aproximarlos al segundo tipo, al tipo de acción y voluntad: así, aunque impida el perfeccionamiento de algunos, doy una resultante general mejor... Pero, al mismo tiempo que estoy siguiendo ese pensamiento, se me han ocurrido dos cosas contra él: la primera, que la experiencia y la razón me han enseñado que es preferible trabajar siempre por la realización de lo que creemos mejor, y que el criterio opuesto es peligroso (aquí sigo otra sucesión de ideas, que no anoto por brevedad); y la segunda, que he caído en un error, por mí mismo y muchas veces criticado en bastantes moralistas y propagandistas modernos, y es el de considerar la acción como algo bueno en sí, cuando la acción no es en sí mala ni buena, y es buena o mala según los casos (recuerdo ejemplos de aquel erróneo criterio, notablemente el estudio de Carlyle sobre Mahoma, que me indigna; recuerdo, al mismo tiempo, algunas observaciones muy buenas en el sentido de lo que yo pienso, que leí en un artículo de Mühlfeld... etc.); no se trata, pues, de aumentar la acción, sino de aumentar la acción buena y de disminuir la acción mala; y, como primera providencia, de reducir la acción a lo que se sabe que es bueno, o, cuando más, a lo que tiene serias probabilidades de serlo, que es a lo que tiende mi tipo... Tengo que interrumpir este ejemplo, y abrevio los restantes.

3. — "Nada se crea; todo se pierde". Leo eso en la portada de un libro. ¡Buena frase!, no sólo para llamar la atención sobre ciertos hechos o sobre cierta teoría, sino para servir de esquema inicial en la exposición de ésta. Pero hay que hacer reservas y distinciones; por ejemplo: aun en el caso de ser ciertos todos los hechos y justas todas las interpretaciones de ese libro, ¿sería verdad decir que la materia que se desmaterializa en el sentido de dejar de ser ponderable, pero ejerciendo actividad o permaneciendo como actividad (cuestiones: ejercer actividad, ser actividad, ¿es lo mismo?... en el caso de tener sentido todas estas frases);

la materia a la cual le ocurre eso, debemos en realidad decir que se pierde? Tal vez sea cuestión de sentido de las palabras; pero, ¿cómo será mejor tomar ese sentido? De todos modos, es bueno que la frase se haya escrito, para poner en cuestión la otra tradicional... etc., etc.

4. — “El socialismo es bueno, pero no es práctico”, oigo afirmar. ¿Qué socialismo? ¿En qué grado? Bueno, ¿en qué sentido? Práctico, ¿en qué sentido? Y, además, empecemos por aclarar la cuestión de si puede una cosa ser buena sin ser práctica...

Así pensamos. En ese estado estamos. Cada vez que oímos o leemos las afirmaciones simplistas, absolutas, vagas, ambiguas, de los hombres, *nos irisamos todos de distinciones*. Y, precisamente, cuando yo estoy diciendo que ésta es la manera de pensar moderna, hago una de esas afirmaciones simplistas que sólo responde a mi pensamiento si el lector me entiende con todas las siguientes reservas: Que no se trata de todos los modernos, sino de una *élite*, y que esta *élite* lo es por la *calidad* de su pensamiento, pues entre los más grandes sabios y los más potentes pensadores, hay muchísimos del tipo simplista dogmático. Que siempre hubo, en todas las épocas, espíritus analíticos y espíritus sintéticos; sólo que, sobre este punto, los espíritus analíticos de antes no eran como los de ahora: el análisis escolástico trituraba, el nuestro disuelve; aquél tendía a geometrizar más los esquemas; éste, a esfumarlos; si, en los dibujos rígidos, aquel análisis introducía el claroscuro, era éste aparente, como en esos dibujos en que se hacen las sombras con líneas minúsculas: nosotros lo hacemos al esfumino; sobre todo: aquella forma de análisis alejaba el razonamiento de la realidad psicológica, y el nuestro lo acerca a ella. Por otra parte, los mismos espíritus sintéticos tienden hoy, en general, a matizarse, y el movimiento de su pensamiento se hace menos anguloso y nos lastima menos, debido a lo cual sus sistematizaciones ganan realmente en potencia y en seguridad. Más reservas: no creer que la irisación de distinciones es para todo lo que se afirma. ¡Al contrario!: cuando se nos habla claramente, cuando se usan términos unívocos, o se fija su sentido con precisión perfecta; cuando se determina, si es necesario, el plano de abstracción en que se piensa, o él está determinado por una convención tácita, entonces somos sencillos, y decimos *sí, no, no sé*, muy simplemente. Esto ocurre frecuentemente en la vida diaria, en nuestros asuntos pro-

fesionales y prácticos, en la ciencia positiva, y, aunque menos frecuentemente, en las ciencias sociales, en la filosofía. Sólo que, en cuanto el equívoco aparece, lo sentimos: un sentido crítico cada vez más delicado nos advierte su presencia, y toda nuestra inteligencia reacciona para expulsarlo, en una especie de fagocitosis lógica. Por eso evitamos sabiamente la discusión oral con quienes no están en aptitud de hacer tácitamente las mismas reservas mentales, distinciones y asociaciones nuestras. Así, pues, con todas las restricciones apuntadas, es verdad que existe una tendencia hacia la generalización y hacia el perfeccionamiento de esa mentalidad que estoy describiendo. Ahora bien: es igualmente verdad que esa mentalidad va de hecho acompañada de "escepticismo"; y de aquí la cuestión: ¿qué es *ese* "escepticismo"; y ¿qué hay en él de legítimo?, ¿qué de ilegítimo? La respuesta es importante; hela aquí.

El primer elemento de *ese* llamado escepticismo, es el conocimiento de nuestra ignorancia, que la crítica y el análisis facilitan. Examinemos nuestros *cortes psicológicos*. En aquellas reflexiones se ve claramente cómo nuestro complicado proceso mental nos ha ido poniendo de manifiesto lo que ignoramos sobre los hechos, lo que ignoramos sobre la interpretación de los hechos: cuestiones sobre la fisiología digestiva, sobre la ascendencia del hombre, sobre anatomía y fisiología comparadas, sobre fisiología de las funciones intelectuales; cuestiones todas que el simplismo dogmático daba por resueltas, o no planteaba, o ignoraba. Asimismo, sentí mi ignorancia respecto a una serie de problemas relativos a las causas y efectos sociales; sobre grandes cuestiones físicas y cosmológicas: constitución de la materia, naturaleza de la energía, principio y fin del universo; sobre ciertos hechos experimentales (por ejemplo: no sé si los cuerpos radiantes pierden, o no, peso); etc., etc. Este punto es claro: el hábito de pensar de ese modo, nos hace ver todo lo que ignoramos, y el estado mental que de ahí resulta es uno de los elementos componentes de aquel escepticismo que estamos estudiando como un hecho; elemento sanísimo, bueno sin restricciones, para la intelección (esto, nadie lo disputa) y para la acción. *El buen escepticismo no inhibe la acción: la suaviza* (esto requeriría demostración aparte).

Pero este elemento no es el único del estado mental que estudiamos; hay otro. Acostumbrados a analizarlo todo, a distinguir, a comprobar que en casi todas las afirmaciones hay verdad o error

según los puntos de vista; acostumbrados a sentir ya antes de razonar, por una especie de finísimo instinto adquirido, lo que hay de débil, o de exagerado, o de equívoco, o de hipotético, en las afirmaciones —un estado mental especial se ha originado en nosotros: ese estado tan característico, hecho de desconfianza y de duda: todo puede sostenerse; la verdad y la falsedad son cuestión de punto de vista; “todo es según el color del cristal con que se mira”; todos tienen razón y se equivocan...—, disuelva el lector el sentido de todas estas frases, y de un centenar más de frases parecidas, y obtiene el tinte del pensamiento moderno. Ahora bien: ese otro elemento del que estamos llamando escepticismo contemporáneo, ¿es también legítimo, como el otro; o, éste, no lo es? Aquí la cuestión ya es menos simple: aquí hay que distinguir.

Este otro elemento, mientras permanece y en la medida en que permanece consciente, bien consciente, de que es una actitud *erga verba*, es legítimo y bueno. En cuanto pierde esa conciencia de lo que es, o mejor, de lo que debe ser; en cuanto se hace, más o menos claramente, más o menos permanentemente, una actitud *erga res*, se vuelve ilegítimo, falso, malo.

Todo esto es importantísimo, porque, debido a tal trasposición ilegítima, el pensamiento moderno ha sacado elementos de pesimismo intelectual de una fuente de optimismo intelectual.

Lo que se desprende más fundamentalmente de este afinamiento moderno del sentido crítico, de esta adquisición de hábitos de análisis, de nuestra manera matizada de interpretar las fórmulas verbales, es un hecho de significación esencialmente optimista: *que vamos aprendiendo a usar cada vez mejor el lenguaje*; que cada vez nos dominan menos las palabras, y cada vez más las dominamos más. Al comprender que, con fórmulas verbales, no podemos en todos los casos expresar la realidad, ni transmitir nuestros estados mentales sino por aproximación, aprendemos a manejar mejor nuestro instrumento de expresión, y éste se ha vuelto, a la vez, muchísimo menos peligroso y muchísimo más eficaz. Tómese cualquiera de los ejemplos que arriba hemos puesto: en cualquiera de ellos, después de analizar, mi conocimiento ha progresado: es más, o es mejor que antes, o las dos cosas a la vez. Por ejemplo: después de razonar sobre el “naturismo”, discriminando sentidos, apreciando grados y pesando razones, reconocien-

do también deficiencias o ignorancias, yo he quedado más capaz que antes de resolver bien, o de resolver menos mal, o, en todo caso, de no resolver mal, un caso concreto cualquiera de los que se relacionan con esa cuestión: tengo muchas más probabilidades de resolver bien un caso concreto sobre alimentación, o sobre vestido, que un naturista, o que un antinaturista: que un *ista* cualquiera. El lector me hará el favor de comprobar mentalmente que lo mismo sucede respecto a cualquiera de los otros ejemplos (en cuanto a solución, cuando se trata de cuestiones de hacer; en cuanto a interpretación, cuando se trata de cuestiones de entender). Por consiguiente, a consecuencia de mi análisis, no he perdido; he ganado. Entendámonos: ya no tengo fórmulas que me sirvan para resolver o para interpretar todos los casos; esas fórmulas, las he perdido; pero eran falsas y malas, porque me condenaban fatalmente a equivocarme en más o menos casos, y precisamente por eso, resuelvo bien los casos, y distingo los que puedo resolver de los que no puedo resolver, y distingo los que resuelvo con pruebas de certeza de los que resuelvo por probabilidad, a consecuencia de lo cual gradúo mejor la creencia. Estoy, pues, en la situación del que hubiera perdido una inmensa fortuna que tenía en moneda falsa ¹, y hubiera adquirido otra más modesta, pero saneada, en buena moneda. Podrá decirse que es cuestión de temperamento el entristecerse o el alegrarse en un caso semejante; pero, razonablemente, yo creo que pocos me negarán que procede lo último: un suceso de esta naturaleza, es un suceso feliz: su interpretación debe ser optimista.

Por eso he dicho que este estado mental, mientras permanece consciente de su alcance, es legítimo y bueno: incorporado al escepticismo de ignorancia, este escepticismo de contradicción legítimo, escepticismo de contradicción *erga verba*, completa una modalidad mental excelente.

Pero ahora viene el hecho ilegítimo y malo: la proyección ontológica del escepticismo de contradicción.

Ante todo, una corrección: he llamado a este segundo elemento, escepticismo de contradicción, en una fórmula que usé y conservo porque es conveniente para pensar bien sobre este asunto,

¹ Esta comparación no es muy buena, porque las fórmulas no se pierden, sino que se conservan en muchos casos como útiles de que nos servimos muy discretamente, evitando sus peligros.

pero que yo mismo anuncié como esquemática. Es, en efecto, principalmente escepticismo de contradicción; pero, además, es otras cosas. Lo que proyectamos indebidamente sobre el plano de la realidad, no es sólo la contradicción, sino otros hechos también verbales, o que se producen con motivo del uso del lenguaje. Así, el que un término convenga a las cosas en cierto sentido y no les convenga en otro; el usar un término, y abandonarlo, y volverlo a tomar; la comprobación de lo vago de las extensiones y de lo impreciso de las connotaciones; la corrección incesante de las fórmulas: este continuo sucederse de las simetrizaciones en el calidoscopio verbal, todo ello engendra un sentimiento de fugacidad, de inseguridad, que, por proyección ilegítima, objetivamos; y la realidad se nos presenta como insegura, y también como engañosa y falaz; y, al concebirla, agregamos al sentimiento experimental de su variabilidad, otro sentimiento resultante de aquellas proyecciones ilegítimas, que es espurio en sí, y que además desnaturaliza al primero. Así, pues, cuando, por brevedad, yo hablo de "escepticismo de contradicción", el lector entenderá ampliamente esto: la objetivación, como hecho o como tendencia, de ciertos hechos verbales, de los cuales la contradicción es el más característico, sin ser precisamente el único, y todo lo cual se funde en un estado mental que implica pesimismo del conocimiento ¹.

Como sucede en general con las falacias, el número de casos en que esta objetivación de verbismos es consciente y clara, es mucho menor que el de aquellos en que se produce vaga y confusamente. También ocurre que, además de los escritores que están permanentemente en ella, hay los que en ciertos momentos caen en ella o sufren su influencia. Si, para buscarla, recorreremos los textos, unas veces la vemos expresa en la forma verbal: otras, *sentimos* que el autor sufre la influencia de la falacia en un grado cualquiera.

Así, en el primero de nuestros ejemplos (el del naturismo) dispuse intencionalmente la expresión de modo que, en dos momentos, se tradujera en el mismo lenguaje la objetivación de la contradicción o la tendencia a ella (es cuando el sujeto dice: "Al fin y al cabo todo tiene algo de natural y de artificial", y cuando

¹ La expresión "pesimismo del conocimiento" es de Roberty.

dice: "Realmente esos términos natural y artificial han acabado por perder su sentido"); pero en el curso de todos ellos el paralogismo puede ocurrir: "Los unos tienen razón; pero también la tienen los otros; todo puede sostenerse; no hay nada cierto ni falso en sí. . ."; y, así, se confunde, se objetiva, y se cae en el paralogismo. Ese *modo de pensar*, tiende a engendrar el paralogismo, *si no estamos prevenidos*. A este respecto, lo más significativo es comprobar el hecho en algún pensamiento de *élite*, en una inteligencia a la vez fuerte y sutil: hay un escritor contemporáneo que ha consagrado a la descripción de los tipos mentales algunas obras psicológicas del más alto valor; que ha descrito con un sentido de lo real de primer orden las sutilezas de los espíritus analíticos, así como las sistematizaciones de los sintéticos; que es él mismo un espíritu analítico delicadísimo, al mismo tiempo que un fuerte sistematizador; dicho todo lo cual, Paulhan no verá otra cosa que un elogio bien sincero en la elección que hago de unos pasajes suyos como ejemplos. ¿No es evidente que, en el artículo "*Le mensonge du monde*", publicado hace poco ¹, se ven, o se vislumbran, proyecciones verbales ilegítimas? Por ejemplo, en este pasaje: "Tout ce qui existe n'existe qu'en s'opposant à quelque chose. Ceci est vrai des éléments des êtres comme des êtres eux-mêmes. Il y a de l'opposition partout, c'est-à-dire que si l'harmonie, la systématisation est nécessaire à l'existence, l'opposition, la contradiction lui est nécessaire aussi. . ." (enunciado de la "ley de oposición"). Véanse estos otros pasajes: "Ainsi l'existence suppose la systématisation et l'opposition. Et, remarquons-le, c'est encore là à la fois une harmonie et une discordance, une chose logique et une contradiction. . .". "Et il y a du mensonge également jusque dans le monde organique, et même jusque dans le monde physicochimique. La vie, la systématisation, ce mélange toujours plus ou moins incohérent d'oppositions et d'harmonies, l'existence elle même sont mensongères. . . Si ces oppositions étaient supprimées, toutes les harmonies disparaîtraient, et aucune réalité ne pourrait subsister. L'aspect le plus profond et le plus général du monde, c'est le mensonge universel". O nuestra falacia ha podido entrar hasta en esa inteligencia, o, por lo menos, ese lenguaje la va a engendrar fatalmente en los lectores.

¹ *Revue Philosophique*, número 363. El hecho que señalo se verá mucho más fácilmente si se repasa el artículo.

Repetimos, pues: ese modo de pensar tiende a engendrar ese paralogismo en los que no están prevenidos; y esto nos trae a lo más central de mi asunto: justamente ese *modo de pensar* es, en lo intelectual, la adquisición más valiosa del progreso humano. De su generalización y de su perfeccionamiento, esperamos inapreciables efectos en el mundo del pensamiento y en el mundo de la acción. En el primero, el dominio completo sobre el lenguaje, que traerá el saneamiento de la inteligencia por la eliminación de los paralogismos verbales; y entreveremos una lógica nueva, que no prescindirá de la realidad psicológica, y de la cual la esquematología no será más que una parte. En el segundo, acariciamos una reducción del intolerantismo, de la agresividad y de la impulsividad de los hombres. Entretanto, en la época en que esa tendencia que nos es tan simpática ha empezado resueltamente a afirmarse, el pensamiento ha mostrado ciertas desconfianzas, ciertas timideces, ciertas debilidades, de las cuales algunas son plenamente justificables y legítimas, pero otras no lo son. Se trata de un seudoescpticismo ilegítimo, originado por una causa: la proyección de cuestiones verbales sobre el plano de las cosas, que ya algunas veces, en la historia de la filosofía, se dibujó en sistema, y que hoy se manifiesta más bien por una especie de vaga sombra omnipresente que enturbia nuestra comprensión. Es, pues, de actualidad sanear nuestro estado mental de ese deseo espurio.

Lo que hay que comprender es lo siguiente: es deseable y bueno darnos cuenta de todo lo que ignoramos, discriminar lo cierto de lo falso y de lo dudoso; y, a propósito de lo cierto, determinar el plano de abstracción en que es cierto; y, a propósito de lo dudoso y de lo probable, graduar la creencia con la mayor justeza posible; estamos aprendiendo a hacer eso, y, aunque estamos en los comienzos, tenemos derecho de sentir alguna satisfacción por lo que hemos conseguido, y fundamento para prever un progreso mucho mayor. Como otra adquisición valiosísima debemos estimar nuestros hábitos analíticos, nuestra desconfianza por las fórmulas y por las simetrizaciones ficticias verbales y conceptuales; pero comprendiendo bien que esa desconfianza no es más que la actitud que corresponde ante el hecho de la insuficiencia de los esquemas verbales y de los esquemas conceptuales (por lo menos en una inmensa cantidad de casos) para expresar adecuadamente la realidad.

El darnos bien cuenta de esto nos servirá:

1º Para estimular nuestro pensamiento, tanto en sentido positivo (mostrándonos que la ejercitación de los hábitos de pensar analíticos acerca el pensamiento a la realidad) como en sentido negativo (destruyendo inhibiciones que no tienen razón de ser).

2º Para aprender a evitar, a prevenir y a reconocer esas proyecciones ilegítimas, y a guardarnos de sus efectos.

TRASCENDENTALIZACIONES MATEMATICAS ILEGITIMAS Y FALACIAS CORRELACIONADAS ¹

El objeto principal de estas conferencias es el siguiente:

Se ha iniciado un movimiento filosófico tendiente a crear una nueva lógica, denominada lógica "no aristotélica".

Esa tendencia nace, a mi juicio, afectada por falacias de un orden especial, que yo llamaría "falacias de falsa trascendentalización", y que son frecuentemente falsas trascendentalizaciones matemáticas.

Creo conveniente y oportuno, entonces, que sea depurada de falacias de ese orden; y este estudio es una contribución a tal fin. Lo que directamente tengo que explicar al respecto podrá ser aquí muy abreviado; no tanto, en cambio, el examen de algunos ejemplos de trascendentalizaciones matemáticas con cuya explicación y análisis tengo que preparar, para aclararlo previamente, ese estudio directo.

Antes de empezar, dos advertencias, o, mejor, dos disculpas:

Primera: Porque al tratar aquí, de paso, y como preparatorios, ciertos temas vastísimos que han motivado cursos de años enteros, no podré, naturalmente, hacer —ni siquiera intentar— demostraciones, sino sólo algunas sugerencias.

Segunda: Porque la relación de algunos de los puntos que voy a tratar con ideas anteriormente desarrolladas por mí en disertaciones o en libros me obligará alguna vez a referirme fastidiosamente a ellas (sin poder —por la misma razón antes expuesta— ilustrar o aclarar esas referencias con resúmenes o lecturas).

Explicado lo cual paso a esbozar esas breves sugerencias sobre algunos de los puntos relacionados con las TRASCENDENTALIZACIONES MATEMATICAS ILEGITIMAS.

El tema tiene actualidad científicofilosófica.

¹ Conferencias pronunciadas en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires en 1939.

Sea cual sea, en esencia y en dignidad, la relación de la filosofía con la ciencia, es un hecho que la ciencia emite filosofía, y que esa emanación filosófica de la ciencia se intensifica en las regiones de ésta en las cuales, en una época dada, hay superactividad.

Ahora bien: en ese aspecto, hemos vuelto hoy —con todas las salvedades— a una situación antigua. En la época griega, por ejemplo, la filosofía era, predominantemente, una emanación de las matemáticas (en cuanto filosofía y ciencia se pudieran considerar entonces diferenciadas).

Ese aspecto fue muy acentuado, otra vez, en ciertas épocas modernas, de los Descartes, los Leibniz; hasta que, en el siglo XIX, la superactividad de las ciencias biológicas hizo que la emanación filosófica se localizara muy predominantemente en esa región de la ciencia.

Pero, ahora, ya al finalizar el siglo anterior, y sobre todo en éste, una extraordinaria superactividad de la ciencia fisicomatemática tiende cada vez más a hacer intensísima la emanación filosófica nuevamente en esa región, y a dar a la filosofía el carácter especial que de ello resulta: con sus méritos y peligros especiales.

Ahora bien: de estos peligros hay uno principal, que es la trascendentalización ilegítima.

En la filosofía antigua, la trascendentalización matemática tendía a tomar forma mágica, como en conocidos sistemas; casi diría que la trascendentalización era sistema.

Ese peligro fue, naturalmente, disminuyendo, con el doble progreso de la ciencia y del modo de pensar: del contenido del saber y del modo de saber.

Cuando, más adelante, y en cierto período, fue la biología la que tomó la hegemonía del pensamiento filosófico (y en un período de presunción filosófica de que hoy, al mismo tiempo que la biología se hace cada vez más seriamente científica, se ha corregido), fueron otros los peligros, completamente distintos: confusiones, a veces tan groseras, entre lo material o lo corporal y lo psíquico, como las que los Bergson, los James, nos enseñaron a desvanecer y a prevenir: son peligros de que ya no hay nada que temer seriamente...

En cambio, hoy, bajo esta nueva hegemonía filosófica de las ciencias fisicomatemáticas, aparecen —o se intensificaron extra-

ordinariamente— algunos peligros, contra los cuales es conveniente prevenirse.

Sin más introducción, porque lo que quiero mostrar irá resultando naturalmente de los ejemplos, voy a referirme a tres:

1º Ciertas trascendentalizaciones que aparecieron al principio con el advenimiento de la teoría de la relatividad.

2º Las que se relacionan con el principio de Heisenberg.

3º Ciertos aspectos de esa tentativa reciente de creación de una lógica no aristotélica a que me he referido.

Un aspecto de la teoría de la relatividad que tiene (o tuvo) que ver con trascendentalizaciones matemáticas:

Cuando llegó a estos países la teoría de la relatividad, yo di, para tratar estos aspectos, una larga serie de conferencias, que, naturalmente, no puedo —ni sería ya oportuno— resumir aquí; pero lo que tiene que ver con las trascendentalizaciones matemáticas era esencialmente lo siguiente (*muy sintético*):

La relatividad define —inicialmente— simultaneidad como simultaneidad percibida (simultáneo, lo que es percibido como tal, como ocurriendo al mismo tiempo); y refiriéndose a la percepción por luz.

En cambio, las teorías clásicas, partiendo de un espacio en sí, absoluto, y de un tiempo también en sí, absoluto —postulándolo así—, definían simultaneidad como en sí, prescindiendo de la percepción de ella, y, por consiguiente, también, de posibles agentes necesarios y del tiempo que pudiera ser necesario para esa percepción (con esto no tiene nada que ver lo que al respecto se conociera o no se conociera entonces).

Son, pues, dos definiciones de simultaneidad. Una: lo que *sería* simultáneo sin intervención de agentes ni medios. Otra: lo que *es percibido como* simultáneo.

Bien: las dos definiciones son indiferentemente legítimas —como tales— (entendiéndose sobre el sentido, y guardando consecuencia). Pero si se trascendentalizan, entonces sí resultaría contradicción (que nadie dejaría de percibir en la misma definición, pero no tan fácilmente en las consecuencias y en los desarrollos, donde aparecería disimulada). Si se trascendentalizan, resultaría contradicción (es decir, aparecerían en contradicción, pues, precisamente, es ilegítimo trascendentalizar definiciones).

Era, sin embargo, un proceso psicológico difícilmente evita-

ble... La filosofía de la mecánica clásica contenía una trascendentalización del *concepto* de simultaneidad. Mientras la teoría de la relatividad traía (traté de explicarlo entonces) una trascendentalización de la *percepción* de simultaneidad (y de una percepción especial: de la percepción visual).

Dos trascendentalizaciones: una del concepto de simultaneidad; otra de la percepción de simultaneidad.

Lo primero, trascendentalización de una simultaneidad concebida en sí: el espacio en sí y el tiempo en sí, con prescindencia de medios, agentes y tiempo de percepción, etc.

Lo segundo: simultaneidad percibida (y por luz). Y al trascendentalizar, resultaba algo así formulable: *Esse est percipi per lucem*.

Por lo cual yo creí poder anunciar dos cosas sobre aquella teoría, entonces nueva:

1ª Que la nueva teoría, en ciencia, iba a ir más adelante; iba a superar a las ya existentes en la observación, comprobación y previsiones (porque la observación es —o contiene, o supone— percepción).

Es cierto, decía, que la nueva doctrina concreta, circunscribe, a la percepción por luz. (En aquel tiempo se hacían argumentos inocentes procurando asimilar a la percepción por luz la percepción por sonido). Es cierto que concreta a la percepción por luz; pero, como ésta es caso particular de lo electromagnético, que es un mundo inmenso, y la velocidad —la misma— es elemento común a todo eso, entonces, no sólo en lo observable y perceptible por luz, sino en todo lo relativo a electromagnetismo, radiaciones, fuerza y materia, etc., la nueva teoría —decía yo— irá más lejos que la clásica en lo práctico: describirá más, comprobará mejor y explicará más completamente. En verdad se trataba, no de una percepción luminosa, sino como de una "percepción electromagnética". Eso tenía que ser fecundísimo.

2ª Y, además, yo creí poder anunciar otra cosa: Naturalmente, como Einstein (decía) define de otro modo la simultaneidad, evidentemente derivarán de ahí infinidad de otras definiciones diferentes, de gran cantidad de conceptos diferentes, de gran cantidad de nociones y fórmulas diferentes con relación a lo clásico. Y agregaba: mientras todo eso no se trascendentalice (esto es: mientras se sienta que son definiciones, fórmulas, procedimientos),

será cuestión de definiciones, y el aspecto "paradojal" de tantas consecuencias podrá no ser (en parte al menos) más que aparente. (Nótese que decía: "podrá no ser"; en ciertos casos, por lo menos; sin duda, en muchos). Pero si esas nuevas definiciones, conceptos resultantes y fórmulas matemáticas conexas, se trascendentalizan, al pretender hacerlos realidades, entonces vamos a creer, por ese proceso, que existe, entre la doctrina clásica y la doctrina relativista, *mayor contradicción que la que existe en realidad*.

No sé, decía entonces, cuánta contradicción se desvanecería; pero sería una proporción de contradicción. Para determinarla con más precisión hice un penosísimo esfuerzo, que tenía que fracasarme por falta de conocimientos matemáticos suficientes (es así como tenemos que hacer las cosas en estos medios desamparados en que los hombres hemos de esforzarnos para intentar cosas que no somos capaces de hacer bien. Lo que, cuando no nos damos cuenta de ella, nos vuelve algo grotescos; pero cuando lo comprendemos, y lo confesamos, nos vuelve un poco héroes. . .).

Pero, por lo menos *en parte* (importante), la contradicción era menor si se evitaba la trascendentalización.

Como esta palabra está viniendo demasiadas veces, vamos a hacer, antes de seguir, unas consideraciones sobre cómo, y en qué casos, las matemáticas pueden tender a trascendentalizar ilegítimamente:

Las matemáticas no son representación ni descripción de realidades, sino, diremos, medios de hacer presa sobre las realidades; medios, por una parte, de servirse de realidades, y, por otra, de preverlas y de descubrirlas.

No son descripciones —en el verdadero sentido— de la misma realidad, sino (importantísimo comprenderlo) son como un *instrumento* que se aplica a la realidad para la *matriser*.

Si se puede decir que una fórmula, por ejemplo, es la descripción de realidades, ese término "descripción" sólo es propio en un sentido simbólico.

La relación con realidades —hablando y pensando propiamente— es otra: facilitar registrarlas, facilitar preverlas, facilitar ampliarlas —o descubrirlas íntegramente, en su caso— y facilitar manejarlas. Pero si llegamos a tomar la fórmula o los procedi-

mientos matemáticos como las representaciones de verdades en sí, es cuando caemos en falacia de trascendentalización ilegítima.

En otros tiempos —dije— en que la filosofía emanaba sobre todo de las matemáticas, esta clase de trascendentalización ilegítima era muy frecuente. Y ahora que se vuelve bastante a aquel estado (después del período biológico de la filosofía estamos nuevamente en un período matemático), vuelven a aparecer, y suelen tomar aspectos muy aparatosos, como tal vez está empezando a suceder con la naciente lógica “no aristotélica”, motivo de estas conferencias.

Pero, antes de hablar de ella, tengo que tratar, sintétizando también largas demostraciones de mi clase (aquí no puedo sino indicar), algo pertinente, que se relaciona con el estado, actual aún, del problema del determinismo y del indeterminismo, problema bastante polarizado hoy precisamente por una tendencia a la *trascendentalización ilegítima del llamado principio de incertidumbre o de indeterminación de Heisenberg* (*precisamente la trascendentalización ilegítima consiste en convertir el principio de incertidumbre en principio de indeterminación, y en darle en este último sentido un alcance ontológico*), por un proceso que se relaciona muy curiosamente con el mismo que estaba explicando sobre el carácter instrumental de las trascendentalizaciones matemáticas.

Trascendentalizar las matemáticas, decía, es trascendentalizar un instrumento, o el uso de un instrumento, o el modo de usarlo, o sus propiedades, o su eficacia, o tal vez sus deficiencias. Y esto último que digo puede ser muy sugestivo porque la trascendentalización de la incertidumbre de Heisenberg en “principio de indeterminación” (Werner Heisenberg no es, por cierto, el verdaderamente culpable de esto) tiene un carácter muy especial: es, ante todo, la trascendentalización de una experiencia instrumental, pero con estas dos especialidades que condimentan el caso: una, que es la trascendentalización de una experiencia imaginaria, y otra, que es la trascendentalización de una experiencia imaginaria fracasada.

De la imposibilidad —o, si se quiere hacer reservas, de la impotencia— para determinar al mismo tiempo la posición del corpúsculo y su estado de movimiento, debido a que, en esa microescala, la observación altera las condiciones del fenómeno; de esto, que es sólo de hecho, o de posibilidades prácticas —o sea

de ciencia— se sacaría en consecuencia el indeterminismo en sí —o metafísico— que es de posibilidades en sí; metafísico, ontológico: la transcendentalización ilegítima.

Aclaremos esto: lo que opino sobre el alcance filosófico del principio de Heisenberg es:

1º Que ese principio, si se denomina o pretende ser un principio de indeterminación, se referiría sólo a un sentido del indeterminismo que no es el más profundo; desde luego, no es el más profundo ontológicamente, aunque sea muy legítimo si es consciente de su alcance y limitación.

2º Que, si pretendiera alcance ontológico, llevaría a una transcendentalización ilegítima (en el caso particular, la transcendentalización ilegítima de una impotencia fisicomatemática).

Examinemos los dos puntos separadamente y por orden:

1º La incertidumbre de Heisenberg, *al plantearse como indeterminación*, sólo tiene derecho a referirse a un sentido de indeterminismo puramente práctico, sin alcance ontológico.

Hay, efectivamente, dos sentidos de determinismo e indeterminismo¹, no bien distinguidos habitualmente, y que vamos a llamar (aquí y para entendernos) el teórico o metafísico u ontológico, y el práctico, aplicado o pragmático.

El sentido teórico o metafísico de indeterminismo es el de existencia de un posible único (o sea, en el fondo, no existencia de la categoría posibilidad, tanto en pasado como en presente y en porvenir). Lo que fue era lo único que podía ser. Lo que es, lo único que ha podido ser. Y, en cuanto al futuro, sólo una realidad sería posible para cada momento o estado.

Afirmar que sólo hay una posibilidad, es afirmar que la no-

¹ Quiero hacer la salvedad de que hay muchos, y de que no me refiero aquí al caso de confusión más habitual, que es oponer "determinismo" a "libertad". Son dos problemas, o dos grupos de problemas: los problemas de la libertad se refieren a seres; los problemas del determinismo e indeterminismo se refieren a hechos, actos, fenómenos o estados. Los problemas de la libertad o no libertad se refieren a dependencia o no dependencia de algún *ser* con respecto al mundo exterior, a lo que no es él, a lo que no es el mismo sujeto del problema; en tanto que los problemas del determinismo e indeterminismo se refieren a la relación de fenómenos con sus antecedentes, de estados a estados anteriores. Lo que confunde es que a veces los problemas de libertad se plantean con aspecto de problemas de indeterminismo; pero no puedo entrar aquí en esas distinciones (las he establecido detalladamente en mi obra "Los problemas de la libertad").

ción de posibilidad es metafísicamente ilegítima, trascendentalmente ilegítima: que no hay más que necesidad e imposibilidad; que lo que no es necesario es imposible y viceversa; sólo, pues, necesidad, negativa o positiva. (Esto ha sido muy bien explicado por W. James).

De modo que posibilidad sería noción ilegítima metafísicamente.

Y también lo sería la noción de probabilidad, especie de posibilidad calificada. Serían sólo nociones de origen y alcance prácticos. Prácticos, porque como con respecto al futuro —dentro de esa hipótesis determinista— no podemos generalmente conocer lo necesario, ese real único dentro de la hipótesis determinista, y como sin embargo hay que tratar de prever y de actuar, de ahí que introduzcamos posibilidades y probabilidades: nociones prácticas que comportan ignorancia parcial para el pensamiento concreto y para la acción.

En cuanto al pasado, aunque ya realizado, consumado, tenemos tendencia psicológica a aplicarle por transporte esas nociones de "posibilidades"; aunque, aquí, de un modo menos imperioso: nuestro concepto determinista en su caso, o ciertas modalidades o costumbres de pensamiento, pueden dominar esa tendencia.

Tal es el determinismo ontológico; al cual se opone el indeterminismo ontológico, que consiste en creer que hay más de un posible, que la posibilidad es más extensa que la realidad; que hasta el momento en que un posible se realiza, había o podía haber otros posibles. Esto es: que hay realmente posibilidad; que esta noción es categoría ontológica legítima; que, así, en cuanto al futuro, éste no es necesario, o no es todo necesario; que no está predeterminado o no está todo predeterminado.

Tal es el concepto más profundo, el concepto metafísico, de determinismo e indeterminismo.

Pero hay otro concepto de determinismo e indeterminismo: es el práctico, aplicado, o, si se quiere llamarlo así, científico. Veamos cómo se relaciona con el anterior, y cómo o en qué no coincide con el anterior, aunque muy habitualmente no se los separe.

El concepto práctico o aplicado de determinismo e indeterminismo se refiere a la previsión o a la demostración, a la posibilidad práctica de prever el futuro, y a la de demostrar en su caso,

por ejemplo, en cuanto al pasado, los consiguientes por los antecedentes.

Por lo tanto, determinismo práctico o aplicado es admitir posibilidades o capacidades prácticas de previsión o de demostración, en casos particulares o en general.

Y parecería deducible del ontológico. Como según el determinismo ontológico un momento cualquiera determina todo el futuro, se sugiere —y el determinismo práctico deriva de ahí— la previsibilidad, para el futuro, de los consiguientes por los antecedentes.

Con respecto al pasado, como cada momento fenomenal fue determinado por sus antecedentes, se sugiere la posibilidad de demostrarlo, o sea explicarlo necesariamente por ellos.

Sin duda, así sale de hecho una noción de la otra; así se pasa de hecho, psicológicamente, del determinismo metafísico trascendente, ontológico, al determinismo práctico o de aplicación. El proceso de derivación viene así: si sólo un futuro es posible, entonces debe ser previsible. Si sólo un pasado era posible, entonces debe ser demostrable.

Pero previsible ¿por quién?; demostrable ¿por quién? Por una inteligencia infinita u omnipotente.

Aquí pido atención, porque estamos en la región donde se forma un paralogsismo de confusión.

Ante todo, sin duda, determinismo supone que si alguien hubiera dicho, afirmado o supuesto antes de su realización, el futuro por hipótesis necesario, habría después acertado, habría tenido que acertar. (Suponemos al previsor causalmente aislado: si no, su previsión sería intervención). Y si anuncia ahora lo que vendrá, cuando se realice habrá acertado. Pero notemos que eso *no es exactamente lo mismo que posibilidad de prever* (aquí estamos en el centro mismo del paralogsismo). Aun dentro del determinismo teórico, podría no haber posibilidad de prever, y por más de una causa: puede haber insuficiencia e inadecuación del proceso espiritual. Y puede haber hasta inadecuación de la misma realidad para ser prevista; por ejemplo, por ser artificial la distinción o recorte del devenir en fenómenos... Y todavía puede haber lo que no entendemos...

De hecho, sin embargo, se pasa de una noción a otra. Quizá (¿quizá?) si se hablara de un ser capaz de previsión infinita,

entonces no hubiera paralogismo —aunque la consecuencia sería puramente teórica—. Hay aquí, cuando más, posible salvedad teológica. Pero el paralogismo se va a introducir seguramente si se habla o piensa, no en capacidad de previsión infinita (y algo que la rebasaría en el ser superior de la teología, porque para ese ser superior todo sería presente), sino en una facultad, expresa o tácitamente humana, de prever.

Y ya habría paralogismo aunque se pensara en todo el psiquismo humano o imaginable humanamente; todo el psiquismo, todo, pero ya limitado por humano.

Y es mayor el paralogismo si el proceso previsor se limita a inteligencia.

Y mayor paralogismo aún si se limita al uso matemático de la inteligencia.

Entretanto, ese *paralogismo de derivar el determinismo práctico del determinismo teórico* (lo que lleva a extender ilegítimamente el determinismo práctico), ha sido muy generalizado: diría universal.

Desde luego, ya lo contiene la misma definición del determinismo habitual en ciencia. Véase, por ejemplo, la célebre de Laplace: "Esta doctrina del determinismo universal ha sido magníficamente resumida por Laplace (dice esto nada menos que Broglie) en su célebre frase (aquí la cita textual de Laplace): "Una inteligencia que para un hecho dado conociera todas las fuerzas de que la naturaleza está animada y las situaciones respectivas de los seres que las componen, si fuera por otra parte bastante vasta para someter estos datos al análisis, abrazaría en la misma fórmula los movimientos de los más grandes cuerpos del universo y los del más ligero átomo. Nada sería incierto para ella, y el porvenir como el pasado estarían presentes a sus ojos".

Esta definición, lejos de ser "magnífica", lejos de ser la verdadera definición del determinismo, es por una parte insuficiente y por otra inconsecuente.

Nótese que ni siquiera (aun así sería insuficiente la noción) se refiere a todo el psiquismo humano: cuando es más extensa se refiere sólo a una "inteligencia". Y después se va estrechando todavía: de la noción de inteligencia, por intermedio de la noción de análisis, se pasa a la noción de fórmula; todo esto, mezclado inconsecuentemente.

Por lo demás, lo que se observa en esta definición se observa comúnmente en todo el proceso del determinismo práctico. Al pasarse ilegítimamente de nociones más extensas, aunque ya insuficientes, a nociones menos extensas, yo diría que hay como degradaciones en el concepto del determinismo práctico.

Limitar ya a una psiquis de tipo humano (y notemos que para nosotros el tipo divino, para nuestra incompreensión, no puede ser más que tipo humano), sería ya insuficiente para la previsión infalible, aun en el caso de ser cierta ontológicamente la hipótesis determinista.

Pero hay una segunda degradación: reducir a inteligencia, que ya no es ni siquiera todo el psiquismo humano.

Y una tercera degradación: limitar aún más: a matemáticas, a fórmulas.

Ahora bien: una verdadera debilidad mental del siglo anterior fue el mal uso, el uso ilegítimo y presuntuoso, del determinismo práctico. El determinismo era entonces lo "científico". Y fue ésa la ciencia en que precisamente nos formamos nosotros. Era en parte una pseudociencia.

Conste que no sólo no soy lo que llaman "novecentista" —esto es: para hablar mejor, antiochocentista—, sino que, al contrario, esa tendencia es para mí estrecha y estrechante, y, en el fondo, pueril. No se divide la ciencia por siglos, para exaltar unos y despreciar otros. La ciencia ha sido continua, con especiales valores y sin duda especiales defectos en cada período. Y esta división por siglos es artificial, cuando no revela ignorancia de la verdadera ciencia. Pero por eso mismo puedo hacer aquella afirmación, porque fue así de hecho, y porque sufrí las consecuencias en mi educación.

No era sólo exagerar la previsibilidad determinista en sus dominios más fáciles, sino extenderla a lo que, aun dentro del concepto determinista, menos *prise* ofrece a la previsión y a la demostración, o sea a lo histórico y a lo psicológico.

Como ejemplos de cierta clase (este aspecto todavía dura) podemos citar aquellas demostraciones históricas (eso sigue...) de que lo que fue debió suceder; demostraciones históricas de gran apariencia científica cuando se hacen *après coup*. Compárese lo que sucede cuando se intenta, con los mismos elementos y por la misma vía, hacer previsión histórica anticipada...

Pero hasta en psicología y en la vida; en toda esa región en que, aunque pueda ser cierto el determinismo, no es normalmente aplicable de una manera práctica.

Un caso extremo y de una inocencia que nos hace indulgentes, eran, por ejemplo, las teorías de Zola: aquellas teorías de la "novela experimental", que establecía una especie de determinismo deductivo, sentando por una parte ciertas leyes, por lo demás bien insuficientes y prematuras, de herencia, y por otra parte ciertos caracteres dados de personajes. Todo lo demás salía por determinismo.

Pero eso, en otras formas, era entonces habitual. Recuerdo un pasaje sorprendente de Guyau, en que se esforzaba por mostrar el determinismo de Werther: cómo todos los antecedentes conducían forzosamente al suicidio... Y el autor sabía, como cualquiera, pero olvidaba en ese momento, obsesionado por la teoría, que precisamente Goethe no se había suicidado, sino que había hecho una cosa muy distinta: escribir un libro.

Con esa seudociencia es grande el contraste de la de ahora. Por una parte tenemos en la actual una lección de modestia: antes, hasta la psicología presumía de determinismo práctico. Ahora, hasta la fisicomatemática se presenta con modestia indeterminista.

Pero por otro lado esa actitud ha de ser encarada con desconfianza en cuanto tiende a *trascendentalizar* esa indeterminación, en cuanto tiende a intervenir por esa vía en la filosofía. Justo es que yo diga "tiende": el matemático y el físico pueden no tener la culpa; pero de todos modos hay aquí algo de qué cuidarse. Nótese que en el fondo el paralogismo vendría a ser el mismo, el mismo de antes, invertido. Antes, admitido el determinismo ontológico, se daba por real el aplicado y se lo daba por aplicable en todas partes. Ahora puede ocurrir que, comprometido el determinismo práctico, se pretenda sacar de ahí alguna consecuencia que afecte al teórico.

Es lo que vamos a comprobar, examinando con algún detalle el proceso de la que yo creo trascendentalización ilegítima del principio de incertidumbre de Heisenberg en principio de indeterminación. Lo haremos en la próxima conferencia, en la cual mostraremos también aspectos falaciosos de la nueva lógica no aristotélica.

En la anterior conferencia dijimos que "determinismo" puede tener dos sentidos: uno, ontológico, en el cual determinismo significa que sólo existe una categoría ontológica legítima, que es la de necesidad positiva o negativa. Mientras que el otro sentido de determinismo, el práctico o aplicado, se refiere a la *previsibilidad* del futuro (y también a la demostración del pasado). Aun teóricamente, dijimos, una noción no sale de la otra; aun en el caso de que existiera sólo necesidad, no se desprende de aquí forzosamente que esta necesidad sea previsible. Podría haber insuficiencia de la facultad o de los órganos o instrumentos previos; hasta aún más: podría haber inadecuación de la realidad.

Dijimos que el principio de Heisenberg, si se le quiere dar carácter de principio de indeterminación, no afecta al determinismo ontológico sino sólo al práctico: lo único diferente entre la ciencia de este siglo y la ciencia de fines del siglo anterior es que, mientras en las últimas décadas del siglo XIX se creían previsible, esto es, accesibles al determinismo práctico, los hechos de la psicología y los mismos de la vida, toda la vida en su complejidad incluso hasta psicológica, en cambio esta ciencia del siglo XX tiende a considerar como no previsible prácticamente ya hasta hechos físicos: no sin duda en la escala macroscópica, donde la determinación física viene a ser una resultante estadística, pero sí en la microescala, por razones de inaccesibilidad; en ciertos casos, hasta en la experimentación imaginaria.

Bien: ya dijimos, y repetimos ahora, que sería error pasar de ese sentido práctico al ontológico.

La duda sobre el determinismo o el indeterminismo ontológico queda, con todos sus conflictos; queda el célebre dilema de Renouvier, derivado de Kant: la *opción* entre el determinismo e indeterminismo, en la cual, se decía, dentro del criticismo, habría que elegir para la ciencia el determinismo y el indeterminismo para la moral.

No discutimos si eso ha podido cambiar hoy, porque no es nuestro tema. Pero ahora nos toca, según el plan que anunciamos, considerar el principio de Heisenberg desde el punto de vista de la trascendentalización ilegítima a que puede dar lugar, y está tendiendo a dar lugar, ese principio, si se lo toma no como principio de incertidumbre, sino como principio de indeterminación.

Previamente insistamos algo más sobre las trascendentalizaciones ilegítimas de las matemáticas.

La matemática es una disciplina especialísima y completamente distinta en muchísimos aspectos de las otras. Tiene, desde luego, un doble aspecto: cognitivo e instrumental. En su aspecto cognitivo ya tiene peculiaridades *sui generis* y muy curiosas (de las que diré algo de paso, pero como digresión).

La materia de que trata es, en primer lugar, abstracta. Y en segundo lugar, hipotética o condicional. Sobre esto se ha insistido mucho, y no tengo nada que explicar. Recordemos la *boutade* precisamente de un matemático, que daba de su ciencia esta definición: "La matemática es una ciencia en la que no se sabe de qué se habla y no se está seguro de lo que se dice". Se comprende lo que quería significar: no se sabe de qué se habla, porque los términos matemáticos son abstractos. Cuando se establece una relación entre a y b , esa relación se aplica a cualquier cosa, no a materia concreta; no se sabe de qué habla. Y no se está seguro de lo que se dice, porque la verdad de las conclusiones matemáticas depende de la exactitud del enunciado. Si la relación entre a y b es tal, la consecuencia será tal...; "si es": no nos pronunciamos sobre si es o no. Este aspecto de las matemáticas es muy conocido.

Hay otro aspecto sobre el cual, o sobre sus efectos, no abundan estudios, y es de interés sobre todo pedagógico. (He insistido sobre él en mi antiguo curso de pedagogía de la enseñanza secundaria y a propósito de la enseñanza de las matemáticas).

En este aspecto, las matemáticas se manifiestan como una disciplina de tendencia inversa a todas las otras en el efecto educativo.

La matemática es, desde este punto de vista, al revés de todas las otras ciencias, esto es: de las ciencias de hecho. Y el razonamiento matemático, opuesto al de las ciencias en general, ciencias de hecho, y también el razonamiento de la vida.

Es así en cuanto depende de la actitud hacia lo que no está en el enunciado, actitud *hacia lo no supuesto*, esto es: actitud precisamente *hacia los hechos nuevos*. La matemática razona sobre los hechos o principios enunciados, supuestos, y rechaza en sus razonamientos todo hecho nuevo, todo hecho que se presente por sorpresa fuera del enunciado. En tanto que todas las ciencias

que estudian materia concreta tienen que tener en cuenta los hechos no enunciados. Y exactamente lo mismo sucede en los razonamientos de la vida. Para no buscar ejemplos trascendentes, supongamos uno tan sencillo que no parecerá muy serio, pero que nos servirá para comprender sin trabajo lo que queremos explicar. Sea el caso de uno de esos elementales problemas como los que se ponen a los niños cuando se les enseña matemáticas: un obrero hace tantos metros de pared en tanto tiempo; si en vez de un obrero hubiera veinte, harían en el mismo tiempo veinte veces más metros de pared. Si a un alumno de matemáticas se le ocurriera entonces observarle al profesor que eso no sería exacto, por una parte porque los veinte obreros gozarán de las ventajas de la división del trabajo, y entonces podrían hacer más de veinte veces más metros de pared; por otra, porque quizá perdieran el tiempo conversando o se declararan en huelga, y entonces harían menos metros..., si un alumno de matemáticas hiciera una observación de ese género, ella sería tomada por lo menos como una impertinencia: como una impertinencia en el sentido etimológico, y también seguramente en el otro sentido.

Pero, en la vida real, un propietario que quiera hacer una pared, ha de tener en cuenta esos hechos y todos los demás que puedan preverse. Y en lo que sea posible, también los coeficientes de probabilidades para lo imprevisto.

Si pasamos ahora de ese caso infantil a casos más serios, a los más serios posibles, encontraremos siempre esa diferencia entre la ciencia matemática por una parte y, por la otra, todas las ciencias de materia concreta, y los razonamientos que en ellas se emplean, y también los razonamientos de la vida práctica. La actitud matemática es desarrollar las consecuencias; si se presentan hechos que no están en el enunciado, éstos nada tienen que ver con el razonamiento matemático: se los excluye, se los rechaza. En cambio, las ciencias de hechos y la conducta en la vida tienen que tomar en cuenta los hechos nuevos, y así precisamente se hacen los descubrimientos de hechos.

Por eso mismo la disciplina matemática, siendo como es, por una parte, insustituible en la educación por la precisión a que acostumbra —también por esa sensación de optimismo, de poder, de triunfo del espíritu humano, que ninguna otra disciplina puede sustituir— es, en cambio, también, si predomina demasiado, si

queda demasiado sola, un serio peligro mental, pedagógicamente hablando, porque enseña a observar con respecto a los hechos nuevos una actitud que no es la de las ciencias de hechos, ni la de la vida; porque enseña a mantenerse dentro del enunciado por un simple desarrollo de consecuencias, en el que no se da entrada a los hechos nuevos. Hay, pues, una diferencia de actitud que es, desde este punto de vista, una verdadera oposición.

Ese carácter *sui generis* de las matemáticas hace muy peligrosas sus malas aplicaciones (mal hechas o inoportunas), sea que se objetiven en ciencias de hechos, sea que se trascendentalicen en metafísica. Esto en cuanto al aspecto cognitivo de las matemáticas.

Pero hay otro aspecto más interesante aún desde este punto de vista, que es el aspecto instrumental.

Las matemáticas son —ya hablamos de ello— un instrumento mental (un instrumento mental, como hay instrumentos materiales). Y de eficacia admirable. Cada vez más admirable y creciente y más fecunda. Esto es lo que se está manifestando hoy con la *prise* de las matemáticas sobre realidades cada vez aparentemente menos accesibles. Pero son grandes también los peligros de trascendentalizar sus procedimientos; en su caso, sus impotencias. Que las matemáticas muerdan en la realidad no quiere decir que sean iguales a ella (aunque el hecho de poder morder suponga cierta relación; pero esta relación no es de identidad ni de parecido, como no se parece un instrumento a aquello que con el instrumento se maneja).

Y después hay las impotencias o ineficacias especiales de los instrumentos. Eso se ve ya en los casos más elementales: en la matemática elemental estudiamos esos percances que ocurren, por ejemplo, en las ecuaciones cuando se reducen a cero; son como puntos muertos. Y nos guardamos ya entonces de sacar de allí conclusiones sobre la realidad. Es el instrumento, la máquina, que tiene un punto muerto. Se salva, y eso es todo.

Bien: volviendo ahora a nuestro caso de la indeterminación de Heisenberg, recordemos ante todo, elementalísimamente, de qué se trata. Transcribo un resumen: "Si se designa por símbolos matemáticos respectivamente los errores que se cometen en la determinación (simultánea) de posición y de movimiento, no se puede, nos muestra Heisenberg, imaginar una experiencia que permita reducir ambos errores simultáneamente" hasta el grado que

se quiera; hasta hacerlos, que sería la aspiración, infinitamente pequeños.

"En las circunstancias más favorables muestran los cálculos que el producto de los productos que simbolizan esos errores es del orden de la constante de Planck. Si, para simplificar, suponemos el producto de esos productos igual a la constante de Planck, escribiremos: $\Delta p \times \Delta m = h$. Y entonces ocurriría lo siguiente:

"Para sistemas macroscópicos se puede hacer muy pequeño Δp sin agrandar perjudicialmente Δm , y viceversa, porque h es muy pequeño con relación a esos sistemas. Nótese que, a estos efectos, el milésimo de miligramo, que es más o menos la masa más delicada accesible al experimento físico, es todavía un sistema macroscópico. Pero para sistemas atómicos, para el mundo de los electrones y de los fotones, entonces no. Si se reduce una de las expresiones hasta hacerla muy pequeña, buscando hacerla infinitamente pequeña, entonces la otra se agrandaría sensiblemente y perjudicialmente. Debido a lo cual, si precisamos la posición, el estado de movimiento se hace indeterminado, y al contrario. Es así como los sistemas macroscópicos no están afectados por esta indeterminación. El principio de Heisenberg se manifiesta en la escala de los elementos de los sistemas atómicos".

Ahora, completemos: un término llama la atención: "imaginar una experiencia". En efecto: la determinación en estos casos, y esto es interesantísimo, no puede hacerse por experiencias reales. Se hace por experiencias físicas imaginarias, a las cuales se aplica el cálculo (de manera que, si de aquí saliera trascendentalización ilegítima, sería en su caso una trascendentalización fisicomatemática. Y si se quiere, de física... pero de física imaginaria).

Y ¡más interesante aún! Es esa misma experiencia imaginaria la que *provoca* la indeterminación. Lo que provoca la indeterminación es la intervención del observador: consiste esa experiencia imaginaria en observar imaginariamente por medios físicos los elementos de los sistemas atómicos, para lo cual hay que emplear, siempre imaginariamente, una abertura del microscopio imaginario y una frecuencia imaginaria de la radiación con que se ilumine. Y entonces se muestra, aplicando el cálculo a esas experiencias imaginarias, que lo que sirve mejor para determinar la posición empeora la determinación del estado de movimiento, y viceversa. Y que la intervención del experimentador, por ejemplo, al bombardear ima-

ginariamente electrones con radiación, produce efectos que lo alteran todo. No se puede, en este caso especial de los sistemas atómicos, experimentar sin alterar.

En largas disertaciones que consagré a este punto en mi cátedra, hice extensas y variadas lecturas para mostrar, analizando pasajes de hombres de ciencia de los más distinguidos, el proceso del paralogismo de trascendentalización ilegítima. Poder repetirlo es lo que tendría algún valor aquí, pero es imposible.

La conclusión de todos esos análisis, determinada por las mismas expresiones de los pasajes analizados, se imponía (hágase la prueba en este espíritu) siempre en el mismo sentido: el principio de incertidumbre muestra que no hay, *en el estado actual de la ciencia*, determinismo práctico (esto es: previsibilidad, calculabilidad totales) en la microescala. Y demostraría que no puede haberlas, con la salvedad de otras vías posibles de raciocinio o experimentación.

Pero si (esto es lo central): *si, expresa o tácitamente, consciente o inconscientemente, se lo convierte en principio de indeterminación en el verdadero y hondo sentido, en el sentido ontológico, entonces es una trascendentalización ilegítima*. Y en ella han caído muchos de los hombres de ciencia contemporáneos; unos, para dar por demostrado el indeterminismo metafísico; otros, para desconfiar, por simpatía determinista, del principio mismo. Han sido varios, y de los mayores, los hombres de ciencia que, no habiéndose atemorizado de los aspectos más violentos de la relatividad: ni de las extrapolaciones sobre los límites del espacio, ni de la introducción de la luz en el tiempo, ni siquiera de esas vidas que se alargan y se acortan según el estado de movimiento, retroceden ante los aspectos prácticos del principio de Heisenberg, porque ellos mismos lo trascendentalizan en indeterminación.

Y todo esto —lo uno y lo otro— puede confundir; y también inhibir: ni tienen que hacer los físicos y los matemáticos trascendentalizaciones ontológicas de su principio de incertidumbre, ni tampoco por qué atemorizarse de las consecuencias científicas de éste. Habría, en cierta región del conocimiento, no indeterminación en el primer sentido; esto es: no multiplicidad de posibilidades ontológicas (cuestión aparte y ajena a la ciencia práctica), sino limitación práctica de nuestros medios de previsión. Y con ésta, como con tantas otras limitaciones, se trabaja...

Poco tiempo, bien insuficiente, me queda para tratar mi tercer ejemplo: la naciente lógica "no aristotélica" (esto es: ciertos aspectos de ella).

Esta lógica no aristotélica trae en esencia dos aspectos o peligros de falacia:

1º (esencial): *Trascendentalización ilegítima de la contradicción.*

2º (esto, agregado): *Imitación, por la lógica, de lo matemático* (de lo fisicomatemático), que puede llevar a falacia.

Veamos cómo viene todo esto, con su peligro. (No cómo se explica a sí mismo, sino, psicológicamente, cómo ha venido):

Es un hecho que la fisicomatemática moderna ha estado trabajando, y en parte trabaja aún, sobre hipótesis contradictorias; y lo interesante es que eso ha sido fecundísimo...

Son dos esas contradicciones fundamentales: corpúsculo y onda; continuo y discontinuo.

Corpúsculo y onda. Antes, sólo corpúsculo (emisión, etc. Newton). Después, con Fresnel, introducción o reintroducción de la onda.

Quedaron dos físicas: una corpuscular, para la materia, y otra ondulatoria, para la radiación.

Pero más modernamente se empezaron a observar y a utilizar científicamente propiedades corpusculares en la radiación, y también como propiedades ondulatorias en la materia, sin que en ninguna de las dos regiones se pudiera explicar ni todo por corpúsculo ni todo por onda.

Vino entonces un período de *aprovechamiento de la contradicción*, usándose en cada caso una u otra hipótesis, tanto para materia como para radiación. Otra vez dos físicas; pero esta vez transversales a la primera división. Período tan escandaloso lógicamente como fecundísimo científicamente...

(Entre nosotros: eso, en el fondo, sigue. Aunque se haya fundado la mecánica ondulatoria: su desarrollo es maravilla de matematicofísica, y extraordinaria su fecundidad. Pero la fecundidad de tratar todo fenómeno como a la vez corpuscular y ondulatorio no elimina lógicamente la contradicción: la pone a cubierto solamente de nuestras tentativas habituales de representación física...; pero no compliquemos).

La otra contradicción fecunda (hay que decir contradicción fe-

cunda) de la ciencia actual, es la de continuo y discontinuo: Planck versus lo clásico (clásico aquí comprende hasta la relatividad).

También en esto hubo en cierto sentido vuelta a lo antiguo (resulta que *natura faciebat saltum*).

La conciliación lógica no parece bien obtenida: el caso es que siguen usando las dos nociones contradictorias según convenga, con el más brillante y fecundo éxito práctico.

Entonces (y éste es el proceso psicológico del advenimiento de la lógica no aristotélica); entonces, ha venido esto:

¿Por qué no legitimar lógicamente la contradicción, abandonando sencillamente los principios fundamentales de la lógica clásica (los que hacen ilegítima la contradicción)?

El principio de identidad: A es A ;

El principio de conveniencia: A que es B es B ;

El principio de no contradicción: A no puede ser A y no A al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista.

Eso era la lógica aristotélica.

Bien: se abandonan esos principios, y tenemos una lógica no aristotélica, como tenemos una geometría no euclidiana por abandono del postulado de Euclides; o una física no newtoniana...

Ahora bien: yo empiezo por oponer a esa tendencia, y por eso la califico de trascendentalización ilegítima, mi creencia de que *la contradicción es un hecho verbal o conceptual, que no está en la realidad objetiva, sino en el lenguaje con que debemos referirnos a ella (o en el pensamiento con que procuramos corresponder a ella)*.

Y aquí viene un pasaje de un antiguo estudio mío publicado en 1908 con el título *Un paralogismo de actualidad*. (Lo que nunca pensé fue que, después de tantos años, pudiera hacerse de más actualidad todavía). Permítaseme la lectura de un pasaje cuya conclusión debe ser extendida no sólo al lenguaje sino a teorías enteras:

"Nosotros sentimos la necesidad de generalizar, para abreviar nuestra expresión de lo que sabemos de cada ser: ayer, en tal momento, tal célula de Pedro sufrió tal modificación; tal otra se modificó de tal manera; tal elemento de él se movió en tal dirección, etc.; resumimos todo eso en una expresión más general, diciendo, por ejemplo: Pedro pegó a Antonio; y, para ex-

presar a la vez este acto de Pedro y otros varios actos de Pedro, aplicamos a este ser una calificación, y decimos: Pedro es agresivo; y, para expresar los hechos reales y posibles que este término expresa, juntamente con otros muchos hechos reales y posibles de que Pedro sería autor, empleamos otro término aún más general: Pedro es malo”.

“¿Pedro es malo?” Un momento; veamos: esto es demasiado sencillo, y Pedro no es tan fácil de juzgar. Sin duda, Pedro ha tomado parte en dos o tres incidentes personales en que me consta que no fue el agredido; recuerdo hasta que fue preso y condenado por uno de ellos; es un personaje brutal: a su mujer, le ha pegado más de una vez; pero, por otra parte, es un hombre de una probidad intachable; escrupulosísimo en sus negocios, aun en esos casos en que los hábitos comerciales han establecido una tolerancia convenida; y es caritativo, además, y muy sobrio, y un modelo de fidelidad conyugal.

“No es fácil decir lo que es: es malo y no es malo: hay verdaderas contradicciones en ese hombre...”

“Tal es la marcha psicológica de una apreciación semejante a la que hacemos todos los días; se ve cómo ésta nos ha traído a la consecuencia de que hay contradicción en Pedro; de que Pedro es un individuo contradictorio. ¿Es ello cierto? Sin duda, si a esa expresión no le atribuimos otro sentido que el que tiene legítimamente, a saber: que para hablar de Pedro en términos generales, me veo obligado a emplear expresiones que se contradicen; a decir, por ejemplo, que es malo y que no es malo, sin perjuicio de explicar en seguida en qué sentido es malo, en qué sentido no lo es, etc. Más fácil me hubiera sido hablar de Juan, quien, al mismo tiempo que actos de violencia, ha ejecutado robos y adulterios; pero Pedro, *que es como es*, no es más contradictorio que Juan, que también es como es; ni más contradictorio, ni menos contradictorio, porque las cosas, *en sí*, no son contradictorias ni dejan de serlo: son como son. Lo que hay es que, dada la connotación que hemos atribuido a los términos de nuestro lenguaje, nos resulta fácil hablar de Juan, del cual podemos dar una explicación prácticamente suficiente calificándolo de “malo”, y nos resulta difícil hablar de Pedro, al cual no cuadra tan bien ninguna de nuestras calificaciones de significación hecha, lo que nos obliga, si queremos usar de tales calificaciones, a aplicarles una

de ellas en sentido afirmativo, a aplicársela en seguida en sentido negativo, a explicar en qué sentido le corresponde, en qué sentido no le corresponde, lo que implica, en el que habla y en el que comprende, un proceso psicológico de correcciones, modificaciones, limitaciones. . . Pero se comprende cuán fácil ha de ser caer en nuestro paralogismo, que consiste, como ya lo hemos anticipado, en objetivar ilegítimamente esa contradicción, en atribuirla al ser, en pensar como contradictoria en sí a la cosa de que no podemos hablar (en términos de cierta generalidad) sin contradecirnos”.

Así, la primera observación que a mi juicio hay que oponer a la lógica no aristotélica tal como se está presentando, por lo menos tal como la presentaban muchos, es que *“contradicción” no es de la realidad: contradicción es de nombres y de teorías; contradicción es hecho de lenguaje (incluso de lenguaje matemático) y hecho de pensamiento, por imperfección de estos medios de correspondencia con la realidad.*

El punto de partida de la lógica no aristotélica es, pues, engañoso, sin perjuicio del valor de tales de sus desarrollos, o proliferaciones.

Ahora agreguemos y distingamos un poco más, a propósito de los mismos ejemplos de esos autores.

Tomo de un autor las siguientes “contradicciones, en forma de tesis y antítesis”:

- | | |
|---|--|
| 1. El electrón es un corpúsculo. | 1. El electrón es un fenómeno ondulatorio. |
| 2. La radiación es ondulatoria. | 2. La radiación es corpuscular. |
| 3. El campo es continuo. | 3. El campo es discreto. |
| 4. El éter existe. | 4. El éter no existe. |
| 5. El gusto de esta manzana es azucarado. | 5. El gusto de esta manzana es ácido. |

Veamos 1, 2 y 3. Esas tres antítesis, por ejemplo, son hipótesis y teorías que están actualmente en contradicción.

¿Qué sacar de aquí?

Tal vez dejen de ser contradicciones cuando se perfeccionen. Tal vez (es el proceso más común) se integren en una más comprensiva. O tal vez también no suceda eso, y queden contradic-

torias por mucho tiempo (y esto no impedirá que puedan seguir siendo fecundas).

Pero —esto es fundamental—: *ése es un hecho de ciencia, no de lógica*.

Ahora, los otros casos, ya no son ni siquiera eso. Por ejemplo, el número 4: el éter existe; el éter no existe. Ese es el caso corriente de una hipótesis discutida; una duda sobre un hecho de ciencia, con fenómenos que aparentemente prueban una tesis y fenómenos que aparentemente prueban la otra; experimentos contradictorios; experiencia inicial de Michelson; experiencias ulteriores hechas en altura; interpretaciones y dificultades (por ejemplo: especialidades de la reflexión en espejos en movimiento, y todo lo demás... Absolutamente hechos de ciencia).

Y algún caso, como el último, a que se aplica tan bien mi antiguo ejemplo sobre la contradicción: "El gusto de esta manzana es azucarado; el gusto de esta manzana es ácido". Es absolutamente el caso mío de Pedro y Juan. Hay hombres de los que se puede hablar con una sola palabra ("bueno", "malo") y otros de los cuales tenemos que hablar con muchas palabras, explicando en qué son malos y en qué son buenos. Y, lo mismo, mientras el gusto del azúcar se enuncia con una sola palabra, "dulce", y el del limón con la palabra "agrio", el gusto de una manzana se enunciará con dos palabras: dulce-agrio (o agridulce); pero esa "contradicción" es cuestión de lenguaje: no tiene que ver nada con contradicción o no contradicción en sentido o con alcance ontológico.

Conclusión sobre este aspecto: la lógica no aristotélica podrá traer desarrollos o proliferaciones más o menos útiles; pero eso sólo será, diremos, puro, si se libra del paralogismo inicial de falsa trascendentalización de la contradicción. O, en todo caso, su fecundidad puede ser muy afectada por ese paralogismo.

(Aquí inhibo una digresión sobre la fecundidad de las hipótesis impuras).

Ahora, dos palabras —aunque esto no es del tema mismo— sobre aquel otro aspecto de esa lógica, o sea sobre su aspecto de *imitación* (la imitación por la lógica de la fisicomatemática actual).

Esa imitación es patentísima. Por ejemplo: se habla de lógica de n valores, imitando el espacio de n dimensiones; se habla de "uni-

verso del discurso", porque en la relatividad se habla de un universo de dimensión y de tiempo; se habla de "matrices de veracidad", porque una teoría de las matrices forma parte de las matemáticas de la mecánica actual; y se formula con fórmulas complicadas...

No puedo traer los ejemplos, y debo concluir.

Continúe la ciencia tratando de resolver las contradicciones, porque el instinto de eliminar las contradicciones es motor del pensamiento; pero también sin escrúpulos de utilizarlas mientras haya fecundidad. Para lo cual es una condición evitar el trascendentalizarlas. Por eso habría que depurar mucho este movimiento lógico que acabo de analizar, y ya desde ahora aprovechar científica y filosóficamente una lección que sale de todo esto. Y es que, en esa región de pasaje de la ciencia a la filosofía, hay dos peligros que evitar: uno de presunción científica y otro de timidez científica, que, aunque pudiera parecer raro, vienen de la misma causa. Uno de presunción, cuando la ciencia pretende erigir en filosofía sus procedimientos, sus fórmulas y hasta sus deficiencias y contradicciones; y otro de timidez, cuando, por un proceso análogo pero de resultados inversos, puede la ciencia, como tal ciencia, llegar a perturbarse o inhibirse atemorizada por los espectros de esas falsas trascendentalizaciones.

¿CUAL ES EL SIGNO MORAL DE LA INQUIETUD HUMANA? ¹

Desde hace algún tiempo —primeros años del siglo actual— se produjo un hecho muy digno de atención: ciertas grandes generalizaciones, y los estados de espíritu correspondientes, experimentaron como un cambio de signo: pasaron de optimistas a pesimistas. (Aclaro que no hablo de la filosofía y la ciencia en sí mismas, sino de lo que de ellas resultaba receptivo para la popularización).

Antes de ese cambio, hace por ejemplo medio siglo, las tendencias generales eran optimistas: romanticismos históricos y patrióticos; humanitarismo; optimismos políticos, sociales, económicos: democracia, liberalismo, librecambio; internacionalismo pacifista; mejoramiento de la humanidad... Y, como sistematización típica, la que educó a nuestra generación precisamente, la de Spencer, que contenía todos esos optimismos, más el optimismo supremo: la doctrina que tendía a presentarlos como fatales: la doctrina del progreso necesario, esto es: la fatalidad del mejoramiento.

Las que sustituyeron a estas teorías y tendencias, fueron de signo contrario; una de tantas de esas teorías popularizadas, por ejemplo, la de Spengler: las civilizaciones con evolución y decadencia fatal: la nuestra, ya decadente, condenada.

A tal punto que hasta se dio un caso extraño con la misma reacción de este siglo contra el anterior: hasta ese movimiento, que tiende a ser optimista como por índole; hasta ese movimiento de reacción contra el siglo anterior, englobó elementos pesimistas; y además, o correlativamente, regresivos. Todos los "siglos", y por cierto el XIX no fue excepción, reaccionan contra los siglos anteriores, especialísimamente contra *el* anterior; pero generalmente es con la aspiración —ilusoria o no, en más o me-

¹ Conferencia pronunciada por el doctor Carlos Vaz Ferreira en el Instituto Cultural Anglo Uruguayo en 1936.

nos grado— de mejorar y de crear. Fue sobre todo el caso del siglo XIX, muy característico por la extraordinaria intensificación de aspiraciones generosas. Progreso, libertad, humanitarismo, regeneración por la ciencia. Con declamación, sin duda; también, como en casi todas las reacciones, con injusticia enorme para con el pasado. Pero en esa reacción alentaban confianza, esperanza, optimismo.

En cambio, la reacción de este siglo XX contra el que ha sido llamado “estúpido” siglo XIX, trae muchos —predominantes— elementos negativos, y demasiados elementos regresivos. Repito, y entiéndase bien: todo eso no es sino lo que el espíritu general capta y amplifica; pero, realmente, si ignoráramos —o si olvidáramos— la ciencia profunda y la filosofía profunda; si sólo hubiéramos de estar a la vulgarización ideológica, y desgraciadamente a los hechos visibles —y sensibles—, entonces sería el caso de que reaccionáramos a nuestra vez, y dijéramos, ya que se nos incita a personificar siglos, que si hay alguno que no tenga derecho a considerar “estúpido” a otro, habría de ser el que hizo “la gran guerra”, el que hizo “la gran paz”; el que inventó, o volvió a inventar, el nacionalismo económico, el ultraproteccionismo; el que inventó la “economía dirigida”; el que inventó nombres y teorías para restaurar y reforzar las dictaduras y las persecuciones; el que inventó o sistematizó las “reacciones” (por ejemplo, la “reacción” contra la emoción en el arte; la “reacción” contra la moral en la vida) . . . El que ya hizo todo eso, y todavía le faltan más de 60 años.

Pero evitemos una digresión por ahí. Además de esas “reacciones”, otras más hay ¡y tantas! de esas sistematizaciones pesimistas y negadoras. Y, sobre todo, en general: con sistematizaciones o sin ellas, flota hoy tendencia a intentar demostrar, o simplemente a postular, degeneración, rebajamiento . . . Es como un tic del pensamiento: la degeneración moral se postula, aunque se discrepe sobre las causas: para unos serían las máquinas; para otros, la ciencia, o el “cientificismo”; para otros sería el amortiguamiento religioso, o más en general la desespiritualización . . . Y aquí los lugares comunes: el “triunfo de Calibán”, y todo lo demás . . .

Bien: todo eso se presta a vaguedades y a frases. Volvamos a repetir: la ciencia profunda y la filosofía honda tienen mucha

más continuidad. Esos contrastes y saltos aparecen en la ciencia y filosofía popularizables (o en el aspecto que para el público toman). La ciencia real y la filosofía real, en toda su profundidad, trabajan en continuidad no opuestas sino unidas; y, con ellas, trabajan, también continuas y unidas, la moral sentida y la religiosidad sincera y viva. Pero esa continuidad no se percibe cuando ella se refracta en toda esa espectroscopia de generalizaciones popularizables: bandas simplificantes y cromatismo literario. Están siempre todas las ondas; pero las mentes están sensibles para algunas, que son las que se captan. Y son éstas las que son amplificadas, y distorsionadas. . .

Bien: además de no tenerles mucha simpatía, yo sufro de una incapacidad, que no deploro demasiado en el fondo, para tratar esos modos de pensar tan generales y vagos; pero como, pragmáticamente, la dirección que tienden a tomar es antipática y mala —además de falsa, a mi juicio—, me es deber entrar un momento en esa región de pensamiento, para afirmar, aunque sea también simplicísticamente, direcciones en sentido contrario al predominante. Lo haré muy mal, excusándome con mi . . . falta de vaguedad. Pero, como la intención es buena, voy a ensayar.

Séame permitido ante todo establecer —por indispensable— una distinción fundamental:

Hay dos sentidos de "optimismo" y "pesimismo": Optimismo (o pesimismo) de éxito y optimismo (o pesimismo) de valor.

Optimismo o pesimismo de éxito y optimismo o pesimismo de valor. Mejor que definición, un ejemplo: para juzgar alguna aventura de Don Quijote, podremos ser —y razonablemente muchas veces seremos— pesimistas de éxito; pero optimistas (éste es el otro sentido) en cuanto al valor moral, en cuanto al signo: "bueno" o "malo". Y declararemos generosa y noble esa aventura: juzgaremos que es buena. Ese optimismo sobre el signo moral es el optimismo de valor.

Optimismo o pesimismo de valor versa sobre el signo moral: bueno o malo.

Y bien: en cuanto a cierta gran aventura, que ha emprendido y lleva adelante, con el conjunto de sus esfuerzos y aspiraciones, cierta especie en cierto planeta, podría ser arriesgado, y, si se quiere, ilusorio, el optimismo de éxito. (Ya veremos, por lo demás, que ésta es mala manera de plantear, pues, en cuanto a éxito

parcial, es adecuado el optimismo; y, en verdad, la discusión razonable sería sobre los casos y el grado). Pero el que me parece que debe ser sostenido contra la superficialidad de ciertas teorías y de ciertos estados de espíritu hoy dominantes, y no obstante el dolor y el desaliento que en este momento del mundo esas teorías y esos estados de espíritu acompañan, y hasta precisamente engendran o refuerzan; el que debe ser sostenido es el optimismo en el otro sentido: optimismo de valor.

Para preparación tengo que sintetizar aquí algo que por muchos años, en largas series de mis conferencias, he procurado demostrar: generalmente se piensa y se dice que al progreso intelectual no ha acompañado o no corresponde el progreso moral; y aun que éste no existe; y aun que hay decadencia. Yo he procurado sostener que no es así.

Prescindamos, ante todo, de si el progreso es o no necesario. *De hecho*, en materia de progreso, el discutible podrá ser el intelectual; pero el moral es indiscutible.

Discutible el intelectual: se ha dicho, y puede que con razón, que lo que diferencia, en cuanto a ese aspecto, la situación actual de la situación del principio de la humanidad, es la acumulación de adquisiciones. Y que no está probado que el descubridor de la teoría de la relatividad tenga más genio que el que inventó la rueda o el fuego... Puede ser; pero el otro, el progreso moral, ése sí es el indiscutible.

Se entiende: en lo que va y sabemos de historia. Tenemos que hacer la salvedad sobre el principio: no tratamos aquí de las grandes hipótesis religiosas relativas al principio del mundo: hay religiones o teogonías que postulan la "caída" (religiones occidentales), o la decadencia. Para la teosofía, la civilización actual, con sus instituciones e ideologías, sólo representaría residuos más o menos desnaturalizados de humanidad o prehumanidad anteriores. Y hay también filosofías a base de decadencia. Y aun alguna tendencia científica, por ejemplo, el transformismo por decadencia biológica.

Me refiero a lo histórico, donde yo pienso que se evidencia mejoramiento moral.

Pero, ante todo ¿por qué parece lo contrario? ¿Por qué parece que hay una degeneración moral en la historia humana? Por muchas causas que crean otras tantas ilusiones.

Unas son ya las mismas ilusiones históricas: por ejemplo, la historia aísla hechos y los esquematiza; iba a decir: vuelve más heroicos los actos y los hombres heroicos; pero ni siquiera eso es verdad: el heroísmo real es ya más que ése ficticio. El heroísmo real, el más valioso, es con dolor, es venciendo cobardías, es con hesitación, con duda moral. Pero lo que sí hace la historia es hacer aparecer más efectistas los actos, y más efectistas los hombres también. Después todavía viene la pedagogía y trabaja sobre todo eso... De ahí la primera ilusión de la supermoralidad antigua. El efecto es tal, que aun en los múltiples casos en que la misma historia nos muestra la inferioridad de los hombres, siguen actuando esos clisés histórico-pedagógicos. Caso típico, por ejemplo, el de Catón, cuyo nombre necesitamos para cada ejemplo, para cada discurso, aun cuando la historia nos enseña que era cruel, avaro; que maltrataba a sus esclavos, que cambiaba de esposa para adquirir el dinero de las dotes...

Además, los hombres que ejecutaban esos actos eran, diremos, y permítasenos la expresión, especialistas: por ejemplo, los especialistas en patriotismo, pero sin lo demás. Hasta los mismos especialistas en santidad o en caridad, a quienes pudo faltar lo relativo a sentimientos de patria, familia, trabajo...

Pero todo eso no es lo esencial: hay algo muchísimo más importante todavía, y sobre esto pido atención, porque es lo esencial: *que en la aventura humana cada vez se agregan más ideales.*

Ustedes han oído hablar del problema de los tres cuerpos. La mecánica celeste determina con facilidad la atracción recíproca de dos cuerpos. Cuando se introduce un tercero, el problema se complica tanto que se hace difícilísimo resolverlo satisfactoriamente. Sin embargo, lo que se ha introducido es un cuerpo solo. Si se agregan más, muchos más, la solución del problema ni siquiera puede intentarse.

Pues bien: esto es lo que ha tenido que ocurrir y lo que ha ocurrido en lo moral. Es difícil darse cuenta de lo que ha podido significar, de lo que tiene que significar en la evolución moral humana, la agregación de un solo ideal: agregar, no sustituir.

Representémonos las sociedades de Grecia o de Roma, basadas en la esclavitud, institución natural para ellas, y en la cual en verdad todas las otras instituciones se cimentaban. Y representémonos los efectos de la supresión de esa institución sola, esto es: la agre-

gación de un solo ideal: el de la libertad de todos los hombres.

Y, al resolver como uno, esta humanidad no se satisface: quiere ciento, quiere mil, quiere todo. No es sólo suprimir la esclavitud, sino que ni siquiera ha de haber clases menos felices: quiere igualar y levantar a todos los hombres. . .

Otro caso. Antes, sólo era *la patria*: la nuestra. Los otros, los extranjeros, bárbaros, inferiores o subordinados. Pero la humanidad no quedó en ese concepto, y agregó otro ideal, haciendo cada vez más difícil, y en proporción hipergeométrica, la solución del problema. Hoy hemos de reconocer otras naciones, todas de la misma dignidad. Y sin que sufra la propia. Un ideal más: las queremos en armonía y confraternidad: ideal de humanitarismo. La comparación del problema de los cuerpos es perfectamente aplicable.

¡Y cuántos ideales se han agregado todavía en la evolución humana! Por ejemplo: los también modernos ideales feministas de dignidad y superiorización de la mujer; y otros muchos más; muchos más.

De donde resultan dos hechos:

El primero es *la interferencia de ideales*. Todos estos ideales no son conciliables sino en parte; en parte interfieren. En los afectos, en los sentimientos, el ideal de vida personal, el ideal de la familia, el ideal de humanidad, son en parte concordantes pero en parte interferentes; en parte hay que sacrificar uno a otro. Los ideales científicos y los ideales artísticos en parte interfieren. Los ideales de trabajo y los ideales de goce; los ideales de bienestar material y los ideales de perfeccionamiento espiritual, son en parte interferentes, en parte conciliables; los ideales de razón y los de sentimiento; el bien de los más, de la mayoría, como un ideal; pero la conservación y el perfeccionamiento de los seres superiores. . . en parte esos ideales luchan, no se concilian.

Los ideales de caridad; pero los ideales de justicia. Los ideales de la vida terrestre y positiva; pero los ideales de la vida trascendente o de la vida ulterior.

Y además, correlativamente con esas interferencias de ideales, el otro hecho, sobre el cual no se insiste bastante ni se reflexiona bastante, y que no está en los tratados o libros de moral. Y es que la humanidad se ha ido creando así un tipo de *moral conflictual*. Es decir: que muy pocos problemas morales pueden re-

solverse de una manera completamente satisfactoria; y que, si se sienten todos los ideales, generalmente hay que sacrificar en parte algunos de ellos o todos.

A propósito de esto he solido emplear en cierto sentido especial la expresión de —posibles— “Cristos oscuros”. Se podría concebir un hombre que tuviera tanta caridad como los santos de la historia, tanto patriotismo como sus héroes, tanto amor a la ciencia como los mártires de la verdad; que tuviera todos los sentimientos en su máximo histórico, y, además, en su máximo también, los no históricos: sentimientos de familia, de amistad, todos los otros. Difícilmente podría su actitud ser histórica. Desde luego, a la historia va lo que ciertos grandes hombres hicieron; no puede ir lo que otros, quizá más grandes todavía, se inhibieron de hacer. Y, sobre todo, a la historia no va lo conflictual, o irá en su caso como “contradictorio” o como “débil”. Pero la humanidad recibirá el calor de esos Cristos oscuros...

No los habrá en la práctica tan perfectos. Pero lo que se va haciendo especialidad de la vida moderna, *es el aumento del número de los hombres que, aunque no tengan cada sentimiento en el grado superior, los tienen todos*. Y eso no es efectista; pero ahí está —si se quiere en esta *nuestra mediocridad*—, ahí está la superioridad moral nuestra (y la causa de la ilusión de nuestra inferioridad). Esto es esencial, señores: *lo que se agregó no fue el mal, sino la resistencia creciente, pequeña todavía, pobre, pero la resistencia creciente al mal. Esto es esencial sobre progreso moral: lo que se agregó no fue, por ejemplo, la guerra, sino el sufrir cada vez más porque la haya, y en su caso por tener que hacerla. Y más resistencia psicológica contra ella. Lo agregado no es que sufran las clases menos favorecidas, sino el sufrimiento creciente de la humanidad por ese sufrimiento con la acción consiguiente —y parcialmente eficaz— por su mejoramiento o alivio.*

Y en cuanto se toma este punto de vista (esos son sólo dos ejemplos, pero coadyuvan todos los otros), se percibe el mejoramiento moral de la humanidad a través de la historia.

Este recuerdo de ideas que yo he defendido tanto, sugiere la actitud de espíritu que siempre he querido sugerir como la verdadera y la más justa, y que sería, pues, una actitud optimista. Pero veamos los dos sentidos:

En cuanto a optimismo de éxito, no puede ser más que relativo:

la pretensión humana en su totalidad, excede a lo posible ¡con mucho!: conciliar todos los ideales, y llevar cada uno a su plenitud... Agregando más y más ideales antes de satisfacer los otros, ni con la imaginación se puede resolver... Pero siempre optimismo parcial en cuanto a obtención de algo, y cada vez más, en cada una de esas direcciones.

Eso, objetivamente. Pero en cuanto al valor, en cuanto al signo moral de la aventura humana, aquí sí, sin restricciones.

Esto es (seamos justos en el pensar), con una restricción posible: si hay alguna fuerza trascendente que obre en el sentido del bien, como lo postulan ciertas hipótesis religiosas o metafísicas, entonces, todo mal es caída. Yo razono prescindiendo —y pido que para razonar conmigo se prescinda— de esas posibilidades reservadas a las creencias de cada uno.

Y, entonces, en semejante aventura: en esta temeraria y absurda y enternecedora aventura humana, que es un conjunto de aventuras emprendidas todas juntas, y de las que cada una es ya imposible; permítaseme repetir: en esta temeraria y absurda y enternecedora aventura humana, que es un conjunto de aventuras emprendidas todas juntas, y de las que cada una es ya imposible, la deflexión sería lo natural: sería lo "humano", ¡si precisamente lo humano no fuera tan heroico!

Es el momento de prevenir un error posible. Cualquiera puede estar pensando en este momento: los horrores de hoy, el horror de la guerra, el carácter espantoso que ella ha tomado... Eso es otra cosa: éstos son los medios, la técnica; pero ese agregado no es de carácter moral: si los antiguos hubieran dispuesto de esta técnica, se habrían exterminado unos a otros más ferozmente que nosotros: ya lo hacían bastante bien con la elemental de "pasar a cuchillo"... No: no es eso *lo agregado, lo nuevo*. *Lo agregado* es el aumento del horror a la guerra: que haya más resistencia moral, que haya más repugnancia; tanto sentimiento, tanto esfuerzo; poco todavía, pobre y vencido hasta ahora, pero creciente, más intenso y en más hombres. Lo mismo en otros órdenes de hechos: la técnica de la economía moderna puede haber provocado sufrimientos nuevos en el trabajador; pero lo agregado *moralmente* es el sufrimiento, la simpatía y el esfuerzo crecientes para aliviar o suprimir esos males. Y esto es lo que determina la dirección moral del progreso.

Sin duda, para buscar esa *dirección*, yo podría haber ido más lejos; pero ya era complicar con hipótesis. Podría haber ido a buscarla desde más atrás: podría haber ido a buscar la dirección, el signo de la aventura humana, comparando la vida humana con la animal, esto es, examinando alguna de esas "variaciones" que hace la inteligencia, mejor la espiritualidad humana, sobre el instinto. "Variaciones" tiene aquí el significado que se le da en música...

Este es un hecho generalísimo, que en algunos casos ha sido visto sólo parcialmente, y *mal* interpretado: tomado al revés. Se lo ha visto, por ejemplo, para el amor. Schopenhauer observó en ese caso éstas que yo llamo variaciones sobre el instinto: desde variaciones muy simples y muy fieles, hasta esas otras que hacen el tema irreconocible: variaciones como las de las últimas obras de Beethoven, en que el tema ya no se percibe: hay que adivinarlo. Entre estas variaciones está lo mejor del arte... Bien: Schopenhauer interpretó o valuó el hecho al revés; y es falacia general tomar al revés los hechos de esa significación: creer que es deprimente para la humanidad el que se pueda encontrar un fondo de animalidad en sus más altos sentimientos; cuando lo que da la dirección, y el signo moral positivo, es lo que la humanidad ha agregado, en el sentido de la superiorización...

Y otras ¡tantas! de esas "variaciones": no hablaré de la guerra, que es también hecho animal. La humanidad ha puesto variaciones: patriotismo, heroísmo. Pero ¿qué es lo agregado? Lo agregado, creciente, es el horror, la resistencia.

Otro ejemplo: la relación de las generaciones. ¡Cuánto agregó la humanidad! En lo animal no hay más afecto que el de padres a hijos; y ese afecto es temporario, pasajero. El hombre agregó la permanencia del afecto de padres a hijos, y todo el de hijos a padres; sin contar la prolongación a generaciones anteriores y los sentimientos colaterales.

Y, así, ¡cuánto se agrega de dificultades, de contradicciones en la aventura humana! Pero ¡qué interesante es estudiar esas variaciones del tema! Por ejemplo, la rivalidad de generaciones. Entre los animales, los jóvenes van siendo expulsados por los padres, hasta que al fin el viejo es expulsado a su vez. En los hombres queda el tema, queda esa rivalidad: y cada generación nueva trata de combatir a la anterior. Como hay recíprocamente cierto instinto en el viejo de despreciar o de dominar al joven. Y

hay hasta una edad en que ese impulso se hace especialmente despectivo hacia los viejos. Pero, todo eso, paliado, dominado: el signo moral no se determina por lo que queda de injusticia y crueldad, sino por el grado en que han sido dominadas y superadas. Lo esencial, repito, lo que determina el signo, es el *sentido* de esas variaciones hacia más amor, hacia más solidaridad: *Esa es la dirección. Esa es "la flecha"*.

Otro caso de algo introducido por la humanidad: todo lo que tiene que ver con la muerte.

Aquí es el tema mismo, que pasó de inconsciente a consciente. Y, en eso sólo, ¡qué grande!, ¡qué heroica es la humanidad! Sin duda, hay defensa. Hay dos: una defensa psicológica, como de anestesia. Los animales no tienen el pedazo de cerebro con que se sabe que se va a morir. Los hombres lo tienen; y, para vivir, se necesita que esté habitualmente anestesiado. (Entre paréntesis: esa anestesia especial se suele llamar "salud").

Después hay la defensa consciente: la filosofía de la inmortalidad, y sobre todo la religión.

Pero, aun en esta misma, ¡cómo se ve crecer la superioridad moral! De las mismas religiones que antes fueron horribles, con su dios vengativo y cruel, con elegidos y condenados, sin duda queda algo; pero en la mayor parte de los creyentes actuales es casi verbal. "*Confutatis maledictis-flammis acribus addictis...*". Sí: pero eso, que se oye y se recita, casi no se siente más; la creencia en el infierno y en el dios cruel, hoy casi no es más que una sobrevivencia en disolución.

Pero aun eso no es lo más grande. Hay los sin anestesia: los que no han podido obtener la seguridad religiosa. Y ésta sí que es aventura de Don Quijote: —el superquijotismo—, la super-aventura —la más heroica de todas—: ¡Que así se viva, que así se luche, que así se hagan sacrificios!

Bien: ¿cómo habría yo podido dejar de pensar que, haya o no mejoramiento intelectual, el moral es seguro?

Y, repito: más clara y fácilmente y aquí sin ninguna complicación de hipótesis ni interpretaciones, se ve la dirección del progreso moral en el curso de la historia humana.

Sólo que es una aventura cada vez más imposible (para honra de la humanidad). Don Quijote, una aventura a la vez. Aquí,

todas juntas, y cada vez hasta más allá. Cada vez se agregan más ideales y cada vez los queremos satisfacer más plenamente.

Hemos hablado de los que se agregaron ya al salir del mundo antiguo: se suprimió la esclavitud; pero la humanidad no se conformó con eso: quiere el bienestar de todas las clases y de todos los hombres. Y se intensifica cada vez más la tendencia humanitarista y pobrista.

Antes el patriotismo era un sentimiento estrecho. Ahora, la humanidad (su parte mejor), quiere conciliar cada vez más el patriotismo con el humanitarismo.

Y hay que hacer entrar en el ideal la felicidad y el progreso, que son en parte contradictorios, pues el progreso tiene un germen, un elemento de sufrimiento. Hay que hacer entrar la felicidad y la cultura, en parte contradictorias también. Hay que hacer entrar la religiosidad, el consuelo, la esperanza; pero también la razón. Hay que hacer entrar la vida ulterior, con todas las posibilidades y todas las esperanzas; pero hay que hacer entrar esta vida, la de nuestra tierra. Hay que hacer entrar el sentimiento, y hay que hacer entrar la lógica. Hay que hacer entrar el arte, y hay que hacer entrar la ciencia. (Dicho sea de paso, es facilísimo declamar contra la ciencia, y contra la razón, y contra la lógica: los que lo hacen saben bien que la ciencia, la razón y la lógica siguen trabajando por ellos y para ellos).

Otro conflicto enorme, de los más trágicos: el ideal de bondad; pero, al mismo tiempo, hay que luchar contra el mal.

La "conciliación" en sentido vulgar, la "conciliación" en el sentido de satisfacer todos los ideales, es imposible. Esos ideales luchan en parte. Nosotros queremos satisfacerlos todos.

Otro conflicto todavía: la salud de la raza; pero la piedad con el enfermo. Son en parte contradictorias.

Otro conflicto: el perfeccionamiento intelectual y moral; pero la conservación de los inferiores. Fomentar la *élite* aunque fuera hasta el "superhombre"; pero elevar también el nivel general.

Todo eso ¡junto! Ya imposible cada uno de esos ideales: más imposibles por ser todos, y más por su interferencia, ¡pues son en parte contradictorios!

Considerando así, *viene el optimismo de valor*.

Cuántos seres humanos sinceros, ya entre los fanáticos de un

ideal: nacionalistas o humanitarios; sabios o santos; prácticos o místicos: todos esos "especialistas".

Pero, sobre todo: *¡qué grandeza la del que siente todos esos ideales —en parte contradictorios— y se da a todos, o a muchos —sin poder satisfacer del todo a ninguno— ¡y menos a su propia conciencia!*

Resumen: hay dos modos de tomar la historia, y la aventura humana:

O bien enfatizar sobre el aspecto malo o triste, sobre la imposibilidad de realizar todo, sobre la impotencia, sobre la proporción de mal y sobre las deflexiones.

O bien medir la grandeza de la aventura y del esfuerzo precisamente por lo inferior del punto de partida y por la noble exageración del conjunto de ideales que perseguimos..

No voy a agregar o repetir más ejemplos. Ni tengo tiempo de desarrollar los que elegí. Esta no es más que una dirección de ideas y sentimientos que recomiendo a ustedes, en todo caso como un ejercicio espiritual.

Ahora: esas ideas y sentimientos ¿traen algún consuelo?

Tal vez ninguno (y hasta tal vez no fuera bueno que la humanidad se consolara). Pero, aunque no traigan ninguno, deben enseñarnos —al enseñarnos a interpretar el verdadero sentido de la inquietud humana— a no agregar, a los dolores y horrores inevitables, el dolor y el horror supremo del pesimismo moral.

INDICE

	Pág.
Advertencia editorial	7
Obras del autor	8
PROLOGO	9
LOS PROBLEMAS DE LA LIBERTAD Y LOS DEL DETERMINISMO .	17
Explicación previa	19
Introducción	21
Para distinguir los problemas	29
Resumen y conclusiones	49
MORAL PARA INTELECTUALES	59
Consideraciones previas	61
Sobre dos modos de creer, esperar o ser partidario	63
Algunas observaciones sobre la psicología de la conciencia moral. Algunos problemas morales	72
Actitud hacia los sistemas y actitud moral en general ...	79
LOGICA VIVA	91
Prólogo	93
Errores de falsa oposición	96
Cuestiones explicativas y cuestiones normativas	129
Falacias verbo-ideológicas	151
Pensar por sistemas y pensar por ideas para tener en cuenta	160
Los planos mentales	183
Valor y uso del razonamiento	196
FERMENTARIO	215
Prefacio	217
Ciencia y metafísica	220
Un paralogismo de actualidad	224
Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas	244
¿Cuál es el signo moral de la inquietud humana?	268

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL DÍA
TREINTA DE OCTUBRE DE MIL NOVE-
CIENTOS SESENTA Y UNO EN LOS
TALLERES GRÁFICOS DE LA COMPA-
ÑÍA IMPRESORA ARGENTINA, S. A., CA-
LLE ALSINA Nº 2049 - BUENOS AIRES.

CARLOS VAZ FERREIRA

ESTUDIOS FILOSOFICOS

Vaz Ferreira integra la pléyade de pensadores hispanoamericanos que elevaron su voz y trataron de dar consistencia, sentido y valor a sus respectivas naciones, con las armas más puras y más altas del pensamiento en acción.

La presente antología reúne un conjunto de estudios del genial pensador uruguayo, correspondientes a las materias filosóficas más generales: metafísica, moral, lógica, gnoseología, epistemología. En ella se incluye la selección de estos cuatro libros: *Los problemas de la libertad y del determinismo*; *Moral para intelectuales*; *Lógica viva* y *Fermentario*.

