

ARMANDO CORDERO

# PANORAMA DE LA FILOSOFIA EN SANTO DOMINGO

(Segundo Tomo)



---

Editorial La Nación, C. por A. - Santo Domingo,  
República Dominicana - MCMLXII



CARTA DEL PERIODISTA RAFAEL HERRERA



Santo Domingo, R.D.  
21 de agosto de 1962.

Señor  
Dr. Armando Cordero,  
Ciudad.

Mi querido Armando:

Desde mi ignorancia agradezco el obsequio de tu libro **Panorama de la Filosofía en Santo Domingo**.

Para mí, tu libro ha sido una experiencia didáctica y una experiencia histórica. Me alegra saber que esa es la opinión del grupo de notables críticos que te han otorgado el premio **José Gabriel García**, por la mejor obra de carácter histórico de autor dominicano publicada en el bienio 1961-62. La rama de laurel, así como la moneda acompañante, son cabalmente merecidas.

Tu libro es importante contribución a la historia de la cultura dominicana, y ha sido estructurado conforme a un método muy en boga ahora en el exterior,

y que es, sin duda, muy fértil desde el punto de vista didáctico.

Es lo que pudiéramos llamar el método antológico, aplicable aún a los asuntos más técnicos, no exclusivamente a lo literario.

Tenemos, por ejemplo, en la literatura científica los "source-books" —los "libros fuentes"—, que consisten en colecciones de los textos originales en que un matemático, un físico, un filósofo, un biólogo, presenta un descubrimiento o una teoría de gran importancia para el desarrollo de su ciencia respectiva. De esta manera, tanto el estudiante como el especialista, toman contacto directo no sólo con el descubrimiento o teoría de que se trate, sino con la propia mentalidad del descubridor, con los procesos intelectuales por medio de los cuales se llegó a tal o cual conquista y con el ambiente histórico en que se produjo. Estas colecciones son a la vez, pues, ciencia e historia y tienen un enorme valor de estimulante intelectual.

Por otro lado, también existen libros de texto en que se expone una materia, en su desarrollo histórico o en sus diversas teorías, por medio de selecciones de escritos de los autores más representativos. El compilador, por medio de comentarios introductorios a cada selección o capítulo, establece los ligámenes o contraposiciones existentes y señala el consenso actual de la opinión científica frente a la doctrina expuesta en el capítulo.

Un libro reciente muy notable, dentro de ese método, es la **Introducción a la Jurisprudencia**, de D. C. Lloyd, profesor de la Universidad de Londres, en que presenta el desarrollo de la teoría general del Derecho,

desde Platón hasta los juristas contemporáneos, por medio de los textos centrales de cada pensador representativo.

Creo que ese es el método que has seguido en tu **Panorama de la Filosofía en Santo Domingo**.

Pero no se trata sólo de un acierto didáctico, sino también de un esfuerzo de investigación verdaderamente denodado.

Ponerse a estudiar la filosofía dominicana del pasado, debió parecernos a nosotros, el común de los lectores, como el intento francés de encontrar petróleo en el Sahara: descubrir riquezas en el ámbito más hostil y negativo.

Pero los franceses hallaron petróleo y tu hallaste filosofía en nuestro Sahara intelectual.

Claro que hay una diferencia: los franceses hallaron enormes yacimientos. El esfuerzo tuyo ha dado rendimientos muy modestos.

Pero ello no resta dramatismo a la aventura, sino más bien la exalta, pues la meditación filosófica ha sido entre nosotros una actividad intelectual cuando no excéntrica, casi clandestina. De ahí que su búsqueda y localización tenga casi carácter de pesquisa detectivesca.

Escasa ha sido la labor filosófica de los dominicanos hasta bien entrado el siglo XX, pero tu recopilación y estudio contiene más de una lección:

Una es que no hay labor intelectual fecunda fuera de un "círculo de saber", es decir, fuera de una esfera de influencias y reacciones, de magisterio y discipulado,

en suma, de disciplinas, que transmitan las ideas del pensador o pensadores a la conciencia de la sociedad.

En esto la excepción es Hostos, cuyo pensamiento fue factor de transformaciones intelectuales y sociales.

Nuestros cultores de la filosofía eran casi todos personalidades aisladas —quiero decir como filósofos o filólogos—, cuya labor filosófica era mayormente eso, “una excentricidad”. Lo prueba el hecho de que muchos de los trabajos más significativos permaneciesen semiocultos en las páginas de revistas y periódicos.

La otra lección de tu **Panorama** es mostrar también lo filosófico en un aspecto y muy característico de la cultura dominicana: el retraso con que recibimos las corrientes de ideas del exterior, así en lo científico como en lo literario y artístico.

Así la mayoría de los escritos filosóficos dominicanos del siglo XIX y comienzos de este siglo, están muy retrasados con respecto a las ideas vigentes en Europa para los mismos años. En este caso, las excepciones son Hostos y García Godoy, con su trabajo, este último, sobre el bergsonismo.

Todo ello fue esfuerzo aislado, disperso y solitario, pero ahora reunido por tu laboriosidad e inteligencia adquieren nueva vida y ofrecen el testimonio de una consagración al saber en medio inhóspito. Son testimonios de heroísmo intelectual que habrán de servir de ejemplo y estímulo a los actuales cultivadores de la filosofía en nuestro país.

Esta carta se confina casi exclusivamente a la parte de tu libro que se refiere al siglo XIX y comienzos del siglo XX.

En cuanto a la filosofía de la época colonial, has incorporado mayores precisiones y nuevas conexiones.

A tu libro puede aplicársele con plenitud de sentido este pensamiento de Juan Valera: **“No se escribe siempre para decir cosas nuevas, sino para recordar las ya sabidas a los que las tienen olvidadas, y para enseñarlas a los que, por no acudir a las fuentes, las ignoran por completo”**.

Yo te saludo con alborozo y gratitud.

Tuyo

**Rafael Herrera.**



P R E L U S I O N



En tierra dominicana lanza la filosofía su primer destello en América; pero el hito inicial del pensamiento filosófico dominicano lo fija Antonio Sánchez Valverde con su impugnable epístola filosófica al Conde de San Xavier (Archivo Miranda, VII, 272 — 289, Caracas, 1930).

Comprobada por Fray Cipriano de Utrera (...-1958), la identidad de Antonio Sánchez Valverde con el Sr. Valverde, a quien se refiere Caracciolo Parra en su **Filosofía Universitaria Venezolana** (1934), Juan Francisco Sánchez en el libro que intitula **El Pensamiento Filosófico en Santo Domingo** (Ciudad Trujillo, 1955), y Láutico García, S.J., en la documentada obra **Francisco de Miranda y el Antiguo Régimen Español**. (Caracas, 1961), han estudiado el alegato del ilustre dominicano, sin ocultar la simpatía que les inspira.

La historia de la filosofía revela con pluralidad de planteamientos, las razones fundamentales de la reacción suscitada frente al método aristotélico, en cuya interpretación falló la Escolástica lamentablemente. No constituye un secreto ya para ninguna persona versada en asuntos filosóficos, que Francis Bacon defiende en su

**Instauratio Magna** las prerrogativas del método inductivo con la misma firmeza de argumentos con que fue creado por el Estagirita. De consiguiente, gran parte del antiaristotelismo que se desborda en la filosofía renacentista, sustentado por autoridades pensantes de reputación universal, debe apreciarse en realidad como una desaprobación al pensamiento de los escolásticos y no al método aristotélico.

No podemos negar que el realismo crítico se sobrepuso con Demócrito al realismo natural aristotélico. La moderna teoría del conocimiento señala con Galileo, Descartes, Hobbes y John Locke, la derrota de Aristóteles con respecto al problema de lo cualitativo y el sujeto cognoscente. Sin embargo, ni ésta ni otras deficiencias de la filosofía aristotélica, autorizan a calificarla como "la más Servil Sentina de Errores".

Me solidarizo plenamente con Benigno Mantilla Pineda, en cuanto expresa:

**Aristóteles tuvo en mente una filosofía sistemática y constructiva. Le bastaron unos cuantos principios y nociones —sustancia, materia, forma, acto, potencia, causa, movimiento— para elaborar una de las filosofías más coherentes y completas que se hayan visto. Se elevó con poderosa inteligencia a un principio supremo de donde derivó racionalmente el orden físico, el biológico y el humano de prodigiosa variedad. Su filosofía empalma a perfección, las distintas esferas de la realidad y las explica además con tanta lógica y coherencia que resulta vano todo**

**esfuerzo de comprender una parte sin una visión previa de la totalidad (1)**

Por otra parte, si los afanes de modernidad de **Antonio Sánchez Valverde** constituían una aspiración justificadísima que no tardó en manifestarse a plenitud, es evidente que en materia filosófica no proceden filípicas ni catilinarias.

En 1814, publicó Andrés López de Medrano (1780?-1835?), el pequeño tratado de lógica destinado al uso de la juventud dominicana.

El escepticismo metafísico había robustecido en Condillac la certidumbre de que los conocimientos surgen en nuestra conciencia por influjo del mundo empírico; pero fue precisamente el dogmatismo metafísico, o sea la posición contraria, la que prevaleció al correr de la edad moderna con la razón como fuente única del conocimiento.

Admirable poder ecléctico señoreó López de Medrano al ofrecernos el tesoro de su pensamiento, inspirado por dos filósofos tan empiristas como Locke y Condillac, y por un filósofo tan racionalista como Leibniz.

En 1520 publica Fray Pedro de Córdoba su "Doctrina Cristiana para Ynstrucción y Ynformación de los Indios, por manera de Historia", primera aportación escrita hecha en Amerindia para evangelizar la raza aborigen; en enero de 1532, inicia Fray Tomás de San Martín, catedrático regente del Estudio fundado por los Padres Predicadores en la villa de Santo Domingo del Puerto de La Española, el primer Curso de Teología dictado en el Nuevo Mundo; y el 7 de agosto de 1770, es cuando

se lanza en la ciudad de Caracas (Venezuela), el primer documento filosófico escrito por un dominicano. Hubo menester más de dos siglos para que se manifestase nuestra conciencia filosófica. Cuarenta y cuatro años después, aparece el primer libro filosófico dominicano.

De ahí la lentitud de nuestra incorporación al panorama de la cultura filosófica moderna.

Al iniciarse en 1900, la Edad Contemporánea de la Filosofía, ya el influjo de Hostos jerarquizaba la conciencia dominicana con las refulgentes irradiaciones de su saber. Hostos tuvo como objetivo fundamental la elevación del espíritu científico de los dominicanos, y para ello utilizó como instrumento ideológico la escuela laica.

Como en México, Argentina y otras naciones novohispánicas, se le opusieron aquí los factores derivados de la politiquería; pero su obra no puede ser impugnada sin cometer una grave falta y una gran injusticia.

Cuando figuras tan representativas como José María Luis Mora, Gabino Barréda, Alejandro Korn, Alfredo J. Ferreira y otros no menos notables, reconocieron el poderoso influjo de la Escuela Positiva en la transformación científica de los pueblos, resulta extraño e impropio discutir los grandes méritos de la Escuela hostosiana.

No obstante ello, el pensamiento filosófico y la concepción pedagógica del Sr. Hostos, han sido impugnados en tierra dominicana. Dos de nuestras mentalidades más robustas, esto es, Andrés Avelino (nacido en 1899) y Manuel Arturo Peña Batlle (1902-1954), consideran que fue un filósofo materialista. El último afirma, además, que

“basó la enseñanza en el puro conocimiento de la naturaleza”. (2)

Sin embargo, Hostos no fue un filósofo ni un educador influido por el materialismo. Hay materialismo en toda filosofía que defina al pensamiento como producto de una composición cuyos elementos no impliquen el pensamiento mismo (3), y en la concepción del mundo que deriva de la filosofía hostosiana, no sólo predomina el llamado optimismo metafísico (4), sino que se advierte una marcada tendencia racionalista con fases de idealismo y de finalismo ético (5).

Ahora bien, en lo que respecta a la pedagogía hostosiana **¿cómo es posible afirmar que basó la enseñanza en el puro conocimiento de la naturaleza?**, si aquéllos son los fundamentos de su filosofía y si la esencia de sus concepciones pedagógicas está perfectamente concentrada en estas frases: **“ir de la realidad a la idealidad; del objeto a la interpretación de lo que el objeto representa; del afecto percibido a la causa eficiente, como medio de aplicar las leyes del entendimiento al desarrollo de cada entendimiento o razón”** (6).

Hoy en día la conciencia filosófica, jurídica y política del pueblo dominicano se halla en franca evolución progresiva. Temas metafísicos, gnoseológicos, axiológicos, éticos, estéticos, psicológicos, iusfilosóficos y de filosofía social, inquietan la voluntad reflexiva de un representativo grupo de hombres pensantes identificados con el Conde de Keyserling, en cuanto afirma:

**La vida humana únicamente adquiere sentido, cuando sus procesos empíricos dejan de ser para el hombre últimas instancias, y se convier-**

**ten en medios de expresión de algo más alto o más hondo (7).**

Y en las ingentes conquistas espirituales que informa la conciencia dominicana, no podía permanecer rezagado el acervo filosófico, porque constituye un relevante factor sin cuyo poderoso influjo no puede haber auténtica cultura ni auténtica captación del verdadero sentido de la existencia humana.

#### BIBLIOGRAFIA

- 1) Estudios de Derecho, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Antioquía, Colombia, Vol. XIV, No. 41 (1953)
- 2) Prólogo de la obra La Compañía de Jesús en Santo Domingo durante el Período Hispánico, Pág. 10, Ciudad Trujillo, 1950.
- 3) Vocabulario Filosófico, por Martín T. Ruiz Moreno, Pág. 171, Buenos Aires, 1951.
- 4) Filosofía del Derecho y Estudios de Filosofía del Derecho, por Giorgio del Vecchio y Luis Rezasens Siches, Pág. 701, México, 1946.
- 5) Las Ideas Pedagógicas de Hostos (Tesis de Camilo Henríquez Ureña para el doctorado en pedagogía de la Universidad de La Habana).
- 6) Apuntes de un Normalista (Resúmenes de las explicaciones de Ciencia Pedagógica, Revista de Educación, No. 2, Marzo de 1919.
- 7) Breviario de Luz y de Amor, por H.H. López-Penha, Pág. 55, Buenos Aires, 1947.

FABIO A. MOTA

**FABIO A. MOTA**

**Nació en la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Santo Domingo, el día 11 de diciembre de 1892.**

**Estudio crítico-filosófico:**

**Evolución del Pensamiento Filosófico (Anales de la Universidad de Santo Domingo (1938-1940)).**

**Obra inédita:**

**El Positivismo en la Educación Dominicana (premiada).**

**Fabio A. Mota es un pensador en quien se amalgaman las ideas filosóficas, las sociológicas y las políticas; pero sus mejores contribuciones en lo que apunta directamente a la filosofía, están contenidas en los trabajos que publicó, desde 1938 a 1940 en Anales de la Universidad de Santo Domingo, intitulados Evolución del Pensamiento Filosófico y escritos con admirable poder de síntesis en el análisis y en la interpretación del pensamiento filosófico antiguo y medieval.**

**Considera el Profesor Mota, y está en lo cierto, que con anterioridad al estudio de las corrientes filosóficas del pensamiento griego, hay que enfocar el proceso en que la explicación del mundo era mítica y mística.**

**Por eso —afirma— el origen del pensamiento filosófico hay que ubicarlo en el conjunto de creencias que constituyen las religiones, las cuales son en el fondo filosofías místicas que procuran explicar el misterio de todo cuanto afecta la vida y el destino del hombre.**

**Brahma, el dios supremo de los indios, y el brahmanismo como sistema de organización religiosa, política y social; Zoroastro o Zarathustra y su religión de los**

magos o mazdeismo; Buda o Sakiamuni (el Solitario de los Sakias), como creador de una nueva religión contraria al formalismo de los brahmanes; Hesíodo y sus poesías de carácter religioso, moral y didáctico, son exponentes de un alborear de la conciencia humana que obtiene formas concretas de expresión allá en Mileto, la patria de Tales, de Anaximandro, de Aspacia y de la escuela jónica; que da con Tales de Mileto las primeras nociones referentes a la filosofía de la naturaleza, y con Anaximandro en su teoría de lo infinito, nociones de substancia, fuerza y vida; que inspira a Zenón Elea el arte de argumentar y a Empédocles de Agrigento el concepto de indestructibilidad de la materia y de conservación de la energía; que frente al problema de la locura humana, pone el llanto en boca de Heráclito y la risa en boca de Demócrito; y que, a la postre, robustecida por las luminosas ideas de Sócrates, sobrepone el estudio de los problemas antropológicos al de los estudios físicos que tanto preocuparon a los pensadores del materialismo cosmológico.

Con reverencia estudia Fabio A. Mota la figura religiosa y apostólica del “partero de la verdad”, cuya mayéutica, vista a la luz de las psicología contemporánea, proclama como precursora del método psicoanalítico con que Segismund Freud investiga los complejos del subconciente.

En enfoque que hace del drama en que Aristófanes presenta a Sócrates “como un embaucador sagaz que perverte a la juventud de Atenas”, mientras el filósofo calumniado lucha por salvarla como entidad moral y espiritual, constituye el capítulo más impresionante de su estudio.

Al bosquejar el pensamiento platónico, reconocido desde el punto de vista gnoseológico como la más antigua forma de filosofía realista, puesto que preconiza la existencia de las cosas como reflejos posteriores de las ideas, ofrece en perfecta visión de conjunto, tanto las suministradas por el orden sensible como las que provienen del entendimiento, cuyo origen es siempre interno, aunque aparezcan por sugestión de los sentidos. El mundo contingente o de los fenómenos, objeto de la física, y el mundo trascendente o de las ideas, objeto de la dialéctica, ciencia pura, advienen exegeticamente conducidos por el docto comentarista.

Mas, frente a la representativa corriente de la sabiduría griega, surge un verdadero monumento, esto es, el pensamiento de Aristóteles de Estagira, cuyas impugnaciones a su insigne maestro son analizados en Evolución del Pensamiento Filosófico con la primordial atención que requieren para orientar a la juventud con respecto al más coherente sistema filosófico de todos los tiempos. Su estudio de las disputas atinentes al problema de las ideas, a la relación de la materia y del vacío con el espacio, a la metempsícosis y a la teoría del Estado, no puede ser más claro y objetivo.

El fervor que profesa a la filosofía de Sócrates, explica el interés que le inspira el pensamiento de Epicuro. Pretermitido en la Academia y el Liceo, el moralismo socrático logra nueva vigencia con el más célebre discípulo de Jenócrates, a pesar de que Epicuro no encuentra en la mesmedad o esencia del individuo la razón de ser de la virtud, sino que la funda en la relación del ser con el Universo. Mientras el padre de la filosofía griega pone como base de la ciencia moral el perfecto conocimien-

to de sí mismo, el mal interpretado fundamentador del placer como fin derivado del cultivo del espíritu y del ejercicio de la virtud, entiende que tiene por principio el conocimiento de la naturaleza.

Así como la filosofía de Epicuro se inspira en las finalidades de la moral socrática, actuando como tendencia precursora del utilitarismo sustentado por J .Stuart Mill y Herbert Spencer, tomó la física de Zenón como punto de partida el materialismo de Heráclito. El Profesor Mota señala tales vinculaciones, y tras de ofrecer una visión panorámica de la primera en su triple aspecto canónico, físico y ético, haciendo resaltar el influjo que ejerce sobre ella también el pensamiento de Demócrito y su marcada tendencia a concebir la felicidad humana conforme al sentido práctico de la vida, investiga la segunda en las manifestaciones del devenir y con sujeción a la teoría del optimismo.

Luego hace un breve esbozo de la doctrina política en cuya virtud se considera que la escuela estoica dió los principios que fundamentan los derechos del hombre, sin duda productos de aquella corriente del derecho natural iniciada por Zenón de Citio, impugnador de la idea de esclavitud sustentada por Aristóteles, porque veía en el hombre un ser racional, y no un animal adquirible por compra ni por conquista.

Cuando estudia los problemas vinculados a la Escuela de Alejandría o Neoplatónica, punto de contacto de la cultura occidental y la oriental, y cuando ahonda en el proceso filosófico de la Edad Media; cuando analiza la Patrística y al profundizar en los mares de la filosofía escolástica; cuando expone el pensamiento de los filósofos que aceptaban la existencia real de las ideas

generales o universales (realistas) y las de los filósofos para quienes no eran ideas, sino palabras sin fundamento (nominalistas), y al seguir la solución conceptualista; cuando se refiere a la segunda escolástica y al ocuparse del Renacimiento Filosófico, en él se compenetran el fervor a la enseñanza y el amor al saber con una fina penetración de la hermenéutica filosófica.

La doctrina de Plotino y el retorno al pitagorismo con su continuo fluir de ciencia y mística; el renacimiento de las filosofías expuestas en el Liceo, el Pórtico y los Jardines de Academo; San Agustín y el *SI FALLOR SUM* (si dudo: existo); Juan Scot Erigenes y su concepción emanatista; San Anselmo y su argumento ontológico de la existencia de Dios; Pierre Abailard y sus elucubraciones teológicas; Santo Tomás y la *Summa Teológica*; Guillermo de Occam, le celebre Doctor Invencible y su filosofía antirrealista; Rogerio Bacon y la experimentación científica; Jorge Gemisto Fleton y la Academia de Florencia; los platónicos de aquel centro de cultura (Pico de la Mirándola, Besarión. Marcino Ficino); y otros no menos representativos, acendran la diafanidad de su exposición, digna de elogios en todas las fases del Curso de Filosofía, pero en estas circunstancias mejor iluminadas por la fervorosa intención culturadora que la inspira.

Al estudiar El Ideario de Hostos en capítulo de su libro inédito *El Positivismo en la República Dominicana*, enfoca a la ilustre personalidad de ese prócer de la cultura americana como educador, sociólogo y pensador, aspecto este último respecto del cual estima que, si bien partió de las ideas positivistas, lo hizo primordialmente atendiendo a las necesidades de orientación práctica que

urgían a la República Dominicana, cuya desorientación en todas las manifestaciones del saber requería acción rápida y decisiva.

Por sus altos conceptos como fundamentador de la paz social y sus ideales de engrandecimiento científico de América; por la preeminencia de su metodología racionalista y su modo de doctrinar en torno a los deberes públicos; por sus acendradas virtudes ciudadanas y su alto humanismo, la figura esclarecida de Hostos le inspira reverencia y amor.

El verdadero sentido filosófico del pensamiento hostosiano lo vislumbra a la luz de los conceptos sustentados por José A. Franquiz, distinguido pensador borinqueño que en su estudio *Esencia Ideológica de Hostos*, llega a una conclusión según la cual se establece que en su teoría del conocimiento rebasa el gran pensador la estrechez del positivismo comtiano; en su psicología acepta la introversión como método de indagatoria y fuente experimental interna; y en su concepción filosófica general, no niega la metafísica ni rechaza una base religiosa.

Las conclusiones de Franquiz son éstas:

- a) — La teoría del conocimiento de Hostos excede la estrechez del fenómeno comteano.
- b) — Hostos admite la introspección como método de investigación y fuente experimental interna.
- c) — Hostos no cerró la puerta a una elaboración metafísica.

d)— La filosofía de Hostos no repugna una base religiosa.

Digna del más decidido reconocimiento es la tarea realizada por Fabio A. Mota en la cátedra oral destinada a la difusión de la psicología, la historia de la filosofía y la filosofía en sus diversos aspectos; pero en lo que apunta a la historia de las ideas, que tanto interés ha comenzado a despertar como labor de cultura encaminada a la “reconstrucción del proceso filosófico”, merece también los aplausos más sinceros, ya que su ejemplo resulta del todo útil para estimular el movimiento que tiene por finalidad la elaboración de las numerosas historias nacionales de las ideas en el Continente Americano.



## **EL IDEARIO DE HOSTOS**

El racionalismo positivista hostosiano se aplicó a la ciencia de la educación para alcanzar una de las re-denciones que le faltaba a Santo Domingo, la libertad mental, agobiada en gran parte por la dictadura esco-lástica.

La enseñanza libre y la libertad de la razón como instrumento honorable de cultura y del progreso, ya era una conquista y ha sido una conquista perdurable en América, estatuida y proclamada en la libertad de conciencia y pensamiento en los estatutos de los dere-chos humanos.

Pero la aportación de ese aspecto del positivismo a la educación dominicana vino valorizada con los prin-cipios pedagógicos de Fröebel y de Pestalozzi.

Ese concierto entre el racionalismo y las nociones ya clásicas en materia pedagógica es la gran aportación de Hostos no a la historia de la Pedagogía en América, sino del mundo.

La revisión de la mayoría de los sistemas de ense-ñanza hasta la época de Hostos, desde los más conoci-

dos, como los de los chinos, indúes, los griegos, incluyendo a Pestalozzi, en ninguno se procuró seguir, tan orgánicamente armónico, ni de manera tan rigurosa, el orden natural que sigue la razón en el proceso del conocimiento.

Con esos medios pedagógicos no vino a preparar a nadie para la dictadura, ni para combatir los absolutismos del Poder, quería sólo formar hombres de mentalidad suficientemente apta para dotar de ciencia y de conciencia sus actos privados y públicos, políticos o religiosos.

No habló de libertad de conciencia para combatir ningún sectarismo, ni de política para conquistar a nadie para una bandera, ni de libertad para alentar las conjuraciones contra las tiranías tan comunes en Hispanoamérica; no habló de moral sino para edificar la conciencia individual y pública en el bien. Habló sólo como apóstol de la educación para valorizar la conciencia dominicana con todos los valores de la cultura de su época.

Es cierto que antes de la reforma hostosiana ya habían influido mucho en la mentalidad dominicana las ideas de los enciclopedistas, sobre todo en el orbe de la política y de la economía. El positivismo pedagógico vino a reforzar principios científicos ya incorporados en la conciencia de la juventud y a coordinar nuestra mentalidad con las inquietudes del pensamiento americano. En este concepto fue el único vínculo entre aquel estado de nuestra incipiente cultura humanista y filosófica con esas inquietudes positivistas de la América hispana, especialmente respecto de sus problemas educacionales.

En sus obras de **Sociología, Moral Social, Derecho constitucional**, se contiene en planos más altos y más amplios su ideario de apóstol de la educación. Son obras didácticas doctrinarias, de un valor que todavía no ha sido justamente estimado, en las que planteó los problemas sociales, económicos, políticos, morales y religiosos de América, cuando todavía no eran sino ideas vagas en la mentalidad de algunos.

En la **Sociología** se contienen todos los principios de la cientificación del gobierno, con el método inductivo-deductivo que le infunde el sentido de racionalista de la metodología hostosiana.

Nadie antes de él había sistematizado aquí las ideas sobre los **deberes públicos** que en la **Moral Social** se precisan y definen como en la **Sociología** y cuyos ejercicios han venido a tener eficacia en estos tiempos, con el valor orgánico constructivo que Hostos le atribuye en sus **Lecciones de Derecho constitucional**, como veremos más adelante.

El **principismo** o perversión romántica de los principios liberales de los **derechos absolutos**, aquí como en otras partes de Hispanoamérica, suplantó durante muchos años los deberes públicos.

Hubo épocas en que no se oía hablar en las reuniones públicas sino de los derechos absolutos; no recordamos haber escuchado a ningún orador popular hablar de ninguno de los deberes del pueblo, y como faltó ese vínculo orgánico, esa cópula entre el Poder y el Derecho, como dice Hostos, no podía alcanzarse ni la estabilidad ni el vigor del orden público, por lo que los Estados hispanoamericanos, en vez de reafirmarse en

su potencia económica, tenían que sustentarse en la fuerza de las armas.

En cuanto a la anarquía del estado político de la América Hispana, Hostos, ante todo, era un doctrinario de los derechos y de los deberes públicos, veremos luego cómo hasta apunta la idea de que los **deberes sean constitucionalmente compulsivos**. Pero su doctrina política se apartó de la de Comte en cuanto a que nunca justificó, en ningún caso, la tiranía.

El positivismo hostosiano es liberal como el del discípulo de J. Victoriano Lastarria, Valentín Letalier, del honorable liberalismo histórico de la tradición inglesa.

Pero si en cuanto a la revolución educacional triunfó de la tradición escolástica y echó las bases definitivas de la pedagogía científica, su doctrina en el orden político no tuvo esa fortuna, pues no pudo con su ética política desterrar el caudillismo ni curar los males del partidarismo, no el **politiqueo** ni el **militareo**, ni el **patheos** de aquel romanticismo político que aquí como en otros países hispanos de América alentaba las conjuraciones y enardecía en las guerras civiles.

No le fue posible ver el ejercicio de la **libertad** responsable de deberes. Vivió aquella libertad irresponsable que sólo se ejercitaba para obstruir las funciones del Poder, no para crear; aquella libertad que sin la responsabilidad de los deberes públicos no era sino libertinaje.

No hay duda de que cuando Hostos comenzó aquí su apostolado todavía **no era propicio el estado social dominicano** para que prendieran en la conciencia los principios y liberales y se fomentase una ética cívica

que reaccionase con la tradición del caudillismo y de sus males.

Puede decirse que aquí la "política social", en el sentido comteano, era casi una utopía, ya que el estado social de la demagogia caudillista obstruía casi de continuo la explotación de la riqueza pública y el auge del comercio. La consecuencia fue el burocratismo, el menosprecio de la industria y del cultivo de la tierra.

Hostos, como representante de la cultura renacentista, era poseedor de las ideas dominantes en el pensamiento de su época y no dejó de utilizar todos los medios expresivos para lanzarlas al seminario común de la instrucción y de la educación de los pueblos de América. En eso fue un sembrador en el Perú, en Chile, en Venezuela, aquí, apóstol del normalismo en la expresión del racionalismo de su Plan de Estudios, en sus programas, en sus procedimientos de enseñanza y como precursor de los otros aspectos que tuvo el positivismo entre nosotros.

El hombre como objeto de ciencia, que fue la sustancial tendencia del Renacimiento, es lo que determina toda la orientación del humanismo hostosiano.

Es la **persona moral**, como **potencia** y **acto**, el fin de todas las sistematizaciones ideológicas que concretó Hostos en el plan de enseñanza nacional, en la **Sociología**, en la **Moral social**, en las **Lecciones de Derecho constitucional** y en sus ideas económicas sobre la base del desarrollo de las industrias americanas. Todo el ideario sobre ciencia, economía y religión que se contienen a veces coordinadas, a veces sin sujeción a ningún sistema sectario, constituyen, como dijimos, gran parte del

seminario de la cultura americana. Para Hostos, como para el Renacimiento, el hombre ocupa el lugar preeminente en el orden de las cosas naturales, y el bienestar de éste lo cifró en el desarrollo armónico de todas las potencias de sus facultades y en concierto con las relaciones que rigen la vida humana como modalidad del orden general del cosmos.

Por eso, para él la paz social que no es sino el aspecto externo de la armonía entre el orden artificial del Estado y el orden natural, como puede consistir, como decía Saint Simón, el maestro de Comte, **“en la armonía de los intereses industriales”**, ni **“que la coalición de los intereses industriales debe crear las condiciones de la paz”**, y menos que **“de conformidad con el principio aristotélico de la Etica de Nicomoco, “a cada uno según su capacidad, a cada capacidad según sus obras”**, ni **“que en el régimen político tengan preeminencia los sabios en cuestiones materiales y en materias industriales”**.

Hostos no podía creer que el régimen social que debía sustituir lo que quedaba del feudalismo colonial en el orden económico pudiera cimentarse en esas ideas de Saint Simón, quien llamó **“filántropos”** a los representantes de los industriales, y que, como dice Brehier, quería cambiar la forma del Estado poniendo **“la ciencia en el lugar de la industria y la banca en el lugar de la nobleza”**.

Hemos leído en **Esencia ideológica de Hostos**, de José A. Franquiz, pág. 320, otro juicio categórico acerca de las divergencias de positivismo de Hostos y el de Comte, juicio que cita Elías de Tejada para robustecer los suyos acerca de esta disparidad.

Las conclusiones del señor Franquiz son categóricas al respecto, pues no se limita a examinar la estructura, sino que enfoca la teoría misma del conocimiento, que es la base, precisamente, del componente racionalista del plan educacional, de la metodología y de la estructuración lógica de las obras didácticas y literarias del ilustre puertorriqueño.

En esta valiosa síntesis del señor José A. Franquiz no se trata de un mero enjuiciamiento de la actitud epistemológica de Hostos, de una teoría del mero saber; es al contrario, la denotación de las vías de todas las proyecciones de las inquietudes mentales de Hostos, fuera del cauce riguroso del positivismo de Comte. El pensamiento va más allá de los hechos, su objeto es el orden en sí, para ver con actitud axiológica la armonía del mundo, como suma expresión de la bondad divina. La epistemología de Hostos se distingue de la de Comte por el conocimiento como resultado del orden mismo del proceso del conocimiento. El concepto, la elaboración de la significación de los hechos es privativa de la razón, el dato sensual solo no puede laborar la trabazón del concepto ni la validez de los fines. Lo positivo de la **razón fuerza**, del orden intelectual, estriba, no en el dato de representación, sino en la virtud de la elaboración, y esto es positivismo comteano. Las conclusiones de Franquiz son muy elocuentes; veámoslas:

a) La teoría del conocimiento de Hostos excede la estrechez del fenómeno comteano.

b) Hostos admite la introspección como método de investigación y fuente experimental interna.

c) Hostos no cerró la puerta a una elaboración metafísica.

d) La filosofía de Hostos no repugna una base religiosa.

Tal vez pudiera decirse que el Daimon que le inspiró ese ideal y le dió sentido a ese apostolado es el mismo **daimon socrático** que en el siglo de oro del pensamiento helénico movió la **paideia** hacia la investigación, descubrimiento y valoración en el sentido de lo útil, lo bello y lo bueno. La esencia humana del “**yo originario**” de que habla Giner de los Ríos; de ese “genio” al que agota el racional encuadrable en las categorías del conocimiento, sino al que desborda sin rechazarlo, antes bien, encerrándolo y trascendiéndolo, que lo obligó a buscar la unidad de la esencia del individuo en la íntima unidad de la vida del espíritu, allí donde viven y de donde emergen reflexiones, intuiciones, emociones, sentimientos, anhelos y angustias. Con “su visión dinámica del ser en el sujeto individual, esa adhesión, ese realizarse la esencia de su existencia gracias al esfuerzo propio, personal, que sitúa a Giner en la corriente de cuantos se han movido en una dirección superracionalista”; en que la función que la intuición desempeña en el conocimiento de las esencias le ponen del otro lado de la **óptica de la razón pura**, pues no deja limitado el conocer al proceso de la conceptualización, sino que ve en la intuición un modo legítimo de trascender la experiencia”.

Hostos no aplicó su ideario positivista a la concreción de ninguna doctrina social que se adoptase como base para la organización política, como ocurrió en México y en el Brasil. No le dió preeminencia a la idea de conformar el progreso hispanoamericano con los prin-

cipios del positivismo de Comte; no aparece adscrito, como los hermanos Lagarrigue, a la religión de la Humanidad, aunque la Humanidad es para él el Cosmos del acontecer humano, en cuyo seno, como en el del orden físico, han de realizarse a plenitud todas las armonías, que son como la esencia del bien. Tampoco se nos manifiesta en ninguna parte ladeado al pragmatismo que tantos adeptos conquistó en Norteamérica.

El positivismo de Eugenio María de Hostos consiste, además de sus ideas sobre la estructura del organismo social —aspecto spenceriano del positivismo—, en la importancia que en el proceso del conocimiento le confiere al **dato empírico**, y en la adopción de los principios y recursos valederos para la investigación rigurosamente científica, en la fijación sistematizada del acontecer de los hechos, en la inducción de sus relaciones y de sus leyes. Se sabe que esa restricción hace el carácter positivo de todas las ciencias empíricas, que en esa metodología han de tener origen las nociones del positivismo, y de ahí, en consecuencia, la actitud de los doctrinarios de la escuela comteana contra toda especulación metafísica.

El Eugenio María de Hostos de formación positivista viene prevalido de aquellos principios que son necesarios para la contemplación científica del mundo, para trabajar el cultivo de la conciencia mediante las verdades concretas que hacen la base empírica de todos los empeños inductivos que, según Hostos, elevan a la razón como en la gradación dialéctica, a la noción o idea del yo por el yo mismo; al descubrimiento del **ser persona** que alienta en nosotros y hace la esencia inefable de nuestra personalidad.

El positivismo no sólo desdeñó toda especulación metafísica, todo principio **a priori**, sino que en su amplio sistema científico no se tuvo en cuenta como cuestión esencial ese ser persona, ni la racionalización de las potestades privativas del individuo como ser de conciencia.

Cuando meditamos profundamente el pensamiento de Hostos y cuando encauzamos la meditación siguiendo sus ideas en materia didáctica y guiados por sus principios éticos o por sus nociones sobre el régimen social y la organización del Estado político dominicano; cuando sin mojigaterías hablamos de la revolución pedagógica que produjo el **normalismo** y de lo que se difundió en el ambiente social el caudal de ideas que inculcó a sus discípulos mediante su palabra viva, y en sus obras didácticas para la educación en todos los grados, desde la elemental del "kindergarter" hasta las altas disciplinas de la docencia universitaria; cuando se piensa en la significación y magnitud de esa obra y se coordina lo realizado aquí, en cuanto al movimiento doctrinario de tipo pedagógico contra la escolástica, con el fenómeno de la cultura de la conciencia unitaria de la América hispánica, ha de convenirse que la **expresión externa de la revolución del normalismo** debió corresponder a un fenómeno de evolución intrapsíquica de trascendencia en el sistema ideológico que le era y aún le es posible alentar a la mentalidad dominicana. Nadie puede negar la importancia que ha revestido para el proceso de nuestra cultura la obra de las **Escuelas Normales**, las cuales trabajaron a la manera de Hostos, más que en instituir, en educar; esto es, más que para informar ciencias, para desenvolver las facultades del entendimiento mediante el cultivo selec-

tivo gradual y armónico de cada una de ellas. Así Hostos, mediante el **normalismo**, llevó a cabo la obra esencial de su **positivismo racionalista**, de suerte que en el aspecto educacional a nosotros concierne también el juicio que sobre el trabajo del positivismo en América ha externado Víctor Massuh, para quien el positivismo llevó a cabo “una doble hazaña”. “Primero, una de carácter político, organizando ideológicamente las nacientes democracias nacionales sobre la base de un orden racional y moderno; y segundo, de carácter educativo, proveer a los americanos de un sistema de ideas y costumbres que superan las formas sociales y psicológicas del Medievo”.

Hostos no ajustó de manera rigurosa su plan de estudios a los estrictos principios de la doctrina comteana, si bien las nociones geométricas son el punto de partida del proceso de la enseñanza elemental; no hay en su plan de estudios ese menosprecio del “**yo originario**”, ni esa falta del concepto de la “**interioridad**” de que carece el positivismo.

El sentido de la revolución que Hostos llevó a cabo en la educación dominicana tiene singular significación en el proceso cultural de Hispanoamérica. Esa revolución determinó aquí una posición crucial respecto de la **cultura vieja**, cuyo valor tal vez pueda desentrañarse del pensamiento de Massuh, para quien esa posición, ese estado del pensamiento con sus nuevas tendencias constituyeron “**un momento transicional en el cual se intenta nada menos que la elaboración de una imagen del hombre más integral que aquella del positivismo**”.

El elocuente juicio de Víctor Massuh nos pone en esa posición crucial de la historia cultural americana.

Massuh dice de Hostos que “tuvo la certeza de esta extraña verdad para su época”: **que la más importante transformación de América era una aventura a librarse en el corazón del hombre, en el núcleo vivo de su intimidad, mucho más que en la esfera de su contorno exterior social y político.**

Si en realidad la cuestión relativa al **ego puro** y al **ego empírico** no constituye doctrina en el pensamiento de Hostos, no es menos cierto que el sentido de su metodología tiende hacia la forja del “hombre completo”. Se pudiera decir que mediante el riguroso racionalismo de su metodología trabajó al hombre, al individuo, con intención de despertar en él al “yo ontológico” de Hispanoamérica.

No creemos, por cuanto hemos dicho, que se pueda cargar al haber del positivismo clásico, su Plan de Reforma de la Enseñanza, ni su metodología, ni la misión apostólica de los derechos y deberes con que emprendió la forma del “hombre completo”, del “hombre originario” de Hispanoamérica por y para Hispanoamérica con todos los atributos de la civilización y la conciencia de sus urgentes instancias.

Si ha de hablarse de la influencia del positivismo en la educación dominicana, es claro que ha de enfocarse la acción de Hostos y de la manera como aplicó el modo de su positivismo a su didáctica.

Como hombre de su época, actuó a la manera positivista, pero con el sentido que permite separarlo del positivismo ortodoxo. Eso lo permite al menos la estructura misma de sus obras didácticas, el cultivo de la razón, por la razón y según las leyes de la razón, la racio-

nalización del derecho y del deber, la racionalización de las cosas de la moral y de la vida hispanoamericana.

Su racionalismo es el tipo del racionalismo del siglo XVIII, con el componente empírico que hizo la base del cientificismo de Comte. Esa es la tradición de lo que pueda haber en la mentalidad dominicana del restringido positivismo hostosiano, al menos, con esta tendencia nos situó en la corriente de la segunda mitad del siglo XIX y aún puede descubrirse su huella en el repertorio de sus ideas sobre Moral, Metodología, Derecho constitucional, Derecho Penal, Sociología y Economía, aunque modificadas éstas por los efectos de su riguroso racionalismo. Esta influencia corresponde a la etapa del movimiento positivista de que habla el filósofo argentino Francisco Romero, que tanta importancia tuvo para la cultura, la política y la educación, respecto de la cual alcanzó aquí preeminente significación con la peculiar actitud de Hostos.

Hostos fue entonces aquí el arquetipo de la cultura. Casi todas las corrientes filosóficas habían dejado en él sedimentos de las ideas y de las tendencias que su conciencia concretó como base de su personalidad.

Idealismo y romanticismo en el ideal de la libertad; realismo, empirismo, positivismo y racionalismo al servicio de la empresa de la orientación de la juventud; organicismo, acción del régimen vital de la sociedad; finalismo del bien en el sentimiento sociológico; laicismo y libre pensamiento sin ateísmo ni anticristianismo, pero adversario del escolasticismo. Esas expresiones pueden resumir la verdad histórica de Hostos como valor de la cultura de América.

En esas modalidades del pensar para esclarecer conciencias, edificar criterios, instruir y educar, se manifiesta y se realiza Hostos como pensador, como maestro y como hombre de su siglo en prospección de futuro en las inquietudes de porvenir que despertaba en el alma de sus discípulos y en las directrices de su Plan General de Enseñanza, en que apuntó todas las posibilidades del progreso intelectual de nuestro país y en el que dió las normas fundamentales de esa revolución de la cultura que emprendieron la "Escuela Preparatoria", bajo la dirección de Francisco Henríquez y Carvajal, y la Escuela Normal, fundada en 1880 con el pensamiento positivista—la modalidad hostosiana— como base de la enseñanza normal y racional de la República.

El normalismo, expresión formal de la escuela racional y positivista hostosiana, no ostentó otra divisa que la de la causa de la educación pública. Era como el despliegue de la **paideia** hostosiana, era el fervoroso culto militante de la verdad y de la justicia, del bien y del amor que propugnaba fundamentalmente por la conformación del pensamiento y del sentir de aquella nuestra época, como el escolasticismo había estructurado el pensamiento de la Edad Media.

Ya lo hemos dicho, pero no es redundancia repetirlo, que el positivismo no echó raíces en la conciencia dominicana ni como doctrina política ni como heterodoxo militante contra el catolicismo.

El positivismo en esa modalidad hostosiana que define la estructura del normalismo, no fue aquí sino la fuente de la inspiración docente, y lo ejercieron y lo difundieron en toda la República los institutores y los maestros normales, no sin que tuvieran que combatir para

defender la doctrina del **normalismo**, que no era sino la enseñanza racional por la razón y conforme a las leyes de la razón, para el cultivo de los órganos del entendimiento.

Mediante esta metodología positivista comenzó a trabajar la mentalidad de los estudiantes dominicanos desde los primeros grados y constituyó la base de todo el proceso cíclico evolutivo, característico de la educación hostosiana, proceso que se descubre en la estructura intuitiva-inductiva de sus obras didácticas, sin excluir las de las altas disciplinas, como su **Sociología**, sus **Lecciones de Derecho constitucional** y de **Derecho penal**.

El análisis del pensamiento de Hostos mediante la organización del repertorio de ideas y los principios lógicos normativos con que aparecen en sus programas, en sus obras didácticas de la educación dominicana, así como en su procedimiento para la inculcación de los conocimientos, revela la posición de Hostos, respecto de la metodología y el espíritu escolástico del cual dice Pedro Henríquez Ureña: "Reinó hasta la década de 1870 a 1880", como dijo el propio Hostos refiriéndose a nuestro primitivo estado mental de aquella época. La entrada sustancial del positivismo tuvo efecto de ese modo en la educación dominicana y constituyó la base del plan para los tres órganos de la enseñanza.

Cierta melancolía de hondura mística tiñe el pensamiento de Hostos cuando señala los males que atormentan a estos pueblos, y sobre todo aquel padecer del cautiverio de Cuba y de su Patria, Puerto Rico. Su patetismo para exaltar el deber e infundir el culto de la verdad y para inculcar el sentimiento del bien, es como el pathos socrático en tensión de anhelo constante para encauzar

el pensamiento de la juventud hacia el *areté*, que salva en razón de sus privativas virtudes cívicas, el ser americano.

Cuando se piensa en la tragedia de la vida política hispanoamericana que padeció Hostos en la forma escandalosa como se vilipendiaran los principios de la democracia en el desenfreno de la concupiscencia, de las prevariaciones y de las ambiciones del peculado que lastimaron la honestidad en la administración pública; cuando se piensa en las funestas consecuencias de la demagogia y de los estados anárquicos; en las conjuraciones, las cuarteladas, los golpes de Estado y en todos los males que habían enfermado a estos pueblos; cuando se piensa en el sentido moral de la pasión griega de Hostos por la verdad y el bien, por la suprema dignidad que se arraiga en la libertad, por la conformación de una mentalidad hispanoamericana libre de los prejuicios y de los ídolos creados por los dogmas de las **llamadas religiones científicas**; cuando se deja vagar la meditación en aquellas circunstancias sociales y en la actitud de Hostos, ha de convenirse en que vivió y ejemplarizó su vida como un "santo laico", para valerme de la justa expresión de Rufino Blanco Fombona. Es Sócrates americano, nacido en este **mar Jónico antillano**, no sólo para el *areté* que quiere desentrañar, señalar y fijar en la humanidad americana, sino también por esa casi divina devoción al derecho, por el modo como se desenvuelve su pensamiento didáctico para despertar con su mayeútica los conceptos generales y descubrir las leyes de los órdenes que hacen aquella armonía en que hizo consistir la felicidad de tradición de la ética eudemonista, desde Platón hasta los filósofos del Pórtico, la en que el semejarse a Dios se alcanza imitando con el pensamiento y la acción la ar-

monía cósmica; esa esencia inefable de lo divino que se oculta detrás del mundo sensible.

Hay en Hostos mucho de ese soplo místico con que Sócrates hacía su majestuosa entrada en el pensamiento de sus discípulos en aquel período de la vida ateniense de ruinas, de anarquía, de demagogia, de crisis moral que siguió a la guerra del Peloponeso.

Aquí, en el Santo Domingo de Hostos, el principal escenario de su apostolado educacional, la vida política, económica, religiosa y cultural, tenía la misma significación histórica que en los otros pueblos hispanoamericanos, pues bajo el mentiroso lustre de la civilización que lucían opulentas ciudades, en lo hondo de la vida popular, en las urbes como en la campiña, pueblos o villorios asentados en las laderas de las sierras, en el hombre culto producto de las ideas de la "ilustración", como en el individuo intenso extracción de la rusticidad agreste, producto de la realidad de Hispanoamérica, predominaban las tendencias ancestrales estimuladas de continuo por los residuos de la barbarie, que persistieron largo tiempo, tal vez a causa de lo arbitrario de los regímenes políticos, de lo inadecuado de los procedimientos económicos, por la falta del espíritu de asociación y empresa y de explotación industrial, por las supersticiones y la intelección mágica de los actos, de las cosas y de los acontecimientos todos, aquellos males que ni Hostos, ni Sarmiento, ni Bartolomé Mitre, ni otros, tuvieron fuerzas para contrarrestarlos.



CAMILA HENRIQUEZ UREÑA

### **CAMILA HENRIQUEZ UREÑA**

**Nació en la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Santo Domingo, el día 9 de mayo de 1894.**

**Estudio filosófico-crítico:**

**Las Ideas Pedagógicas de Hostos, tesis para el doctorado en Pedagogía de la Universidad de La Habana, Revista de Educación, órgano del Consejo Nacional de Educación de la República Dominicana, Núms. 13 y 14 (sexta época), Santo Domingo, 1932).**

Como su madre, la notable educacionista Salomé Ureña de Henríquez e igualmente que sus hermanos Pedro y Max., Camila Henríquez Ureña consagra los mejores años de su vida a las arduas tareas de la educación.

En Cuba, primeramente, y luego en los Estados Unidos, adquiere nombradía en función educativa.

Mas, sigue la trayectoria espiritual de todos los grandes maestros y ofrenda el tesoro de su talento, junto al de su admirable cultura, en producciones que, si por la calidad estética de su estilo hacen de ella una gran prosista, por su fondo la significan como una pensadora de penetrante visión analítica.

Cuando Hostos estudiaba en España, —dice— era de actualidad en aquel país la doctrina filosófica del oscuro pensador alemán Carl Friedrich Krause; su sistema, que aspiraba a armonizar un subjetivismo derivado de Kant y de Fichte al concepto objetivo y social del idealismo de Hegel, fue la filosofía oficial española durante una gran parte de la segunda mitad del siglo XIX y ejerció influencia en la enseñan-

za. El adalid del krausismo, Julio Sanz del Río, profesor de filosofía de la Universidad Central, formó bajo su influjo a dos generaciones, y entre sus alumnos se contaron Salmerón, Moret y otros que fueron amigos de Hostos.

Sus Dos Conferencias sobre Dante Alighieri (revista Archipiélago, Santiago de Cuba, Junio de 1928), y los estudios intitulados La Carta como Forma de Expresión Literaria Femenina (revista Lyceum, La Habana, No. 25, Febrero de 1951) y Mujeres de la Colonia (revista Lyceum, La Habana, No. 39, Agosto de 1954), pero muy especialmente su tesis para el Doctorado en Pedagogía de la Universidad de La Habana, brillante enfoque de las ideas pedagógicas de Hostos contentiva de una síntesis filosófica, han conquistado para ella un sitio distinguido entre las mujeres más representativas de América.

Los Prolegómenos de Moral, la Moral Social, el Ensayo Crítico sobre Hamlet, la Sociología, la Psicología y la Pedagogía, son las fuentes desde las cuales extrae las aportaciones más valiosas del pensamiento filosófico hostosiano.

Los nexos de la filosofía oficial hispánica de la segunda mitad del siglo XIX con las corrientes ideológicas del panenteísmo, los del brioso pensador borinqueño con el idealismo en su doble aspecto teórico y práctico, las impugnaciones a la filosofía comtiana, el concepto racionalista de la libertad, los fundamentos de su filosofía social y el influjo de la escuela del empirismo psicologista inglés, le permiten determinar claramente

que en las ideas filosóficas de Hostos no sólo influyen los discípulos de Julio Sanz del Río, líder del krausismo español, sino también Kant, Leibniz, Spencer y John Stuart Mill.

Mas, no se puede dejar de reconocer y ella lo reconoce, que el espíritu filosófico de Hostos se sobrepone con fuerte potencia creadora al de los pensadores cuyas ideas se dejaron sentir en él, no permitiendo así reclamos de proselitismo por parte de ninguna escuela. Por eso expresa:

Al mismo tiempo que en el de las leyes, Hostos profundizó en el estudio de las ciencias y de la filosofía. De todos los sistemas en boga recibió influencia; pero no sería exacto clasificarlo dentro de uno de ellos. Poderoso espíritu filosófico, no se ciñó exclusivamente. Aunque no llegó a exponer en escrito alguno su doctrina completa, sus obras, principalmente la Moral, la Sociología, y varios discursos y estudios críticos, permiten construirla en parte: es una concepción racionalista y armonista, con fases de idealismo y de finalismo ético inspirado en Kant, y con el apoyo de una fe profunda en la ciencia y en el método moderno.

Emite Camila Henríquez Ureña en su admirable estudio, los juicios de existencia necesarios para demostrar quiénes influyeron en aquel egregio varón como hombre pensante; pero también lanza los juicios de valor en que se afirma su personal punto de vista con respecto al conjunto de criterios normativo-culturales incorporados por Hostos a los dominios de la filosofía y

**de la ciencia. Señala, por otra parte, en forma categórica y correcta la existencia de un “principio indemostrable” en la moral hostosiana:**

**Su moral se basa en un principio indemostrable: que las leyes absolutas que rigen la naturaleza tienen una finalidad ética, conducen necesariamente al bien.**

**El concepto determinista de las leyes naturales, puesto vagamente en duda por el propio Comte, ha sufrido rudos ataques de la filosofía posterior a él. Boutroux ha fundado la doctrina de la contingencia, tratando de demostrar que las leyes naturales no son absolutas, que la naturaleza podría seguir otro ritmo, que la necesidad es una categoría mental, característica de nuestro pensamiento relativo; que “el mundo, presenta una indeterminación radical”. No se concibe el Universo con la rigurosa, perfecta inteligibilidad que le prestaban las teorías de Hostos. Reconociendo el alcance de la relatividad, no intentan los filósofos de hoy reducir la vida universal a las líneas lógicas del análisis.**

**Asegura, además, que hay conceptos contradictorios en la doctrina de Hostos, considerada de un modo aislado, y se refiere a las llamadas “leyes fatales del Universo, las cuales tienden necesariamente al bien”, a juicio del gran pensador. En tal circunstancia resulta tan inexplicable la existencia del mal, como la de una “voluntad instintiva” generadora de imperfecciones:**

**Considerada aisladamente, la doctrina hostosiana encierra conceptos contradictorios, afirmaciones que se destruyen mutuamente.**

Si nuestras acciones están gobernadas por las leyes fatales del Universo y éstas tienden necesariamente al bien ¿cómo explicar la existencia del mal? ¿Por qué la armonía cósmica no engendra faltamente el bien en la conciencia humana? ¿Por qué la voluntad instintiva, que debe obedecer a las leyes naturales, puesto que los instintos son hijos de nuestra adaptación a la naturaleza, tiende hacia el mal?

El estudio crítico-filosófico de Camila Henríquez Ureña constituye, por la acuciosidad y el fundamento de su elaboración, uno de los mejores estudios hechos en el Continente para explicar a la luz de una dialéctica racionalista, el pensamiento de uno de esos "paradigmas espirituales" con quienes se robustece la cultura occidental en sus eternos ideales de perfección y de grandeza.



... Para explicar esta acción contraria de la voluntad, Hostos la desdobra, como Kant había desdoblado la razón: "Como hay una razón pura o teórica y una razón práctica o ecléctica, hay una voluntad racional y otra instintiva. La voluntad racional es siempre secundaria, es facultad subordinada a otra, es un medio de la razón. La voluntad instintiva, es facultad predominante". La primera tiende al bien, siempre que obedezca al sentimiento del bien y a la razón iluminada. "La segunda hace fatalmente el mal, porque es mal hasta el bien que casualmente se produce obedeciendo a un instinto vicioso... Si en un combate del espíritu triunfan los instintos sobre la razón, la voluntad perversa es victoriosa. Si triunfa la razón sobre el instinto, la voluntad racional es vencedora". (**Ensayo Crítico sobre "Hamlet"**).

Así establece Hostos un conflicto en el espíritu del hombre, lucha entre las dos voluntades. "El mal no existiría, —dice—, si el ser racional no tuviera instintos". Pero afirma con Fichte que el mal no se hace por sí mismo, sino por el bien que se espera de él. Siempre se busca el bien: Satanás pronunció con los labios de Milton una frase que tiene resplandores infernales de ver-

dad: **Mal, sé mi bien.** La personificación del mal reconoce la necesidad del bien”.

El bien verdadero es descubierto por la razón, piensa Hostos, como Sócrates. En ella debe fundarse la vida perfecta, y descansar en el poder el conocimiento. La naturaleza humana tiene como base la naturaleza racional. Algún día, cuando la razón perfectamente desarrollada domine por completo a la voluntad, los hombres, dueños del bien supremo, olvidarán el mal, que dejará de existir. He ahí su noble ilusión optimista.

“Para Hostos, como para Spinoza, —dice Antonio Caso—, la verdad es sustancial de la inteligencia; el ser, sustancial de la verdad, y el bien, sustancial del ser. En la inmensa multiplicidad de relaciones y modalidades de la existencia, la racionalidad alcanza con plena perfección el fin esencial de todos los seres...

“Como Zarathustra, cree en la victoria mística de los ejércitos de Ahuramazda sobre la caterva impía de Anro Manyus y espera firmemente que el ideal optimista de hoy sea la realidad insuperable de mañana.

“Al fin y al cabo se restablecerá el armónico equilibrio, y la razón, extendiendo su imperio sobre la voluntad, logrará disolver y reducir los elementos negativos por la afirmación consciente y libérrima del bien. ¡Y en la eternidad insondable no habrá cesado nunca de vibrar la sinfonía del Universo!”.

Del conocimiento se llega a la práctica del bien. El principio de acción de la moral de Hostos pudiera ser el de Zoroastro: “Pensar el bien, hablar el bien, hacer el bien”.

El objetivo último de las ideas morales no es el conocimiento del bien y del mal, sino el ejercicio enérgico de la voluntad para apartarse de los vicios y alcanzar las virtudes. La razón conoce el bien, pero no lo declara. ¿Qué fuerza espiritual distingue el bien del mal? La conciencia, órgano supremo de nuestra constitución moral, cuyo desarrollo es proporcional al desarrollo de la razón. La irracionalidad de la conciencia es, como la irracionalidad de la voluntad, causa de perversión moral, que se opone al cumplimiento del destino ideal del hombre. Pero el hombre de nuestra civilización, en vez de hacerse más consciente a medida que se hace más racional, mejor cuanto más conoce el bien, no lo practica "como acción consecuencial de la fuerza que ha adquirido la verdad". El problema que se presenta es precisamente hacer al hombre tan bueno cuanto es consciente, tan moral cuanto es racional. Para resolverlo es necesario convertir los deberes en costumbres, hacer del deber una norma lógica y natural de las acciones.

"Acostumbrar a la idea del deber, demostrar que el deber no es tan austero, ni tan repulsivo, ni tan incompatible como se cree con la abundancia y fecundidad de recursos que están a disposición del hombre, según su capacidad para conocerlos y emplearlos; presentar en la idea del deber la fuente más pura de moralidad; hacer de la práctica del deber el modo normal de desarrollo individual y colectivo...hacer ver con los ojos de la cara, palpar con los dedos de las manos, sentir con los nervios de la sensibilidad orgánica, que es más fácil, más útil, más conveniente, más bello, más bueno, más verdadero, más justo el ser hombre de su

deber en todo caso que el no serlo en caso alguno; patentizar que el hombre es más hombre cuanto más hace lo que debe, porque así prueba que ha llegado a mayor conciencia de su racionalidad, y porque, probándolo, de la humanidad debe ser el mismo propósito, y que moral es ser lo mismo; que civilización y moralización de la humanidad debe ser el mismo propósito, y que para cumplirlo el modo más sencillo es atenerse al cumplimiento del deber en cada una de las relaciones sociales: tal ha de ser la idea de la moral”.

Como Fichte, cree que el deber es todo y que hay que convertir lo que debe ser en lo que es. La conciencia del deber es sinónima de la moralidad, pues explica en el hombre la existencia del libre arbitrio: la idea “yo debo hacer esto” implica la de “yo puedo hacerlo o no hacerlo”. La responsabilidad es la característica del acto moral. “La responsabilidad de nuestras acciones está íntimamente relacionada con el carácter mismo de esas acciones, ya sean buenas, ya sean malas, por lo mismo que tenemos libertad o libre albedrío. En otros términos, nuestra responsabilidad nos liga al orden moral o al desorden que provoquemos, porque somos seres libres, porque lo mismo podemos decidirnos por el mal que por el bien (**Prolegómenos de Moral**).

Para Hostos, como para Leibniz, la libertad depende de la razón. Sólo el que actúa según los dictados de la razón es verdaderamente libre. Mientras más sabios y virtuosos seamos, seremos más libres y nos determinaremos por lo que más se acerque al bien.

El bien verdadero es bien general: tal lo proclama la conciencia moral, consejero rígido, voz austera que en lo interior armoniza y encadena en sus límites pre-

cisos al sentimiento y a la voluntad. Solamente la conciencia, inviolable y divina por su origen y esencia, alzándose por encima de todo egoísmo, puede darnos la energía, la virtud interior, del desinterés absoluto, para realizar la obra moralista, en frases insuperables por la forma, sublimes por la idea: "Sólo es digno de haber hecho el bien, o de haber contribuído a un bien, aquel que se ha despojado de sí mismo hasta el punto de no tener conciencia de su personalidad sino en la exacta proporción en que ella funcione como representante de un beneficio deseado o realizado. El que de ese modo impersonal se ha puesto a la obra del bien, de nadie, absolutamente de nadie ha podido recibir el mal. ¿Qué gusano, qué víbora, qué maledicencia, qué calumnia, qué Judas, qué Yago, han podido llegar hasta él? ¿Es él un gusano? ¿Es él un áspid? ¿Es él una excrecencia revestida de la forma humana? No: él es lo más alto y lo más triste que hay en la creación. Es la roca desierta que soberanos esfuerzos han solevantado lentísimamente por encima del mar de tribulaciones y que sufre sin quebrantarse la espuma de la rabia, el embate de la furia, el horror desesperado de las olas mortales que la asedian. Es la conciencia, triste como la roca, pero alta como la roca desierta del océano. Y no la conciencia individual... sino la conciencia humana, que toma su fuerza de sí misma, que de sí misma recibe su poder de resistencia, y, secundando a la naturaleza, sacrifica el individuo a la especie, la personalidad a la colectividad... el bienestar de uno al bienestar de todos, el hombre a la humanidad".

Aunque Hostos afirma que al hombre le basta, para ser moral, con ser humano y social, aunque niega a la moral toda base metafísica, acepta al mismo tiempo

postulados metafísicos deterministas e intelectualistas como complemento de su doctrina ética: la esencia lógica o racional del mundo, la armonía geométrica y eterna del Universo, el concepto del deber como deducción espontánea de nuestras relaciones con la naturaleza, la supremacía otorgada a la razón sobre el sentimiento y la voluntad.

Su moral se basa en un principio indemostrable: que las leyes absolutas que rigen la naturaleza tienen una finalidad ética, conducen necesariamente al bien.

El concepto determinista de las leyes naturales, puesto vagamente en duda por el propio Comte, ha sufrido rudos ataques de la filosofía posterior a él. Boutroux ha fundado la doctrina de la contingencia, tratando de demostrar que las leyes naturales no son absolutas, que la naturaleza podría seguir otro ritmo, que la necesidad es una categoría mental, característica de nuestro pensamiento relativo; que "el mundo, considerado en la unidad de su existencia real, presenta una indeterminación radical". No se concibe el Universo con la rigurosa, perfecta inteligibilidad que le prestaban las teorías de Hostos. Reconociendo el alcance de la relatividad, no intentan los filósofos de hoy reducir la vida universal a las líneas lógicas del análisis.

No es posible derivar de las relaciones del hombre con la naturaleza física el concepto del deber; no lo es tampoco afirmarlo sobre la existencia en el hombre de una facultad especial: la conciencia moral, especie de instinto que lleva al entendimiento a gustar de lo bueno y a evitar lo malo, como si el bien y el mal fuesen conceptos absolutos.

Está en lo justo Hostos cuando afirma que de la organización social depende muy principalmente la moral de los individuos y que cada sociedad produce su moral propia, pues, como ha dicho Spencer, “la producción del tipo más elevado del hombre sigue justamente *pari passu* la producción del tipo más elevado de sociedad”. Pero por eso mismo no es posible, desde ese punto de vista, determinar un contenido único al concepto del deber, ni concebir por encima de todo, como pensaba Hostos, una moral única y absoluta. Ese concepto no sería, dice Varona, “más que una generalización de todos los elementos que presentaran a un espíritu reflexivo el sentimiento y el ejercicio de la solidaridad aplicados a su país en su época”.

En la teoría hostosiana de la voluntad hay algo de verdad: ciertamente se diferencian la voluntad impulsiva y la voluntad racional. Mediante la educación de la voluntad, conformándola al papel del individuo en la sociedad, se ayuda al progreso individual y colectivo, y esa educación consiste esencialmente en dar la primacía al proceso reflexivo; en cultivar la inteligencia y los sentimientos, para que la voluntad disciplinada se ejercite en beneficio de la moralidad; en enseñar, como él decía a “querer lo que se debe”.

Pero en ese proceso hay que tener en cuenta algo más que el simple poder del conocimiento. No podemos considerar la voluntad superior como una fuerza secundaria solamente: “Lo que parece distinguir —dice James Sully— a un hombre cuya voluntad está altamente desarrollada, es la capacidad de posesión de sí mismo, o, empleando un término fisiológico, la inhibición. La voluntad naciente y sin disciplina no es sino la realiza-

ción de cada impulso momentáneo a medida que se produce. La voluntad madura implica la dirección o vigilancia de esos impulsos, la represión de la acción, cuando se manifiestan motivos opuestos, a fin de comparar y escoger; el mantenimiento de designio bien definido para el porvenir y la concentración persistente del espíritu sobre este designio. Ahora bien, esta capacidad es algo más que una facultad intelectual. Ver un fin como mejor que otro es un acto de discriminación intelectual; reprimir el impulso que tiende hacia el objeto menos digno, gracias a la percepción de otro fin más elevado, es algo más: es precisamente lo que distingue la voluntad superior de la inferior y de la simple inteligencia”.

Considerada aisladamente, la doctrina hostosiana encierra conceptos contradictorios, afirmaciones que se destruyen mutuamente.

Si nuestras acciones están gobernadas por las leyes fatales del Universo y éstas tienden necesariamente al bien ¿cómo explicar la existencia del mal? ¿Por qué la armonía cósmica no engendra fatalmente el bien en la conciencia humana? ¿Por qué la voluntad instintiva, —que debe obedecer a las leyes naturales puesto que los instintos son hijos de nuestra adaptación a la naturaleza—, tiende hacia el mal?

La voluntad, convertida en facultad secundaria si es racional, y en principio rebelde sino lo es, pierde su importancia como factor de moralidad positiva y limita el concepto de la libertad. Si es racional, obedecerá siempre a la razón y a la conciencia, que a su vez obedecen fatalmente a la ley natural que las rige para el bien; luego, no actúa con verdadera libertad, sino en obe-

diencia a una ley inevitable. En cambio, para el mal tenemos un poder que escapa a la armonía universal: la voluntad instintiva; la única libertad consistiría en violar la ley natural para producir el mal sin que tenga explicación dentro del sistema la existencia de ese poder satánico, ni el que los instintos, como en ciertas doctrinas teológicas, sean considerados como tendencias “esencialmente perversas”. Es cierto que afirma que el mal es el error y que el ajuste entre la naturaleza moral del hombre y la naturaleza del mundo se ha de verificar por revolución y no se ha completado aún; pero si ambas siguen un mismo orden, si la primera es reflejo de la segunda y las rigen las mismas leyes, ¿cómo se explica su desacuerdo inicial y “la eternidad de esfuerzos que ha costado el sencillo propósito de hacer racional al único habitante de la tierra que está dotado de razón?”

Si al desarrollarse la razón se desarrolla paralelamente la conciencia, y ambas tienden al bien como fin, ¿cómo afirma Hostos que el hombre civilizado se hace menos consciente cuanto más racional, menos bueno cuanto más conoce el bien?”. No podemos, pues, descansar sólo en el poder del conocimiento, y la supuesta armonía racional del Universo no es capaz, dentro del sistema mismo, de engendrar la verdadera ley moral en la conciencia humana.

**SOCIOLOGIA.**— Desde que, en el siglo XIX, los antiguos estudios morales y políticos fueron clasificados por Comte como ciencias positivas, se intenta darles carácter y organización científicos: así se constituyó el estudio experimental de la sociedad. Hostos fue uno de los primeros en el mundo, y el primero en nuestra len-

gua, en hacer un ensayo de organización de la sociología. Es rasgo original de su ensayo "la concepción de las siete leyes que rigen toda la vida superorgánica, aunque el enunciado de ellas (esto es, la descripción de su modo de actuar) resulte discutible. Los sociólogos que han formulado leyes pretenden, unos, reducirlas a un principio único y exclusivo; otros, multiplicarlas con exceso; otros aún, hacerlas abarcar demasiado". En sus manifestaciones recientes, la ciencia social prefiere acumular y ordenar datos, dejando para el futuro la sistematización en forma de leyes. Las de Hostos son pocas; en general, son principios demasiado evidentes para que su conocimiento implique gran enseñanza.

La ley fundamental de la sociedad, según Hostos, es la de la sociabilidad: "La sociabilidad está en razón positiva de la fuerza del instinto de conservación y en razón negativa de las necesidades colectivas". Establece como base del fenómeno general de asociación "la necesidad, la fatalidad de la conservación individual y colectiva".

Esa necesidad es el origen de todas las leyes sociales. "Esta fuerza neutral, que liga a cada hombre con todos los hombres que lo rodean, es una fuerza tan activa y tan imperiosa en la vida de los grupos como en la de los individuos". La misma necesidad rige el Universo entero, y Hostos piensa que existe una relación armónica entre los hechos sociales y los cósmicos, basándose en la analogía entre el sistema social y el planetario, visible "en tal modo y a tal punto, que el Universo no es explica inteligiblemente sino en cuanto nos lo representamos como una asociación de asociaciones, como una serie de sociedades de astros establecidas para un fin

común". Esta idea, que se sale del campo de experimentación de la ciencia social para alzarse a los dominios de la filosofía de la naturaleza, tiene sin duda su origen en Hegel, que vió en los cuerpos celestes esbozos lejanos de individualidad y en el sistema sideral una sociedad rudimentaria que prefigura la sociedad humana.

Como consecuencia de este postulado y de sus principios éticos, afirma Hostos que los seres humanos son capaces de tomar "como ejemplo de su vida individual y colectiva el supremo bien que resulta de la armonía de los mundos", y relaciona las leyes sociales con el espectáculo del Universo.

Pero hay en la sociedad algo que escapa a las leyes, que goza de libertad: es la individualidad, el sello personal que el hombre impone a su modo de proceder. "Cuanto más conciencia tenemos de las funciones físicas y psíquicas de nuestro ser, tanto más vigorosamente nos apegamos a este modo natural de hacer las cosas". Se ha llamado a Hostos "determinista prudente"; en efecto, admite siempre elementos de individualidad irreducible a las leyes generales.

El hombre ha de aplicar a la dirección de sus actos las verdades que la razón ha descubierto en su marcha hacia mayor civilización y concurrir al orden social relacionando sus actividades con las del ser colectivo de que forma parte, para coadyuvar a la realización del destino final humano: la civilización. Esta, así considerada, es una de las leyes de la sociedad: la ley de Ideal.

Por ideal se entiende: el continuo laborar de propósitos que motivan, en una vida individual o colectiva, todos los esfuerzos mentales que hace un hombre o una

sociedad para vivir con arreglo al objeto de vida que se ha propuesto realizar”.

“Como que, cualesquiera que sean los propósitos individuales, o colectivos, de un hombre o de una sociedad determinados, ningún hombre, ninguna sociedad, puede hacer más de lo que la naturaleza ha impuesto para fines propios del ser humano... , los propósitos más vastos se reducen a llegar al último grado posible de racionalidad y conciencia, y como esto... es lo que se llama civilización, esto y lo que se llama el Ideal son en definitiva el mismo propósito final que a naturaleza ha dado a la vida individual y colectiva de los hombres”.

Hasta ahora la civilización en su más alto grado no es más que un propósito y la mayoría de los hombres no tienen verdadera conciencia de él: “Hay quienes la tienen, claro está, y esos, para estar a la altura de su ideal, o viven mártires de él o son sus víctimas... Los demás, lejos de mortificarse en el afán de ideal, se atemperan la civilización anormal, que contribuye con la propia anormalidad a hacer tanto más irregular y más incompleta cuanto más inmoralmemente legan a las generaciones venideras la tarea de mejorar, completar, armonizar y moralizar la civilización a que concurren”.

Las posibilidades de realización de ese ideal en el futuro del desarrollo armónico de la sociedad y del individuo, que puede producir el perfecto desenvolvimiento de los tres caracteres fundamentales de la sociedad civilizada: el intelectualismo, el industrialismo y el moralismo.

“El desarrollo omnilateral, simultáneo y concurrente de todos los órganos y funciones de una sociedad cualquiera, sería lo único capaz de producir a un mismo tiempo, como signo de ese desarrollo, los tres caracteres que acabamos de analizar. Probablemente esa concurrencia de todos los órganos y de todas las funciones en el desenvolvimiento social esrá imposible a menos que, en el transcurso de los tiempos, en el aumento de la razón común, en el aumento de la voluntad por la moral, en el predominio universal de la conciencia, llegue a poder suceder que el hombre colectivo sea a la vez un trabajador completo, un discurridor correcto y un realizador puntual de las virtudes del trabajo y de la razón”.

La fuerza de la sociedad para realizar sus propósitos radica en sus potencias: económica, jurídica, moral y pedagógica.

“Comte, en sus escritos, —dice Paul Monroe—, concedió solamente una atención incidental a la educación. Aunque su gran interés se concertó en el aspecto dinámico de la vida social y su principal indagación fue una filosofía o una explicación del progreso social, no comprendió la importancia de la educación en ese proceso”.

“Estaba reservado al representante de sus ideas en este país (los Estados Unidos), Lester Ward, —agrega ingenuamente Monroe—, desempeñar este servicio”. De todos modos, resulta curioso que en el mismo año en que Ward publicaba su **Sociología dinámica** (1883), Hostos dictaba en Santo Domingo sus primeras **Nociones de Sociología**, exponiendo su interpretación sociológica de la educación.

La educación es el método más avanzado del proceso evolutivo. Por medio de su potencia pedagógica puede la sociedad realizar la perfección relativa (ya que el progreso humano es relativo), organizando la educación común para que realice sus funciones por medio de cuantos órganos sean necesarios.

A medida del desarrollo de la sociedad, la educación toma caracteres de hecho público y social. No sólo es fácil comprobar que el progreso ascensional de la educación común corresponde a la ascensión social, si no que en la cultura de cualquier pueblo es posible discernir su carácter natural y su propósito ideal de vida. Por eso la organización de la instrucción pública es uno de los rasgos de novedad de la época moderna y de la sociedad democrática.

Para lograr el desarrollo armónico de esta sociedad, se necesita que el cultivo de la razón pública y privada sea tan fundamental que le sirva de base. Desde el punto de vista de la moral social, la educación es un deber: el de civilización. Desde el punto de vista de la sociología, es una función natural de la vida individual y colectiva, que resulta de la necesidad humana de desarrollo y adaptación y que debe abarcar, para satisfacer esa necesidad, las aptitudes todas del ser: "las físicas y las psíquicas del hombre, las individuales y las colectivas del ser social, las teóricas y las prácticas del ser racional", en evolución constante.

Entendida así, la educación es "un coeficiente del progreso" y "el factor principal del desarrollo, crecimiento, evolución y cambio del ser social".

En su filosofía social, Hostos se anticipó en ideas y en la aplicación de principios que después se generalizaron y que hoy comienzan en parte a envejecer. La ciencia social sigue nuevos rumbos, evoluciona, se transforma; pero en la época de Hostos era una ciencia recién nacida, —poco más que un concepto y una palabra engendrados por Comte—, y él supo desarrollar el concepto y dar a la palabra un alcance definido, en momentos en que aún se andaba a tiendas en ese campo.

Además, Hostos incluyó la sociología en el programa de estudios de la Escuela Normal de Maestros de Santo Domingo, hace ya más de cuarenta años (en 1880): fue la primera vez que se decidió en nuestra América enseñar la novísima ciencia social; muy poco después, inició su enseñanza en Colombia, Salvador Camacho Roldán.

PSICOLOGÍA.— Las ideas de Hostos sobre psicología no están expuestas sistemáticamente. Las fuentes a que podemos acudir para inquirir sobre ellas son los **Prolegómenos de Moral** y las lecciones de **Ciencia de la Pedagogía**, donde están solamente esbozadas o enunciadas fragmentariamente. De esas fuentes podemos inferir que sus ideas se derivan en gran parte de las que profesó la escuela inglesa de Spencer y John Stuart Mill, con sus más lejanos antecedentes en Locke y en Hume.

Querer circunscribirlo todo a los objetos exteriores y descuidar el sujeto pensante y su constitución propia es suprimir un gran campo a nuestra experiencia: eso fue lo que intentó Comte. En realidad, para la escuela comtiana no había psicología. Hostos acepta el método del positivismo, que no permite a nuestro cono-

cimiento relativo más consideración que la de los hechos y sus leyes. Pero los fenómenos internos son hechos. Con la escuela inglesa, reprocha Hostos a Comte el haber olvidado nuestra posibilidad de percibir inmediatamente nuestras ideas, nuestros sentimientos, nuestras voliciones, y descubrir las leyes que los rigen.

Comparte Hostos la idea de que la vida es una e idéntica en el fondo de sus diversas manifestaciones. Sin deslindar claramente el campo de la psicología y el de la moral, declara que nuestros fenómenos internos son de orden moral y que las funciones morales constituyen una actividad biológica tan innegable como la existencia física. Ese orden y esas funciones a que se refiere son en realidad las que constituyen nuestra vida psíquica. Desde ese punto de vista, la psicología es una ciencia biológica; pero se diferencia de la biología propiamente dicha, y de las otras ciencias de ese grupo, en que se ocupa tanto de los fenómenos internos y los lazos que los unen, como los fenómenos externos con los cuales se relacionan.

Para conocer el mundo ponemos en ejercicio nuestros sentidos. De la sensación parte la inteligencia. Toda sensación es la percepción de una diferencia que se produce en el seno de nuestra conciencia: he ahí el primer acto intelectual. El segundo es la percepción de una semejanza, que permite clasificar los objetos según sus analogías. Pensar, en su origen, es distinguir y asemejar.

Nuestra mente, sujeto del conocimiento, se pone en contacto con el objeto para conocerlo. "El principio de toda adquisición de conocimientos está en la perfecta unión o relación que la memoria de las propiedades del

objeto establezca con la facultad representativa del sujeto". En otras palabras: la representación es la forma inicial de la idea, como su punto de partida es la sensación.

La ley más general que rige los hechos mentales es la de asociación. Los hechos internos se asocian por semejanza y contigüedad; sobre la "actividad creadora" de la asociación de ideas se basan la inducción y la generalización.

La asociación de los hechos en el exterior es la que produce la asociación de las ideas. La naturaleza, por repetición de sensaciones, imprime en nosotros lo que hay en ella nos hace a su imagen, de manera que los dos mecanismos, el del cerebro y el del Universo, se ponen cada vez más en armonía y terminan en el acuerdo completo. Ese acuerdo es la ciencia.

¿En qué se basa, en nuestro interior, el conocimiento que adquirimos? Según la discutible hipótesis de Spencer, los hábitos intelectuales de los antepasados se hacen orgánico a través del tiempo y son susceptibles de transmisión hereditaria. Encerramos en nosotros, al nacer, huellas de la experiencia de las generaciones anteriores: la ciencia del pasado está como escrita en vagos caracteres en nuestro cerebro; cada cabeza humana es una especie de enciclopedia. Es falsa la idea antigua de la tabla rasa, y verdadera la doctrina que permite elementos a priori en el conocimiento; sólo que el innatismo metafísico queda en este caso sometido a un hecho histórico y biológico: la herencia.

Hostos no se inclina a aceptar la teoría del innatismo. Al hablar de la base que debe tener todo conoci-

miento que se trasmite, dice: "La intuición se basa en todas aquellas nociones que indeliberadamente ha ido almacenando y atesorando la razón a medida que los sentidos han ido funcionando, nótese bien, porque puede creerse que la razón tiene algo que no haya recibido del ejercicio de sus facultades, creencia que sería errónea". (**Pedagogía**).

La gran preocupación de Spencer fue establecer que, como todos los fenómenos de otros órdenes, los fenómenos psicológicos obedecen a la ley de la evolución y hay entre ellos unidades de composición y continuidad en su desarrollo. La vida es una correspondencia que exige íntima correlación entre el ser y el medio en que vive. Esta correspondencia, directa y sencilla en los animales inferiores, se va haciendo más indirecta y compleja al acercarse al hombre, porque correspondencias diversas pueden coordinarse para formar una sola. Spencer llegó a suponer falsas las clasificaciones de fenómenos psicológicos hasta entonces adoptadas y a concebir la razón, la memoria, la imaginación, como grupos convencionales de correspondencias, "modos particulares del ajuste de las relaciones internas a las externas".

Hostos no siguió a Spencer en esa vía. Como los clásicos de la filosofía, penetraba en el dominio de la psicología aceptando antiguas ideas. Eso limita su campo. Concibe nuestro organismo como un conjunto cuyos órganos son las facultades físicas, afectivas, volitivas e intelectuales. Nuestra razón es nuestro organismo intelectual. Su función general es conocer. Sus funciones parciales, que concurren a la general, son: la intuición, que es la fijación de la impresión, recibida de las realidades puestas a su alcance; la inducción, a que se llega por la re-

petición y la asociación, porque la razón no puede en una vez percibir la verdad general; la deducción, por la cual la razón considera en globo lo que ya ha considerado parte por parte, y la sistematización, por la cual la razón liga las partes con el todo para ver la verdad en su mayor alcance y organizarla científicamente. Subordinados a estas funciones, a las cuales concurren, están los órganos de la razón, más facultados: atención, imaginación, memoria, etc., que se dividen en cuatro grupos, correspondiente cada uno a una función. La razón sigue en su funcionamiento un orden preciso, pues como todo organismo está sujeta a un desarrollo según la ley natural de sus funciones, que han de desenvolverse sucesiva y armónicamente en el proceso total del conocimiento. En marcha progresiva ascendente, el ser descubre y forma gradualmente sus facultades, producto de la naturaleza. La idea dominante en esta teoría es la del desarrollo interno del espíritu por sus poderes inherentes.

Cada facultad es innata e implícita en el niño al nacer, en la forma en que se desarrollará luego, y por tanto, lo que el educador hace es ayudar la naturaleza del niño en los esfuerzos de su propio desenvolvimiento. Las impresiones del exterior son la base del conocimiento; pero el contenido de la mente no puede estar enteramente constituido por esas impresiones.

Las facultades que forman el organismo racional son las que, convenientemente guiadas en su desarrollo, dirigen la vida humana, porque son las más elevadas. Ellas deben ser guía de los instintos, del sentimiento y de la voluntad. Hostos acepta todavía, pues, aquella doctrina de las facultades del alma, consideradas como

órganos constituídos del pensamiento, de la sensibilidad y de la voluntad, que, según decía Herbart, pertenece a una "psicología mitológica", en la cual "el espíritu aparece frecuentemente como un campo donde la percepción, la imaginación, las pasiones, producen sus operaciones como otras tantas potencias aliadas u hostiles entre sí".

ANDRES AVELINO

### ANDRES AVELINO

Nació en Montecristi, el día 13 de diciembre de 1899.

**Obras Filosóficas Principales:**

**Metafísica Categorial, Ciudad Trujillo, 1940.**

**Prolegómenos a la Unica Metafísica Posible, Ciudad Trujillo, 1941.**

**Esencia y Existencia del Ser y de la Nada, Ciudad Trujillo, 1942.**

**El Problema de la Fundamentación del Problema del Cambio y la Identidad, Ciudad Trujillo, 1944.**

**Une Lettre a Maritain, Ciudad Trujillo, 1944.**

**"Filosofía del Conocimiento" (Los Problemas Antinómicos del Conocimiento), publicaciones de la Universidad de Santo Domingo (1948-1950).**

**El Problema Antinómico de la Fundamentación de una Lógica Pura, Ciudad Trujillo, 1951.**

**Obras Inéditas**

**Filosofía de lo Etico, Los Problemas Antinómicos del Existencialismo, Filosofía de la Educación, Filosofía de lo Pictórico, ¿Son Posibles una Metafísica y una Filosofía de lo Matemático?**

Metafísico, logicista, matemático, crítico, filosófico, filósofo de la cultura y pensador de aguda visión gnoseológica, Andrés Avelino es el ciudadano de la Patria intelectual dominicana que con más brillantez ha profundizado los arduos problemas del filosofar.

Al intervenir en la clásica disputa sostenida entre los filósofos que piensan guiados por el espíritu de sistema y los filósofos que discurren con atención primordial conferida a la pugnacidad de los problemas, toma posición al lado de estos últimos; pero a la luz de una metafísica categorial con fundamentos antinómicamente problemáticos.

Nicolás Hartmann y Bertrand Russell, en los tiempos contemporáneos, con su universal autoridad filosófica y científica, comparten la opinión de los filósofos que rechazan el espíritu de sistema. Dice el primero:

El cauce de la verdadera filosofía lo constituye el pensamiento problemático, ya que la armonía sistemática se ve destruída por el pugnar de los problemas (1).

**Opina el segundo:**

La filosofía no es capaz de ofrecer muchas respuestas seguras, circunstancia por la cual se ocupa más bien de plantear problemas que de resolverlos (2).

Lo demuestra, plenamente, la obra realizada por el gran filósofo dominicano que señala a la metafísica occidental nuevas rutas por los vastos caminos del espíritu.

Fiel a la corriente de pensamiento de los filósofos que aseguran la naturaleza antinómica del espíritu humano (3), afirma Andrés Avelino que sólo Dios escapa al vigoroso influjo de la antinomicidad. Guiado por su intuición no-sensible como órgano de visión espiritual, nuestro filósofo toma posición en una quinta esfera del ser para organizar categorialmente todos los objetos, sin excluir la realidad divina. Cinco y no cuatro (según lo dispone la ontología contemporánea), son las esferas de la realidad o del ser: 1ra. Esfera de los objetos reales sensibles; 2da. Esfera de los objetos reales trascendentes; 3ra. Esfera de los objetos reales inmanentes (psíquicos); 4ta. Esfera de los objetos reales ideales (también trascendentes); y 5ta. Esfera de los objetos reales valentes.

La división de la esfera de los objetos reales en subesfera de los objetos físicos y subesfera de los objetos psíquicos, le parece improcedente en razón de que los objetos de una y otra subesfera no poseen la misma estructura óptica.

Tres mundos existen para él, esto es: 1ro. El mundo de la realidad; 2do. El mundo de las categoriales; y 3ro. El mundo de las ideas.

El primer mundo, por ser lo que es, se proyecta en el espacio y en el tiempo cargado de facticidad, y constituye también un mundo de categorías, o, lo que es lo mismo desde su particular punto de vista, de nombres, de rótulos.

En el segundo mundo surgen, como instrumentos destinados a facilitar el conocimiento de los otros dos, los tipos de categoriales concebidos por él empeñosamente interesado en discutir con verdadero fundamento los múltiples problemas que plantea la filosofía, esto es: las categoriales de señalamiento que define como significaciones-conceptos y significaciones-no conceptos, enderezándolas a diferenciar los contenidos ónticos irracionales; y las categoriales de concepción que constituye en significaciones-pensamientos, proponiéndose determinar la esencia de tales contenidos.

Esos tres mundos señalan las rutas seguidas por Andrés Avelino para el estudio del ser como problema metafísico fundamental. Corresponde al filósofo concebirlo y discutirlo en las diversas concepciones que lo informan. El científico debe comprobar su existencia como materia; y el religioso y el místico vivirlo en sus manifestaciones espirituales.

Plenamente situado ya en el mundo de sus ideas, se enfrenta al mundo de las ideas platónicas con siete impugnaciones básicas:

1) No se opone, como Aristóteles, al dualismo parmenídico-platónico del mundo sensible y el mundo in-

teligible, pero en su sistema metafísico responden a las siguientes denominaciones: mundo de los contenidos ónticos irracionales y mundo de las categoriales;

II) Al negarle carácter de autenticidad a tales ideas como arquetipos o reflejos de los entes, le atribuye el carácter de concepciones problemáticas que, por esa misma circunstancia, deben ser discutidas;

III) Mientras las ideas constituyen para el filósofo griego entidades de estructura y forma propias dentro del vasto mundo de la identidad, el filósofo dominicano las concibe como entidades sólo incorporables al vasto mundo de la significación;

IV) El filósofo griego confiere a las ideas omnímoda certitud, lo que resulta falso para el filósofo dominicano, puesto que la evidencia de que son susceptibles sólo se da en función del pensamiento;

V) Entiende el filósofo griego que las ideas se manifiestan en nuestra conciencia al conjuro de una sola intuición, pero afirma el filósofo dominicano que sólo son poseibles por medio de un conjunto de intuiciones y después de haber sido rigurosamente discutidas;

VI) El filósofo griego no exterioriza las razones en cuya virtud discute la tajante evidencia de las ideas, y el filósofo dominicano al reconocerlas como realidades ónticas trascendentes, advierte que debe discutirse su certitud tanto en lo que respecta a la ciencia como a la filosofía;

VII) Al negar que puedan conocerse las ideas argumentadas por el filósofo griego, no obstante la dogmática certitud y la definitiva pureza que le asigna, es-

tima el filósofo dominicano que las categoriales de concepción por cuyo medio tratamos de conocer un contenido óntico irracional, no sólo vienen a constituir una imperfección de las ideas, sino también de las realidades.

Andrés Avelino enfila también los principios de la metafísica categorial para combatir los sistemas filosóficos de Kant y de Hegel.

Frente al autor de los tratados de la razón, expone diversos argumentos tan reveladores de su "vigorosa potencia constructiva" como de la "fuerte mentalidad filosófica" que le reconoce el eminente pensador hispano-guatemalteco Luis Recasens Siches.

A mi entender, nuestro filósofo logra su más convincente conclusión al combatir la tesis de Kant con respecto al nómeno. Mientras el filósofo germánico sostiene que no se puede conocer la cosa en si, el filósofo dominicano afirma que la conocemos mediante categoriales de pensamiento, las cuales constituyen, precisamente, el único modo de conocerla.

Mientras para el filósofo alemán pensar es ordenar, para el filósofo dominicano pensar es conocer. Además, Kant niega la metafísica por su esencia antinómica, lo que constituye para Avelino la verdadera razón de ser de tal disciplina.

Para el filósofo de Koênigsberg, el ser de los juicios sintéticos no depende del principio de identidad, sino de una comprobación; pero el autor de la Metafísica Categorial, niega la existencia de pensamientos juicios cuya validez no dependa de tal principio.

Así como en la ciencia natural no puede haber un cuerpo que no obedezca al principio óntico de la pesantez —afirma Avelino— en lo significativo no puede haber un pensamiento que no dependa del principio de identidad.

Kant aseguraba además que los juicios sintéticos son juicios de experiencia a posteriori, y que los juicios analíticos son independientes de la experiencia; pero Avelino da por seguro que en lo significativo no hay cabida para lo a posteriori, porque en ésto no existen lo temporal ni lo espacial.

También polemiza con el más grande filósofo alemán de todos los tiempos cuando éste considera que los pensamientos matemáticos son pensamientos sintéticos a priori, subordinados al principio de contradicción. Mientras Kant asegura que el producto de una suma; por ejemplo:  $8+4=12$ , es un pensamiento sintético que se obtiene por medio de la experiencia, su impugnador estima que se trata de un pensamiento analítico, puesto que doce comprende significativamente a ocho más cuatro (5).

Al enfrentarse al sistema del idealismo absoluto, cuyas repercusiones en toda Europa revistieron tan señalada importancia como el pontificado ejercido por Hegel desde la Universidad de Berlín, no deja de señorear Andrés Avelino la profunda visión filosófica que le ha dado puesto representativo entre las figuras pensantes del Continente.

Entre las objeciones que le arrostra a Hegel, dos resaltan por su enjundia filosófica: la primera discute una célebre frase adcrista al prólogo de la Filosofía del

Derecho, **por cuyo medio se expresa que** todo lo que es, es racional, y todo lo que es racional es real. **Por mediación de la otra, niega que haya** conceptos móviles, pensamientos en movilidad, y, **por lo mismo, sujetos a la ley** del werden, del devenir que obtiene su primer vislumbre en la filosofía heraclitiana y se jerarquiza en la época moderna robustecida con ardorosa devoción por el filósofo de Stuggart y por Bergson, el filósofo del "flujo vital".

Para el filósofo de lo categorial la racionalidad es un secreto del Todopoderoso. El pensamiento humano constituye tan sólo un intento de racionalización de la realidad, y los pensamientos son comprensiones categoriales de significación; pero no evolucionan, no se transforman, no pueden convertirse en otro pensamiento.

Otro motivo de discrepancia entre los dos filósofos se debe a la teoría de la tríada. En la dialéctica hegeliana surge la síntesis por impacto de la tesis y la síntesis; pero en la dialéctica de Avelino la antinomia es eterna, porque la realidad lo es también.

No obstante ello, los dos filósofos son mentalidades metafísicas identificadas al tratar el problema de la disputa del realismo y el idealismo. Afirma el filósofo dominicano que hasta el momento actual ninguna metafísica o filosofía ha logrado situarse dentro de un realismo absoluto, ya que todas acuden a un modo de ser para llegar al ser; de ahí que sean a la vez realistas e idealistas. Tal modo de ser puede encerrarse en el átomo, en el hombre o en la conexión mixta de hombre y mundo que implica la existencia humana. Y dice el filósofo germano:

**El contenido de la filosofía es la realidad, el contenido originariamente producido, y producido por sí mismo, en la esfera del espíritu viviente, y convertido en el mundo, en el mundo externo e interno de la conciencia, pero este contenido es verdadero ser, ser absoluto, no algo meramente accidental y empírico (6).**

**En el riguroso análisis de que ha sido objeto la filosofía alemana por parte del gran metafísico dominicano, apuntan hacia Martin Heidegger, el elogiado y combatido filósofo existencialista, algunas observaciones de sumo interés referentes a los problemas de la nada, del ente concebido en su mismidad, de la obra Ser y Tiempo y de las categorías esencia y existencia, cuyo permanente influjo filosófico reviste tanta antigüedad como el pensamiento griego.**

**Las posiciones fundamentales del existencialismo heideggeriano en cuanto a esos problemas, vistas a la luz del mundo categorial puesto en marcha por Andrés Avellino, son las siguientes:**

- a) identifica la nada con el no-ente;**
- b) cree conocer lo óntico irracional por medio de la existencia;**
- c) elabora una ontología de la existencia humana, de doble sentido fenomenológico y pragmaticista, en vez de una metafísica del ser;**
- d) Busca el ser entre los entes por medio de la existencia;**

- e) pretende descubrir el ser con sujeción al método de la ciencia;
- f) afirma que la existencia precede a la esencia.

La tesis dominicana está fundamentada con sujeción a estos razonamientos:

a) la nada constituye el fundamento del ente en sus diversas manifestaciones, porque se da siempre como vivencia o como noción de cuanto repercute en nuestro fuero interno por obra de la realidad;

b) lo óntico irracional sólo se conoce por mediación de las categoriales de pensamiento;

c) las categoriales de pensamiento constituyen el único modo de explicar el ser en sus variadas modalidades, así como la única metafísica realizable;

d) No es posible hallar el ser entre los entes, sino a la luz de las categoriales de pensamiento;

e) La búsqueda del ser entre los entes implica un método científico, y la búsqueda del ser por medio de las categoriales de pensamiento constituye un método filosófico;

f) La esencia y la existencia existen coordinadas, actúan en reciprocidad de perspectivas como el objeto y el sujeto. En toda existencia hay una esencia. La existencia y la esencia son precedidas por la categorial de pensamiento, y logran identificarse en Dios, "entendido Este como la categorial suprema que comprende significativamente o categorialmente a todo lo creado, a todos los entes".

La desastrosa postura ideológica de la filosofía existencialista heideggeriana obedece, según Andrés Avelino, al hecho de que expone el problema ontologismo-onticismo desde un punto de vista filosófico-científico, posición que discrepa con la de Sören Kierkegaard, padre del existencialismo, quien asume a su vez una postura metafísico-teológica. El existencialismo heideggeriano, con el de Sartre como adepto casi en la totalidad de sus planteamientos, concibe fundamentalmente la existencia del homo naturalis, del riesgo y el drama del individuo, del absurdo y la paradoja, de la desesperación y la angustia, mientras Kierkegaard concibe la existencia del homo cristianus, la creencia en la existencia de Dios y la esperanza y la fe. Y tal desviación se explica por la influencia que ejercen en la filosofía heideggeriana, el fenomenologismo husserliano, el naturalismo nietzscheano y el biologismo irracionalista bergsonian.

De ahí la falsa postura de la metafísica heideggeriana, la cual señala un movimiento de retroceso para la filosofía existencial que logra su mejor expresión durante el siglo XIX con el pensamiento del gran filósofo danés.

Pero el metafísico de lo categorial llega a conclusiones más elevadas aún, poseído de un fervor religioso que nada tiene de impugnabile. Las metafísicas actuales, como las de todos los tiempos, pretenden hallar el ser en sí mismo, partiendo de un modo de ser. Y no es ese el método a seguir. No se llega al ser unidad en virtud de una búsqueda, sino por obra de la revelación. Sólo Dios puede ser el Sér, y éste se vislumbra en los horizontes de la religión.

En su concepción metafísica de la existencia o no existencia de hechos morales, rechaza Andrés Avelino la Etica formalista de Kant, y la Etica de los valores sustentada por Scheler y Hartmann.

Mientras estos representativos expositores de la filosofía de lo ético, niegan los bienes y los fines que, de acuerdo con la Gran Etica de Aristóteles, fundamentan el mundo de lo ético, nuestro filósofo se les enfrenta a la luz de las siguientes orientaciones:

1º Porque los bienes y los fines no sólo constituyen manifestaciones de la vida cultural, sino también evidencias de la realización de los valores; 2do. Porque una ética carente de bienes y de fines no tendría objeto; y 3ro. Porque una ética de tal naturaleza sería autónoma con respecto a Dios, el Bien Supremo, y no deben concebirse valores ni actos morales independientes de un proceso teleológico encaminado a culminar en la Divinidad.

Desde su particular punto de vista, resulta tan errónea la definición de los valores éticos como condiciones específicas de los actos humanos, según opina Scheler, como la que en Hartmann los identifica con las esencias ideales derivadas de la concepción platónica.

Al enfocar Andrés Avelino el problema axiológico, fundamenta la metafísica y la epistemología conforme a las cuales concibe y conoce la esfera de lo valente.

Después de hacer la crítica de las posiciones adoptadas por los filósofos alemanes que con mayor interés se han dedicado al estudio de la axiología, se decide por una concepción unitaria y teleológica del valor y distingue cinco momentos fundamentales en el acto de va-

loración: 1ro. La actitud valorativa o vivencia del valor; 2do. La forma del valor o puesta del valor; 3ro. La esencia del valor; 4to. El ser objetivo del valor; 5to. El sentido o los fines del valor.

La verdadera causa del valor —sostiene— es la voluntad dirigida a fines, la suprema necesidad teleológica, que el supra-yo infunde en el yo como impulso de sentido y como finalidad en la íntima estructura de los objetos (7).

Hay dos tipos de hombres, según el axiologista dominicano: el espiritualista y el materialista, subordinados al concepto de jerarquía. De ahí que lo espiritual prevalezca por encima de lo material, como lo santo por encima de lo profano y lo conveniente por encima de lo nocivo.

Pero si juzgamos la concepción axiológica de Andrés Avelino conforme a las conclusiones de Hessen en su *Tratado de Filosofía*, tomo II, (Teoría de los Valores, págs. 9-171), no cabe duda de que está sometida a los mismos reparos que ese notable filósofo le ha hecho a la concepción axiológica de Hartmann, tildándola de ontologismo axiológico.

Dos direcciones fundamentales han disfrutado la primacía, según señala Hessen en la parte de su obra encaminada a dilucidar el problema de los valores, o, lo que es lo mismo, la concepción expuesta por la escuela de Viena, con Meinong y Ehrenfels como sustentadores principales; y la concepción del valor adoptada por Hartmann, de acuerdo con Scheler, en su bienafamada *Ética de los Valores*.

Los argumentos expuestos para eliminar la tesis del psicologismo axiológico, dieron el triunfo al binomio Scheler-Hartmann, por cuanto que, no porque nos agraden o las deseemos son positivamente valiosas las cosas, ni tampoco son contravalores porque nos desagraden o no las deseemos.

En su crítica de la concepción psicologista del valor, sostiene Hartmann que los valores residen en una esfera ideal que nada tiene que ver con el hombre; entes en sí mismos, constituyen seres objetivos ideales. Mas he aquí que, según Hessen, la tesis de Hartmann representa un error tan grave como el de Meinong y Ehrenfels, puesto que hipostasía el valor del mismo modo como Platón hipostasía los conceptos.

Cuando se habla de "valor" —dice Hessen— puede entenderse tres cosas: la vivencia del valor, la cualidad del valor y la idea del valor. Si por valor se entiende exclusivamente la vivencia, se coloca el valor en la psique, en la conciencia, es decir, se lo psicologiza. Se incurre en el error opuesto cuando se tiene presente sólo la idea del valor. En ese caso es fácil llegar a convertir el valor en una cosa, a hipostasiarlo, como lo hizo Platón. Por último, si se concibe el "valor" exclusivamente como cualidad, como modalidad de la cosa, se lo naturaliza o cosmológica. Se hace del valor algo propio de las cosas. (8).

Mientras los psicologistas se detienen en la vivencia, que es lo subjetivo, Hartmann fija su atención en la idea del valor.

En esa ontologización del valor, advierte Hassen una inexactitud filosófica tan real como la cometida por el mismo Hartmann cuando afirma que los valores son entes en sí. El valor ejerce su valiosidad con respecto a un sujeto general o supraindividual, y debe definírsele como un ente para alguien.

La disputa del psicologismo y el ontologismo en lo que concierne al problema de los valores, no tiene fundamento después de la exposición hecha por Hassen, puesto que tan poderosas son las razones que aduce frente a Hartmann, como las que éste expuso frente a Meinong y Ehrenfels.

Danilo Cruz Vélez, comentando la importantísima obra de Hassen afirma:

Hassen ha sacado la axiología del reino de las ideas platónicas, para que el valor quede en su puro ser, tal como se nos da, como un objeto que colinda con muchos otros, sin confundirse con ellos. (9).

En cuanto al problema del conocimiento, piedra angular de la filosofía para la concepción del hombre como ser subjetivo y de la naturaleza y del universo como seres objetivos, Avelino asume una postura antifenomenológica. Mientras los fenomenólogos aluden al sujeto, al objeto y a la toma de posesión, el filósofo dominicano, advirtiendo que la naturaleza antinómica de la ontología del problema filosófico emerge de la esencia antinómica de la ontología del hombre, enuncia cuatro factores: 1ro. El sujeto; 2do. El problema antinómico; 3ro. La toma de posesión; y 4to. El objeto.

Pero la impugnación no se refiere tan sólo al número de los factores, sino también al orden en que éstos deben ser estudiados. La fenomenología va del sujeto al objeto y de éste a la toma de posesión, mientras Avelino va del sujeto a lo desconocido (al problema antinómico) y de éste a la toma de posesión, para finalmente captar el objeto.

El sujeto —afirma Avelino en su Filosofía del Conocimiento— se encuentra primero frente al problema antinómico, frente a lo por conocer, frente a lo desconocido, y en seguida ha de surgir la toma de posesión frente al problema antinómico y por fin, de esta toma de posesión surge el objeto. En este ordenamiento de los elementos del proceso del conocimiento del objeto es un producto ideal, es un pensamiento por el cual se concibe lo desconocido o se pretende resolver el problema antinómico. Si, por el contrario, el objeto precede a la toma de posesión, es porque es concebido como realidad óptica previa, como *pre onto*, de la cual sólo se puede decir *es* o *no es*. Los dos ordenamientos constituyen pues, las dos posiciones antinómicas idealista y realista. Esto indica cómo hasta en una simple ordenación de una descripción provisional del conocimiento se esconde una posición filosófica antinómica y lo falso que es en el sentido fenomenológico el método de la fenomenología, que pretende una mera descripción científica del conocimiento y no llega a obtenerla jamás en absoluto, pues como vemos, esas des-

**cripciones contienen veladamente verdaderas posiciones antinómicamente problemáticas (10).**

**En la obra filosófica de Andrés Avelino, reviste así mismo capital importancia todo cuanto se refiere a la tarea de fundamentar una Lógica Pura, en la que nuestro filósofo, según afirma Juan David García Bacca, el eminente y profundo filósofo hispánico, ha logrado exponer una teoría de la significación más pura que la enunciada por Husserl (Revista Nacional de Cultura, Caracas, Venezuela, 1952).**

**En Alemania, el país más representativo de la actualidad en asuntos filosóficos, fueron hechas las primeras aportaciones encaminadas a la sistematización de una Lógica Pura. Tal movimiento, entre otros filósofos de universal nombradía, contó con Edmundo Husserl y Alexander Pfänder, habiendo coincidido con las corrientes que se suscitaron en los albores de este siglo en favor de la Metafísica, del Neorrealismo y el Irracionalismo.**

**Ambos filósofos intuyeron el problema partiendo de la distinción indispensable entre el pensar, fuerza o facultad del alma humana, y el pensamiento, objeto ideal derivado de aquél.**

**En el acto del pensar —según Pfänder— actúan cinco factores que “se reúnen a un conjunto de relaciones peculiares”, esto es: el sujeto pensante, el pensar mismo, el pensamiento pensado, las expresiones verbales y los objetos hacia los cuales se dirige la voluntad reflexiva del ser humano.**

**En la época en que los logicistas germanos comenzaron a ocuparse del problema de la fundamentación**

de la Lógica como una rama autónoma del saber humano, el único de los cinco factores de que hemos hablado que podía utilizarse en provecho de una disciplina de tal naturaleza, no había sido diferenciado del pensar, elemento que en unión del sujeto pensante se halla dentro del dominio de la Psicología, mientras que las expresiones verbales hacia las cuales apunta el pensamiento, están acotados por las numerosas disciplinas que informan nuestros conocimientos.

Era imperioso hacer una distinción racional entre el pensamiento y el pensar.

En su obra intituada <sup>κ</sup>Investigaciones Lógicas y en la parte destinada a los Prolegómenos para una Lógica Pura, rechaza Husserl, tildándola de escéptica y empírica, la concepción psicologista de la Lógica, la cual proviene de “una ceguera total para lo ideal en general, pues el no tener le sentido despierto más que para las realidades es lo que conduce a considrar los objetos lógicos como hechos de conciencia, como fenómenos psíquicos”.

El gran logicista de Friburgo erradica, mediante el ejemplo de la “máquina sumadora, conjunto mecánico” y de “la suma, relación cuántica”, la equiparación errónea de lo lógico con lo psíquico.

La máquina sumadora —dice Husserl— es un artefacto mecánico; está constituido por resortes, tornillos, etc. La suma es una relación cuántica, está integrada por una agregación de unidades. La máquina es lo mecánico, la suma es lo matemático; pero la suma no es la máqui-

na. De esta misma manera: el pensamiento se da en el pensar; pero el pensamiento no es el pensar (11).

De ahí que la Lógica, concebida como ciencia de los pensamientos, y si se permite la redundancia a que se refieren Romero y Puciarelli, “de los pensamientos en cuanto tales”, quede desvinculada de los elementos extralógicos que le han impurificado en el curso de las edades históricas.

La extraordinaria labor desarrollada en Alemania en busca de una Lógica Pura, ha sido impugnada por Avelino, merced a quien la posición de la República Dominicana, en lo que apunta al estudio de los problemas fundamentales del pensamiento humano, se ajusta al ritmo de los empeños predominantes en los centros principales de la cultura occidental.

Al combatir los estudios hechos por los logicistas germanos, afirma el filósofo dominicano que éstos “habían rechazado el psicologismo, el gnoseologismo y el normativismo de lo lógico, pero de un modo puramente teórico” (12) Por eso ha intentado eliminar los elementos extraños a la Lógica mediante un trabajo sistemático realizado en torno a las determinaciones que la informan.

El logicista dominicano emprende su ardua tarea partiendo de “la distinción indispensable entre pensamiento y juicio”, dos significaciones que para la Lógica tradicional y la Lógica ontológica representan lo mismo. Tal identificación es rechazada categóricamente por él, quien define el pensamiento como “una relación de comprensión significativa o categorial entre dos significa-

ciones”, y al juicio como “un pensamiento sustentado por un sujeto”.

El primero constituye un elemento lógico por excelencia; pero el segundo, en su “calidad de pensamiento sustentado por un sujeto”, niega, afirma o juzga y, por lo mismo, cae de pleno en el ámbito de las ciencias del espíritu, de la historia, de la jurisprudencia, la filología, la política, la teología y demás disciplinas en que lo psíquico actúa como fundamento.

Dar integridad y fundamento a una Lógica como la que ha ensayado Andrés Avelino, en la cual es básico el propósito de erradicar elementos extralógicos inherentes a “lo gramatical, términos y proposiciones”; a lo psicológico, “juicios, raciocinio, razonamientos y modalidad del juicio”; a lo gnoseológico, “la verdad y el sentido cognoscitivo”; y a lo óntico, “la referencia a los contenidos objetivos de todo tipo, la representación simbólica de tales contenidos objetivos”. (13), implica la portentosa empresa de revolucionar en lo más íntimo de su estructura los principios lógicos supremos, o, por lo menos, los que han existido como tales en la historia de la Lógica.

El conjunto de voces técnicas, los términos, las significaciones con que se debe descubrir un mundo lógico puro, requieren cuidadosa búsqueda, riguroso seleccionamiento.

Una Lógica de los pensamientos, por lo peculiar de su objeto, difiere de una Lógica del pensar, de una Lógica del método, de una Lógica del conocimiento, de una Lógica del onto, y exige amplia visión del mundo de las significaciones.

No es posible exponer en un trabajo de esta naturaleza los numerosos argumentos concebidos por el gran logicista y metafísico dominicano para llegar a sus concepciones antinómicamente problemáticas en materia de Lógica Pura; pero lo cierto es que todas revelan originalidad, independencia de criterio y vigor conceptual.

En la profunda obra de Andrés Avelino se plantea también el problema siguiente: ¿Son Posibles una Filosofía y Una Metafísica de lo Matemático?

Después de un detenido análisis y discusión de la esencia de lo matemático, desde sus propias concepciones de los objetos ideales de lo cuantitativo, llega a la conclusión de que no es posible una filosofía, pero sí una metafísica de lo matemático.

Consecuentemente con su sistema metafísico dice Avelino:

El ser de lo matemático es categorial, es una significación señalativa de lo cuantitativo de todo género, por eso es una categorial formal simbólica de toda cantidad numérica o geométrica posible. Pero no es nada de lo que puede ser cuantitativo, ni siquiera es lo cuantitativo mismo, sino el mero símbolo categorial de éste. Lo que participa onticamente de lo cuantitativo, los contenidos del espacio y del tiempo, la masa y la energía, no son lo cuantitativo mismo, sino los contenidos particulares de lo cuantitativo de las categoriales generales. Pero ¿qué es "lo matemático en sí"? Es lo cuantitativo, o lo que es cuantificable? o es el símbolo de las formas categoriales ideales de la unidad? (14).

## B I B L I O G R A F I A

- 1.—La Idea de una Philosophia Perennis en Nicolai Hartmann, por Danilo Cruz Vélez, Ideas, Revista del Instituto de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, Pág. 27, Bogotá, junio de 1961.
- 2.—La Filosofía Actual, por I. M. Bochenski, Pág. 59, México-Buenos Aires, 1949.
- 3.—Historia de la Filosofía, por Emile Bréhier, Pág. 81, Buenos Aires, 1948.
- 4.—El Problema Antinómico de la Fundamentación de la Lógica Pura, Pág. 36, Ciudad Trujillo, 1951.
- 5.—Idem, Pág. 55.
- 6.—Hegel y la Escuela Hegeliana, por W. Moog, Pág. 201, Madrid, 1931.
- 7.—Metafísica Categórica, Pág. 299, Ciudad Trujillo, 1940.
- 8.—Tratado de Filosofía, tomo II, Pág. 23, Buenos Aires 1959.
- 9.—Notas Biográficas Revista del Instituto de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, Pág. 71, Bogotá, junio de 1951.
- 10.—Filosofía del Conocimiento, Anales de la Universidad de Santo Domingo, Vol. LXII, Pág. 50, 1948.
- 11.—Propedéutica Filosófica, por Oswaldo Robles, Pág. 258, México, 1947.
- 12.—El Problema Antinómico de la Fundamentación de una Lógica Pura, Pág. 16, Ciudad Trujillo, 1951.
- 13.—Idem, Pág. 8
- 14.—Conferencias pronunciadas en la Universidad de Santo Domingo, con los auspicios del Instituto de Ciencias Matemáticas Puras, en fechas 18 de noviembre y 4 de diciembre de 1959.



## EL PROBLEMA ANTINOMICO FUNDAMENTAL DE LA METAFISICA \*

Toda metafísica, antigua, moderna o actual, ha buscado siempre al “ser” como fundamento del “aparecer”. Y con ello se ha aceptado dos supuestos: la necesaria existencia del “ser” y la existencia de ese ser con su correspondiente “aparecer”.

Pero antes de discutir el problema antinómico de si existe o no “el ser” con el “aparecer”, “el ser” como contenido óntico en sí mismo, encubierto por la forma de un “aparecer” también óntico, pero de una onticidad menos profunda que la del propio “ser”, parece necesario discutir si existe o no existe el ser, si existe el ser o la nada. ¿Será éste el problema fundamental de toda metafísica? Sin duda, este problema, de una profundidad que anonada, puesto de lado y apenas rozado a veces por la filosofía occidental, tiene una conexión plena con lo religioso. ¿Es que todo ha de carecer de sentido cuando se duda de la existencia del ser, cuando se plantea el magno problema antinómico de la existencia o no existencia del ser?

No parece sino que la existencia del ser es una exigencia óntica para que todo adquiera sentido.

---

\* Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, Marzo 30 — Abril 9, 1949.

Pero este sentido no ha de darlo una mera presunta existencia, sino una existencia concebida o constatada por la conciencia filosófica o científica. El filósofo no puede constatar nada; sólo constata el científico. El filósofo sólo puede concebir y discutir concepciones.

Por otra parte, la exigencia óptica de la existencia del ser sólo cabe en el ámbito de la religión, en la mística y en la ciencia. Las dos primeras con un sentido espiritual y en la última con una dirección materialista. En la filosofía esa misma exigencia óptica de la existencia del ser debe ser discutida.

La filosofía como discusión de problemas antinómicos, la filosofía pura, rebasa todo problema antinómico. El filósofo no puede propiamente tomar posición ante los problemas, su objeto es discutirlos y no imponerlos ni aceptarlos. Toda posición ha de venir como consecuencia de una exhaustiva discusión.

Todo problema antinómico, por su esencia, engendra en el filosofar nuevos problemas antinómicos.

Para contestar la pregunta sobre el problema antinómico fundamental: si existe o no existe el ser, es indispensable discutir dos nuevos problemas antinómicos que surgen de aquel: los problemas antinómicos que brotan a las preguntas: ¿qué es el ser? y ¿qué es la existencia? ¿O es que el ser es la nada, lo que "no aparece", lo que no es "mera manifestación", el espíritu? Estamos frente a un nuevo problema antinómico. ¿Es que "el ser" se identifica con "el parecer", es mero "aparecer", simple "manifestación"? Pero si "el ser" es mero aparecer, "simple manifestación", dejaría de ser "el ser" para ser "mero aparecer". Pues si "aparecer" no es una cate-

gorial falsa, sino un existente, "aparecer" no puede ser "ser", a menos que "el ser" carezca de existencia, y sea así la categorial falsa y no la categorial verdadera que responde a una existencia.

Preguntarse por el ser es, sin duda, suponer su existencia, por lo menos suponer su existencia como "ser" no como "apariciencia". Pues si todo lo que "está ahí", en el mundo, en nosotros y en una supuesta conexión del mundo con nosotros, es realmente existente o el existente fundamental, todo eso que "está fuese. El ser es necesariamente existente, pero no se reduce a mero existente en bruto.

Si "la existencia" es "el ser", "la existencia" se identifica con "el ser", y uno de los dos dejaría de ser, o la existencia, como "aparecer" o el ser como algo que no es simple "manifestación". Pero esto conllevaría la anulación del problema antinómico del "ser" y el "aparecer", del ser y su manifestación.

Nos sale aquí al paso un nuevo problema antinómico. ¿Es que la existencia es "la manifestación", "el aparecer", del "ser"? Si la existencia es la manifestación del ser no puede ser idéntica al ser; porque sería manifestación y no ser, sería un modo del ser pero no el ser mismo.

Es cierto que afirmar esto nos lleva a discutir la noma contraria, esto es, si es posible que el ser se reduzca a sus modos y no tenga existencia en sí mismo, sino sólo en sus manifestaciones. Lo que reduciría el ser a "sus modos", a su "aparecer", a su mera existencia de "aparecer" y no de "ser".

Pero si el ser existe como "ser" y como "modos de ser", el ser participa de dos existencias: la existencia del "aparecer" y la existencia del "no aparecer". ¿Es que advertimos al ser en su primera existencia ante nosotros, la del "aparecer" y buscamos su segunda existencia la del "no aparecer"? ¿Estamos enfrentados a un ser de presencia, "el aparecer", la existencia banal, cotidiana y sensible, y a un ser de ausencia, el "no aparecer", ser no sensible que huye y se oculta de la presencia, sombra inalcanzable del ser presencial?

Toda metafísica ha sido siempre idealista, todas han buscado el ser; no lo han encontrado en el "aparecer" aunque lo hayan supuesto, pues basta buscar el ser para ser idealista.

Encontrar el ser donde quiera que esté en "el aparecer" o en el "no aparecer", en la presencia, es lo que es ser realista. Hasta ahora ninguna metafísica o filosofía alguna ha logrado ser realista de modo absoluto. Todas parten de "un modo del ser" para llegar "al ser". Son a la vez realistas e idealistas. Unas veces el "modo del ser" del que se parte es un supuesto "ser sensible", que puede ser una substancia material, el átomo o cualquier otra categorial de lo sensible material o el hombre o una conexión híbrida del hombre y del mundo, señalada por la categorial "existencia humana" inauténtica o auténtica.

Encontrar un "modo de ser" privilegiado, para partir de éste en la búsqueda del ser, sin discutir suficientemente ese privilegio, es aceptar un supuesto, es haber obrado afilosóficamente.

Porque el "modo de ser", "el existente humano", sea el existente que se pregunta a sí mismo, ¿es suficiente

para recibir tal privilegio? Si reconocemos este privilegio —soy el primero en reconocerlo—, surge el problema antinómico de si no se ha arrebatado de inmediato tal privilegio al existente humano al involucrarlo con los demás “modos del ser” no privilegiados.

El “modo de ser” privilegiado, la existencia humana, puede buscar el ser en su propia existencia privilegiada o en las demás existencias no privilegiadas. Pero el “modo de ser privilegiado” ha buscado “el ser” en una existencia híbrida de “lo privilegiado” con lo “no privilegiado” y ha destruido así toda jerarquía en el mundo. Se ha sido ciego para toda distinción de los “modos del ser”. Por ello se ha caído necesariamente en una ausencia total de sentido, en un grosero e integral ateísmo.

Se ve un privilegio óntico para aceptar un determinado “modo del ser” en la partida por la búsqueda del ser, pero de inmediato que se parte en su búsqueda del borra todo privilegio del “ser que se pregunta a sí mismo”, y surge un nuevo “modo de ser” privilegiado híbrido, que ya no puede preguntarse a sí mismo, a menos que “el estar en el mundo”, el *in-der-Welt-sein*, no sea un “modo de ser” que tenga la doble conciencia de “ser en sí” y “ser en el mundo” y pueda preguntarse a sí mismo como “ser en sí y en el mundo” a la vez.

La nomia contraria nos abre a la posibilidad de que “mi ser en sí” no sea un existente, sino una categorial falsa, un supuesto absurdo de toda la historia de la filosofía, y que “mi ser” sea siempre “ser en el mundo” y no “ser en mí”. La existencia humana es el único existente que no está en relación de yuxtaposición, en relación de paridad con los demás existentes. El existente humano no es un ser en el mundo sino un ser-contra-el-

mundo, pues el único existente que tiene conciencia de su existencia y de toda otra existencia es el existente humano. Los demás existentes están en el mundo, menos el existente humano que advierte su existencia por su natural contraposición con los demás existentes, motivos de su preocupación.

Con esto surge un nuevo problema antinómico: ¿existe “el ser en sí” o “el ser en otro”?

“El ser” sólo puede existir “en sí”, y no en “otro ser”, pues si los seres existiesen los unos en los otros es muy posible que se perturbasen su propia existencia y se anula en los unos a los otros. Esta es la razón de ser de todo caos. Los seres para no dejar de ser, para no ser tragados por la vorágine del caos o volver a la nada, tienen que ser cerrados en sí mismos, fijos e inconexos. Este involucramiento de los seres ha traído como consecuencia el caos metafísico, moral y religioso.

¿Cómo podría “un ser” ser otro ser? Para que un ser pudiese ser en otro ser, él tendría que ser ubicuo. El ser tendría que ser “un ser” y “otro ser”. El ser, para ser tendría que ser dos veces ser. No tiene sentido esta dupla existencia del ser. Es cierto que el ser humano se advierte a sí mismo en la preocupación por los otros seres.

Un “modo de ser” no puede existir en “otro modo de ser”, pues los “modos del ser” o son participaciones del “ser”, o son “seres en sí mismos”. Si son seres en sí mismos hemos visto que no pueden ser “seres en otros”.

Queda por discutir el problema antinómico de si los “modos del ser” existen o no existen en “el ser”. Si “los modos del ser” existen en “el ser” son el ser mismo, y

el ser dejaría de ser “el ser” como ente distinto de “sus modos de ser” y sería idéntico a “sus modos de ser”.

El ser existiría sólo como “modos de ser” y no como “ser en sí” y la metafísica carecería de objeto. Sólo la ciencia tendría verdadera objetividad.

En este caso la metafísica no ha debido buscar al “ser”, sino meramente señalar al “ser” en “sus modos de ser”, en su “aparecer”, en su manifestación, en su mera existencia de “aparecer”.

Pero “el ser” podría tener una existencia distinta de “los modos del ser”. Choca, sin duda, pedir —lo que la metafísica de todos los tiempos realmente ha pedido— una existencia del “ser” distinta de los “modos del ser”. La metafísica sólo adquiere sentido, con los supuestos de un “aparecer” y un “no aparecer”, una “existencia” y un “ser” contrapuestos, que ópticamente son en sí antinómicos.

Para que la metafísica tradicional pueda existir, los “modos del ser” tienen que ser distintos del ser, pues sólo así tiene sentido buscar el ser, no estando los “modos del ser”, en “el ser”, sino fuera del “ser”, en sí mismos. Pero si esto es así, los “modos del ser” son a su vez “seres en sí mismos” según esta categorial.

Los “modos del ser” son seres proyectados por el ser fuera de sí mismo. Pero como los “modos del ser” son “el aparecer del ser”, su “manifestación”, el ser es distinto de como se manifiesta. El ser sería a la vez “ser inmanifestado” y “ser en manifestación”, ser “en existencia”. Surgen aquí nuevos problemas antinómicos: ¿puede el ser existir sin manifestarse? lo que equivale a esto a otro: ¿puede “el ser” ser sin existir? En el modo de ser

“ser humano”, el ser es acto, manifestación, “mera existencia”. La persona es acto puro, mera existencia como manifestación del “ser no existente en manifestación” que es Dios. Dios existe como ser puro, ser inmanifestado en la existencia, que es el espíritu, o la Nada. Sólo Dios puede ser “el ser”, lo inmanifestado en una existencia no existente en “el aparecer”. Esto explica la vieja categorial de que “en Dios se identifican la esencia y la existencia”.

Pero Dios no tiene lugar en el mundo. Dios es el ser extramundano. Dios está fuera del mundo. Dios no puede haberse introducido a sí mismo en este mundo creado por él, para revelarse. Dios es inexistente en este mundo como existencia de este mundo. Sólo a través del existente humano Dios se insinúa en la existencia de manifestación en este mundo, pues el existente humano es a la vez manifestación, “aparecer” y ser en este mundo. El existente humano participa del ser, pero no del ser pleno porque es también manifestación. En el mundo sólo existe la manifestación, no el ser. Por eso la metafísica no ha podido jamás encontrar “el ser”, porque “el ser” no puede estar en este mundo. En el mundo sólo se da la manifestación, la existencia manifestada.

La ciencia busca “el ser” en el mundo, y está en lo cierto, pues a la ciencia lo que le interesa son los “modos del ser”, lo que se manifiesta. Pero a la metafísica no le interesa “el ser en el mundo”, sino el ser en sí mismo, y un “ser en sí” no puede ser “un ser en lo otro”, un “ser en el mundo”.

Las metafísicas de todos los tiempos, inclusive las modernas y las actuales, han seguido el método científico de buscar el ser en este mundo. Pero a la metafísi-

ca no le interesa "el ser en el mundo", sino el ser en sí mismo, y un "ser en sí" no puede ser "un ser en lo otro", ni "ser en el mundo".

Las metafísicas de todos los tiempos, inclusive las modernas y las actuales han seguido el método científico de buscar el ser en este mundo. Metafísicas científicas e inductivas que partiendo de un determinado "modo de ser" pretenden hallar el ser en el mundo.

El método de la metafísica ha de ser otro. No se debe partir de un determinado "modo del ser" para ir en busca del ser, pues el ser no se halla en los modos del ser sino fuera de ellos. Lo que la metafísica tiene que buscar no es "el ser en el mundo" sino por el contrario "el ser fuera del mundo", que es el verdadero ser, el ser unidad. El ser en este mundo sería un ser en multiplicidad manifestable, los "modos del ser" y no "el ser" mismo.

Pero "el ser", el "ser fuera del mundo", sólo se obtiene por revelación y no por búsqueda.

No es ser que buscamos sino ser que viene hacia nosotros. Como el metafísico y el filósofo se empecinan en buscar en este mundo "el ser", que por su esencia no es buscable, que no puede de ningún modo encontrarse en el mundo, la metafísica y la filosofía han naufragado en una búsqueda del ser en lo existente. El existente humano, sólo cae momentáneamente en el mundo en existencia inauténtica, cuando deja de ser existencia auténtica, existencia consciente de sí misma, que contempla toda otra existencia, pero no se preocupa por ninguna otra existencia.

Esto nos lleva a una nueva inusitada perspectiva de la metafísica. La metafísica y la filosofía no tienen por objeto buscar el ser. El ser sólo puede ser encontrado y sólo se encuentra en la religión.

La metafísica y la filosofía sólo discuten los problemas antinómicos acerca del ser. El objeto de la metafísica no es, pues, el ser, sino el problema antinómico que el hombre se plantea acerca del ser. Como ese problema antinómico, no puede ser nada óntico substancial, no puede sino ser una categorial de pensamiento antinómico.

La esencia de toda metafísica y de toda filosofía ha de ser categorial.

No nos dirigimos, en la metafísica y en la filosofía, **su den Sachen selbst**, hacia las cosas mismas, sino hacia el ser mismo. Pero al dirigirnos hacia el mismo ser, nos damos cuenta que no podemos asir el ser; que el ser no está donde creíamos ingenuamente que estaba. La ciencia y la metafísica creen firmemente que han encontrado el ser. La filosofía advierte que no hemos captado "el ser" ni en la ciencia, ni en la metafísica, ni en la filosofía misma. En vez del ser la ciencia sólo ha aprehendido categoriales de señalamiento y de distinción de los "modos del ser"; pero la ciencia cree firmemente que las categoriales de señalamiento "meras etiquetas significativas), son los "modos del ser" mismo. Los "modos del ser" son también para la filosofía una etiqueta categorial, puesto que ella no puede salir de los problemas antinómicos sin caer de plano en el terreno de lo científico, ámbito en el que no existe el problema antinómico sino todo allí es "dato óntico constatado" por la magia dogmática de los científicos. La ciencia es un todo

cerrado y la filosofía una esfera hermética entre los que no puede haber conexión ni intercambio alguno.

La ciencia llega a veces a vislumbrar categoriales de concepción de "los modos del ser". En ciertos casos encuentra correspondencia entre sus categoriales del ser y los "modos del ser", pero esto sólo sucede en dos casos, cuando esas categoriales de concepción señalan meras relaciones o comportamiento de los "modos del ser", de las existencias y en el caso más común, cuando la categorial señala un "modo del ser", que es sensiblemente existente, siempre la categorial señalará ese "modo del ser", simplemente porque la categorial de señalamiento de concepción, ha sido una mera etiqueta que le hemos puesto al "modo del ser", a la existencia óptica desconocida en su propia y sui generis onticidad.

Es propio que si a este determinado "modo del ser" lo señalamos y distinguimos con la categorial "átomo", y a aquel otro lo destacamos con la categorial de "existencia humana" o de "Dasein", se correspondan siempre con las categoriales de señalamiento y de concepción con las cuales los distinguimos de los otros "modos del ser".

Pero no quiere decir esto de ningún modo que el "átomo" es el átomo y "el Dasein" es el Dasein; que la categorial "átomo" es el mismo "modo del ser", la "onticidad misma" que pretendemos aprehender con esas categoriales significativas.

Tampoco las categoriales de señalamiento y distinción, "Pedro" y "Juan", son lo que las personas que aquellas significaciones señalan como determinados "modos

del ser" existencial, son en sí mismos en su propia onticidad.

En la filosofía, las categoriales de señalamiento y de concepción son categoriales de concepción antinómicamente problemáticas. Todas dan lugar a un problema antinómico. La categorial "substancia" señala en la ciencia una determinada onticidad, un específico "modo del ser", sobre cuya existencia no se ha arrojado ninguna duda, se considera existente de modo absoluto. Y aunque la metafísica y aún la filosofía han aceptado también este "modo del ser" como existente con toda evidencia, en la filosofía el problema no consiste en aceptar o constatar la existencia de la substancia, sino en discutir el problema antinómico de si existe o no existe la substancia. Es muy conocido el caso del famoso filósofo negador de modo directo de la substancia y quien por cierto la negó después de una detenida discusión sobre su existencia o no existencia. En la filosofía ha habido también otros negadores indirectos de la existencia óntica de la substancia: los nominalistas, los idealistas y hasta cierto punto los existencialistas. No me interesa tomar aquí partido en la discusión de este problema antinómico de la existencia de la substancia; ya lo he hecho en otra parte, en los **Prolegómenos a la única metafísica posible**. Lo he traído y se torna en problema antinómico, en motivo de discusión.

Si todo en la metafísica y en la filosofía está sometido a discusión, porque tenemos seguridad de si tratamos con los contenidos ónticos mismos, con los "modos del ser" en cuanto tal, el método de la metafísica y de la filosofía será, no ir de los supuestos contenidos a las for-

mas, sino de las formas, de las categoriales, a los contenidos.

La crisis de los fundamentos en la metafísica y en la filosofía no tiene el mismo sentido que la crisis de los fundamentos en las ciencias. En éstas la crisis del fundamento llega muy tarde, cuando la ciencia se ha desenvuelto en cierto grado, de tal modo que sus problemas nómicos son vistos como problemas antinómicos. En la metafísica y en la filosofía la crisis de los fundamentos comienzan con el alborear de la metafísica y de la filosofía misma, pues metafísica y filosofía son en sí crítica de los fundamentos, discusión de los problemas antinómicos de los fundamentos. Ahora mismo discutimos aquí la crisis de los fundamentos de la metafísica, el problema antinómico de averiguar lo que es la metafísica en sí misma, que es un problema tan antiguo como la propia metafísica.



JUAN FRANCISCO SANCHEZ

## **JUAN FCO. SANCHEZ**

**Nació en la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Santo Domingo, el día 17 de diciembre de 1902.**

### **Obras Filosóficas Principales:**

**Ideas y Comentarios, Santo Domingo, 1935.**

**Un Mundo en Crisis, Ciudad Trujillo, 1951.**

**De Rerum Natura: el Poema de Lucrecio, Ciudad Trujillo, 1953.**

**Filosofía Española del Siglo XVI, Ciudad Trujillo 1955.**

**Filosofía, Psicología y Realidad Humana, Ciudad Trujillo, 1955.**

**El Pensamiento Filosófico en Santo Domingo: Antonio Sánchez Valverde, Ciudad Trujillo, 1956.**

**El Pensamiento Filosófico en Santo Domingo: La Lógica de Andrés López Medrano (Separata de Anales de la Universidad de Santo Domingo, Ciudad Trujillo, diciembre de 1956).**

**Pensamiento y Verdad, Ciudad Trujillo, 1957.**

### **Estudios filosóficos-críticos:**

**¿Libertad o Determinismo- (Anales de la Universidad de Santo Domingo, Ciudad Trujillo, 1946).**

**A Propósito del Existencialismo (Cuadernos Dominicanos de Cultura, Ciudad Trujillo, 1947).**

**Vida, Razón e Historia en Ortega y Gasset (Revista Dominicana de Cultura, Ciudad Trujillo, 1955).**

**Si y No a Sartre (Revista Dominicana de Filosofía, Ciudad Trujillo, marzo de 1958).**

### JUAN FRANCISCO SANCHEZ

Juan Francisco Sánchez es un ensayista de gran cultura a quien atraen los problemas atinentes a la filosofía existencial, la filosofía del arte y la filosofía como esencia de la historicidad.

Desde su adolescencia se dedicó al estudio comparado de las religiones, del misticismo, del evolucionismo científico y de la teoría del arte, penetrando así al campo de la filosofía dominado por una tendencia ecléctica que no le ha impedido tomar posición propia en algunos de sus ensayos.

Como posturas fundamentales de su eclecticismo precisa considerar, en primer término, la necesidad de una crítica de la cultura intelectual, cuya expansión resulta para él exagerada en contraste con el deficiente desarrollo del mundo deontológico. En segundo término, sugiere admitir la división de la filosofía en "una esfera teóricoconceptual, probalista, provisionalista, relativista" que actúe a manera de órgano adecuador de las especulaciones cuantas veces lo requiera la historia en su proceso evolutivo, y en otra "esfera práctica ético-religiosa", encaminada a operar en el mundo de la eticidad,

no sólo para liberar el espíritu del "yo personal" que lo esclaviza, sino también para establecer un nuevo orden de vida.

Dada la negatividad de la conciencia moral en cuanto fija un deber-ser, sin poder mostrar lo que él llama la acción pura, sobre la segunda esfera gravita la misión asaz difícil de proporcionarle al hombre una sabiduría identificable con la filosofía moral de tipo activo que tanto hemos menester. Su eclecticismo no sólo se integra así mediante la selección de doctrinas susceptibles de avenencia, sino a la luz del principio superior que en la filosofía ecléctica da nuevo significado a los elementos que intervienen en la conciliación.

Al incorporarse al grupo de intelectuales iberoamericanos que se preocupan por los problemas de la filosofía existencial, considera que en esta corriente de pensamiento hay una fuerza transformadora similar a la que superó la vicisitud en que la filosofía griega tuvo que soportar la subordinación de la cultura antropocéntrica a la cultura cosmocéntrica. Según él, no obstante sus grandes falsedades, el existencialismo puede llegar a ser la piedra angular de una Era Filosófica en que la filosofía intuitiva esté por encima de la filosofía especulativa, y el método analógico por encima del método matemático, en aras de una tendencia inquisitiva o de un relativismo analítico que no se empeñe por la aprehensión del verdadero ser, sino que intente profundizar por preferencia los problemas y el sentido de la historia.

Como crítico de la filosofía existencial, simpatiza con la teoría general expuesta por Heidegger para la consideración del ser, y rechaza el epifenomenismo de

Jean Paul Sartre. Le atrae la hemenéutica del filósofo “para quien la angustia representa un medio trascendental del conocimiento”; pero le repugna el excesivo dogmatismo del filósofo galo. La sobriedad del discípulo de Rickert y de Husserl, le parece más filosófica que la prolijidad del pensador de Saint-Germain-des-Prés. El existencialismo sartreano, “fenomenismo, absoluto, libertad absoluta, ateísmo”, entraña para él un conjunto de contradicciones, y entre éstas fija como la peor el plantear un movimiento dialéctico en que sólo vale un polo, ya que el otro lo utiliza como pretexto. Luego impugna el hecho de que se trate de la libertad como prisión y del ser como pobreza.

Al definir su posición toma como fundamento el existencialismo de San Agustín. Puede parecer raro, pero lo cierto es que hay quienes vinculen la filosofía existencial con la filosofía del célebre Obispo de Hipona, cuya postura en ese campo ha sido considerada “como una referencia de cada verdad a sus experiencias personales”. Preconiza así un estado de subjetividad original que se caracteriza por la erradicación del pensamiento razonador y jerarquiza al ser en los crisoles de una actitud mística.

Al estudiar la antiquísima disputa de la libertad y el determinismo, de conformidad con la cual se investiga si la voluntad es libre y puede actuar como mejor le convenga, o si está regida por leyes mecanicistas, o lo que es lo mismo, determinada en todas sus directrices, estima que es un error vislumbrarla por primera vez en tiempos de Pitágoras, ya que las primeras especulaciones hechas acerca de este problema son de procedencia oriental.

Partiendo de esta conclusión escudriña el problema en las filosofías antiguas, medioevales, modernas y contemporáneas, a través de los sistemas vedantas, del pensamiento filosófico de los moralistas chinos, de los racionalistas, los empiristas, los criticistas, los dogmáticos, los escépticos, los pragmáticos, los físicomatemáticos y los existencialistas, para llegar a la conclusión de que existen cuatro clases de libertad: "a).— La libertad absoluta (Dios), el fundamento de todo ser, propia de lo absoluto e incondicionado; b).— La libertad relativa, que sólo se otorga a aquél que se encuentra dentro de la determinación producida por el determinismo, considerado como limitación; c).— La libertad de indiferencia o albedrío, pura posibilidad de obrar o abstenerse; y d).— La libertad necesaria, o sea el cumplimiento de cada ser en su mismidad" (1)

Como es lógico, el problema de la libertad y el determinismo ha ejercido determinado influjo en las concepciones prevaletentes respecto de la estructura y la esencia de la historia. Juan Francisco Sánchez descubre diversas posiciones por imperativo de los factores influentes. La filosofía escolástica, la geografía humana sin excluir ninguna de las ramas que la informan: etnografía, geografía política y geografía económica, la ciencia y la filosofía en general, han originado las tres direcciones dadas en punto a la estructura de la historia: la teológica, la naturalista y la metafísicopsicológica.

A su vez la investigación de la esencia de la historia ha permitido descubrir una tendencia lógica, otra gnosológica y la otra metafísica. Frente a este problema, Juan Francisco Sánchez propugna por una investigación de las interpretaciones parciales de la historia, por una

investigación de la esencia de lo histórico y por una fundamentación de la historicidad.

Solidarizándose con Benedetto Croce con respecto a la primera proposición, estima que la historia debería ser escrita por los filósofos, ya que éstos aventajan a los demás hombres de letras por su modo global de captar las cosas, lo cual facilita la visión del conjunto. Esta idea evoca la simpática figura de Federico II, rey de Prusia, quien consideraba, como el Divino Platón, que corresponde a los filósofos enseñar al mundo y guiar a los gobernantes. Se trata del mismo monarca que cultivaba la amistad de Voltaire y ofrece protección a Kant, a Wolff y a otros hombres geniales desamparados.

En cuanto a la segunda proposición: la investigación de la esencia de lo histórico, plantea el siguiente problema: la tendencia lógica concibe la historia como ciencia de la cultura; la tendencia gnoseológica, como ciencia del espíritu, y la tendencia metafísica, como “una búsqueda del sentido y del destino”. “En el primer caso, si no se modifica el concepto de ciencia, habrá siempre una especie de género que no reproducirá los atributos genéricos; lo que es evidentemente absurdo”.

Luego impugna la tesis de quienes pretenden haber encontrado en los valores el elemento universal que necesita la historia; y ello es que, también en lo que respecta a éstos, están divididas las opiniones, puesto que hay subjetivistas, absolutistas y ontologistas del valor. Mientras los primeros fundamentan el valor de acuerdo con un criterio relativista que presenta por un lado valores positivos y por el otro valores negativos, los absolutistas del valor se colocan en una posición que hace difícil la idea del disvalor. Los últimos, apaciguando la

disputa de subjetivistas y absolutistas, buscan un punto de contacto entre estas direcciones.

De ahí lo difícil que resulta encontrar la esencia y, por lo mismo, la universalidad del valor.

La posición adoptada en el segundo caso le parece impropio también: La historia como ciencia del espíritu coloca al historiador en el campo de la intuición y lo convierte en un artista. Además, los que conciben la historia a la luz de esa tendencia, no han vencido todas las dificultades que es necesario erradicar para diferenciar el campo de la historia del campo del arte.

No menos problemática considera la posición de los que sustentan la tendencia metafisicopsicológica, ya que los mismos se valen de una facultad que llaman de la simpatía universal, en cuya virtud la historia se acerca más a la teología y al ocultismo que a la ciencia.

Finalmente se enfrenta al filósofo rumano Alejandro Demetrio Xénopol, quien pretende demostrar el carácter científico de la historia, considerándola como ciencia sui-géneris. Al efecto expone argumentos que no sólo revelan visión crítica, sino también severidad en la investigación.

En su ensayo intitulado "Un Mundo en Crisis", Juan Francisco Sánchez se supera al filosofar acerca de los problemas históricos que están impregnados hoy en día de mayor vigencia. "La negación de lo tradicional, y en consecuencia la confusión de valores y la búsqueda de lo novedoso". He ahí las notas características de la crisis predominante.

La religión, la filosofía, el arte, como formas superiores de cultura, como manifestaciones del espíritu objetivo, están atravesando por un lamentable proceso de descomposición. La multiplicidad de sectas y de autoridades religiosas, explica la diversidad de las doctrinas existentes en el campo de la religión. Por un lado encontramos los partidarios de la "ciencia cristiana", por otro "el movimiento de cultura mental" y por otro lado "los cientísta de Cristo, etc. Pero la tragedia de la filosofía no es menos preocupante. El logon didonai de la filosofía platónica, el "dar razón" como "principio constitutivo de la esfera teórica y como norma reguladora de la esfera práctica", se está batiendo desesperadamente frente a un conjunto de sistemas filosóficos que proclaman la primacía de la voluntad o de la naturaleza; pero a la postre ha surgido con bríos incontenibles la corriente irracionalista y ateológica que da como destino del hombre una libertad-para-la-nada; esto es, el existencialismo que pone en boca de Jean Paul Sartre la certidumbre de que "el hombre es el creador de todo valor y de toda norma".

No menos digno de atención resulta el problema del arte; el "cubismo", el "dadismo", el "ultraismo", el "surrealismo" y muchos otros ismos, están avasallando el mundo de lo bello desde el instante en que el manifiesto futurista de Marinetti se propuso una revolución sistemática del arte, la economía, la sociología y la política.

La arquitectura —dice nuestro ensayista— ha ido a parar a los grandes cajones superpuestos que son los rascacielos modernos; la escultura, a los brazos y piernas retorcidos, la pintura al cubismo, a las simples manchas de colores

o al dibujo deformado; el drama y la novela a sondear y describir los bajos fondos de la psiquis morbosa: el suicidio, el adulterio, el robo, la pederastia, el sexo; la poesía, a la contracción del símil y la metáfora hasta llegar a la imagen inaprehensible; la música, a la atonalidad y las disonancias de Schoenberg, en su forma culta, y a las estridencias del jazz, en la forma popular (2).

Estamos viviendo, pues, en un mundo problemático para lo tradicional, en un mundo entregado por entero a la biología, la economía y la técnica; en un mundo en que “predomina la bioeconómica dominada por la técnica”.

Con certera visión analítica estudia las exageraciones del biologismo, el economismo y el tecnicismo, siguiendo las directrices que en el curso de las edades históricas permiten enfocar el problema. Según sus investigaciones hay quienes opinan que desde la época en que los antiguos griegos divorciaron la filosofía de la religión, todos los factores de la cultura viven en un estado de inestabilidad; hay además quienes pretenden establecer que el desequilibrio actual es una consecuencia del “humanismo renacentista que decretó el triunfo del hombre tomado como hombre terreno de carne y hueso sobre un hipotético hombre celestial”; y por otro ángulo se atribuye toda la culpa a las corrientes materialistas que azotan al mundo desde el siglo XIX, de las cuales es resultado el socialismo científico marxista con sus doctrinas del materialismo histórico y el materialismo dialéctico.

Pero el ensayista de "Un Mundo en Crisis" advierte que cuando advino Marx, ya se había efectuado "la desintegración del hombre y teníamos al ser humano dividido en varios compartimientos, según los objetos formales de las ciencias: el hombre social, el hombre económico, el hombre orgánico, el hombre psíquico, el hombre religioso. En resumen, un hombre interno, objeto de la Religión y de la Psicología, y un hombre exterior, objeto de la Política y de la Sociología, de la Economía, de la Medicina, del Derecho, etc.

Esta bisección de ser humano ha ocasionado grandes males, porque con sujeción a ella se ha proclamado la supremacía de lo económico sobre lo espiritual. Para robustecer este punto de vista, compartido por Sánchez de común acuerdo con notables pensadores, procede significar con Antonio Caso que sobreponer lo económico a lo espiritual es ignorar que lo económico no es valioso en sí, que el valor le es comunicado por el fin. Además es preciso admitir con el insigne pensador azteca que la economía no es naturaleza, sino disciplina cultural; que todas las nociones económicas giran en torno al valor; que producir riqueza es un fenómeno de cultura completamente distinto de los hechos naturales; en fin, que los valores se dan en la historia, no en la naturaleza (3).

El hombre vive actualmente con la conciencia abrumada por el peso de los problemas circunstantes, y en busca de su propia felicidad concibe y enuncia humanismos. Así, el humanismo marxista, el humanismo existencialista, el humanismo personalista cristiano; pero no halla el "principio de autoridad ecuménica que habrá de presidir la vuelta del hombre al hombre".

En su medular ensayo *Filosofía, Psicología y Realidad Humana*, se pregunta ¿por qué medio puede el hombre conocerse a sí mismo si prescinde de la razón y del pensar? Y al responder a tan problemática interrogación formula una hipótesis en que se compenetran la metafísica y el misticismo. Considerando que todo el Universo es un proceso de energía en marcha”, de acuerdo con Leibniz, Whitehead, Bergson y otros, entiende que ésta se acendra en su fuerza creadora cuando da origen al ser humano, ya que entonces obtiene conciencia de sí misma; pero he aquí que, de este modo, “adviene el yo como tragedia cósmica, porque quiere ser vida para sí”. Por ello reclama una fuga del hombre de la subjetividad temporal que lo asedia, mediante un estudio psicoterapéutico del yo, como única forma de lograr que en éste se manifieste lo eterno.

No se trata, pues, de un verdadero existencialista, sino de un pensador que sustenta esa posición por considerarla propicia para llegar a la meta. No debe olvidarse que para Heidegger y Sartre, la esencia del hombre no es más que su propia existencia (Dasein para el primero, y pour-soi para el segundo), la cual logra su máxima expresión en la muerte como aniquilación total. Porque no hay alma, espíritu ni vida, sino desnuda facticidad, existimos sin razón de ser. Por todo esto, precisamente, se ha dicho que la filosofía existencial constituye la más tremenda impugnación metafísica de la inmortalidad.

Buen conocedor y admirador de Platón, Plotino y San Agustín, Juan Francisco Sánchez compenetra ciencia y mística, filosofía y religión, como quien busca, con estos tres insignes pitagóricos, los objetivos éticos fun-

damentales del gran filósofo y matemático de Samos: preparación, purificación y perfección.

Filósofo del arte, Juan Francisco Sánchez señorea fuerza de visión como pensador ecléctico al estudiar las significaciones “verdad” y “verdadero”, metafóricamente aplicadas al fenómeno artístico. Después de enfocarla a la luz del concepto trascendentista, en que son productos de la armonía imperante entre el contenido de la cogitación y el objeto señalado en ella, y desde el punto de vista pragmático, en cuya virtud quedan subordinadas a los requerimientos de la vida práctica o utilitaria, las refiere al concepto inmanentista, de acuerdo con el cual obedecen a la correspondencia de los fundamentos de la obra con ella misma.

La intensidad de concepto, el poder de sistematización y la sutilidad analítica son características de Juan Francisco Sánchez como filósofo del arte. El conjunto de equivalencias metafóricas que él aporta con respecto a la “verdad” en determinadas ramas de las artes plásticas y de las artes de la palabra, revisten fuerza categorial y originalidad para la filosofía del arte en todos los ámbitos del Continente Americano, respecto de cuyos altos destinos culturales no puede quedar rezagada la tierra dominicana.

Pensamiento y Verdad, la obra más reciente de Juan Francisco Sánchez, constituye un conjunto de reflexiones abundantes en conceptos de psicología filosófica, ciencia que, tal como lo demostró el gran filósofo alemán Ernst Cassirer en la Primera Conferencia Interamericana de Filosofía, celebrada en la Universidad de Yale en 1942, resulta insuficiente para hacernos comprender lo que es el ser humano. Por eso, tanto al estu-

**diar** El Proceso de Desarrollo del Pensamiento Inteligente **como** El Proceso del Pensamiento Inteligente y la Verdadera Inteligencia, y **al esparcir sus Simientes de Vigilia, se desborda el pensamiento del acucioso ensayista por los vastos dominios de la antropología filosófica, disciplina en la que el estudio de los problemas de la cultura, y, por lo mismo, del comportamiento humano, reviste mayor importancia.**

**Aun cuando resultase equívoca mi observación en torno a este libro, en él se supera Juan Francisco Sánchez como hombre pensante empeñado en dilucidar problemas de psicología filosófica.**

**LA LIBERACION DEL YO. LA TAREA PREVIA: EL ESTADO NEGATIVO DE "ALERTA PASIVIDAD" \***

... Si el pensar, pues, es un proceso de verbalización y memoria y sólo puede actuar con éxitos en los problemas y hechos no humanos, entonces la única tarea digna del hombre es el conocimiento de sí mismo. Pero ¿por qué medio, si hemos desahuciado el pensar y la razón, instrumentos del conocimiento de sí mismo?

Para responder a esta pregunta voy a unir la metafísica de Whitehead con la tradición mística, en una hipótesis que considero de grandes alcances:

Todo el universo es un proceso de energía en marcha, simultáneamente condicionante y condicionada, que, primeramente en su autodesenvolvimiento, se crea su propia sustancia material. Esa sustancia material es forma, y la forma es parte de la energía y energía ella misma. Cada forma, es vehículo de la energía y es única para sí misma. Cada forma es también totalidad de la energía. Una flor contiene la totalidad de la energía.

---

\* **Filosofía, Psicología y Realidad Humana, Ciudad Trujillo, 1955.**

Cuando la energía crea una forma, se detiene, se cristaliza momentáneamente, se limita para manifestarse. Pero esa creación suya es perfecta; cada vez que la energía se detiene crea una cosa perfecta en el sentido de que ha terminado su ímpetu y se ha dado totalmente.

Nada de esto es nuevo porque es una mezcla de Bruno, Leibnitz, Bergson y Whitehead. Pero lo más importante es que, cuando la energía, en su eterno progreso creativo ha creado el hombre, ha alcanzado el punto de conversión y se inicia el retorno hacia la fuente de origen. Este es el momento conflictivo del proceso cósmico, porque ¡la energía se ha hecho conciente de sí misma!... El nacimiento de la conciencia, trae, como hemos visto la gran tragedia cósmica: el nacimiento del Yo. Un "frenazo" de la conciencia que quiere detener el proceso cósmico, crea esa "resistencia" que es el yo.

En la flor, la energía cósmica queda cristalizada, detenida, y perfecta como **cosa**, pero en el hombre, al tomar la conciencia nota de las operaciones de la energía, se identifica con una forma y se estaciona. La autoconciencia, el yo, pues, detiene el proceso del desarrollo eterno de la vida, porque no la entiende. En la flor el proceso queda detenido como **cosa**, pero en el destino del hombre no es ser **cosa** sino ser **vida conciente**, sujeto, **objeto** creado pero **sujeto** creador. Como el hombre marca el punto de conversión de la energía creativa o divina, él no puede ser **cosa**, tiene que ser **vida creadora**. Pero el conflicto consiste en que no puede ser **cualquier** vida creadora sino **la misma vida**, y el "yo" quiere ser vida para-sí. El yo es el gran obstáculo en el proceso general del cosmos, porque la energía divina, que ha

trabajado durante millones de años ensayando todas las formas, quedando presa en cada cosa creada, sufriendo limitación, llega ahora al hombre con la esperanza de quedar libre al fin y retomar su ímpetu en el único vehículo que puede liberarla de la prisión material. Pero la gran tragedia es que el nacimiento de la conciencia trae el movimiento reflexivo de ella sobre sí misma, en ocasión de la resistencia que opone la forma corporal a la espontaneidad de la energía cósmica y se crea el yo. El pensamiento reflexivo se identifica con el complejo anímico-corporal.

El yo, pues, es un **hecho** de la naturaleza, pero carece de **legalidad**. Tarde o temprano tiene que desaparecer para dar paso a la vida creadora en forma de Inteligencia.

El hombre liberado no tiene ego.

Los que se han liberado del ego, aunque sea momentáneamente (por lo demás, esta liberación no es permanente sino en los espíritus muy elevados), aseguran que la realidad humana, —lo que estoy llamando “subjetividad original”— es de esencia divina, y por lo tanto, una vez libre de la influencia del yo, **ve (conoce)** y se **identifica (ama)** con cada cosa y operación de la energía divina.

Los ejercicios y el estilo de vida que hay que seguir para llegar al estado **visionario** y **unitivo** del éxtasis místico, están descritos en los manuales ascéticos y en las “vidas” y obras de muchos místicos notables. Claro está que este es un sendero que está vedado al hombre corriente, y que sólo es accesible a quienes tengan temperamento o vocación para seguirlo.

Pero si bien es verdad que el "estado" místico es inaccesible al hombre corriente, no lo es así la "actitud" de "conocimiento de sí mismo", y de "vencimiento del yo" que es característica de la vida mística, no sólo como etapa preliminar, sino como actitud que hay que mantener a lo largo de la vida.

Recordemos el **vaciado existencial total** que aconseja San Juan de la Cruz. El vaciado de todo contenido mental (imágenes de cosas conocidas o desconocidas, de prejuicios, ideas, etc.), y del contenido emocional (apego al mundo, amor posesivo, etc.) es algo previo al estado unitivo: desnudez, limpieza y pobreza del espíritu son necesarios para que pueda éste **ver** y **amar** verdaderamente, para que pueda encontrar al Ser. (Descartes intentó un vaciado parcial y lo que encontró fue el "yo").

Pues bien, ¿cómo es posible que el hombre corriente, el hombre de la calle pueda liberarse del yo en medio del mundo- Parece imposible, puesto que mundo y yo son lo mismo; sin embargo no es así, porque la liberación del yo no es un estado permanente sino que se logra "de momento en momento".

Comencemos por recordar una vieja sentencia metafísica según la cual el Ser es la única Realidad y el Devenir es ilusión.

Trasladando este principio, por analogía, a la realidad humana, digamos que la "subjetividad original" es lo real y el "yo" como dinamismo continuo, como temporalidad, como entidad deviniente, es lo ilusorio.

Recordemos igualmente lo que dijimos anteriormente, esto es: que en la tarea del alma, no se trata de

“conquistar” algo, sino más bien de liberar, de quitar el obstáculo. Pues bien, puesto que el “yo” es un producto del “dinamismo psíquico”, una especie “de corto circuito” de la energía cósmica estacionada, lo que hay que hacer es **detener** la actividad del “yo”. Si logramos detener la actividad del “yo”, de seguro tendrá que manifestarse “algo” que no es el yo.

Pero en esta tarea no entra el “esfuerzo”, porque cualquier esfuerzo que se haga provendrá del yo y lo afirmará. La acción proveniente del núcleo de la verdadera realidad humana, es espontánea, al paso que toda acción proveniente del yo es esfuerzo.

La **detención** del proceso del yo, pues, sólo se puede apreciar por la comprensión, la “percatación” (por la “subjetividad original”) de su proceso. Es decir: la “subjetividad original” debiera “darse cuenta” del proceso del pensar y de las demandas psicológicas que alimentan el yo.

El darse cuenta del yo en sus relaciones, parece algo fácil, pero no es así. Al contrario, es extremadamente difícil: detrás del yo y sus hábitos están la herencia, las costumbres, las nociones heredadas, la educación, el temperamento, los intereses, etc. La manera (conciente o inconciente) como el yo escamotea **el hecho**, encubriéndolo, adornándolo, desviándolo, para no reconocerlo, perpetuando la ignorancia a causa del deseo del propio provecho, es algo trágico.

**Nosotros**, los seres humanos hemos engendrado una sociedad basada en la codicia y la rapiña, una civilización basada en el poder del dinero, en el deseo de éxito, en el amor posesivo, precisamente porque **somos** eso.

Nada podremos transformar si no sabemos como pensar y actuar acerca del problema. Y no podemos pensar acerca del problema a menos que seamos conscientes de él, lo cual no es posible fuera de nosotros mismos.

Ahora bien, **vernos** a nosotros mismos, “darnos cuenta” del yo, no es lo mismo que reflexionar especulativamente. Una cosa es “actitud introspectiva” y otra cosa es “percatación” de las operaciones del yo. La diferencia entre una y otra estriba en que en la “percatación”, el último “motivo” ha sido eliminado. Expliquemos claramente: problema es conflicto; por lo tanto siempre que hay un conflicto en nosotros lo vemos como un problema, como algo que ha de ser disuelto, entendido, solucionado, o bien como algo de lo cual deseamos escapar. O hay deseo de encontrarle respuesta para solucionarlo, o hay deseo de escapar. Ahora bien, ¿es la solución diferente del problema, o consiste precisamente en entender el problema mismo, no en huirle? Sin embargo, siempre tenemos una respuesta que es una escapatoria: la respuesta de la norma ética, la respuesta que es una escapatoria: la respuesta de la creencia religiosa, etc. Nunca, pues, encaramos el problema desnudos de prejuicios, **sin trasfondo de idea y sin “desear” encontrar una solución**. Solo en este caso veremos que nosotros mismos **Somos** el problema.

El pensamiento y la emoción condicionados por el yo falsean la realidad, falsean los hechos. El **pensamiento**, como proceso temporal siempre tratará de recurrir a la memoria, para fabricar sus ideas, sus símbolos, sus imágenes; y el **deseo**, como energía psicológica, siempre demandará satisfacción a sus exigencias primarias: **seguridad** física, emocional y mental. Nada de malo hay

en tratar de lograr un vestido, un techo y un alimento, el conflicto surge cuando el yo confunde las posesiones materiales con la felicidad y lucha por ellas y sufre y goza a causa de ellas. Igual con la seguridad-emocional; nada de malo hay en tener una mujer, o un amigo, o pertenecer a tal o cual país; el conflicto y la tragedia dimanar de que el yo exige la posesión del objeto del deseo, y el amor, la amistad, la familia y la nación, se convierten en "propiedad emocional" del yo y viene el consiguiente drama de los celos, la envidia, el deseo de dominar uno a otro, las preferencias, el nacionalismo, etc. En este camino, ni el amor mismo escapa a la acción abisal del yo, que lo degrada y desnaturaliza para lograr sus fines de posesión y autosatisfacción.

Idem con la seguridad mental. El deseo de certeza es el creador de los sistemas de pensamiento, de las creencias e ideales, etc. Por eso el pensamiento inquieto, vagabundo, inestable anhela fijeza y permanencia, apoyo para la acción, y se crean el "pensador" y "sus ideas y normas. Por lo tanto, el camino para el conocimiento del yo comienza por la "mente alerta y vigilante", pero de una manera pasiva, negativa. Y aquí viene la inserción de la "actitud mística", sin ser esto misticismo en absoluto. Solamente se parece la "mente alerta y vigilante" a la actitud mística, en que ambas renuncian al proceso mental (percibir, recordar, comparar, medir...) y al proceso emocional (desear, apresar, identificarse con el objeto, deseo de logro o rechazo). La situación objetiva se encara **sin afirmar ni negar, sin desear ni rechazar**, sino sólo ver, contemplar **lo que es**.

Cuando tenemos miedo, por ejemplo, jamás reconocemos sinceramente el hecho para buscarle la causa. El

miedo no existe por sí solo, es miedo de algo: de morir, o de perder el ser amado, o de perder dinero, o de no ser ascendido, etc. En esa situación, nunca vamos a la raíz del problema, sino que lo consideramos como algo normal —aunque nos moleste— y le buscamos **el remedio**. El remedio siempre es la búsqueda de lo contrario, la protección o seguridad. Pero **esto** no lo vemos.

Por ejemplo, tenemos miedo a la soledad, miedo al estado de esterilidad, sequedad, desamparo, etc., que significa la soledad. Claro está que esto ocurre porque nunca hemos encarado la soledad. Claro está que esto ocurre porque nunca hemos encarado la soledad frente a frente, nunca hemos estado en comunión íntima con la soledad, completamente abiertos al **hecho** de la soledad.

Tenemos una “opinión” formada ya, un concepto, una **idea** previa de lo que es la soledad. Pudiera ser muy bien que al experimentarla desnudamente no fuera lo que **creemos** que es. Así, el miedo a la soledad viene a ser miedo a una **idea**, a un símbolo proyectado por mi pensamiento.

Por eso, la única actitud posible ante los problemas psicológicos (y ellos forman la casi totalidad de los problemas humanos) es el enfrentamiento negativo, la “alerta pasividad”, el estado de “no elección”, que descubre toda la complejidad del problema, es decir, del yo. Primero, nos damos cuenta del aspecto causa-efecto; luego, del proceso de escape, de búsqueda de seguridad, protección o satisfacción, que nos descubre la contradicción; por **último**, nos damos cuenta de que el problema no es diferente de su creador, el yo psicológico.

En el problema del miedo a la soledad, por ejemplo, si logramos ponernos en "alerta pasividad" mental y emocional, podremos descubrir el papel que juega lo fisiológico, en caso de que lo haya (cansancio físico, tensión nerviosa, desequilibrio orgánico, debilidad, etc.); la parte que juega la **idea** que tenemos de la soledad, por nociones heredadas, educación, experiencias pasadas. Así llegaremos a **ver** que se trata de un estado de **insuficiencia** que busca instintivamente un refugio, un apoyo. La insuficiencia del yo es esencial. Una y otra vez, si encaramos el problema ante dicho, nos sorprenderemos en la tarea de **buscar un remedio**, es decir, no de ser, sino de **devenir**, no de reconocer **el hecho**, sino de escamotearlo.

Sólo cuando descubrimos el: **lo que es**, de la situación, tenemos una oportunidad de penetrar en la realidad, y sólo por el conocimiento de uno mismo, es decir, del complejo "yo", por medio de la "alerta pasividad" puede el hombre conocer su realidad. Lo que haya "detrás" del yo como realidad humana verdadera, no es posible saberlo hasta que no tocamos el estado de "no elección", que, por lo demás, no es un estado permanente, sino que se consigue de momento, en momento, y que jamás tiene fin.

---

La psicología no ha sido considerada hasta ahora como una parte esencial de la cultura destinada a la dirección de la humanidad hacia el progreso, y mucho menos como un medio de llegar al fondo mismo de la realidad humana. Esto se debe, en gran parte, a su fracaso por convertirse en ciencia natural. Si ni aún en es-

te aspecto se ha logrado el éxito, más difícil aún será convertirla en ciencia del espíritu, ya que si en el conocimiento de lo externo (que es la tendencia natural del hombre) la relación de la biología con la psiquis ha dado tan pocos frutos, no han de esperarse mejores resultados en el terreno espiritual, dado que la psicología profunda ha descubierto que el hombre tiene una resistencia congénita al conocimiento de si mismo.

El panorama se hace más desalentador para el aspecto "científico" cuando sabemos que la psicología no cuenta con un grupo de leyes para interpretar los fenómenos psíquicos. La única ley total descubierta por la psicología es la de que el organismo psíquico no reacciona en forma rígida como los objetos del mundo sensible, sino más bien en relación con la naturaleza del estímulo. Poca cosa, por cierto, dada la complejidad de los fenómenos, las situaciones, etc., y sobretudo la peculiar estructura de la psiquis humana que es individualidad única para cada hombre, jamás generalidad amorfa.

La causalidad física es "macroscópica", y conforme a ella, las reacciones ocurren de acuerdo a leyes mecánicas y químicas; pero en los procesos psíquicos, la causalidad es más bien "atómico-dinámica", y sus procesos se inician en esferas profundas, inconcientes, misteriosas, donde sólo una intuición alerta y desnuda de "cada uno para sí mismo" puede penetrar. Tanto lo sexual como lo social, lo físico como lo mental, la herencia como la educación, entran como factores determinantes, resistiéndose a acomodarse en esquemas generales. Es por ello que los psicólogos modernos más connotados señalan las relaciones de la psicología con la medicina, con

a sociología, con la religión, con la ética y hasta con la física.

La psicología que relacionase en un cuerpo armónico las cuatro preguntas de Kant sobre el ser, el hacer, el saber y el futuro del hombre, sería la que explicaría sus innegables relaciones con las demás ramas de la cultura. Sería esa una psicología no para dar normas sino para ser ella misma ética, no para recetar tratamientos, sino para ser ella misma curación, no para erigirse en autoridad, sino para ser ella misma propósito para la vida.

La psicología oficial, científica y académica, experimental y laboratorista, tiene su puesto histórico en la cultura y su papel a jugar en la civilización, nadie debe intentar quitárselo, pero no pasará de conocer al hombre más o menos superficial. El mismo Boringo, uno de los psicólogos experimentales más ilustres, confiesa que "todo lo que existe como realidad para la psicología es producto de la inferencia inductiva, (obtenida) generalmente de datos experimentales..." Inferencia, inducción sobre datos experimentales, esquema lógico y por tanto proceso mental condicionado por el objeto, por normas de pensamiento e intereses subjetivos del psicólogo: por ese camino y la psicología "científica" no saldrá jamás de la trillada senda del ensayo, las interpretaciones provisionales y la continua rectificación de errores.

Pero desde Aristóteles y San Agustín, el hombre ha deseado conocer sus fines íntimos para saber la realidad verdadera de sí mismo y orientar sus pasos hacia los fines verdaderos. Una cosa es cierta: que la realidad interna configura la externa, que el hombre se constru-

ye o se destruye a sí mismo, y he aquí el por qué de este ensayo destinado a sembrar en la mente de los estudiosos, y el interés por una **psicosofía**, un saber de sí mismo por la alerta pasividad, al margen de la psicología académica y del pensar conceptual, porque después de todo, y ampliando la objeción que Freud hiciera al papel todopoderoso de la hipercompensación en la teoría de **Adler**, diremos que lo importante es el instrumento que produce los fenómenos, no el fenómeno mismo. Todo el misterio del hombre está encarrado en el hombre, y cualquiera que haga del conocimiento de sí mismo el principal objetivo de su vida, se tropezará con maravillas, —glorias y bajezas— que no están consignados en las frías páginas de los libros académicos, y por ello será él mismo un factor de orden en la existencia individual y en la convivencia humana.

#### B I B L I O G R A F I A

- (1).— **Libertad o Determinismo**. (Anales de la Universidad de Santo Domingo, Pág. 215, Ciudad Trujillo, 1947).
- (2).— **Un Mundo en Crisis**, Pág. 5, Ciudad Trujillo, 1951.
- (3).— **Filosofía y Letras**, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, No. 25, enero-marzo de 1947 (Antonio Caso, Sociólogo, por Luis Recasens Siches, Pág.s 32 y 33, México, 1947).

**JUAN ISIDRO JIMENEZ GRULLON**

**JUAN ISIDRO JIMENEZ GRULLON**

**Nació en la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Santo Domingo,  
el 17 de junio de 1903.**

**Obras Filosóficas Principales**

**Al Margen de Ortega y Gasset (Crítica a El Tema de Nuestro  
Tiempo, La Habana, 1957)**

**Al Margen de Ortega y Gasset (Crítica En Torno a Galileo, Méri-  
da, Venezuela, 1959)**

**Al Margen de Ortega y Gasset ( Crítica a La Rebelión de las Masas,  
Mérida, Venezuela, 1959).**

**La Filosofía de José Martí, La Habana, 1959.**

Juan Isidro Jiménez Grullón, se incorpora definitivamente al panorama de la filosofía iberoamericana, cuando da a la estampa *Al Margen de José Ortega y Gasset (Crítica a El Tema de Nuestro Tiempo)* (La Habana, 1957), primer volumen de los tres tomos a la luz de los cuales estudia la obra del Meditador del Escorial.

No obstante ello, en su obra política *Luchemos por nuestra América* (La Habana, 1937), prologada por el eminente filósofo mexicano José Vasconcelos (1882-195..), hay disquisiciones de filosofía política, o para mejor decir, de axiología política, rama esta última encargada de proponer los valores cuya realización resulta de mayor necesidad en cada medio social.

En su obra *La Filosofía de José Martí* (La Habana, 1959), enfoca la eximia figura del mártir de Dos Ríos con arreglo a los requerimientos de la Ontología, la Axiología y la Metafísica; y en la que intitula *Medicina y Cultura* (Mérida, Venezuela, 1960), enjuicia al hombre como totalidad y sustenta la tesis de que la medicina es una ciencia vinculada a las llamadas ciencias sociales o del espíritu, y no a las ciencias de la naturaleza.

Pero, la incorporación de Juan Isidro Jiménez Grullón al panorama de la filosofía iberoamericana, no sólo

constituye un acontecimiento por su brillante mentalidad como pensador interesado en resolver los problemas del conocimiento desde el punto de vista racionalista, sino también por la postura que adopta frente a José Ortega y Gasset, con justicia considerado como el líder intelectual regeneracionista de la España inmediatamente posterior a la Generación del 98.

Las disputas derivadas de las múltiples posiciones filosóficas antinómicas, existirán mientras haya hombres pensantes. Dogmáticos y escépticos, racionalistas y empiristas, idealistas y realistas; he ahí los eternos forjadores de los problemas filosóficos. Pero, también es cierto que posiciones intermedias como el criticismo, el apriorismo, el intelectualismo y el fenomenalismo, merecen cuidadoso estudio.

Ahora bien, José Ortega y Gasset, al intervenir en el problema metafísico de la esencia del conocimiento, adopta una posición omniabarcante. De ahí la vida como realidad radical y la razón histórica como razón suprema. Porque el hombre no tiene naturaleza, sino historia, resulta insuficiente la razón fisicomatemática para intuirlo y comprenderlo. La vida constituye para él la realidad suprema, porque dentro de ella están irremisiblemente las demás realidades. Por eso concibe Martín Heidegger, con posterioridad al gran culturalista hispánico, su *Ontología Fundamental*, su *Hermeneutik der Existenz*.

Estimo que a la luz de su *Metafísica de la Vida*, logra fundamentar Ortega el Sistema de Filosofía más bellamente expuesto en lo que va del siglo XX. Cuando él le sobrepone al pienso luego existo, de Descartes, su pien-

so porque vivo, obtiene una conquista filosófica cuyo poder de jerarquía es innegable.

Por otra parte, los conceptos que emite Juan Isidro Jiménez Grullón frente a la obra del eminente filósofo español, corresponden a su posición racionalista; pero no se debe olvidar que el pecado básico del racionalismo deriva de la ciega y obstinada adhesión a la idea de que la razón constituye la única fuente del conocimiento.

Por lo demás, médico, tribuno, político, periodista, catedrático y a la postre pensador de claro estilo, Jiménez Grullón constituye un magnífico ejemplo para la intelectualidad de la Magna América preconizada por Rodó. Lo constituye en cuanto confiere a la filosofía la primordial atención que ella reclama como superior actividad espiritual. Lo constituye por la pasión con que procura que los valores de superior jerarquía se realicen totalmente en nuestros pueblos iberoamericanos. Lo constituye, finalmente, por los afanes de ejemplaridad que guían sus pasos por los vastos caminos del espíritu.

Vasconcelos, el filósofo que México dió a la conciencia de América, se refiere a Juan Isidro Jiménez Grullón con alto aprecio de sus virtudes cívicas e intelectuales al prologar la obra *Luchemos por Nuestra América*:

**“Bravo mozo robusto, blanco, alto, expansivo, con todo el esplendor del trópico en el alma; fácil al ademán, abierta la mano para la amistad, intransigente en la rectitud, bondadoso en su fuerza y preocupado el pensamiento con todos los problemas de su alma y**

de su Continente; así lo ví hace no sé cuántos años; dichoso en su patria, próspero en su ejercicio profesional independiente. Y ahora en esta triste América, que parece empeñada en prescindir de los buenos para ensalzar a sus rufianes, me comunico una vez más con Jiménez Grullón y lo encuentro convertido en un pensador claro, preciso. Me imagino a mi amigo por los caminos que yo he recorrido: predicando verdades de a lomo entre públicos que aplauden, pero desviando la mirada, temeroso de que el ruido perturbe la modorra del polizonte nacional, criado al servicio de la dominación económica y moral del exterior”.

## LA DOCTRINA DEL PUNTO DE VISTA \*

...Entro ahora a analizar el capítulo más importante de la obra que motiva este estudio. En él, Ortega reafirma su tesis del perspectivismo, a la cual había dedicado ya un ensayo de "El Espectador".

No niego que haya a veces originalidad y acierto en su pensamiento. Pero debo señalar que esta tesis, como la doctrina del existencialismo, estaba en relativa boga en el momento en que produjo el libro. Sus raíces encuéntrase en Leibnitz; mas fue Teichmüller quien, en 1882, la presentó en forma orgánica. Nietzsche se adhirió luego, de hecho, a ella. Y Simmel procuró consagrarla. Hay, pues, en la postura de Ortega, más un gesto de adhesión que la producción de una novedad. Y una ligera ampliación mediante la añadidura del historicismo.

El capítulo se inicia con la presentación de la idea central que alientan toda la obra. Dice: "Durante siglos se viene hablando exclusivamente de la necesidad que la vida tiene de la cultura. Sin desvirtuar lo más mínimo esta necesidad, se sostiene aquí que la cultura no necesita menos de la vida. Ambos poderes —el inmanente

---

\* **Al Margen de Ortega y Gasset (Crítica a EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO, La Habana, 1957)**

de lo biológico y el trascendente de la cultura— quedan de esta suerte cara a cara, con iguales títulos, sin superposición del uno al otro. Este trato leal del uno al otro permite plantear de una manera clara el problema de sus relaciones y preparar una síntesis más franca y sólida”.

En realidad, lo que en los capítulos anteriores él ha venido sosteniendo no es plenamente esto. Basta releerlo para convencernos de ello. Su esfuerzo máximo ha pretendido demostrar que la vida está por encima de la cultura. No se trata, por tanto, de dos poderes iguales, el uno frente al otro, sino de un poder supremo junto al otro inferior y sometido. Esta es, en el fondo, su tesis básica. No sé qué razón lo mueve para variarla, despojándola de su radicalismo.

Es claro que esta variación, en el umbral del término, da al conjunto de la obra tal incongruencia que casi la invalida. No se justifica que en la recapitulación se ofrezca una versión distinta del contenido anteriormente expuesto. Podría decirse que hay en ello un pecado de deslealtad hacia uno mismo. No creo, sin embargo, que sea éste el caso. . . . Lo que acontece, a mi juicio, es que la irracionalidad de la tesis fundamental, harto indefendible, forzosamente obliga a la contradicción, las impresiones y los traspies. . . . Trátase, en el fondo, de una contradicción más —importantísima esta vez— que se agrega al legajo de las ya señaladas.

Recuerda Ortega sus afirmaciones sobre el racionalismo y el relativismo, que ya hube de analizar a fondo. Razón por la cual no vuelvo sobre el punto. Lo siguiente, en cambio, sí merece un detallado estudio. Pues

envuelve una serie de disquisiciones sobre el conocimiento, que iré analizando una tras otra.

Parto aceptando su definición sobre el conocimiento. Este es, a su juicio, "la adquisición de verdades". Pero rechazo la idea que la sigue: "Las verdades son eternas, únicas e invariables". El proceso del permanente cambio demuestra precisamente lo contrario. Es este cambio —o constante devenir de la materia— la única verdad absoluta que de la realidad objetiva se desprende. Muchas veces he hecho esta afirmación... También he dicho que junto a esta verdad absoluta, existen otras verdades, como las del mundo matemático, que tienen para nosotros un carácter fijo. **Para nosotros**, ya que su elaboración es un producto de la actividad humana. Quiere ello decir que estas verdades nacen directamente de nuestro existir. Así, dos y dos serán siempre cuatro en nuestro pensamiento. **Exclusivamente en nuestro pensamiento.** Son, pues, verdades de valor estrictamente subjetivo, pese a que la realidad externa las hizo posibles. No es éste el caso de la materia y su permanente devenir, que se imponen a nuestro yo como un hecho anterior a nosotros mismos: nos sometemos a él sin necesidad de elaboración mental alguna; y le damos de inmediato carácter de absoluto. Todas las demás verdades son relativas. Lo son porque están sujetas a las constantes transformaciones de la realidad objetiva o a nuestro propio devenir. Ello explica que en el mundo físico-matemático, lo que aparece hoy con fuerza de ley, pueda dejar de tenerla mañana. No hay, por tanto, tales eternidad, unicidad e invariabilidad de las verdades. El propio Ortega, en un capítulo anterior. —¡nueva contradicción suya!— lo afirmó categóricamente.

Sigamos... Ortega se pregunta: "¿Cómo es posible la insaculación dentro del sujeto" de las verdades? Y contesta: "La respuesta del racionalismo es taxativa: sólo es posible el conocimiento si la realidad puede penetrar en él sin la menor deformación. El sujeto tiene que ser, pues, un medio transparente, sin peculiaridad o color alguno, ayer igual a hoy y a mañana —por tanto, ultravital y extrahistórico". ¡Falso! Esa pudo haber sido la respuesta de un racionalismo absurdo, fantástico; tan fantástico que hace de la razón un instrumento pasivo, lo que equivale a negarla; pero nunca del racionalismo de un Descartes, un Kant y mucho menos del racionalismo moderno. Este es —ya lo hemos visto— dinámico y creador; y no concibe que el sujeto se equipare a una simple cámara fotográfica. Si su postura —y la de los demás tipos de racionalismo— fuera la que Ortega señala, es claro que jamás se habría producido el nacimiento y auge de las conciencias, y que la misma cultura, tal como hoy la contemplamos, tampoco existiría.

En realidad, el pensamiento de Ortega muestra al respecto confusión. Pues no se colige que mientras acusa al racionalismo de ser ultravital y extrahistórico, y afirma que para éste el sujeto tiene que ser "ayer igual a hoy y a mañana", acepte que él haya impulsado las manifestaciones culturales en el pasado. ¿Cómo se explica este impulso siendo el sujeto estático? No lo comprendo... Pero creo que él tiene en parte razón al afirmar esa influencia. **Sólo en parte**, pues las creaciones artísticas integran también el mundo de la cultura y es obvio que sobre ellas no gravitó ese movimiento.

Es justo, en cambio, lo que nos dice sobre el relativismo, tesis para la cual "el conocimiento es imposible".

Pero da un nuevo traspés al expresar que la revisión de las posturas racionalista y relativista ha hecho que la psicología, la biología y la teoría del conocimiento coincidan hoy en “una nueva manera de plantear la cuestión”. ¡No! No es la revisión de esas corrientes —que él ve como las dos fuerzas en que se dividió ayer el campo filosófico— lo que ha traído el nuevo enfoque o, mejor decir, la superación de tesis incorrectas. Es el avance de aquellas ciencias, en el cual han intervenido fundamentalmente la observación y la experimentación, lo que explica el fenómeno. Y como observar y experimentar equivalen a actividad o práctica humana, se infiere que es en esta práctica donde está la raíz primaria del avance.

Reitero una vez más la confusión de Ortega. El gastó páginas enteras en hacernos ver que relativismo y racionalismo eran movimientos antagónicos. Pero el antagonismo, al parecer, se desvanece de súbito. Identifica, en efecto, la postura racionalista con la relativista al decir que para ésta el sujeto es también “un medio transparente”, un yo puro y pasivo que al recibir la realidad jamás la deforma. Claro está: el absurdo no reside en esta última afirmación, sino en atribuirle idéntica opinión al racionalismo.

Por ventura, de la confusión, cae en un acierto. Acierto, en efecto, al decir que la labor del sujeto es “claramente selectiva”, ya que sólo deja pasar un cierto número de “elementos cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible”. Harto prueba esta verdad las diferencias de reacción ante la belleza. Todo cuando él dice sobre la audición y la vista, en apoyo del pronunciamiento, me parece correcto. Pasa luego a una generalización, afirmando que “cada pue-

blo o época tienen su alma típica". Esta tesis puede ser parcialmente aceptada. **Parcialmente**. . . Pues son muchos los hechos que riñen con ella: nada es más difícil que limitar en la realidad el contenido y la extensión de esos términos —pueblo y época— olvidando que en cada comunidad hay sensibilidades diversas. Naturalmente: no insisto sobre el punto, tratado a fondo en capítulos anteriores.

Y sigo. . . Según Ortega, "dos hombres que miran el mismo paisaje" desde diversos ángulos, no ven lo mismo. El da a esta regla un carácter general; y concluye que tan verdadero es el contenido de la visión del uno como del otro. Pese a que no concuerdan, no cabe calificarlos de ilusorios. De ello deduce que "la realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. La perspectiva —dice— es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización.

Todo esto, rico aparentemente en originalidad, es jugoso tema para el meditado análisis. Comencémoslo diciendo que es justo su criterio sobre las visiones diferentes cuando los observadores se hallan en ubicaciones también diferentes. Pero invirtiendo el pensamiento cabe también decir: dos hombres que, desde un mismo sitio, observan el mismo paisaje, ven lo mismo, salvo que uno o ambos padezcan de enfermedades ópticas. Esto, que parece una simpleza, es importante, pues si así no fuera, la vida en comunidad sería un caos, y habría imposibilidad de establecer, en medio de tantas visiones disímiles, normas de organización. Por otra parte, mientras más se acercan los dos observadores al paisaje, la diferencia en la visión va desapareciendo. Desde luego: la

vista no abarca más que un plano. Por tanto, si se quiere tener una visión del conjunto, precisa variar de posiciones. Lo que uno ve desde una posición dada no es, pues **toda la verdad.**

Es obvio que este criterio no puede ser aplicado al terreno científico, fuente y regazo de las verdades más fecundas. Hay en este terreno una aceptación global de los hallazgos y las leyes, de la cual se derivan cuantiosos beneficios prácticos. Ello origina la universalidad de las ciencias. Aún cuando los observadores o experimentadores se coloquen en perspectivas diferentes, llegan siempre a idénticos resultados. Esta regla general sólo se desvanece cuando procuramos desentrañar el secreto de lo cósmico. Einstein lo demostró fehacientemente. Quiere ello decir que si en la ciencia de lo inmediato —de lo que está junto a nosotros y manejamos— la perspectiva no cuenta, tiene, en cambio, valor frente al fenómeno de lo mediato. El gran error de Ortega consiste en querer aplicar la excepción al mundo de lo que palpamos y estamos a diario viendo. No se da cuenta de que tal aplicación desorganizaría toda la estructura de la vida humana.

No se detiene ahí su pensamiento... De la diversidad de dos observadores colocados en diferentes perspectivas deduce, como paso forzoso, que hay que suponer la existencia de “un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones” bajo las cuales actúan los observadores. Cosa sorprendente: él, tan enamorado de los arquetipos, niega que esta suposición refleje una verdad. Porque ese paisaje arquetipo “no existe ni puede existir”, en razón de que la “realidad cósmica sólo puede ser vista bajo una determinada

perspectiva". Conclusión arbitraria, que nada tiene que ver con la premisa... Esto, evidentemente, es relativismo... Creo que el punto debe ser aclarado. Afirmando, en primer término, que la suposición a que él se refiere, es decir, la realidad de ese "paisaje arquetipo", sí existe. Aún cuando yo suprimiría la palabra **arquetipo** por envolver la idea de una creación subjetiva, estimo que negar su existencia equivale a invalidar la realidad del mundo externo y decir que ciencias como la geografía carecen de razón de ser. Esta ciencia describe el mundo terráqueo tal como es. Sin embargo, si nos siguiéramos de él, precisaría pensar que los cabos, las montañas y las bahías no son entidades reales, poseedoras de un perfil personal y —para nuestra diaria estimación— permanente. Como no hay, según su juicio, paisaje arquetipo, tendríamos que suponer que el cabo es cabo para quien lo ve de lado, pero no para quien lo observa de frente. Naturalmente, como esta suposición está en pugna con lo cierto, no queda otro camino que descartarla. Y llegamos a la conclusión de que la perspectiva sólo tiene, en el mundo de lo inmediato, un valor relativo, mientras el paisaje posee una existencia **per se**, aún cuando visto desde ubicaciones diferentes, no dé a los observadores una impresión idéntica.

La negación de esta verdad por parte de Ortega, y su concepto de que lo real es lo que cada cual ve desde su punto de vista, lo llevan a limitar y condicionar el conocimiento. Según él, "todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado". Tesis, —insisto— típicamente relativista. ¿Qué prueba ello? Por encima de todo, una cosa: la inconsistencia de su pensamiento. En verdad, cuando se dice, como lo hacen los relativistas confesos, que "cada individuo posee sus propias convic-

ciones, más o menos duraderas, que son para él la verdad", o que cada cual conoce las cosas según la posición física o intelectual con que se enfrenta a ellas, se está diciendo más o menos lo mismo... Ambos casos se reducen, en el fondo a aceptar como verdadero no lo que la realidad en su perfil auténtico nos ofrece, sino lo que el sujeto, a través de diversas contingencias, capta. Lo original del caso es que él, servidor leal de la abstracción, se manifiesta ahora hostil a ella y, por tanto, a la *species aeternitates* de Spinoza, llegando a afirmar que "el punto de vista abstracto sólo proporciona abstracciones". Ciego ante su propia personalidad, se abstiene de aplicar —y hay lógica en ello— este juicio exactísimo a sí mismo. En realidad, su visión del problema es unilateral, taxativa: tiende a circunscribir la realidad a la visión parcial de ella, que el sujeto alcanza. En otras palabras: para él la verdad más clara es función excusiva del individuo, algo puramente subjetivo, y no el reflejo de la realidad al través de la conciencia individual y de la suma de visiones individuales que ofrece el conglomerado humano.

Precisa llegar a esa conclusión aún cuando, contrariando el desenvolvimiento de su pensar, afirma que "la perspectiva, lejos de ser su deformación", es la organización de la realidad. Todo ello, toda esta confusión, nace de su negativa a aceptar aquella verdad arquetipo a que hizo referencia, y que no es otra cosa, en suma, que expresión total de una realidad dada, captada por las visiones que múltiples observadores realizan desde ángulos diferentes. Es gracias a esta multiplicidad de visiones que han podido estructurarse todas las ciencias de la naturaleza. Hay, pues, junto a la verdad parcial que

el sujeto capta gracias a la visión que le permite su postura, la verdad general que la naturaleza impone al conjunto de individuos. Verdad general consagrada por todas las ciencias que se ocupan de lo cercano, y casi siempre en pugna con la verdad parcial del sujeto que sólo mira a la realidad desde un ángulo.

Ortega se opone a este criterio. Afirma que cada individuo padece de "inexorable ceguera" para "ciertas verdades", tesis aceptable, pero que de ningún modo autoriza la conclusión de que sólo existe la verdad que cada cual aprehende. Va más lejos: aplicando su tesis al desarrollo histórico, manifiesta que cada época y cada pueblo han poseído "una congrua porción de verdad". Ello es exacto; pero en nada contradice mi aserto de que el goce de esta porción no niega la existencia de la verdad total que la naturaleza revela.

Y aclaro: aceptar esta verdad total no es colocarse en una postura abstracta. Por el contrario, traduce el ajustamiento del sujeto a un desideratum objetivo. Ajustamiento que nos permite organizar la práctica de nuestra vida y orientarnos hacia el progreso. Ninguna de estas dos actividades serían posibles si mantuviéramos como una ley absoluta el concepto de que la verdad es sólo un valor individual, determinado por la perspectiva.

¿Hay algo más, en el capítulo que comento merecedor de enjuiciamientos? Sí: algo que me hace caer de nuevo en el asombro... Luego de negar la verdad del paisaje arquetipo... Ortega acepta que "la divergencia entre los mundos de los sujetos... no es contradicción, sino complemento". ¿Complemento de qué? De la realidad que esta realidad existe independientemente del sujeto. Este, o para mejor decir: los sujetos, lo que hacen es pon-

derarla en sus partes, y de la suma de estas ponderaciones nace la verdad completa que refleja lo total de una realidad dada. De ello se infiere que aún cuando nos inclinemos ante la idea de que “cada vida es un punto de vista sobre el universo”, ello no significa que este punto de vista pueda aislarse, en lo que se refiere a la verdad, de los otros puntos de vista sustentados. Ortega dice: “cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad”. Muy cierto. Pero es falso que por ello la verdad adquiera “una dimensión vital”. En efecto, la palabra **dimensión** no corresponde al caso. Pues sólo tiene dimensión lo ajeno a nosotros o lo que el yo proyecta. Mídese —valórase— un terreno o una obra de arte. Pero la verdad no puede medirse. Ella es algo que está en nosotros como un hecho íntimo. Dígase que tiene **esencia vital**, como el propio pensamiento, y se estará en lo cierto. No debe confundirse —insisto en ello— verdad y realidad. Esta última posee, contrariamente a lo afirmado por Ortega, existencia **por sí misma**. Es algo, pues, que no depende de la subjetividad. No importa que para nosotros ella tenga infinitas perspectivas, “todas ellas igualmente verídicas y auténticas”, que sólo reflejan la parcialidad de nuestra visión. Ortega —claro está— se rebela ante este criterio. Llega a decir que admitir la existencia **per se** de la realidad ha sido un error inveterado. Yo estimo lo contrario: el error ha consistido en no admitirla. Y sobre ese error se ha levantado todo el vaporoso edificio de la filosofía idealista.

“Lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde lugar ninguno” dice Ortega. Cierto. Pero ¿por qué afirmar que el racionalismo ha sido en esencia utopista?

El va más lejos; estima que “la filosofía ha sido siempre utópica”. Razón por la cual cada sistema pretendía “valer para todos los hombres”. Y agrega: “exenta de la dimensión vital, histórica, perspectivista, hacia una y otra vez vanamente su gesto definitivo”.

Pronunciamientos tan importantes ameritan ser analizados uno tras otro. De entrada niego que todas las filosofías sean utópicas. Utópico es el sistema de Platón, que todo lo reduce al mundo de las ideas; utópica es, porque subordina la razón a la fe, la escolástica; utópico es Descartes cuando deduce del *cogito* la existencia de Dios y la substancialidad del alma; utópico es Leibnitz al fundamentar su física en una metafísica y una teología; utópico es Hegel afirmando la existencia del Espíritu Absoluto; y lo es la más importante de las corrientes abstractas modernas: la fenomenología, por su constante afán de hacer de la conciencia el único ser indudable y su apología de la intuición esencial. Utópicos son, en suma, todos los movimientos idealistas aparecidos en el devenir del pensador filosófico. Nacidos de la pura intelección, permanecen en ese campo. . . En cambio, ese utopismo no existe en el pensamiento materialista. Ni siquiera en el materialismo vulgar, atado siempre, como bien sabemos, al mecanismo. Por otra parte, mientras las religiones han pretendido siempre imponer su valor, ningún sistema filosófico puede ser acusado de ello. Religión y filosofía son cosas distintas. La primera exige la sumisión; la segunda —o para mejor decir, las doctrinas que la informan— es un repertorio de construcciones intelectivas ante cuya presencia cada cual selecciona la que estima más ajustada a la verdad. Lo hace sin coacción alguna, en forma totalmente espontánea. Cada una de estas doctrinas son exclusivamente puntos de

vistas, carentes de valor definitivo, sobre el mundo y la vida. Ciertamente es que a medida que fueron apareciendo, ofrecieron visiones nuevas en las cuales se percibe el impacto de las épocas. Tan marcado es este impacto que la escolástica no tendría explicación sin el nacimiento y desarrollo del cristianismo, y la obra de Descartes sin los grandes descubrimientos de la física y las matemáticas renacentistas.

Hay pues, paralelismo entre el desenvolvimiento del pensar filosófico y la vida. Lo hubo, sin que lo "vital" tuviera el relieve que pretende darle Ortega. La exigencia a que él se refiere, o sea la articulación de ese factor vital dentro de un sistema dado, no tiene, por tanto, razón de ser. En realidad, se ha estado produciendo —el reflejo de la época en el pensamiento lo delata—, y él no lo ha visto... Ahóndese en el punto y se verá que aún las construcciones más abstractas, los productos de la razón pura, están siempre teñidos del color que da la vida. Voy más lejos: este color no es sólo el producto del instante: es también el de la ubicación clasista del filósofo. Explícate por ello que Aristóteles, figura de rango social elevado, fuera defensor de la esclavitud; y que los maestros del estoicismo brotaron casi todos de las capas más desvalidas de la comunidad.

Vida no es razón. Ortega, sin embargo, nos dice: "La razón pura tiene que ser substituída por una razón vital". Con lo que nos quiere hacer ver que el valor de la vida está por encima de los valores intelectuales. Lo sorprendente del caso es que dé a la vida —entidad dinámica que evoluciona siguiendo leyes irracionales— naturaleza racional. Ello es absurdo... No puede hablarse de la existencia de una razón vital ni de una razón

histórica, si pretendemos permanecer en el plano filosófico, que exige claridad y precisión en los conceptos. Naturalmente, ello no quiere decir que postule la tesis de que la vida es un caos, una entidad no sujeta a leyes. Estimo, por el contrario, que esas leyes existen. Pero no son de esencia racional. Existen, como también tienen existencia las leyes que presiden la evolución de la materia. Más la calidad de éstas —su origen, su constitución, sus manifestaciones— no es en nada comparable con la calidad de la razón en sí. Todo cuanto ésta constituye obedece a un orden lógico; en cambio, las de la naturaleza están atadas a la contingencia y aún cuando descubrimos en ellas una relación de causa a efecto, es imposible afirmar que obedezcan a una organización racional, tal como nosotros la concebimos.

De todo lo anterior se infiere que es aceptable la idea de que la razón pura debe estar ajustada a la vida; pero no sometida a la “razón vital”, entelequia en realidad inexistente. Ortega no precisa su concepto; pero cuanto sobre ella escribió traduce que la veía como una manifestación racional que superaba las fallas del racionalismo clásico, colocándose por encima —como factor dirigente— de la lógica formal y de la lógica físico-matemática. Según él, cada vez que éstas últimas intentaban una explicación de la historia o del mundo de la afectividad, fracasaban. Esta idea visible ya en Dilthey, obligaba a buscar en la vida su propia razón, y ya encontrada, a proyectarla sobre la historia. Intento, claro está, infecundo... Pues si la vida obedece a leyes, desprovista está ella, como entidad, —o en sí misma—, de los órganos del juicio. Estos órganos son sólo un producto de ella. Y sin ellos, **no hay razón**. Aceptar lo contrario es caer en el confucionismo; es desvalorizar o desviar el sig-

nificado de las palabras y las cosas... Tampoco puede aceptarse que en nuestra mente nazca una nueva mecánica racional que enfoque los problemas de la vida o la historia con instrumentos ajenos a ella misma. Por ello, toda comprensión seguirá siendo siempre la culminación de juicios. La existencia de éstos ha sido, desde los orígenes de la filosofía, tema de un debatido estudio. Tanto importancia cobró, que llegó a integrar una rama de esta ciencia: la gnoseología. Aún cuando se trata de una disciplina moderna, no cabe duda de que Aristóteles fue su creador: de él nació la Lógica formal. Muchos siglos después, Kant, disecando el funcionamiento de la razón, hizo luz en el campo de la Lógica físico-matemática. Tanto en este como en aquél, el objeto de estudio fue el **pensar en sí**. Ortega se separa de este cauce. El objeto —y también el sujeto— de su “razón vital” tiene muy poco que ver con el pensamiento y sus modos de ejercicio. Es otra cosa: algo así como la presencia de la vida integrándose, en forma consciente, en la totalidad de la naturaleza. **No es ya una razón**, sino un impulso ciego que ejerce la jerarquía de nuestros actos...

Es obvio que la tesis aparece como una pura elucubración. No obstante, precisa aplaudirlo cuando afirma que las filosofías pretéritas no reflejaban, en verdad, el mundo, “sino el horizonte de sus autores”, pensamiento que se ajusta plenamente al sostenido por el materialismo científico; pero mientras éste señala el motivo, él se abstiene de hacer el señalamiento. El materialismo científico ve en cada sistema filosófico una expresión clásica, condicionada por la época. Ortega, en cambio, da a entender que el culpable es el racionalismo, por su supuesto culto de la utopía y su desbordada fe en la potencialidad de la razón. Según él, todo sistema, al apa-

recer, se creyó de inmediato dueño de la verdad. Hay algo de cierto en ello. Solamente algo... Pues ¿pensaron los sofistas así? ¡De ningún modo! Tampoco manifestaron esta creencia —y él mismo lo apunta— los relativistas. El insiste en que “cada individuo, cada generación, cada época” toman parte en la elaboración de la verdad. Coincide otra vez en esto con el materialismo científico. Mas vuelve a separarse de éste cuando afirma que “yuxtaponiendo las visiones de todos se lograría tejer la verdad omnimoda y absoluta”. Afirmación que lo lleva, de nuevo, al campo del utopismo.. Porque tal verdad “omnimoda y absoluta” en vez de traducir a la materia en su perpetuo devenir, estaría, a su juicio, por encima de ésta, confundida con “la razón absoluta”, cuya elaboración es el “sublime oficio que atribuimos a Dios”....

“Atribuimos” —dice—. Habla, pues, en pasado. A su juicio, Dios no es ya lo que fue para tantas generaciones. Ahora “es también un punto de vista”. Punto de vista. Punto de vista que es “el de cada uno de nosotros”; de lo que infiere que “nuestra verdad parcial es también verdad para Dios”.

La afirmación causa perplejidad. Véase en ella un afán de humanizar lo divino, de consubstanciar a Dios con nuestra conciencia. Pero la visión es efímera. Pues a continuación declara: “Dios, como dice el catecismo, llegar a una idea clara de Dios, arbitrario en extremo grado aparece el afán de ubicarlo en todos los sitios. De todos modos, la frase de Ortega revela que además de ser El un punto de vista “de cada uno de nosotros”, lo es también de todas las cosas. En suma: sigue siendo lo que, bajo la influencia del pensamiento teológico, fue

hasta ayer, es decir: el Ser omnisciente, panubícuo y omnipotente, “a través de cuyas infinitas retículas ya pasando poco a poco el Universo, que queda impregnado de vida”. ¡Afirmación concluyente!: Dios es el modelador del cosmos y el creador de la vida; y si el Universo es como es, débese a que pasó al través de sus retículas... ¡Increíble!... Ortega necesitó largas disquisiciones filosóficas para llegar ahí. Está ahora en pleno regazo religioso... Impregnado por la luz de la divinidad, que alza y estremece su alma, siente que su razón se desvanece. Y se asusta... Comprende que esta entrega mística invalida su propio vitalismo. Da entonces un salto; procura volver por los fueros de lo racional... Y dice: “Sostenía Malebranche que si nosotros conocemos alguna verdad es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de Dios. Más verosímil me parece lo inverso: que Dios ve las cosas al través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la Divinidad”...

Esfuerzo vano... Porque esta afirmación contradice las anteriores. Veámoslo... Si el Universo ha sido modelado por Dios, precisa reconocer en El omnisciencia, y por tanto, consubstanciación con la verdad en todas sus formas. El hombre, con todo su poder, es, frente a esta omnisciencia, humo... ¡Ilógica resulta la pretensión de auparlo, atribuyéndole grandes saberes! Y mucho más ilógica es la de presumir que con sus ojos —lejos de éste, producto de aquella omnisciencia— es que Aquel ve lo verdadero... La sinrazón de esto invalida completamente el final del capítulo, en el cual Ortega nos insta a “no defraudar la sublime necesidad” que Dios tiene de nosotros y a “aceptar la faena que nos impone el desti-

no: el tema de nuestro tiempo". Dios, todopoderoso y omnisciente, no puede tener esa necesidad...

El pensamiento filosófico dominicano tiene en Pedro Troncoso Sánchez, uno de sus cultivadores más sinceros. Ensayista de franca tendencia éticopersonal, busca en la filosofía razones a lo que siente íntimamente, y defiende, como poseído de una acendrada lealtad a sus propias convicciones, la posición de los filósofos metafísicos frente a los llamados filósofos positivistas, cuya falta de visión interna resalta por su decidida solidaridad con los hechos que pueden ser probados científicamente.

El triunfo de la Era Científica, cuyas leyes pretenden señorear todas las jerarquías del saber, no puede determinar el desplazamiento de la Metafísica. Frente a los que ven en ella un mundo de ideas ficticias, pone de manifiesto que el hombre de ciencia, según profundiza en sus investigaciones, va advirtiendo una transformación gradual de las cosas. Además, la ciencia, en lo que se refiere al progreso moral y espiritual de la humanidad ha sido enteramente nula.

Pedro Troncoso Sánchez enfoca el problema del mundo exterior tomando como punto de partida tanto el sujeto como el objeto, realidades a las cuales identifi-

**PEDRO TRONCOSO SANCHEZ**

Nació en la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Santo Domingo, el 19 de abril de 1904.

**Obra Filosófica Principal:**

**Bosquejos Filosóficos, Ciudad Trujillo, 1938.**

**Estudios de axiología y cultura:**

**Existen los Valores Negativos? (Anales de la Universidad de Santo Domingo, Septiembre-diciembre de 1939).**

**Biografía y Valor (Comunicación para el XII Congreso Internacional de Filosofía. Tema: Libertad y Valor. Venecia, Italia, 1958).**

**Nuestra Cultura Jurídica y la Filosofía del Derecho (Seguridad Social, No. 11, Ciudad Trujillo, 1950).**

**El Bien Común, Fin del Estado (La Hispaniola, Ciudad Trujillo, Enero-marzo de 1956).**

**Espiritualidad y Cultura del Pueblo Dominicano (Revista Dominicana de Filosofía, Ciudad Trujillo, Enero-junio de 1956).**

PEDRO TRONCOSO SANCHEZ

ca, sin que ningún complemento del segundo escape en la fusión, llámese color, forma, solidez, sabor, etc.

Intuyendo el mundo espacial como una misteriosa fluencia del yo puro, se refiere al hecho científico de la transmisión de pensamiento. ¿Cómo es posible —se pregunta— que una realidad inespacial ópticamente inextensa como el pensamiento, aparezca trasmitiéndose al través del espacio? Para comprender metafísicamente este hecho agrega— habría que convenir en una de estas cosas; ¿o que el pensamiento es un objeto espacial, como el sonido o el perfume, o en que el espacio es sólo un producto de la conciencia? Descartada la primera hipótesis por ontológicamente errónea, queda en pie la segunda como la única explicación posible de la transmisión de pensamiento.

Ya concebido el espacio como una proyección del yo, estudia el problema del tiempo, y con Hans Castorp, el confundido personaje de Tomás Mann en su novela “La Montaña Mágica”, pregunta lo que es para llegar a la conclusión de que puede ser físico, biológico, psíquico, mental e intuicional. En cada una de estas manifestaciones tiene su propio reino, pero sujeto a la relatividad de todas las cosas frente a Dios como ser y tiempo absolutos. Desde su particular punto de vista, pensando al tiempo determinó el Supremo Hacedor la razón de ser de toda existencia.

La idea del tiempo es, por tanto, de gran vastedad en la concepción metafísica de Pedro Troncoso Sánchez. Sin acudir al conocido procedimiento de intuirlo con referencia al transcurso de las horas y del lenguaje, y al través de éste al verbo que nos habla de presente, pretérito y futuro, o al adverbio que señala los grados de

aproximación o de alejamiento, como al decir ayer, mañana, hoy, temprano, tarde, ayuda a conocer tan problemática expresión de lo infinito, con la misma amplitud de pensamiento que hay en Berthelot cuando demuestra que estamos en la aptitud de imaginar diversas medidas de tiempo, pero superando al científico francés en cuanto prescinde de nociones derivadas de los sentidos al plantear su clasificación.

En la filosofía axiológica de Pedro Troncoso Sánchez, me ha llamado la atención de manera especial su idea del valor y el inteligente enfoque que hace con respecto al problema de la polaridad.

Su contestación a la pregunta ¿qué son los valores? corresponde a la marcha de fines que pone estos objetos en contacto con el espíritu. Absolutos y eternos, porque no varían en el espacio ni el tiempo, y objetivos porque así como la electricidad estaba ahí antes que se le descubriese, los valores tienen su objetividad antes que el hombre los estime, ellos son, según este culto ensayista, realidades que advienen al sujeto para convertirlo en instrumento de un mundo de cultura, de un mundo del todo inaccesible a las bestias, porque éstas sólo disfrutaban de un ambiente de cosas que apetecen o aborrecen, realizando inconscientemente un programa económico inherente a la vida, pero no al espíritu.

¿Qué son los valores? —se pregunta— e inmediatamente afirma: Yo diría en dos palabras, en gracia a la brevedad que me propongo, que los valores son —perdóneseme por ahora el neutro— aquello que permite al hombre ser

algo más que un animal, sin dejar de ser un animal.

La única radical diferencia entre el animal y nosotros es la de ser el hombre un organismo psicofísico capaz de recibir el espíritu, es decir, el reino de los valores —con ésto no aludo a nada psíquico—, y con él, de estructurar la persona y la cultura.

En virtud de tal gracia el hombre vive no solamente en un mundo percibido de cosas que apetece o aborrece, que le son útiles o nocivas, sino en un mundo lleno de objetos buenos y malos, bellos y feos, santos y profanos, justos e injustos, etc., entre los cuales puede escoger, y tiene la visión de un estado ideal de perfección, al cual aspira; es decir, vive el hombre en un mundo lleno de sentido y en constante perseguiamiento de fines.

Nuestro ensayista no advierte tan sólo entre el ser humano y las bestias “una diferencia de especie o de grado”, él pone énfasis en sus ideas al señalar en el primero la presencia de valores religiosos, éticos, estéticos y de conocimiento, que ejercen absoluta preponderancia sobre los fines vitales y económicos de la existencia humana. Subordina así los llamados valores utilitarios en su concepción axiológica, dejándose dominar por un misticismo que, si bien constituye la mejor evidencia de su vigor espiritual, no deja de reñir con los propósitos fundamentales de la Teoría de los Valores, por lo menos en el tratado en que ésta actúa como filosofía de la cultura. No es prudente subestimar el valor

utilitario, porque la actividad económica forma parte del desarrollo cultural.

El animal vive únicamente —dice— en un ambiente de cosas que apetece o aborrece, según enriquezcan o no su vida individual o la de la especie. La utilidad es pues algo que sólo pertenece y concierne a la vida; no al espíritu. Por eso no veo en el campo de la Axiología a los llamados valores económicos o de utilidad.

Por otra parte, afirma Pedro Troncoso Sánchez con certera visión metafísica y epistemológica del problema, que no hay valores negativos, sino valoraciones negativas.

El valor negativo no existe. Todo valor, se ha sostenido entre quienes admiten su realidad supraindividual, es o positivo o negativo y necesariamente implica la existencia de otro valor polarmente opuesto, tan real como su contrario. Disiento de los que sostienen tal especie y ven entonces el valor negativo como una "forma de realidad" del valor.

De ahí su disputa con los sustentadores de la polaridad, quienes colocan frente a lo sagrado lo profano, frente a lo vital lo mortal, frente a lo verdadero lo falso, frente a lo bueno lo malo, frente a lo bello lo feo, como valores positivos y negativos, respectivamente.

Para los polaristas, "si algo vale, algo necesariamente no vale; mas, no advierten éstos —señala con mucho tino el impugnante—: "Que sostener el no valer de un valor es admitir que no es real".

Al intuir la esencia de la valoración negativa se muestra influido por la teoría platónica, en la cual, como muy bien observa Alejandro Korn: "el mal es un principio negativo, carece de realidad, es sólo la ausencia del bien, como la sombra la privación de la luz" (1).

Valorar negativamente —afirma— no tiene por otra parte nada de negativo. Es por el contrario aprehender un valor real y positivo y contrastarlo con una situación en que falta este valor. No es una aprehensión del mismo tipo de la que ocurre ante un objeto valioso, pero, si reflexionamos un poco, no podemos negar su presencia. En un caso el valor se pone; en el otro se contrapone. No es seguramente el autor de una mala acción el que capta, al realizarla, el pretendido valor negativo, sino que es el espectador mejor dotado moralmente —que puede ser el mismo autor, arrepentido— quien capta uno positivo al reprobarla. El sujeto vacío de valor ignora las más de las veces que lo es, es decir ignora que deja de captar valores. Cuando se tiene conciencia de que algo es malo, o falso o feo, es porque ya se la tiene de lo es bueno, verdadero o hermoso, y contrapone estos bienes a los casos en que vacan. No sabré que el juicio "el cristal es opaco" es falso, mientras no adquiera el reconocimiento de que el cristal no es opaco y lo contraste con aquel juicio. Ni sabré que el proceder egoísta es malo mientras los valores éticos no se sobrepongan a mi naturaleza animal. Ni sabré de fealdades mientras no sienta la belleza y ese sentimiento me lance a buscarla.

**La valoración negativa está, como acabamos de ver, necesariamente impregnada de un valor positivo.**

Con respecto a la esencia de la valoración negativa, procede agregar que ésta no sólo responde a los requerimientos del no deber-ser, sino también a las exigencias del no saber o no poder-ser.

Desde los tiempos de Sócrates, Platón y Aristóteles, y entonces en estado balbuciente, la axiología busca la constante irrupción de lo justo, lo bello, lo bueno y lo santo en el alma humana. Todo lo contrario a estos objetivos implica ausencia de contenido axiológico.

Las controversias internacionales, los conflictos bélicos, la lucha de hombre contra hombre y de hermano contra hermano; en conclusión, las notas características de la crisis de la cultura, se explican de conformidad con la siguiente alternativa: de una parte están los hombres y las naciones que asimilan los valores con amplitud de alma, y de la otra los que actúan como las bestias, porque no han podido hacerse partícipes de ese reino maravilloso.

El problema de la compenetración humana, del respeto mutuo, de la solidaridad internacional organizada es, pues, un problema de preferencias axiológicas.

La posición estimativa de Pedro Troncoso Sánchez y el sentido cristiano de sus especulaciones, bien pueden servirnos de orientación a todos los que, buscando las luces refulgentes de la filosofía, soñamos con un mundo que tenga por imperativos categóricos pensar con nobleza y vivir con dignidad.

B I B L I O G R A F I A

- (1)—La **Filosofía Latinoamericana Contemporánea** (Selección, Prólogo y Notas de Anibal Sánchez Reulet), Pág. 103, Washington, D. C. Febrero de 1949.

### **¿EXISTEN LOS VALORES NEGATIVOS?\***

**La disputa axiológica.**— Pocos temas han dado que pensar y escribir tanto a los filósofos actuales como la cuestión de los valores, y pocos asimismo han sido objeto de más teorías diferentes. Hay hasta quienes los niegan y, en oposición a éstos, hay en cambio quienes piensan que ellos son el único objeto de la Filosofía. Todos sin embargo se han visto obligados, de buen o mal grado, a aceptar la importancia de su problema. En quienes admiten su existencia hay diferencias muchas veces enormes entre las tentativas para descubrir su esencia, su estructura, su contenido, su función, su enumeración y su clasificación. Existe una disputa axiológica en que las divergencias son causadas por la prudencia escéptica o la audacia dogmática con que se aborda el problema, por la mayor o menor profundidad de visión de los axiólogos, por la diversidad de los puntos de vista adoptados, o por la de los aspectos principalmente enfocados en los hechos de valor. Recuerda en mucho a aquella célebre disputa sobre los universales entre realistas, nominalistas y conceptualistas, aunque la de ahora es más compleja.

---

(\*) Anales de la Universidad de Santo Domingo, septiembre-diciembre de 1939.

El problema late vigorosamente entre los pensadores hispanoamericanos, estimulado por la abundante literatura europea existente al respecto y especialmente la traducción al castellano de parte de ella y los trabajos de José Ortega y Gasset. Hasta ahora conozco algo de lo escrito en América por los argentinos Alejandro Korn, Francisco Romero, Luis Juan Guerrero y José Lozano Muñoz, por los mejicanos Antonio Caso y Francisco Larroyo, por el colombiano Carlos Jaramillo Borda, por el cubano Antonio Bustamante y Montoro y por el dominicano Andrés Avelino.

En estas líneas me ceñiré a discutir un aspecto del problema de la esencia de los valores: la cuestión de su polaridad. Mi pregunta es esta: ¿Son los valores negativos tan reales como los positivos, o son solamente la ausencia óptica de valores positivos, o simplemente de valores?

**Qué son los valores.**— Antes sin embargo deberé generalizar dando noticia de mi fe axiológica por medio de una breve contestación a la pregunta ¿qué son los valores?

Yo diría en dos palabras, en gracia a la brevedad que me propongo, que los valores son —perdóneseme por ahora el neutro— aquello que marca la diferencia entre el hombre y el animal, aquello que permite al hombre ser algo más que un animal, sin dejar de ser un animal.

La única radical diferencia entre el animal y nosotros es la de ser el hombre un organismo psicofísico capaz de recibir el espíritu, es decir, el reino de los va-

ores —con esto no aludo a nada psíquico— y, con él, de estructurar la persona y la cultura.

En virtud de tal gracia el hombre vive no solamente en un mundo percibido de cosas que apetece o aborrece, que le son útiles o nocivas, sino en un mundo lleno de objetos buenos y malos, bellos y feos, santos y profanos, justos e injustos, etc., entre los cuales puede escoger, y tiene la visión de un estado ideal de perfección, al cual aspira; es decir, vive el hombre en un mundo lleno de sentido y en constante perseguimiento de fines.

El animal vive únicamente en un ambiente de cosas que apetece o aborrece, según enriquezcan o no su vida individual o la de la especie. La utilidad es pues algo que sólo pertenece y concierne a la vida; no al espíritu. Por eso no veo en el campo de la Axiología a los llamados valores económicos o de utilidad.

El animal realiza, inconscientemente, un programa económico. El hombre, sobre todo cuando es santo, artista o sabio, alcanza conscientemente un plano meta-económico, realiza una vida espiritual.

Como para mí la Filosofía no es aspiración de conocimientos ajustada al prudente patrón de la ciencia positiva sino curiosidad suprema, ambición incontenible de saber y valentía en el pensar, no vacilo en acogerme a la tesis de que los valores son **realidades** no-entes e intemporales que **advienen** —permítaseme adoptar esta preciosa palabra del vocabulario teológico— que advienen a la psique y la transforman en órgano de un mundo superior y la hacen vehículo de nuevas causas orientadas a fines y modificadoras del curso de la naturaleza.

Valoramos cuando enfrentamos un objeto natural o artificial, físico, psíquico o ideal, y le contemplamos y comprendemos a la luz del espíritu.

**El valor negativo no existe.**— Todo valor, se ha sostenido entre quienes admiten su realidad supraindividual, es o positivo o negativo y necesariamente implica la existencia de otro valor polarmente opuesto, tan real como su contrario. Disiento de los que sostienen tal especie y ven entonces el valor negativo como una “forma de realidad” del valor, y a combatir esa afirmación me dedicaré enseguida.

Sólo es real el valor positivo, lo único a que llamo valor. Valor negativo es una expresión que alude a la ausencia de un valor, a un puro objeto irreal.

La necesidad de dar un nombre o una designación cualquiera a lo que no existe, a una simple carencia, da lugar a veces a que se le tenga como cosa que existe, y es parece lo que ha ocurrido con el valor negativo.

Fue lo que aprovechó el ingenioso autor de la adivinanza que reza: **¿De qué podemos llenar un jarro, de modo que mientras más le llenamos menos pesa?** Ante el silencio del atónito interrogado, el preguntador le dirá la solución: **de agujeros.**

Los mismos defensores de la polaridad se contradicen afirmando: “si algo vale; algo necesariamente **no vale**”, sin advertir que sostener el no valer de una valor es admitir que no es real.

El llamado valor negativo —lo falso, lo malo, o feo, etc. —es pues ausencia de lo valiente— o tal vez ninguna o pobre captación del valor— en ocasión de cual-

quier hecho y en relación con una conciencia que estima este hecho. Feo es todo objeto —un ruido, un garra-pato, una frase— incapaz de provocar la irrupción de un valor estético en la psique —esta irrupción no depende solamente, desde luego, del objeto valorado, sino de las condiciones del sujeto que lo valora. Falso es todo juicio que no se coordina con alguna situación objetiva. Mala es toda acción o inacción del hombre no impulsada por un valor ético. Profano es tanto un objeto que no provoque el sentimiento de lo santo como el alma que no actualiza éste.

El valor negativo es pura ausencia. Prefiero tener esta concepción platónica de los valores; esta concepción que se acuerda con la doctrina de las Ideas del divino filósofo. Prefiero asimilar los valores a las ideas platónicas, pero quitándoles todo sentido metafísico, todo carácter de sustancias o hipóstasis causadoras del mundo visible, y decir que lo malo, lo feo, lo falso, etc. son la nada, puras carencias, actos y cosas desnudos de valor, aunque reales, desde luego, en el reino de la naturaleza. Los usos del lenguaje me dan la razón.

¿Por qué decimos de todo hecho malo que es una **falta**? Falta dice ausencia, hueco, no existir. Es una expresión corriente de sorprendente sentido platónico, que apunta inconscientemente a la ausencia de valor, a que éste **falta**. ¿Por qué decimos que Fulano tiene **defectos**, en el sentido de malas cualidades? Esta expresión vale tanto como decir: "Fulano presenta vacíos", vacíos éticos, intelectuales, o de los que se trate; es decir que estos valores no le informan su personalidad y ésta queda huérfana de ellos. Se dice del que odia que "**no tiene corazón**".

La palabra **falso** con que se designan los conocimientos no verdaderos con ánimo de atribuirles realidad, significa asimismo vacío. Así como pisar en falso es no pisar y dejar el pie en el aire, así pensar falsamente es no conocer nada.

La correspondencia que instintivamente establecemos entre los valores éticos y ciertos colores es también significativa: el color que simboliza el mal es el negro, ausencia de todo color. El que simboliza la virtud es el blanco, suma de todos los colores.

No existe el valor negativo; pero sí la valoración negativa.

**La valoración negativa.**— Valorar negativamente es enfrentarnos a un objeto cuya presencia no logra, en un momento dado, estimular el advenimiento de un valor; es la triste impresión de un alma espiritualmente rica frente a un objeto —que puede ser otra alma— carente o poco saturada de valor. La estimación es desde luego un hecho relativo, tanto en cuanto al objeto valorado como al sujeto valorador: Una cosa puede ser valiosa en una dimensión y en otra no. En este caso es valor negativo en la dimensión en que el valor falta. Un objeto de arte puede ser gracioso pero no elegante, puede ser elegante pero no majestuoso. Una persona puede ser justa pero no compasiva y viceversa. Un ejemplo típico de esta relatividad en la estimación lo ofrece el famoso estigma de Bossuet a la filosofía de Malebranche: **Pulchra, nova, falsa**". Del lado del valorador puede haber, además, una infinita gradación de matices en su actitud, sujeta a una multitud de circunstancias históricas y psíquicas.

**Esencia de la valoración negativa.**— Valorar negativamente no tiene por otra parte nada de negativo. Es por el contrario aprehender un valor real y positivo y contrastarlo con una situación en que falta este valor. No es una aprehensión del mismo tipo de la que ocurre ante un objeto valioso, pero, si reflexionamos un poco, no podemos pegar su presencia. En un caso el valor se pone; en el otro se contrapone. No es seguramente el autor de una mala acción el que capta, al realizarla, el pretendido valor negativo, sino que es el espectador mejor dotado moralmente —que puede ser el mismo autor, arrepentido— quien capta uno positivo al reprobarla. El sujeto vacío de valor ignora las más de las veces que lo es, es decir, ignora que deja de captar valores. Cuando se tiene conciencia de que algo es malo, o falso o feo, es porque ya se la tiene de lo que es bueno, verdadero o hermoso, y contrapone estos bienes a los casos en que vacan. No sabré que el juicio “el cristal es opaco” es falso, mientras no adquiera el conocimiento de que el cristal no es opaco y lo contraste con aquel juicio. Ni sabré que el proceder egoísta es malo mientras los valores éticos no se sobrepongan a mi naturaleza animal. Ni sabré de fealdades mientras no sienta la belleza y ese sentimiento me lance a buscarla.

La valoración negativa está, como acabamos de ver, necesariamente impregnada de un valor positivo.

Cuando A. Müller sostiene que la inmisericordia es tan real como la misericordia porque aquélla se expresa de hecho tanto como ésta, su ignorancia de la esencia de la valoración negativa le hace ver un pretendido valor negativo en un hecho humano juzgado adversamente por las personas de buen corazón. Inmisericorde es

todo acto de hombre en el cual los misericordiosos **echan de menos** la misericordia. Abstraído de esta valoración, no se puede ver en el inmisericorde el advenimiento de valor alguno, sino la manifestación del egoísmo natural, que es lo opuesto a lo valiente. Si fuese de otro modo tendríamos que ver la expresión de un valor lo mismo en el hecho de un tigre al devorar a una persona que en un asesinato.

**La esencia de la indiferencia.**— Con este examen de la esencia de la valoración negativa, salta también a la vista la esencia de la indiferencia, de la falta del valor tanto como de disvalor. Ella tiene lugar cuando en el sujeto no ocurre ninguna de las dos clases de advenimiento del valor que he señalado, es decir, la que provoca el objeto valioso y la que provoca el no valioso. En un sentimiento de fealdad ante un objeto animado de belleza que le sirve de condición **si ne qua non**; en un acto de indiferencia estamos asimismo ante un objeto no valioso —relativamente al sujeto—, pero al cual no contraponemos un valor. He aquí la diferencia esencial entre ambas actitudes. Esta diferencia, en la esfera de lo ético, pongo por caso, hace que a unos indigne la comisión de un hecho vituperable y lo juzguen malo y a otros deje impassibles. La indiferencia es la pura negatividad.

**El conocimiento falso.**— Un pensamiento, un raciocinio y todo un discurso falso, también se dice, es tan real en el mundo de los valores como un pensamiento verdadero porque en uno y otro se cumplen igualmente las leyes de la lógica. Esto último es cierto pero no lo primero. El error deriva aquí de un motivo más grave, y es que se atribuye a los pensamientos, como puras es-

estructuras lógicas, realidad valente y se les denomina "valores lógicos", en vez de mirársele como perfectos objetos ideales que son. Si se les viera en su justo lugar, en la esfera de los objetos ideales, al lado de los matemáticos y de las relaciones, y se les distinguiera de los **conocimientos**, es decir, de contenido de sentido de los pensamientos, no se incurriría en sostener que un pensamiento puede ser tanto verdadero como falso y que ambos son igualmente reales. No es lo mismo pensamiento que conocimiento. En rigor, un pensamiento no es jamás ni verdadero ni falso, sino el conocimiento. Un pensamiento puede albergar o no un conocimiento, y nada más. Cuando lo alberga estamos en presencia de una **verdad** o de un **valor de conocimiento**.

Un pensamiento falso no es entonces un valor, sino un pensamiento sin conocimiento, es decir, vacío, un intento fracasado de conocimiento, un signo lógico que no se coordina con ninguna situación objetiva o que apunta a una situación inexistente. El pensamiento existe siempre, contenga o no un conocimiento, pero su existencia es ideal y no valente.

Así como los valores estéticos se manifiestan en ocasión de cosas sensibles, los éticos mediante actos de la voluntad y los religiosos mediante estímulos y vivencias de un tipo particular, así los valores de conocimiento se manifiestan sometidos al ordenamiento de las formas lógicas y al través de éstas.

Carlos Jaramillo Borda (**Los valores y una teoría sobre ellos**, número de abril de 1938 de **La Revista de las Indias, de Bogotá**) admite el carácter valente de los pensamientos, pero él mismo dice: "existe una zona: la de lo verdadero y de lo falso, de donde deriva la significa-

ción y sentido auténtico de los juicios. No son, pues, éstos los que dan o niegan verdad, sino que es la verdad la que da sentido al juicio”, lo cual equivale a decir que el valor no reside en el pensamiento sino en el conocimiento, pues esa “zona de lo verdadero y de lo falso de donde deriva la significación y sentido auténtico de los juicios” no es otra cosa que el conocimiento, entendido como valor y abstraído de su envoltura lógica, ordenadora y limitante.

Después el mismo autor agrega: “la verdad... convierte una proposición gramatical indiferente o neutra en algo sensato y significativo”. Empero no es a una proposición gramatical, perfecta como tal, a lo que la verdad convierte en algo sensato y significativo, sino a un pensamiento. El mismo ejemplo de juicio errado que él ofrece: “el triángulo tiene cuatro lados”, es un pensamiento perfecto en sí mismo, independientemente de su falsedad, y es su no-coordinación con algo objetivo lo que le quita sentido.

Cuando el discurso no está tocado y saturado por aquello que le da sentido, o sea, por el conocimiento verdadero, lo veo como una cáscara vacía, como un armazón lógico frustrado. Importa poco que se le crea apuntar a una situación objetiva real, esto es, que se le crea verdadero. No comparto la tesis de que todo conocimiento falso es un modo de reproducción de una situación objetiva tan real como el conocimiento verdadero. No puedo ver en lo negativo sino la nada.

CARLOS FEDERICO PEREZ

**CARLOS FEDERICO PEREZ**

**Nació en la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Santo Domingo,  
el 26 de Marzo de 1913.**

**Obra filosófica inédita:**

**Ensayos de Ayer y de Hoy.**

### **CARLOS FEDERICO PEREZ**

La personalidad y la obra de Carlos Federico Pérez se han jerarquizado en el campo de las letras patrias como exponentes del ensayo literario. Pero la serenidad y el equilibrio de que hace galas al estudiar la evolución de la poesía dominicana, es la resultante de su perfecto conocimiento de las diversas corrientes literarias en sus aspectos clásicos y románticos, factores que, junto a su acervo filosófico, lo convierten en uno de los críticos más apreciables y mejor fundamentados de nuestro medio intelectual.

Desde mi particular punto de vista, encarna Carlos Federico Pérez un verdadero espécimen del hombre de letras que mayores beneficios puede prestarle a la historia de la cultura dominicana, por el perfecto enlace de los conocimientos literarios y los filosóficos.

Hay en la República Dominicana muchos intelectuales de nota en quienes la compenetración de la ciencia jurídica con la literatura, ha propiciado relevantes culminaciones en materia de estudios jurídicos, políticos y sociales; pero sin duda alguna resulta urgente el advenimiento de mentalidades para quienes los problemas de

la cultura filosófica y la cultura literaria sean objetivos de primordial interés.

Superándose en la tarea intelectual que inicia con su ensayo acerca de La Naturaleza en la Novela Hispanoamericana, y continúa con su notable estudio sobre La Evolución Poética Dominicana, Carlos Federico Pérez tiene inédito un libro que lleva por título Ensayos de Ayer y de Hoy, del que forma parte la interesante pieza filosófica que intitula Vida y Razón o Razón y Vida.

La antiquísima disputa de Heráclito y Parménides se prolonga con la tradicional contraposición de existencia y de esencia, como fundamentos del problema filosófico.

Si se habla hoy en día de una filosofía de la vida y de una filosofía de la idea, o, lo que es igual, de la vida, por una parte, y del pensamiento, por otra, como intentos de explicación del conocimiento, lo que en definitiva se pone de manifiesto es la disputa existente entre la intuición y el concepto para los fines del filosofar:

El dilema entre la razón, —dice— validez de lo lógico, absoluto e inmutable, y la vida, lo cambiante y relativo, no sujeto a determinaciones fijas, surge con los mismos albores de la filosofía. Tal vez podrían vertebrarse alrededor de él los anales de las arduas aventuras de la reflexión del hombre. Ya Unamuno lo ha anotado: “La trágica historia del pensamiento humano no es sino la lucha entre la razón y la vida”.

Sin embargo, desde temprano se impuso el predominio de las prerrogativas de la mente. Tal preferencia la estimularon las circunstancias de la evolución histórica del hombre y las peculiaridades de su comportamiento psicológico. Fácil es imaginarse que cuando el ejercicio de la facultad pensante cristaliza en las primeras conquistas del conocimiento científico, revelando la posibilidad de conformar a normas de razón la íntima realidad de los fenómenos naturales o del saber metafísico, el prestigio de los privilegios del raciocinio sienta carta de autoridad inapelable. Frente al mandato así instaurado, la vida aparece como continuidad sin el incentivo de la sorpresa, puesto que siendo inmanente al existir, apenas podía esperarse en su favor el halago de la estima necesaria para preservarse. Pero sobre todo, tal carácter inmanente hizo padecer a la vida, en la perspectiva de la conciencia, una percepción asaz deficiente.

De acuerdo con los sustentadores de la primera dirección, “encierra más el devenir que el ser”, ya que, según Heráclito: . . . “Todo fluye y nada permanece. . . Como que nadie se mete dos veces en el mismo río”; mas, los otros buscan el ser de las cosas guiados por las derivaciones del pensar.

Carlos Federico Pérez reconoce la magnitud del problema y no pone en duda la hegemonía señoreada por la razón al correr de las edades históricas; pero no se deja arrastrar por su impetuosa corriente:

El pecado de presuntuosidad del moderno racionalismo junto con la continuada servidumbre de los intereses vitales durante luengos siglos, diseña como justificada reacción el ímpetu con que la vida se ha lanzado en nuestros días sobre los aparentemente incommovibles reducidos de la ejecutoria pensante. Diríase que, alentada por el reconocimiento de que al fin ha sido objeto, no sólo rechaza la pretensión de dominio que de continuo la asediaba sino que también aspira a supeditar a sus propios elásticos moldes a aquella que otrora ejercía, severa e imperturbable, un mandato indiscutido. . .

El trance de sumisión puesto a cargo de la vida no fue óbice para la cálida asiduidad con que ella ha asistido a la petulante suficiencia del intelecto. Su ingénito antagonismo frente a éste tiene así una faz resignada pero de acción sigilosa tan eficaz que anima, para las páginas de la historia, el contorno temporal, viviente y dinámico, de cada una de las estructuras racionales que el curso del tiempo pretendieron responder al apremio de lo circundante. Si el pulso vital es audible a través de ellas, con sus incitaciones, imperativos y mezquindades, débese a la soterrada fluencia que las vivifica, la cual de tal modo acrece, si cabe, el requerimiento esclarecedor de la aparentemente inexplicable omisión expresiva en las especulaciones del raciocinio. . .

La filosofía moderna, con su idealismo como alma y arma de la batalla, influyó en el primado ejercicio por el

factor racional, pero la justificación de posiciones intermedias como el intelectualismo y el apriorismo, constituye un detalle digno de observarse en lo que atañe a la lucha emprendida contra la primacía del racionalismo como fuente del conocimiento.

Don José Ortega y Gasset interviene en la disputa al invertir el cogito ergo sum, de Descartes, oponiéndole la fórmula del cogito quia vivo, "pienso porque vivo", atenuando el soberano poder de la dialéctica racionalista.

Sin tener en cuenta —observa Carlos Federico Pérez— el criterio valorativo que entraña el fino análisis orteguiano es obvio que, no obstante sus luminosas aproximaciones, no ciñe satisfactoriamente al planteamiento que interroga sobre la razón por la cual siendo la vida evidencia primaria e insalvable ha sido ignorada cuando no desestimada como paraje del itinerario filosófico.

Si bien es admirable que la vida, a igual que la visión o el deseo, actúa ocupándose de cosas ajenas a ella no podemos olvidar que quienes soslayaban su presencia en la meditación no estaban confiados a impulsos espontáneos sino que, contrariamente, eran sujetos de orientaciones dirigidas y conscientes. Por tanto, es legítimo presumir por parte de ellos un análisis minucioso cuyo afán de ponderar los hechos y las circunstancias en sus niveles más diversos no parece compadecerse con el desconocimiento

**o la desvalorización de lo que era soporte visible y palpable de todo cuanto les rodeaba...**

Carlos Federico Pérez enfoca la antiquísima controversia con visión crítica. Rechaza la presuntuosidad del racionalismo, impugnada con argumentos irrefutables al estudiar los problemas del origen del conocimiento; pero no confiere la primacía a la tendencia vitalista, sólo privativa en el campo de la filosofía social, en cuanto subordina el intelecto a los requerimientos del realismo volitivo y del pragmatismo, sin prescindir tampoco del influjo ejercido en el asunto por el factor sentimental.

En conclusión —afirma— hay un balance desolador para las pretensiones vitalistas que hoy nos conmueven. ¿Autoriza ello, por tanto, la defensa del tutelaje racional en la medida que generalmente lo muestra la historia del pensamiento? No vacilamos en responder que no. El incremento constante de las prerrogativas vitalistas que son el signo de nuestra época acusa un redimiento de innegable importancia para la integración de la filosofía. Extendido al arte, a la política, a las letras y aún a la ciencia, a su amparo penetraron en el campo de la meditación, sin cortapisas ni subordinaciones vergonzantes, series de temas enjundiosos y conceptuación de las incógnitas del devenir. Pero reconocerlo así no implica, en manera alguna, acatar la primacía de lo vital y el consiguiente vasallaje de la razón...

Con clara perspectiva estudia Carlos Federico Pérez la personalidad de Justo Sierra, el insigne educa-

dor, filósofo y poeta mexicano que luchó y pensó en aras de la transformación mental y social de su Patria.

Rechazaba Sierra el optimismo de quienes consideran "que una cosa es cierta y realizable desde el momento en que es lógica...", queriendo obligar los pueblos a practicar lo que sólo resulta verdad en las regiones de la razón pura".

De ahí sus reservas, no sólo en cuanto al régimen político, sino también en cuanto al régimen de educación nacional comprendido en el período que va de 1880 a 1910.

La tendencia revolucionaria que lo domina en uno y otro aspecto no lo obliga a compartir del todo la política científica, también denominada política positiva, en que actuó a partir de 1886, año de su ingreso a la Cámara de Diputados como miembro de la generación adscrita a los designios de la "Escuela Científica Política de México".

Por eso —dice Carlos Federico Pérez— frente a la certidumbre absoluta de las verdades científicas como fundamento del sistema educativo que preconizaba Barreda, Sierra subraya las virtudes de un escepticismo avisor, que debe tener incesantemente la mirada hacia algo más allá. La enseñanza positivista, no podía merecer la adhesión de un espíritu en constante proceso de renovación como el de Sierra.

La tendencia revolucionaria del notable intelectual mexicano no sufre alteración en el campo literario; y de ahí la postura romántica que adopta:

**La definición de la personalidad literaria de Justo Sierra —agrega— señala la iniciación de influencia directa de la lírica francesa en la poesía mexicana, y lo que es más importante, el comienzo de uno de los aportes que debía llevar años después a la liberación de la poesía hispanoamericana de ataduras que le mantenían en nivel de provincialismo con respecto a la Madre Patria.**

**Es evidente que, como tipo ideal de la personalidad robustecido por el doble influjo de la filosofía y la literatura, surge Carlos Federico Pérez en la trayectoria histórica de los hombres de pensamiento con quienes la nueva cultura dominicana se proyecta hacia todos los horizontes de América.**

### **VIDA Y RAZON O RAZON Y VIDA \***

El dilema entre la razón, validez de lo lógico, absoluto e inmutable, y la vida, lo cambiante y relativo, no sujeto a determinaciones fijas, surge con los mismos albores de la filosofía. Tal vez podrían vertebrarse alrededor de él los anales de las arduas aventuras de la reflexión del hombre. Ya Unamuno lo ha anotado: "la trágica historia del pensamiento humano no es sino la lucha entre la razón y la vida".

Sin embargo, desde temprano se impuso el predominio de las prerrogativas de la mente. Tal preferencia la estimularon las circunstancias de la evolución histórica del hombre y las peculiaridades de su comportamiento psicológico. Fácil es imaginarse que cuando el ejercicio de la facultad pensante cristaliza en las primeras conquistas del conocimiento científico, revelando la posibilidad de conformar a normas de razón la íntima realidad de los fenómenos naturales o del saber matemático, el prestigio de los privilegios del raciocinio sienta carta de autoridad inapelable. Frente al mandato así instaurado, la vida aparece como continuidad sin el incentivo de la sorpresa, puesto que siendo inmanente al

---

\* **Ensayos de Ayer y de Hoy (Obra inédita)**

existir, apenas podía esperarse en su favor el halago de la estima necesaria para preservarse. Pero sobre todo, tal carácter inmanente hizo padecer a la vida, en la perspectiva de la conciencia, una percepción asaz deficiente.

A base de estas notas esenciales puede conjugarse, a nuestro juicio, el balance del proceso filosófico si lo contemplamos desde las vertientes de la razón y de la vida. En sentido general, el mismo arroja una preeminencia racionalista indisputable, que se configura con la formulación de escuetas verdades reflexivas que en primer término satisfacen sus propias exigencias, para acreditar su validez, pero que luego, una vez identificadas, pretenden mensurar las áreas de lo existente de acuerdo con los criterios sustanciados de manera lógica.

En lo que concierne a la cifra contrapuesta del dilema planteado, el panorama nos enseña que sólo en contadas ocasiones se otorgó a la vida y a sus notas peculiares, como postulados expresos, potestad en el desarrollo de las teorías conceptuales. Lo habitual fue que se le deparara un papel implícito, casi siempre alejado de la percepción consciente y sumido en la omisión verbal y, en todo caso, radicalmente subordinado.

El recuento histórico autoriza sobradamente el bosquejo así entrevisto. Apenas si junto al legado venerable de Heráclito podemos hacer figurar las travesuras de los sofistas y escépticos o la proclamación por Epicuro de la sensibilidad como vía del conocimiento y del placer como criterio de verdad. En el intermedio del mundo antiguo y el cristiano y en la Edad Media las experiencias personales de San Agustín y de los místicos cuando, teñidas de introspección, confieren significado trascendente a las propias e intransferibles vivencias.

En la época moderna, a seguidas de Pascal, las inquietudes pre-románticas del siglo XVIII.

En cambio de tal penuria es elevada la suma que debe inscribirse en abono del predominio racionalista. En el mundo antiguo, Parménides, Sócrates, Platón y la dialectica, el mundo de la opinión y el mundo inteligible y, finalmente, llegado a madurez el raciocinio clásico, la extraordinaria síntesis en que Aristóteles, a base del silogismo, resume el conocimiento científico y organiza el ámbito objetivo mediante una visión en la cual se integran desde las interioridades del alma humana, posando por el comportamiento político y estético del hombre, hasta la estructura del cosmos y de la naturaleza. Platón y Aristóteles concitan, en mayor o menor medida, todo el pensamiento antiguo y medieval. Este racionalismo, fraguado a base de correspondencias lógicas, sin fundamento en la confrontación real, fracasa estrepitosamente en cuanto el progreso de la técnica puso de manifiesto su deficiencia irremediable. Entonces nace el racionalismo moderno que, envalentonado por la experiencia, adviene con ademán aún más imperativo que el anterior, originado en una supuesta superación de las fallas de que aquel adolecía.

Fue el comienzo de la etapa del pensamiento cuando se inició con Descartes, tuvo culminación en Kant y Hegel y se ha desplegado hasta nuestros días. Con el instrumento perfeccionado por Kant, Hegel condensa las consecuencias supremas pues, como sabemos, al extender hasta las más recónditas entrañas de lo existente las directrices de la razón, identificó con esta a todo lo real.

Pero al desenvolverse la jornada hubo una penetración cada vez más profunda en lo íntimo del sujeto pensante y en su ambiente social e histórico, lo que sin duda operó para colocar bajo el enfoque meditativo la materia vital en que aquel se hallaba inmerso. El equipo con que se cumple tal exploración es el mismo montado para configurar en ecuaciones racionales, de carácter cuantitativo, las leyes del orbe físico. La vida, como era de esperarse, no fue remisa en ofrecer notación de su rebeldía, en mostrarse huidiza y discordante frente a este nuevo intento de identificar su índole privativa con los módulos racionales.

Como han sido de incalculables las consecuencias derivadas de la comprobación de semejante antítesis nos lo muestra la semblanza cavilosa de nuestros días. A la vista del desasosiego que refleja cabe presumir que fue pecado retribuido con creces el que cometieron los pensadores de la centuria decimonónica al no manipular con la debida cautela los recursos de la razón en su empeño de reducir a términos inteligibles el ámbito mudable y tornadizo de la realidad inmediata. En efecto, parece no tenían derecho a ignorar la advertencia recibida del lejano antecesor helénico que, a temprana hora, había escindido el mundo de lo sensible del mundo de lo racional. A mayor abundamiento, gravitaba sobre su experiencia, en forma directa, el destino final deparado por el tiempo a la grandiosa gestión del genio aristotélico. El admirable concierto cosmológico logrado por el Estagirita con el escalpelo silogístico, por ejemplo, se había desintegrado en el siglo XVI y fue una de las consecuencias de su fracaso, precisamente, alentar el auge del racionalismo experimental moderno.

El pecado de presuntuosidad del moderno racionalismo junto con la continuada servidumbre de los intereses vitales durante luengos siglos diseñó como justificada reacción el ímpetu con que la vida se ha lanzado en nuestros días sobre los aparentemente inmovibles reductos de la ejecutoria pensante. Diríase que, alentada por el reconocimiento de que al fin ha sido objeto, no sólo rechaza la pretensión de dominio que de continuo la asediaba sino que también aspira a supeditar a sus propios elásticos moldes a aquella que otrora ejercía, severa e imperturbable, un mandato indiscutido.

Numerosos son los aspectos de genuino interés que tal irrupción ha hecho ostensibles pero vale muy especialmente a los fines de este ensayo registrar el hecho sorprendente de que la preocupación meditativa del hombre haya pasado prácticamente de largo durante tanto tiempo junto a la opulenta condensación de sugerencias que la vida postula. En primer término, porque hoy somos más conscientes que nunca, gracias a los rendimientos de la nueva perspectiva filosófica, de que sobre la vida se ha cimentado la trayectoria del pensamiento a igual que cualquiera otra de las actividades del ente humano. Comprobar tan obstinada e insalvable subyacencia acentúa los alcances del desapego que ha sufrido, pues, probablemente, la afanosa búsqueda de las "verdades últimas", que ha sido norte de la aventura del espíritu, resultó invalidada en buena parte por este desconocimiento de la primaria, más patente y próxima de las realidades.

El trance de sumisión puesto a cargo de la vida no fue óbice para la cálida asiduidad con que ella ha asistido a la petulante suficiencia del intelecto. Su ingénito

antagonismo frente a éste tiene así una faz resignada pero de acción sigilosa tan eficaz que anima, para las páginas de la historia, el contorno temporal, viviente y dinámico, de cada una de las estructuras racionales que en el curso del tiempo pretendieron responder al apremio de lo circundante. Si el pulso vital es audible a través de ellas, con sus incitaciones, imperativos y mezquindades, débese a la soterrada fluencia que las vivifica, la cual de tal modo acrece, si cabe, el requerimiento esclarecedor de la aparentemente inexplicable comisión expresiva en las especulaciones del raciocinio.

El prestigio de la mente y su postura subestimativa hacia lo vital dieron origen a la subordinación de la vida en el proceso de la filosofía, pero junto a ello actúan, a nuestro juicio, circunstancias conexas de manera específica con el comportamiento psicológico del sujeto pensante.

En algún momento de su fecunda excursión por los dominios del vitalismo contemporáneo bordea Ortega y Gasset el punto. La ocasión la recordamos ahora vinculada al capítulo VIII de *El Tema de Nuestro Tiempo* en donde, al inquirir por los valores vitales, señala como conducta espontánea y propia de la vida ocuparse en algo fuera de ella. "La razón de este pertinaz fenómeno no es dudosa, dice. Pues qué ¿no consiste el vivir precisamente en ocuparse de lo que no es vida? Ver no es contemplar el propio aparato ocular, sino abrirse al mundo en torno, dejarse inundar por el flujo magnífico de las formas cósmicas. El deseo, la función vital que mejor simboliza la esencia de todas las demás, es una constante movilización de nuestro ser hacia algo más allá de él: sagitario infatigable, nos dispara sin descan-

so sobre blancos incitantes". En tono semejante, pleno de sus acostumbradas ricas sugerencias e insinuantes símiles, el agudo pensador hispano arriesga la afirmación de que los valores "son sólo pretextos que se crea la vitalidad para su propio uso, como el arquero busca para su flecha un blanco. No son, pues, agrega, los valores trascendentes quienes dan un sentido a la vida sino, al revés, la admirable generosidad de ésta, que necesita entusiasmarse con algo fuera de ella".

Sin tener en cuenta el criterio valorativo que entraña el fino análisis orteguiano es obvio que, no obstante sus luminosas aproximaciones, no ciñe satisfactoriamente al planteamiento que interroga sobre la razón por la cual siendo la vida evidencia primaria e insalvable ha sido ignorada cuando no desestimada como paraje del itinerario filosófico.

Si bien es admirable que la vida, a igual que la visión o el deseo, actúa ocupándose de cosas ajenas a ella, no podemos olvidar que quienes soslayaban su presencia en la meditación no estaban confiados a impulsos espontáneos sino que, contrariamente, eran sujetos de orientaciones dirigidas y conscientes. Por tanto, es legítimo presumir por parte de ellos un análisis minucioso cuyo afán de ponderar los hechos y las circunstancias en sus niveles más diversos no parece compadecerse con el desconocimiento o la desvalorización de lo que era soporte visible y palpable de todo cuanto les rodeaba.

Bajo estas consideraciones el asunto se desplaza al campo psicológico en donde, a nuestro juicio, se facilita una mayor contigüidad al meollo del problema.

Aparte del prejuicio más o menos aceptado que es fruto del predominio racionalista, y por el cual se sub-

estima a la vida, milita en favor de la inadvertencia y la preterición el hecho abrumador de que sea lo vital el propio elemento del sujeto pensante. Así, cuando éste pone por obra la innata facultad de que está revestido, su acción, vale decir, su pensamiento, arrastra la presencia de la vida como una suprema categoría a priori. Sin embargo, reducir esta conciencia, llamémosla así, a lo intelectual, hacerla noción, idea, presenta dificultades parecidas a las que retardaron la vigencia de otras cuyo conocimiento representó un sustancial avance en la integración del campo y los medios del pensamiento. Recordemos que Kant pudo arribar a su genial intuición del espacio y el tiempo como condicionantes de la facultad cognoscitiva luego que transcurrieron dos milenios y medio de incesante aventurarse por los piélagos de la meditación.

En una palabra, que la misma evidencia y proximidad de la vida, su omnipresencia, constituyeron el mayor obstáculo para su percepción racional, aunque ello parezca paradójico.

La apariencia se disipa en cuanto caemos en la cuenta de que la vida invade por igual la voluntad, la sensibilidad y el intelecto del sujeto; que es parte de su conciencia como de su subconciencia; y que las múltiples vías de acceso por donde le asedia son otras tantas solicitudes que, al dispersar la atención, dificultan la comprensibilidad del raciocinio.

No resultan de menor importancia las conclusiones que podrían derivarse de la validez del razonamiento apuntado para explicar el persistente desconocimiento de los intereses vitales por la filosofía. Dos de ellas, nos parece, requieren específica ponderación.

En primer término, cabría restringir el carácter de presuntuosidad que nos sentimos inclinados a atribuir al predominio racionalista si, como es evidente, la fluencia vital ha sido quieras que no presencia concomitante en la formulación de los balances racionales. La sensibilidad del raciocinio, si así podemos llamar a las manifestaciones de una conciencia implícita, no siempre ha sido ajena a una subexistencia insalvable. Si aparentemente la ha ignorado en la expresión ha sido por descontarla de antemano a causa de su misma obvia continencia. Los supuestos de menosprecio o de petulante presuntuosidad quedan así reducidos, en medida apreciable, a defectos de jerarquización por carencia de perspectiva.

En segundo término, sería forzoso incluir en los guarismos vitales una parte al menos de las fallas cargadas hasta ahora de manera exclusiva a las operaciones de la razón. En efecto, si la vida a veces en forma sigilosa, otras patentemente, pero siempre de manera efectiva ha colaborado en las tareas de determinar lo inteligible, no podríamos eximirla de la responsabilidad parcial que por tal motivo le corresponde.

Hechas estas salvedades que, como vemos restringen a límites más equitativos la culpabilidad de la razón, cabe preguntarse por las auténticas aptitudes de ésta para justificar su papel de primacía en la sustanciación del conocimiento de la realidad.

Las tendencias que en la filosofía moderna postulan por ideaciones antirracionales han tenido como núcleo concitador la insatisfacción que es secuela de la innegable ineptitud del raciocinio para ceñir la compleja estructura vital y muy especialmente su parte diná-

mica y ejecutiva. Por eso señala como nota sustancial de incompatibilidad y consecuentemente de injustificación para el predominio racionalista la fijeza e invariabilidad de los esquemas de éste frente al cambiante panorama que la vida diseña de manera perenne. El tono de los pronunciamientos disconformes revelan su carácter anímico así como también su acentuado personalismo. No en balde la condensación suprema de la postura es la de la filosofía existencialista de nuestros días que exhibe en forma exacerbada tales extremos. Parece recomendable, pues, escindir para una somera confrontación los niveles de la realidad en la medida en que esos son parajes de consistencia vital.

La razón está obviamente capacitada para explorar y conocer la naturaleza en cuanto ésta es objetividad orgánica y vegetativa. El progreso de la ciencia proclama sin lugar a duda que aquélla está sometida a normas de suyo regulares. Solamente en proporción mínima y con carácter casi exclusivamente teórico ha podido el relativismo conmover la noción de fijeza e invariabilidad que se desprende del contexto natural. Por lo menos hasta nuestros días puede afirmarse que en favor de ello aboga el testimonio de un progreso científico que ha capacitado al hombre para describir, cada vez con mayor minuciosidad y más estricta exactitud, el acaecer de los procesos naturales y anticipar sus resultados. La suficiencia racional aplicada al menester cognoscitivo del mundo de la naturaleza ha respondido, pues, con rendimientos que autorizan a suponer el dominio absoluto en el tiempo.

En lo que concierne al contexto espiritual, prestan sólido fundamento a las pretensiones racionales las

identificaciones del espíritu. A esa identidad, que se advirtió desde temprano, son atribuibles en no escasa medida los privilegios de aquella que hoy están en entredicho. El señorío de lo espiritual en la ordenación de lo existente no es en mucho más que consecuencia pareja del enaltecimiento que granjeó a la razón su eficacia analítica y sintética. Lo propio ocurre aún con aquel segmento del espíritu que, como el mundo de los valores, es captado por vía directa e intuitiva. Sin embargo, cuando fragmentamos el ámbito del espíritu en lo subjetivo y lo objetivo, como acertadamente lo ha hecho la filosofía moderna, es evidente que la zona se torna permeable al signo de mutabilidad de la vida, por lo menos en aquellos modos de acción que son sujetos de interpretaciones personales.

Muy otro es el panorama cuando confrontamos las aptitudes del intelecto con el mundo en que las entidades anímicas más que elementos de organización son cifras de dinamismo y alterabilidad. Aquí se adelgazan extraordinariamente las posibilidades de concertar en forma lógica, vale decir absoluta, universal e inmutablemente valedera, las manifestaciones de la sensibilidad y de la voluntad a mayor abundamiento sucede que el tono propiamente vital de lo existente se define por la vibrante resonancia de este núcleo de potentísimas irradiaciones. No sólo aparece como esencialmente inasimilable a la mente sino que además la perturba de modo ostensible. A la vista de comprobaciones de esta índole no es difícil comprender que se le haya enarbolado con ademán beligerante por quienes repudian la potestad de la razón. Bajo su bandera se congregan desde la intimidad del hombre hasta sus exterioriza-

ciones públicas; es un paraje que confina por un lado con la psicología y por el otro se extiende hasta abarcar la historia.

Entrevistas a lo largo de esta breve excursión las posibilidades del raciocinio para circunscribir a sus módulos la objetividad cabe preguntarse, en itinerario inverso, por los títulos con que la vida estaría en condiciones de hacer viable la rectoría de la especulación filosófica que nuestros tiempos se sienten inclinados a confiarle.

Para el caso es indispensable la ponderación de las manifestaciones vitales como vías de conocimiento. En este sentido puede acreditárseles de inmediato acción expeditiva, pues no habría dificultad en alojar en sus encajados las adquisiciones de conocimiento, el sedimentar consciente, todo enriquecimiento esencialmente empírico, en fin, que se desentienda del saber axiomático o discursivo.

Una mayor aproximación al modo de producirse tales formas de conocimiento nos muestra características de suyo reveladoras. Ante todo, cuando con su entrega propugna visos de convicción absoluta al pretender reducir a una sola nota el contenido objetivo. Por ello, tiene, podríamos decir, proyección totalitaria. Pero por sobre la trabajosa explanación de las palabras algún ejemplo puede ser más persuasivo. El que vamos a exponer se apoya en la sensibilidad, esto es, la vía de conocimiento de más copiosos frutos entre las del elenco vital.

La conciencia del yo arraiga en la sensación de existir. De sentirnos ser parte la diferenciación entre el yo

y el no yo. Es un conocimiento adquirido en forma de impacto, de presencia total. Propende por naturaleza a desbordarse y es así como realmente actúa en contraste con la tendencia a limitarse, a tener pasos medidos, que dibuja el proceso analítico-sintético propio de lo racional. Diríasele refractario a la cautela. Las modalidades absorbentes del yo, en verdad, no son ajenas a este origen de neto sabor imperativo.

Pero el rasgo específico que importa señalar en tal saber sustanciado por la sensibilidad es su ineptitud analítica. En efecto, la opulencia de su primer contacto no tarda en agotarse en uniformidad cuya penuria corre parejas en lo intenso con la vibrante introducción que le ha precedido cual heraldo clamoroso. En realidad se trata de un conocimiento que, pese a su vigoroso lance, se reduce a un mero registro de presencia porque lo que fomenta y madura el conocer auténtico es el análisis.

Una vez que semejante deficiencia ha sido puesta de relieve poco queda que añadir sobre las aptitudes con que el equipo de conocimiento de las manifestaciones vitales podría reclamar para la vida prerrogativas de preeminencia en la operación de la filosofía. En la confrontación de los recursos vitales con el mundo de la naturaleza, del espíritu o de la historia, hallaríamos indefectiblemente diversidad de grados desde el punto de vista de una mayor o menor adecuación, pero ellos no serían jamás lo suficientemente grandes como para salvar la invalidez consustancial. En fin, que siendo vívidamente apta para percibir el dato objetivo adolece la vida de medios para reducirlo a complejo de conocimiento.

Si la razón carece, pues, de un instrumental apropiado para aprehender todas las zonas de la objetividad la deficiencia en punto a la vida es magnitud infinitamente mayor. En sentido estricto, si supeditásemos la filosofía al acopio de conocimiento provisto por las facultades vitales reduciríamos su repertorio a un mero inventario de datos. Habría que hacer caso omiso de toda la densa urdimbre de las relaciones, de las causas y efectos, de las analogías y las disparidades, de todo el acondicionamiento lógico, en una palabra.

La conclusión, como vemos, comporta un balance desolador para las pretensiones vitalistas que hoy nos conmueven. ¿Autoriza ello, por tanto, la defensa del tutelaje racional en la medida que generalmente lo muestra la historia del pensamiento? No vacilamos en responder que no. El incremento constante de las prerrogativas vitalistas que son el signo de nuestra época acusa un rendimiento de innegable importancia para la integración de la filosofía. Extendido al arte, a la política, a las letras y aún a la ciencia, a su amparo penetraron en el campo de la meditación, sin cortapisas ni subordinaciones vergonzantes, series de temas enjundiosos y equipos de utensilios eficaces para el mejor análisis y conceptualización de las incógnitas del devenir. Pero reconocerlo así no implica, en manera alguna, acatar la primacía de lo vital y el consiguiente vasallaje de la razón.

Vaga para el resguardo de los privilegios de ésta el hecho de que es fácil percatarse del papel sobresaliente que cabe suscribir a cuenta de la razón en las tareas que se cumplen para rescatar a la vida de su humillante anonimato. El calificativo de nutridos podría aplicar-

se a los ejemplos que, en las especulaciones vitalistas, ilustran acerca de la aguda y probablemente jamás igualada ejercitación del análisis. En las conquistas del signo vital la razón regula con visos de primacía afines a los tradicionales la exploración cognoscitiva. El cambio pues a que asiste nuestra época no altera realmente la disposición de los factores razón-vida si no que más bien introduce variantes en las proporciones de ambos ingredientes y, más que nada, su trascendencia se destaca porque servirá de fructífera admonición al raciocinio para no desentenderse en lo sucesivo de la latente subyacencia vital.

Bajo una ponderación desapasionada y positiva radica en esta última circunstancia el secreto del fundamental escorzo sufrido por la filosofía contemporánea. Tomado como punto de partida de manera consciente y sistemática el subsuelo vital imprime un timbre de inocultable novedad a la voz del pensamiento. Tal vez una imagen nos ayude a perfilar de manera gráfica tal mudanza: en el vuelo del ave, léase, el pensamiento, el punto de partida es factor ineludiblemente sumado a la curva de aéreo tránsito, léase filosofía. Según y como sea el punto de apoyo para el impulso, tal cual será la gráfica trayectoria.



SALVADOR IGLESIAS BAEHR

**SALVADOR IGLESIAS BAEHR**

**Nació en la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Santo Domingo, el día 3 de agosto de 1917.**

**Ensayos filosóficos y psicológicos principales:**

**El Eclecticismo en Santo Tomás, Ciudad Trujillo, 1944.**

**El Hombre Integral, Ciudad Trujillo, 1947.**

**Las Principales Escuelas Contemporáneas de Psicología (Conferencia pronunciada en la Librería Dominicana, Ciudad Trujillo, 1950).**

**La Formación Integral de la Personalidad a la Luz de la Psicología Educativa, Ciudad Trujillo, 1952.**

**Consideraciones acerca de las Ideas Psicológicas de San Agustín, Ciudad Trujillo, 1954.**

La tradición y la metafísica tomistas han vigorizado el espíritu novohispánico, desde los días memorables de la conquista espiritual del Nuevo Mundo. Ya en la época moderna, cuando el materialismo y el positivismo pretendieron hundir la filosofía escolástica con todos sus principios por reclamo de la llamada política positiva, ellas constituyeron los factores más eficaces para poner de manifiesto los errores de que eran víctimas los equivocados partidarios de esa política.

La historia de la filosofía iberoamericana enfoca con precisión ya la obra de tomistas jesuítas como Julio Dávila, Rafael Martínez del Campo, David Mayigotia y Jacobo Morán; la de neotomistas tan representativos como José Antonio de San Alberto y Octavio Nicolás Derisi; la de tomistas escotistas como Fidel Chauvet y Fray Francisco Santelises; la de tomistas heterodoxos como Osvaldo Robles, quien intenta, según observa Juan Hernández Luna en su brillante ensayo *La Filosofía Contemporánea en México, la conciliación de San Agustín, Santo Tomás, Kant y Husserl*; pero también la filosofía cristiana que tiene en Jacques Maritain uno de sus más ilustres representantes, comienza a repercutir en la conciencia filosófica del Continente como un himno de fe, lo que se comprueba mediante la

obra del reputado humanista, filósofo e historiador mexicano Gabriel Méndez Plancarte.

Dentro del movimiento filosófico dominicano, el influjo del tomismo de Maritain se manifiesta en Salvador Iglesias Baehr, cuya tesis para el doctorado en filosofía, presentada en la Universidad Gregoriana de Roma, con el título de *La Experiencia en Suárez*, investiga analítica y sintéticamente el pensamiento filosófico del ilustre pensador granadino y refleja la dirección sustentada actualmente por su autor.

En medio del humanismo que da nueva vigencia a los sistemas filosóficos de la antigüedad, y del nominalismo que contribuye al desarrollo de las ciencias de la naturaleza y fija marcada tendencia a seguir el procedimiento del método experimental, coloca al insigne filósofo, jurista y teólogo, cuya labor en el primero de estos aspectos es enfocada por él de acuerdo con el siguiente orden: a) *Doctrina de la Experiencia*; b) *Uso Teorético de la Experiencia*; c) *Uso de la experiencia en las Disputaciones*; d) *Uso de la Experiencia en el De Anima*; y e) *Uso de la Experiencia en otras obras*.

Porque la tarea realizada por Francisco Suárez en el campo filosófico, ha sido objeto de muy deficiente estudio, se explica el imperfecto conocimiento de la misma. Y de ahí el interés con que el Profesor Iglesias Baehr proyecta la figura del eximio promotor del congruismo, cuyo tratado de la experiencia constituye un monumento de la *Psicología Escolástica Española*.

Con respecto al proceso histórico de las llamadas ideas psicológicas, dice en su estudio intitulado *Las Principales Escuelas Contemporáneas de la Psicología*:

La Psicología se quiere presentar en nuestros días como una ciencia nueva en su contenido y en sus métodos, nacida, como por generación espontánea, en los albores de este siglo. En realidad, desde que alguien se preguntó ¿Cómo conozco? ¿Por qué amo? ¿Por qué recuerdo los hechos pasados? etc., hubo Psicología; o si se quiere ideas psicológicas. De ahí que no sea nada maravilloso encontrar problemas psicológicos en el Padre de las ideas, ni un "tratado del Alma" escrito por Simmias, ni en los rudimentos de la Caracterología expuestos por Hipócrates.

Pero es Aristóteles, sin lugar a dudas, el creador y el padre de la ciencia psicológica, porque le cupo la gloria de sistematizar los conocimientos psicológicos para presentar un todo armonioso en que tienen cabida por igual la hoy llamada psicología racional y la empírica. Los nombres de Descartes, Francis Bacon, Leonardo de Vinci, Luis Vives, Müller, Weber y Fechnner han pasado a la historia como los de otros tantos innovadores en lo que a métodos e ideas nuevas se refiere, pero es exageración atribuirles la paternidad de una ciencia como la Psicología, creada y desarrollada muchos siglos antes.

Situándose en una posición contraria a la de los psicólogos que atribuyen la crisis de la psicología a la multiplicidad de tendencias prevaletentes en tal disciplina, considera Salvador Iglesias Baehr que las diver-

sas corrientes de la Psicología contemporánea, propician la rectificación de errores y el alejamiento de obstáculos que los psicólogos del pasado no pudieron emprender con buenos resultados. El eclecticismo constituye, de conformidad con su particular punto de vista, un método del cual no conviene prescindir en psicología, tal como se deduce a la luz de sus conclusiones respecto de las principales escuelas psicológicas de la actualidad.

Tanto la psicología gestalt o de la forma como el psicoanálisis y el pensamiento psicológico aristotélicotomista, ofrecen campos propicios para el perfecto desarrollo de la tendencia ecléctica. Sólo el conductismo watsoniano (behaviorismo), le inspira inocultable desconfianza.

La posición reaccionaria y el carácter científico de esta escuela —dice— atrajo a un buen contingente de psicólogos americanos y europeos a sus filas, tales como McDougall, Cattell, Givler, etc., que pueden decirse los ortodoxos de la misma. Entre los moderados podemos citar a Warren, Pierón, Woodwardth y otros.

Suprimidos, pues, muchos de los problemas psicológicos que han inquietado al hombre desde los tiempos más remotos, reduciendo así el campo de la Psicología; privada ésta del rico, pero delicado método introspectivo, el Behaviorismo podría fácilmente ofrecer algo que ninguna escuela psicológica ha ofrecido hasta el presente: formar hombres que se adapten a la vida moderna sin sufrir los choques causantes de

las anormalidades, que llenan las clínicas de enfermos mentales y las cárceles de reclusos, y sin rastros de las taras ancestrales. Esa promesa la hizo Watson en 1930, en su libro titulado "Behaviorismo". De esta manera la escuela que nos ocupa se popularizó, principalmente en Estados Unidos, y vino a convertirse "en una nueva esperanza y orientación cuando las viejas normas parecían desacreditadas".

**La psicología "gestalt" o de la forma, una de las numerosas escuelas de origen alemán, se caracteriza por su reacción frente a la psicología asociacionista:**

En oposición al Behaviorismo admite el método introspectivo, pero sin llegar a admitir la exageración del mismo. "Por lo demás, gestaltistas utilizan sin excluir ninguno, todos aquellos métodos que se han demostrado eficaces en la investigación psicológica". Esta amplitud de criterio, unida a su principio fundamental de la Gestalt, le permiten a la nueva escuela estudiar con provecho tanto las emociones, como el carácter y la personalidad. A este respecto, confieso que más de una vez esta escuela me ha hecho pensar en el principio escolástico que dice "actiones simt suppositorum", las acciones son propias del "supuesto", es decir, de ese todo formado por el alma y el cuerpo. Huelga decir que la Psicología Gestalt rechaza la concepción behaviorista de los estímulos y respuestas por la misma razón que las sensaciones.

En su calidad de dirección psiquiátrica y psicoterapéutica, la escuela de Freud, el célebre discípulo de Charcot, ha dado origen a un conjunto de corrientes cuyo advenimiento se explica por las apremiantes necesidades del mundo actual: establecer las causas determinantes de las neurosis y la adopción de medios para la erradicación de las mismas.

Si pasamos por alto el Pansexualismo freudiano —expresa— debemos reconocer que algunos de los métodos de esta escuela han sido empleados, aunque con algunas modificaciones, en clínicas para enfermos mentales y centros para la dirección de menores; por lo demás su interés por la sexualidad infantil ha dado impulsos al estudio de la Psicología Infantil. La insistencia en el tema sexual ha hecho que la sociedad contemporánea se detenga a pensar en la forma de impartir una educación secular que venga a arrancar de raíz los males que la ignorancia o la maldad han sembrado en este campo. Finalmente, los continuadores de la obra de Freud se han preocupado por hacer llegar hasta la Escuela, los resultados de sus investigaciones en el campo psicológico.

La decadencia de la Psicología Escolástica es, por otra parte, para Salvador Iglesias Baehr, una realidad incontrovertible a la cual han contribuido los pensadores escolásticos. Por eso admite con Barbado que “es una de las partes menos elaboradas de la filosofía escolástica, no obstante lo muchísimo que sobre ella se ha escrito y no obstante la trascendental importancia que todos le reconocen”.

Con el progreso de la psicología se han resuelto, sin duda, grandes problemas en las diversas manifestaciones de la cultura. La religión, la moral, el arte, la economía, la política, pero muy especialmente la educación, orientan sus actividades sobre bases firmes al amparo de las conquistas logradas por esa ciencia.

De ahí que, la gran importancia de la función social encomendada al psicólogo, se ponga de manifiesto con sólo advertir que su misión es penetrar en lo más íntimo del alma humana y descubrir el potencial de aptitudes atesorado en ella como principio o fuerza generadora de impulsos para el trabajo manual o intelectual.

En su estudio intitulado La Formación Integral de la Personalidad a la Luz de la Psicología Educativa, hace Salvador Iglesias Baehr atinadas observaciones referentes a las vinculaciones que deben existir entre la psicología de la comprensión o entendimiento y la pedagogía.

Sin que haya dejado de preocuparse por los diversos problemas que plantea la psicología, esto es, si se trata de una ciencia autónoma o de una ciencia subordinada a otras ciencias de fundamental interés humano, como la biología, la física o la pedagogía, Salvador Iglesias Baehr se ha distinguido en el movimiento filosófico dominicano, por el generoso entusiasmo con que se dedica a las arduas tareas que informa la psicología educativa.



## **LAS PRINCIPALES ESCUELAS CONTEMPORANEAS DE LA PSICOLOGIA \***

La Psicología se quiere presentar en nuestros días como una ciencia nueva en su contenido y en sus métodos, nacida, como por generación espontánea, en los albores de este siglo. En realidad, desde que alguien se preguntó ¿Cómo conozco? ¿Por qué amo? ¿Por qué recuerdo los hechos pasados? etc., hubo Psicología; o si se quiere ideas psicológicas. De ahí que no sea nada maravilloso encontrar problemas psicológicos en el Fedón, del Padre de las ideas, ni un "Tratado del Alma" escrito por Simmias, ni en los rudimentos de la Caracterología expuestos por Hipócrates. Pero es Aristóteles, sin lugar a dudas, el creador y el padre de la ciencia psicológica, porque le cupo la gloria de sistematizar los conocimientos psicológicos para presentar un todo armonioso en que tienen cabida por igual las hoy llamadas psicología racional y empírica. Los nombres de Descartes, Francis Bacon, Leonardo de Vinci, Luis Vives, Müller, Weber y Fechner han pasado a la historia como los de otros tantos innovadores en lo que a métodos e ideas nuevas se refiere, pero es exageración atribuirles la

---

\* Conferencia pronunciada en la Librería Dominicana, Ciudad Trujillo, 1950.

paternidad de una ciencia como la Psicología, creada y desarrollada muchos siglos antes.

Desde los días del Estagirita hasta el pasado siglo, la Psicología fue tratada por filósofos, y considerada como una de las ramas de ese árbol grandioso que todos conocemos con el nombre de Filosofía. A partir del siglo XIX comienza una lucha sin cuartel entre los que quieren conservar la Psicología bajo la tutela de la Filosofía, y los que consideran a la Psicología como una ciencia independiente, llamada a evolucionar como las ciencias naturales. Los partidarios del segundo grupo creyeron ver coronados sus esfuerzos cuando Wundt fundó en 1879 el primer Laboratorio de Psicología, en Leipzig. Creció su satisfacción con la fundación de cátedras de psicología y hasta facultades o departamentos de la proclamada nueva ciencia en las universidades. En este sentido más de una universidad ha llegado a incorporar los estudios psicológicos a las facultades de ciencias naturales.

Antes ese panorama se encontraron los estudios de la Psicología desde los comienzos de este siglo. La reacción no se hizo esperar: surgieron grupos más o menos numerosos de psicólogos que pregonaron como la "nueva psicología" la sostenida por cada uno de ellos. Así surgieron las llamadas "escuelas contemporáneas de psicología". El número de ellas se multiplica con el correr de nuestros tiempos hasta convertirse en una tarea ardua, sino imposible de enumerarlas todas; de donde la necesidad de seleccionar algunas que ora por los métodos empleados, ora por los principios sostenidos, ya por sus logros en el campo psicológico, ya por su difusión en ambientes cultos, parecen dignas de señalarse como

las principales. Son éstas, a mi modo de ver, el Behaviorismo o Conductismo, la Psicología Gestalt o de la forma, el Psico-análisis, y la Psicología Neo-Escolástica.

### I —EL BEHAVIORISMO—

El Behaviorismo es una escuela de Psicología que tiene por fundador a John B. Watson. Se distingue desde sus comienzos por sus ansias de independizar a la Psicología de la esclavitud en que yacía con respecto a la Filosofía. De ahí su empeño en convertir a la Psicología “en una rama puramente objetiva de las ciencias naturales”. De ahí también el afán de introducir una nueva terminología en el campo psicológico, para evitar hasta el más ligero contacto con todo sistema o escuela de Psicología.

Inicia su lucha reaccionaria combatiendo la introspección para sustituirla con el método objetivo (extrospección). Esta posición inicial del Behaviorismo le permitió recibir y dar carta de ciudadanía a las investigaciones que en el campo de la Filosofía habían hecho los investigadores rusos Bechterev y Payloy, es decir, las relaciones entre estímulos y respuestas así como los reflejos condicionados.

Un buen número de problemas psicológicos son borrados de un plumazo o resueltos behaviorísticamente. Así, por ejemplo, Watson declara que “el behaviorista nunca usa el término memoria”; para luego decir “la memoria en sentido behaviorista es cualquier exhibición de organización manual, verbal o visceral puesta en primer plano por el tiempo de la prueba”.

Su tesis relativa al pensamiento es de difícil aceptación. Para Watson este es igual al habla o discurso.

La tesis relativa a la vida emotiva no es menos desesperante, pues reduce las emociones a "profundos cambios del mecanismo corpóreo como un todo, pero particularmente de los sistemas viscerales y glandulares".

La posición reaccionaria y el carácter científicista de esta escuela atrajo a un buen contingente de psicólogos americanos y europeos a sus filas, tales como Mc Dougall, Catell, Givler, etc., que pueden decirse los ordosos de la misma. Entre los moderados podemos citar a Warren, Pierón, Woodworth y otros.

Suprimidos, pues, muchos de los problemas psicológicos que han inquietado al hombre desde los tiempos más remotos, reduciendo así el campo de la Psicología; privada ésta del rico pero delicado método introspectivo, el Behaviorismo podía fácilmente ofrecer algo que ninguna escuela psicológica ha ofrecido hasta el presente: formar hombres que se adapten a la vida moderna sin sufrir los choques causantes de las anormalidades que llenan las clínicas de enfermos mentales y las cárceles de reclusos, y sin rastros de las taras ancestrales. Esa promesa la hizo Watson en 1930, en su libro titulado "Behaviorismo". De esta manera la escuela que nos ocupa se popularizó, principalmente en Estados Unidos, y vino a convertirse "en una nueva esperanza y orientación cuando las viejas normas parecían desacreditadas".

En este cuadro de la Escuela Behaviorista se dejan ver fácilmente el más burdo materialismo científicista convertido en base de todo un sistema, y la más estre-

cha limitación del campo psicológico que jamás se haya delineado. Por lo demás, aparecen los insustituibles vacíos que dejan la inteligencia y la voluntad del hombre que han hecho posible el progreso en todos los órdenes. Finalmente, ofrecer al hombre un bello sueño de felicidad, cuando se carece de los medios de proporcionar un ápice de la misma, es un crimen que ni el espíritu científico, ni el sentimiento de humanidad, pueden perdonar a la, felizmente, decadente Escuela Behaviorista.

## II —LA PSICOLOGIA “GESTALT” O DE LA FORMA—

Esta nueva escuela es de origen netamente alemán. Se presenta en la palestra como una reacción contra el Asociacionismo. Recibe su impulso inicial de tres jóvenes psicólogos: Wertheimer, Koffka y Kohler.

Aunque la voz alemana “gestalt” se ha traducido como configuración y forma, se usa generalmente en las lenguas vivas para especificar esta nueva escuela.

La forma que estudia esta escuela no es aquella que nos dió a conocer el Hilemorfismo de Aristóteles, sino, en el decir de Woodworth, “la propiedad poseída por un todo, que no poseen ninguna de las partes constitutivas del mismo”. El estudio de esta forma “sui generis”, o mejor, de este todo así informado, es propio de la Psicología. Ahora bien, el método analítico, tal como lo concibió el Asociacionismo, es incompatible con la Psicología Gestalt. De ahí sus constantes ataques a la Escuela que arranca de Hume. No satisfecha con atacar el método, ataca también la sensación, para sustituirla por la percepción como fenómeno psíquico primitivo; pues ésta nos da la “Gestalt”, mientras la otra sólo nos brinda un elemento o átomo de la experiencia. Por con-

siguiente, rechaza la "asociación de ideas" que da el nombre a la escuela combatida.

En oposición al Behaviorismo admite el método introspectivo, pero sin llegar a admitir la exageración del mismo. "Por lo demás, gestaltistas utilizan sin excluir ninguno, todos aquellos métodos que se han demostrado eficaces en la investigación psicológica". Esta amplitud de criterio unida a su principio fundamental de la Gestalt, le permiten a la nueva escuela estudiar con provecho tanto las emociones, como el carácter, y la personalidad. A este respecto confieso que más de una vez esta escuela me ha hecho pensar en el principio escolástico que dice "**actiones simt suppositorum**", las acciones son propias del "supuesto", es decir, de ese todo formado por el alma y el cuerpo. Huelga decir que la Psicología Gestalt rechaza la concepción haviorista de los estímulos y respuestas por la misma razón que las sensaciones.

En lo que se refiere al aprendizaje, la Psicología Gestalt impregna la teoría del "ensayo y el error" sostenida por Thorndike, para acentuar el discernimiento, los factores perceptivos y la organización y comprensión totales.

Esta es, a grandes rasgos, la Psicología "Gestalt" que si se muestra un poco vaga en sus conceptos y generaliza sus leyes, no es menos cierto que invita al estudioso a considerar el rico campo de la percepción, le anima a penetrar de una manera adecuada en él de la vida emotiva; y le lleva a emplear sus conocimientos en los dominios de la Educación. Finalmente, la posición de ataque a las soluciones simplicistas de distintas escuelas han hecho de ésta una fuerza depuradora de

primer orden. Esperemos que esta nueva escuela evolucione aún más, y extienda el campo de sus investigaciones, pues su posición inicial y postulado de la organización dinámica integral prometen ricos frutos para provecho de la Psicología y ciencias subordinadas a ella.

### III — EL PSICOANÁLISIS

De todas las escuelas contemporáneas la más nombrada pero, tal vez, la menos conocida es la Psicoanalítica. Todavía recuerdo, como una de mis experiencias de novicio en la enseñanza de la Psicología, la impresión que produjo en mis alumnos la exposición del Psicoanálisis, fue tal, que hube de dedicar cinco cátedras a dicho tema, que no era sino algo incidental en el tratado de las emociones... ¡Desde entonces no he olvidado extenderme cada año en la explicación de dicho tema! Sirvame esta circunstancia para ser breve en su exposición y enfocar los que considero elementos esenciales del mismo.

Los psiquiatras del pasado siglo, principalmente los franceses, estaban divididos en dos grandes grupos, a saber: los partidarios de la tendencia somática, y los de la psíquica. Segismund Freud, creador del Psicoanálisis, se solidarizó con el segundo grupo.

Freud inicia sus actividades como siquiatra empleando el hipnotismo en los casos de historia, como lo había hecho su maestro Charcot y como lo hacía Janet.

Posteriormente empleó el método propiamente llamado psicoanálisis que consiste en conversaciones con el paciente, mediante las cuales el simbolismo, las cau-

sas que originan la anormalidad. Aquí interviene también la interpretación de los sueños del paciente, pues los sueños tienen, según Freud, un contenido verdadero aunque oculto bajo el velo de los símbolos. Estos son, a mi manera de ver, los dos aspectos más bellos del Psicoanálisis, pero los menos científicos. Pero, desde su estada en Francia, el descubrimiento de Charcot de que en muchos casos de neurosis había señales de dificultad en la vida sexual del paciente, le preocupó grandemente. Los muchos casos de neurosis tratados posteriormente por el ilustre Profesor vienés según el método psicoanalítico vinieron, según él, a confirmar el descubrimiento de Charcot. Freud no se detuvo en ese punto, sino que estudió las represiones sexuales que originan ciertas peculiaridades aparentemente desprovistas de carácter sexual. Por lo demás, encontró que en muchos de sus pacientes la causa de la anormalidad estaba en un choque emotivo sufrido durante los días de la infancia. De ahí su interés por este aspecto del desarrollo del ser humano. En el niño encuentra Freud las llamadas zonas erógenas primarias; el Complejo de Edipo, las primeras manifestaciones de la masturbación, en una palabra, la "Libido" o sexualidad que gobierna, en última instancia, la actividad humana desde la reproducción hasta la creación artística.

La división topográfica de la personalidad que comprende el Ello, el Yo y el Super-Yo ha dado origen a más de una discusión.

Esta escuela que emplea tan variados métodos fue aceptada, en los primeros tiempos, por una minoría y rechazada por los más. Puede decirse, sin temor a error, que ha sido la más duramente criticada; pero eso no obs-

tante, tiene seguidores tanto en los ambientes universitarios como fuera de ellos. Entre los primeros que combatieron a Freud figuran sus mismos partidarios Adler y Jung.

Si pasamos por alto el Pansexualismo freudiano, que hoy muy pocos admiten, debemos reconocer que algunos de los métodos de esta escuela han sido empleados, aunque con algunas modificaciones, en clínicas para enfermos mentales y centros para la dirección de menores; por lo demás su interés por la sexualidad infantil ha dado impulsos al estudio de la Psicología Infantil. La insistencia en el tema sexual ha hecho que la sociedad contemporánea se detenga a pensar en la forma de impartir una educación sexual que venga a arrancar de raíz los males que la ignorancia o la maldad han sembrado en este campo. Finalmente, los continuadores de la obra de Freud se han preocupado por hacer llegar hasta la Escuela, los resultados de sus investigaciones en el campo psicológico.

#### IV —LA PSICOLOGIA NEO-ESCOLASTICA

Esta escuela tiene sus más profundas raíces en la Psicología aristotélica; y de manera particular en la aristotélico-tomista. Es un movimiento paralelo al resurgimiento de la Filosofía Escolástica iniciado a final del pasado siglo, gracias a la labor ciclopea realizada por el gran León XIII. Es pues conveniente, si no necesario, estudiar brevemente las fuentes de que se nutre la Psicología Neo-Escolástica.

La Psicología Aristotélica es la fuente primera de la Neo-Escolástica. Ahora bien, el pensamiento psicoló-

gico de Aristóteles hay que buscarlo en sus obras, como se busca el oro en las ricas vetas: se encuentra en el universalmente conocido de "**De Anima**", en las "**Parva Naturalia**", en la "**Etica**", en la "**Historia de los Animales**" y hasta en su "**Retórica**".

El concepto de Psicología tiene en Aristóteles una gran amplitud, pues, como muy bien dice Barbado, "comprendió bajo la ciencia que hoy llamamos psicología todo lo que actualmente comprenden las ciencias biológicas, y, por consiguiente, la psicología no debe definirse, según él, la ciencia del alma, sino la ciencia de los seres animados o vivientes". De aquí se desprende que la psicología es para él Estagirita una ciencia natural. En cuanto al método encontramos que recurre tanto al empírico como al racional. Defendió tanto la observación externa como la introspección en calidad de medios para allegar los elementos de la Psicología.

La concepción psicológica aristotélica al igual que su Filosofía, se eclipsó durante un largo período. Se necesitaba una mente formada científicamente y con profundos conocimientos filosóficos para restaurar la una y la otra. El pensamiento de restauración lo inició, en la Edad Media, Alberto Magno para lograr una plena realización con Tomás de Aquino, egregio discípulo del anterior.

Tanto el maestro como el discípulo sostuvieron el concepto de la Psicología expuesto por Aristóteles y sus métodos, pero concedieron mayores prerrogativas a la Psicofísica y a la Psicofisiología y pusieron las bases de la Psicopatología, la Psicología Comparada y la Psicología Ontogenética. Crearon, en fin, la Psicología Escolástica que es aún hoy día admirada por los psicólogos libres

de prejuicios. La Psicología, al igual que la Filosofía Escolástica, se sumió en un nuevo letargo con la desaparición de sus fundadores; aún cuando continuaron influyendo de manera indirecta en la evolución del pensamiento filosófico la una, y en la ciencia psicológica la otra. Los intentos de una nueva reacción son escasos y poco duraderos. Valgan de ejemplo la labor que en ambos campos hicieron Francisco Suárez, en los días del Renacimiento, y Jaime Balmes en la primera mitad del siglo pasado.

La causa principal de la decadencia de la Psicología Escolástica fue los escolásticos mismos, sin pasar por alto la decadencia de la Filosofía Escolástica a cuya sombra se cobijaba. Oigamos al respecto lo que nos dice Barbado: "Aunque sea doloroso, es preciso reconocer y confesar, antes de que otro nos lo eche en cara, que la psicología, tal como anda en tratados y manuales, es una de las partes menos elaboradas de la filosofía escolástica, no obstante lo muchísimo que sobre ella se ha escrito y no obstante la trascendental importancia que todos le reconocen".

Cuando la desprestigiada Filosofía Escolástica vió, gracias a las recomendaciones de León XIII y al esfuerzo de un puñado de hombres que no se podían conformar con una Filosofía desvinculada del espíritu de su tiempo, la necesidad de poner la Filosofía especulativa en contacto con las ciencias experimentales, resurgió conjuntamente con la Filosofía la Psicología Neo-Escolástica. Esta escuela defiende el pensamiento psicológico aristotélico-tomista, no vacila en emplear los modernos métodos psicológicos, y distingue, para evitar confundir

y ser confundida, entre Psicología Racional y Psicología Empírica.

Entre los fundadores de esta escuela merecen especial mención el Cardenal Mercier, los jesuitas Marechal, de la Vaissiere, Palmes y Frobés, el franciscano Agustín Gemelli y el dominico Barbado.

### C O N C L U S I O N E S

He considerado las escuelas Psicológicas Contemporáneas, que, según mi criterio, pueden considerarse como principales. Este breve estudio de las mismas pone una vez más de manifiesto la mocedad de la Psicología, tal como la concebimos en el presente, y sus relaciones con el pasado. Como ciencia nueva la Psicología está llamada a resolver muchos de los problemas que en el terreno social, en la industria, en las artes, en la Educación, etc., el mundo moderno confronta; pero no podemos exigir de ella las soluciones de múltiples problemas de diversa índole que confrontamos hoy en día.

Otra conclusión práctica que se desprende de cuanto he dicho es el hecho, por demás significativo, del escaso número de psicólogos que se adhieren totalmente a los cánones de cada escuela, de donde la multiplicidad de las mismas y el aumento de los que siguen la ruta media, abierta a las influencias beneficiosas de todas las escuelas, pues todas ellas hacen sus aportaciones positivas a la causa común de la Psicología, o realizan una labor de crítica constructiva que permite rectificar errores y salvar obstáculos, que los psicólogos de ayer consideraron inquebrantables.

Ojalá que en esta tierra nuestra, tan amante al saber y la cultura, cobren mayor impulso los estudios psicológicos, para que en un día no lejano veamos Laboratorios Psicológicos dominicanos, obras psicológicas de autores nativos y grupos que cultivan esta prometedora ciencia.



ANTONIO FERNANDEZ SPENCER

**ANTONIO FERNANDEZ SPENCER**

**Nació en la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Santo Domingo,  
el 23 de Junio de 1922**

**Obra filosófica:**

**A Orillas del Filosofar, Ciudad Trujillo, 1960.**

**Antonio Fernández Spencer, grande y humanísimo poeta, según expresa Dámaso Alonso, se ha lanzado a la conquista de un nuevo mundo por los vastos caminos del espíritu.**

**Elevar el alma en un canto poético, no reviste tanta trascendencia para la vida de un hombre como elevarla en función de la actividad filosófica, porque mientras la poesía jerarquiza la existencia humana sublimándola, la filosofía la eleva haciéndola más respetable y perfecta.**

**No obstante ello, en Antonio Fernández Spencer lo poético y lo filosófico se acoplan con sujeción al mismo impulso de plenitud ideológica. Cuando él conquistó en Madrid el anhelado premio Adonais (1952), ya Ortega y Gasset, Xavier Zubiri y Julián Marías habían comenzado a trazar surcos de oro en su pensamiento.**

**No concibo una filosofía que no confunda —dice— aunque sea en parte, su realidad con la de la poesía. ¿No son acaso poetas, en su mayoría, los filósofos presocráticos? Cuando la filosofía pierde su adustez de cápsula contentiva de**

conceptos, se resuelve en poesía. Cuando la poesía aprisiona el ser del complejo ontológico, como sucede frecuentemente en la obra de todo poeta verdadero, ha realizado pura filosofía. Las fronteras de la poesía y de la filosofía no están claramente delimitadas. Poesía y filosofía aparecen constantemente mezcladas en el devenir histórico de la humanidad. Poetas y filósofos viven, en lo espiritual, más unidos de lo que generalmente ellos confiesan.

El poeta es un intérprete intuitivo del mundo. El filósofo se vale de un vasto arsenal de pensamientos (que en su origen fueron puras intuiciones) para explicarnos el mundo.

**A ORILLAS DEL FILOSOFAR** constituye, sin disputa, un magnífico conjunto de ensayos que se incorporan al pensamiento filosófico dominicano con clara y metódica exposición de ideas.

Poeta y filósofo en su tipo ideal de la personalidad, Fernández Spencer enfoca el problema de la poesía y la filosofía como formas del conocimiento, atribuyéndole la calidad de funciones espirituales enderezadas a captar lo total.

La aprehensión poética de la totalidad y la aprehensión filosófica de la totalidad; he ahí dos quehaceres en que el intuir adquiere ejercicio privativo, porque aquélla lo mismo se da en el valor que en la esencia y la existencia.

Las afinidades que Fernández Spencer advierte entre el poeta y el filósofo, surgen por influjo de la intui-

ción como advienen por obra del pensamiento las vinculaciones de la filosofía y la ciencia, dos manifestaciones del espíritu objetivo en que predominan, respectivamente, la abstracción y la síntesis, la generalización y el análisis (1).

Los poetas y los filósofos —agrega— coinciden muchas veces porque se proponen conocer la totalidad. Son, en fin, dos enamorados de la unidad. En el fondo de sus obras late una profunda nostalgia del ser.

Sin embargo, se diferencian en las actitudes que adoptan frente al ser. El poeta, como intuitivo profundo que es, nos muestra al ser sin discusión. El ser para él es evidente de toda evidencia. El filósofo, que en lo íntimo de su espíritu cree de modo dogmático en el ser, duda, en cambio, de los pensamientos que sustenta acerca del ser.

Toda poesía es entregada por el poeta como afirmación. El poeta no duda de su poesía, esto es, no duda de sus concepciones acerca del ser. El filósofo sí duda de sus conocimientos del ser. Permanece de modo agónico en los umbrales del ser. El poeta agoniza habiendo cruzado esos umbrales...

El filósofo tiende a lo sistemático; la poesía es asistemática. El poeta todo lo sueña de nuevo, más bien se libera de los sueños de los otros poetas. El filósofo, aunque lo desee, no puede construir su filosofía sin el conocimiento de los principales sistemas anteriores, sin sus fundamentales sueños.

**Atraído por los problemas que plantea la filosofía de la cultura, enfoca el joven ensayista la trayectoria del espíritu creador en el mundo actual. Así como la moral socrática identifica el conocimiento con la virtud y la ignorancia con el mal, no concibe Fernández Spencer la inteligencia desligada del bien. De ahí el hondo sentido humano de su concepción filosófico-religiosa.**

**La Filosofía y Religión son dos modos, mejor, dos caminos para llegar a la verdad. La Filosofía capta "sus propios objetos" estableciendo un orden racional. La Filosofía ha de pasar su mirada indagadora sobre el mundo de las cosas, y por ello desentraña la estructura objetiva del mundo... La Religión tiene su norte en la Fe y en la Esperanza. Por la Esperanza sabe que, aún tardando en su empeño, ha de obtenerla. Es, metódicamente doctrina.**

**No subordina la filosofía a la religión ni la religión a la filosofía; tampoco las funde ni muchos menos acepta conflictos entre ellas, sino que las acerca porque constituyen las únicas rutas por medio de las cuales se llega a la verdad concebida en sus dos aspectos fundamentales, esto es: la verdad como producto de la actividad pensante y la verdad como producto de la fe y la esperanza. La filosofía nos enseña a conocer el mundo en sus diversas manifestaciones, pero la religión nos comunica con Dios.**

**La doctrina del materialismo sociológico, falsa concepción de la realidad humana, le inspira uno de los mejores alegatos filosóficos escritos en nuestro medio intelectual como posición reveladora del estado de con-**

ciencia adoptado por la juventud dominicana frente al marxismo-leninismo en su frustrado intento de establecer que lo económico no sólo condiciona lo político, lo jurídico y lo social, sino también lo religioso y lo moral.

Marx —observa— realiza un cambio violento en el rumbo de la filosofía: la saca de la actividad cognoscitiva para dedicarla a la acción modificadora del mundo. La filosofía en sus manos deja de ser contemplación de lo real para convertirse en actividad. Marx imprime su talante fundamentalmente político en el campo de lo especulativo. Este activismo sustentado por Marx ha ido engendrando las calamidades más grandes de la historia . . .

Es patente, si tenemos en cuenta lo enunciado, que la ontología y la antropología marxistas padecen de ceguera y que están incapacitadas para ver más allá del activismo político. Una indagación ontológica precisa nos muestra que el hombre no se crea a sí mismo, ni al mundo ni a su actividad. Esta última está condicionada en gran medida, por las ideas y creencias de su momento. Es, en casi su totalidad, producto de la dinámica social.

Con postura de filósofo raciovitalista, coloca Fernández Spencer al hombre en una vida de naufragio, en una vida de incertidumbre y desconcierto cuyas graves dificultades se agudizan con la presencia del materialismo histórico que avanza sobre la conciencia humana a modo de una maldición; mas, con verdadero

espíritu cristiano combate el marxismo a la luz de una filosofía de la historia fundamentalmente inspirada en los principios teológicos.

Por otra parte, hispanizante en el pensamiento y en su realismo volitivo, lo dominan la personalidad y la obra de don José Ortega y Gasset. La filosofía que fluye con el humanismo trascendental y el raciovitalismo le inspira un fervor que se mantiene en su corazón como una llama votiva:

José Ortega y Gasset fue mucho más que un filósofo; llegó a ser todo un sistema de actitudes vitales y de realidades culturales dentro del orbe hispánico, y trascendió los límites de éste, enriqueciendo con los zumos de su pensamiento la filosofía europea de nuestros días...

Con la muerte de Ortega hemos asistido a la puesta del astro más rutilante que la civilización hispánica produjo desde aquellos lejanos siglos de Suárez y Luis Vives, sus pariguales, los únicos pensadores hispánicos que se aproximan a la dimensión pensante del autor de *Ideas y Creencias*, sólo a su dimensión pensante, porque en ninguno de ellos alcanza el lenguaje filosófico la limpidez y el equilibrio que le imprimió Ortega.

El Doctor Reynaldo Polanco Suero, en un brillante artículo intitulado **Nuevo Rigor y Claridad en la Filosofía Dominicana**, que dió a los horizontes de la publicidad en **El Caribe** (edición del 1ro de mayo de 1960), expresa lo siguiente: "A todo lo largo de **A Orillas del Filosofar** se nos muestra el profundo y preciso conocimiento que Fer-

nández Spencer tiene de la filosofía orteguiana. Posiblemente nuestro pensador pueda ser colocado entre los mejores conocedores de Ortega en América”, opinión que comparto sin reservas de ninguna índole.



## POESIA, FILOSOFIA Y CIENCIA

LA YA VIEJA Y HERMETICA POESIA del mundo no llega, como diría Luc Estang (1), a contemplar cada cosa en su situación dentro del universo. Todo vínculo con lo **original** —esto es, con el origen y estructura del mundo— queda destrozado por la inconsciencia de los nuevos bárbaros. Según Estang, los poetas subconscientes han colocado en el trono de Apolo a Freud. Por otra parte, es discutible que la escritura automática ofrezca alguna autenticidad psicológica. Además, el arte poético no puede ser reducido a una serie caótica de complejos y frustraciones sexuales.

Como se sabe, la palabra **poesía** procede del griego **poieó**, que significa crear. Toda creación implica sacar un orden del caos. Lo desordenado y caótico no es, sin lugar a dudas, un cosmos. La palabra poética tiene el deber de entregarnos un cosmos en que se produzca un perfecto equilibrio entre el concepto, la sensación y la sentimentalidad. De ese equilibrio surge el valor expresivo de la palabra, que es, sin disputa, necesario para que la belleza se manifieste.

Lo desconocido y lo oculto en cuanto tal, no son nunca resortes que puedan impulsar la poesía. Sólo cuando lo desconocido y lo oculto del universo se tornan claros y concordes en la pasión creadora de un alma entran en el febril orbe de la creación poética. Lo oculto y lo desconocido, en la medida en que lo son, solamente **entregan** al hombre su hueco de nada.

La poesía es la claridad y el ordenamiento que la sensación y el sentimiento descubren en la palabra. La poesía revela el **lógos** de las cosas. Sólo ella puede dar el sentido de lo que es. La filosofía, por su parte, encuentra la razón, esto es, el encadenamiento **lógico** de lo que tiene sentido. Lo dicho quizás explica por qué Hegel sometió toda la filosofía a la lógica. La filosofía evita que el sentido del universo se vaya desencadenando. La tarea de la filosofía no es crear, sino entender. Es asunto de entenderse. Quien no se ponga rigurosamente a entender no será nunca un filósofo.

Por la poesía puede captarse, a ratos, el sentido fluyente de cada vida humana. Fuera de Dios, el único ente del universo que **puede tener** el sentido del universo es el hombre. Pero no es del todo exacto que Dios **tenga** el sentido del universo, por el contrario. Dios es el ser que llena de significado coherente el universo. En Dios tener y ser, referidos al sentido del mundo, se identifican. Y esto, naturalmente, no es identificar a Dios con el mundo (2). Y, ¿cuál es el quehacer de la ciencia?

La tarea de la ciencia consiste en aprovecharse de **cómo** son las cosas del universo. A la ciencia no le interesa saber lo que es un astro. No hace ningún esfuerzo por penetrar en su sentido más profundo. Lo que sí le in-

teresa es meter el astro en una de sus **operaciones**. En la medida en que el científico puede **operar** con las cosas se siente amo absoluto de ellas. El análisis científico va siempre encaminado a saber cómo están hechas las cosas; mas lo que **éstas son** no turba el sueño de los científicos.

El físico, por ejemplo, manipula con objetos que considera que son físicos, pero en ningún momento intenta conocer la realidad última de la **physis**. Si un científico se preocupa por saber **qué es**, en qué consiste la realidad de la naturaleza, es que se ha sentido ser, al proponerse tal problema, un tanto filósofo. Pero sentirse ser un tanto filósofo no es en modo alguno prueba de que se ha llegado a la filosofía y, por eso, no es acertado pensar que ya se es filósofo. Cuando al vivir nos sentimos un tanto muertos, no podemos afirmar, por ello, que ingresamos en la muerte y que somos definitivamente muertos. También se puede atesorar, según dice Zubiri, “toneladas de conocimientos filosóficos y no haber rozado, ni tan siquiera de lejos, el más leve vestigio de vida filosófica” (3).

Que un hombre se sienta preocupado por la ciencia no quiere decir que necesariamente sea un científico. Se necesita **algo más** que la preocupación por los problemas científicos: es necesario que toda nuestra intimidad se dedique indefectiblemente a los menesteres que la ciencia impone para que realmente —esto es, de modo radical— se le pueda considerar un científico. Una cosa es sentirse atraído por la ciencia y obrar desde sus supuestos, y, otra, no poder **hacer nuestra vida** sin el concurso de ésta. Sólo será científico, poeta o filósofo aquel para quien el **sentido de la vida** dependa de alguna de dichas actividades.

Se puede escribir bellos versos y no ser poeta. Es posible que se haga poesía y que su autor, sin paradojas, no sea poeta. Y es que se han escrito buenos poemas por simple impregnación literaria y cultural. Son contadísimos los poemas salidos del alma de auténticos poetas. Y no son poetas los que tales versos escriben porque su intimidad vocacional no les reclama en todos los momentos esenciales de **sus vidas** el quehacer poético. Sólo es poeta genuino quien escribe poemas para reflejar **situaciones decisivas de su vida**. Cada uno de nosotros es aquello que en los momentos más significativos de la existencia nos reclama nuestra interioridad. El hombre cumple su misión cuando ejecuta el proyecto que ese **intus** insoportable le propone como la intransferible ocupación de su vida.

Las misiones filosóficas, poéticas, políticas, científicas, etc., se muestran fundamentales cuando son el resultado de haber atendido a esa voz interior que nos señala nuestro destino. Recordemos la noble función que cumplía el **demonio interior** de Sócrates. Cuando este filósofo vacilaba ante dos proposiciones conceptuales —esto es, el enfrentarse a una antinomia—, conseguía la **salida** de esa situación que embarazaba el desenvolvimiento de su pensar recurriendo a su demonio interior, a su íntima vocación de hombre afanado con el pensamiento progresivo. Toda **aporía** que le cerrara el camino a su pensar fue vencida por Sócrates al ponerla en contacto con su propio mundo.

Ahora bien: en la sociedad vivimos bajo el imperio de la opinión. Descargan sobre nosotros su dictadura desoladora los pensamientos hechos. Dice Heidegger que nosotros gozamos y nos divertimos como se goza; nosotros

leemos, vemos, vemos y opinamos sobre literatura y arte, como se ve y opina (4). Lo impersonal es lo que prescribe la manera de ser de la cotidianidad. Vivimos en un mundo de una equivocidad muy característica, en el cual se toman las suposiciones más extravagantes como la realidad; en cambio, ésta es considerada como algo secundario y sin importancia. El hombre, pues, está sumido en el orbe de la trivialidad. Es, por ello, hombre banal. Dice Heidegger que el hombre banal no es capaz de enfrentarse con el problema, lo esquivo y olvida, y desde esa **falsa situación** presume haberlo resuelto. La esencia de lo trivial es la mentira. Una mentira que puede engañar desde la raíz al mismo hombre mentiroso. El hombre cotidiano vive bajo el sopor de una mentira continua a la que se aferra como a table de salvación en un naufragio.

La poesía y la filosofía son las dos mejores actividades que el hombre ha inventado para **salvar su vida concreta** del naufragio y del velo de trivialidad que intenta cubrirlo todo. Por el empleo de ellas suele el hombre aproximarse a la realidad. Y, ¿cuál es el puesto de la ciencia?

De la ciencia tendremos que hablar otro día con más calma. Mientras tanto yo dudo que la ciencia sea capaz de entregarnos **otra** realidad concreta que la física. Y quizás hasta ésta sea mejor expresada (expresar es ya un modo de conocer) por la filosofía. La **physys** siempre la dan en menor grado los físicos que los filósofos.

**BIBLIOGRAFIA**

- (1) **Poeta francés autor de la obra INVITACION A LA POESIA, Robert Laffon, Marsella, 1943. Debo el conocimiento de este alto poeta y crítico cristiano a la hermana María Lauretana Grochowska, de la Congregación de la Sagrada Familia de Nazareth.**
- (2) **Véase para ese problema el ensayo titulado ¿QUIEN ES DIOS? en el libro A ORILLAS DEL FILOSOFAR.**
- (3) **Xavier Zubiri, Naturaleza, Historia, Dios (Madrid, 1946).**
- (4) **El Ser y el Tiempo, Pág. 147 (México, 1951)**

### Otros representativos de la Filosofía en Santo Domingo

Ha ofrecido estimables aportaciones a la filosofía dominicana, el notable caballero don **Haim Horacio López-Penha** (n. en 1878), autor de la notable conferencia **José Ortega y Gasset y los Nuevos Grandes Libros**, la cual forma parte de su obra **Breviario de Luz y Amor**, (Buenos Aires, 1947).

Educado en la **Woehler Schule**, un Real Ginnasium, en Frankfurt am Main (1891-92) en la **Samsom Schule de Wolffenbittel** (1892-93); y en el **Real Leher Institut de Frankenthal** (1893-97), H. H. López-Penha tuvo la honra de pertenecer luego a la **Gessellschaft Für freire Philosophie**, Escuela de Sabiduría del Conde de Keyseeling (1932), de Darmstad, y al regresar a su patria desarrolló una admirable tarea en provecho de la cultura filosófica dominicana. En su calidad de Soberano Gran Comandante del Supremo Consejo del Grado 33 para la República Dominicana (1932-1956), puso él a disposición de la juventud la **Biblioteca Lumen**, ya nutrida con una gran parte de las traducciones hechas por la Revista de Occidente, publicación estelar que trajo al pueblo dominicano, así como a muchos otros conglomerados del Hemisferio

Occidental, las corrientes filosóficas del historicismo germánico, la fenomenología, la gnoseología, la axiología y el existencialismo.

**Manuel María Guerrero** (n. en 1892), culturalista en los diversos aspectos de su personalidad, une al atractivo que le inspira el problema deontológico o del deber ser, la fe en los requerimientos de la psicología científico-espiritual y la axiología, señaladamente en cuanto esta última se proyecta como filosofía de la cultura.

La crisis de la sociología constituye para él un hecho indiscutible; pero no cree que la multiplicidad de los métodos sociológicos justifique la inutilidad que se le atribuye a la sociología. Si el antagonismo de las corrientes filosóficas aumenta el anchuroso cauce de la filosofía también la abundancia de contradicciones y de normas sociológicas, resultan propicias para el mejor desarrollo de la ciencia social.

Manuel María Guerrero encarna, por otra parte, el único tipo representativo de la intelectualidad dominicana en quien la psicología y la sociología, convenientemente compenetradas con la filosofía, se manifiestan en producciones que se caracterizan por la brillantez de los juicios de valor.

Se han distinguido además por sus tendencias ideológicas, **Rufino Martínez** (n. en 1893), cuya conferencia **Los Conocimientos Científicos y los Empíricos** (1928), trata acerca de las ideas lógicas de Hostos; **Guillermo A. Gowrie**, autor de la obra **Nueva Estética** (1929), de tendencia neoplatónica; **Viriato A. Fiallo** (n. en 1895), fervoroso admirador de Kant y de Hostos, pensador este último a cuyo intuicionismo fundamental ha dedicado un

breve, pero interesante análisis; y **Federico C. Alvarez** (n. en 1892), quien une a sus vastos conocimientos jurídicos, la serena conciencia reflexiva que se advierte en su estudio intitulado **Ideología Política del Pueblo Dominicano** (1929).

**Máximo Coiscou Henríquez** (n. en 1898), es el más alto intérprete de la filosofía de la historia en nuestro país. Es autor de la siguientes obras: **Reflexiones acerca de la pena de muerte y su aplicación en Santo Domingo** (1923); **Historia de Santo Domingo: Contribución a su estudio**; tomo I, 1938; tomo II, 1943; y **Escritos Breves** (1958) (estudios, impresiones, glosas, pequeñas ventanas abiertas sobre una perspectiva indefinida, según expresa él.

**Juan Bautista Yépez Félix** (n. en 1913), sincero investigador de los problemas de la filosofía en general; y, especialmente de los de la Filosofía del Derecho, hace una magnífica y original aportación en este último aspecto. al proponer la inversión del silogismo jurídico y obtener como consecuencia de ello, la creación de una teoría que ha denominado la LIBRE INTERPRETACION INMANENTE.

El silogismo jurídico ha sido y es hasta hoy, UN JUICIO DETERMINATIVO que va de lo general, la Ley, a lo particular, el proceso. En el razonamiento de la LIBRE INTERPRETACION INMANENTE se parte de lo particular a lo general. Esto es, se trata de UN JUICIO REFLEXIVO. Se va del proceso o drama humano a la Ley, la cual puede ser superada racionalmente por las condiciones éticas, sociológicas y deontológicas, las cuales forman un derecho supralegal, que el Juez deberá

reconocer como resultado de ciertos procedimientos silogísticos que, partiendo del proceso sean capaces de trascender la Ley, sin nulificar su autoridad general, pero sometiéndola al Poder Social que palpita en el sistema del DERECHO VIGENTE y que surge por encima de su realidad positiva, en modos colectivos de principios axiológicos y de fuerzas de convicciones, que forman una especie de esquema jurídico correspondiente a un derecho inmanente que fluye de la conciencia de la Sociedad.

Tal como se observa en la explicación anterior, entre la posición modernísima de la LIBRE INTERPRETACION y la posición filosófica que sustenta el Dr. Yépez Félix, existe una diferencia trascendental, consistente en el cambio del acento, o sea que, en la LIBRE INTERPRETACION se deja caer toda la importancia primaria en la estructura de la Ley, la cual podría llegar a ser violentada en su interpretación, para ser aplicada al caso que se trata de juzgar. En tanto que, en la posición que postula el Dr. Yépez Félix, se le confiere importancia básica al drama humano, y en tal virtud lo considera como la Primera Premisa del silogismo jurídico.

En la posición que asume el Dr. Yépez Félix, existe un límite y un índice de obligatoriedad que debe y tiene que respetar el intérprete. Este límite y este índice, lo constituyen las síntesis de la evolución alcanzada por la Sociedad en sus múltiples aspectos éticos, sociológicos y deontológicos. No siendo esta posición puramente legal o kelseniana, ni siendo tampoco una posición trascendente acorde con las renovadas teorías del derecho natural, ella está colocada, indiscutiblemente, en la esfera de la INMANENCIA, razón por la cual el Dr. Yépez

Félic llama a su posición LA LIBRE INTERPRETACION INMANENTE.

Para destacar más el pensamiento del Dr. Yépez Félic, hacemos resaltar a continuación, tres ejemplos, que corresponden: el primero, a la situación actual más generalizada; el segundo, al de la LIBRE INTERPRETACION; y el tercero y último, al de la LIBRE INTERPRETACION INMANENTE.



### **E J E M P L O S:**

El silogismo jurídico en la situación actual:

1ro. La Ley: Primera Premisa.

2do. El hecho: Segunda Premisa.

3ra. La sanción: Conclusión.

El silogismo jurídico en la LIBRE INTERPRETACION:

1ro. La Ley: Primera Premisa.

2do. Poder ilimitado del Juez basado en su íntima convicción: Segunda Premisa.

3ro. La sanción: Conclusión.

El silogismo jurídico en la LIBRE INTERPRETACION INMANENTE:

1ro. Síntesis de la evolución alcanzada por la Sociedad en sus múltiples aspectos, éticos, sociológicos, y deontológicos inmanentes, situación límite que

debe permanecer inviolada por el juez: PRIMERA PREMISA.

2do. Poder valorativo de la Ley a realizar por el Juez para ajustarla a la situación límite indicada en la PRIMERA PREMISA: SEGUNDA PREMISA.  
3ro. La sanción: CONCLUSION.

“Como puede observarse —expresa el Dr. Yépez Félix— tanto en el sistema actual como en el de la LIBRE INTERPRETACION, se parte de la Ley, como PRIMERA PREMISA del silogismo jurídico, lo que no ocurre en la LIBRE INTERPRETACION INMANENTE en que se parte de otro punto de vista, que no es la Ley sino la síntesis de la evolución alcanzada por la Sociedad en sus múltiples aspectos éticos, sociológicos y deontológicos, situación límite que debe permanecer inviolada por el Juez si es que éste quiere funcionar al amparo de esta nueva teoría”.

Aunque los temas de la filosofía del derecho no han merecido la atención requerida por parte de nuestros principales juristas, es evidente que los más distinguidos en esa materia son: Pedro Troncoso Sánchez, Ambrosio Alvarez Aybar, José Ramón Rodríguez, Hernán Cruz Ayala, Joaquín Salazar, Carlos Sánchez y Sánchez e Hipólito Herrera Billini.

El silogismo jurídico en la **Libre Interpretación Inmanente**, de que nos habla el Dr. Yépez Félix, se acopla admirablemente a las nobles finalidades éticas y humanas que inspiran al reputado profesor Roscoe Pound (n. en 1870), considerado como el director de la Escuela Sociológica del Derecho en Norteamérica y quien niega “la existencia de normas jurídicas, ideales con validez

eterna e inmutable”, porque entiende que el derecho no puede sustrarse al influjo de las transformaciones sociales.

**Waldo Ross** (n. en 1926), pensador chileno requiere en su sistema metafísico la existencia de “un Dios finito y múltiple”, como único medio de que el hombre se libere del Dios que fatiga su imaginación y mire hacia su propio interior en búsqueda perenne de renovación y perfeccionamiento. Residente en el país durante los años 1956-1958, enriqueció nuestra bibliografía filosófica con sus obras: **La Soledad y el Heroísmo en la Vida de Dios** (1956); y **El Mundo Metafísico de Andrés Bello** (1956).

**Oscar Robles Toledano**, intelectual de extraordinaria cultura teológica y filosófica, ha ofrendado el acervo de su pensamiento a las producciones que siguen: **Pío XI, Rasgos y Perfiles** (1939); **Rasgos y Perfiles de la Cultura Española de los Siglos de Oro** (1942); y **El Drama Eterno** (1942).

**Joaquín L. Salazar** (n. en 1914), tiene dos interesantes trabajos cuyos títulos son: **Dominicanismo y Educación** (1945); y **Antonio Caso, un Filósofo de América** (1946).

**Enrique Patín Veloz** (n. en 1919), examina en su obra **Observaciones acerca de nuestra Psicología Popular** (1950), los complejos del pensamiento dominicano a la luz de la antropología psíquica.

**Pablo Pichardo** (n. en 1890), hace crítica de doble sentido filosófico y pedagógico al enfocar **La Influencia de Hostos en la Vida Dominicana** (1956).

**Flérida de Nolasco** (n. en 1892), escritora y folklorista, entre otras producciones de interés filosófico, cuenta con éstas: **El Encuentro del Ser en Plotino** (1947); **Jesús: Maestro** (1956); **Páginas de Semana Santa: Razones que matan y creencias que dan Vida** (1956); y **San Juan de la Cruz, Poeta de la Desnudez y del Silencio** (1956).

**Manuel de Jesús Goico Castro** (n. en 1916), ha escrito breves exposiciones en torno a los siguientes temas: **Ontología del Hombre y Ontología de la Historia** (1943); **El Realismo** (1943); **La Memoria** (1943); **La Imaginación** (1943); **La Nueva Psicología: Alfred Adler y Jung** (1943); **La Teoría del Conocimiento** (1944); **Notas acerca de la Ética de Vasconcelos** (1944); **Avelino y su Carta a Maritain** (1945); **Tendencias actuales de la Filosofía en América** (1946); **Algunos de los Grandes Sistemas Filosóficos** (Descartes, Bacon, Hobbes, Espinosa y Leibnitz) 1946); y **Orígenes y Proyecciones de la Filosofía de la Historia** (1959).

**Andrés Avelino hijo** (n. en 1932), ha escrito sobre **Los Fundamentos Metafísicos de la Estética Platónica** (1954), y **Francisco Antonio Avelino** (n. en 1935), acerca de **Filosofía, Verdad y Originalidad** (1957). Ambos son hijos del filósofo dominicano Andrés Avelino, y la vocación del filosofar se manifiesta en ellos de la manera más prometedora.

**Andrés Avelino hijo**, acaba de regresar al País, después de siete años de estudios filosóficos realizados en la Universidad Central de la capital española y en La Sorbona.

Sus tesis respectivas versan acerca de **El Existencialismo de Jean Paul Sartre** y de **Unamuno, Philosoph Existencill**.

**J. Arismendi Robiou** (n. en 1866), discípulo de Eugenio María de Hostos, es autor de un enjundioso folleto filosófico que intitula **¿Es la Filosofía lo que ha sido siempre o podría ser de otro modo?** (1959), que dedica a su insigne maestro, escrito con sobriedad y talento.

El autor de esta obra se ha incorporado al movimiento filosófico dominicano con las siguientes obras: **Aportaciones para un Estudio de la Filosofía Dominicana** (Premio Arístides Fiallo Cabral (1951); **La Filosofía de la Seguridad Social y su Aplicación en la República Dominicana** (Tesis para el Doctorado en Filosofía (1953); y **Estudios para la Historia de la Filosofía en Santo Domingo** (1956).

También es autor del ensayo intitulado **La Filosofía Rotaria Frente a los Problemas del Mundo** (Galardonado con el segundo premio en el Certamen que auspició el Club Rotario de Ciudad Trujillo (1952) (Seguridad Social, mayo-junio de 1952).

El Dr. Carlos Martí Bufill, uno de los técnicos españoles más jóvenes y notables en materia de Seguridad Social, refiriéndose al libro en que estudio el Seguro Social Dominicano a la luz de los requerimientos filosóficos, entre otros conceptos de interés, externa los siguientes:

Muchas veces hemos dicho que la Seguridad Social iberoamericana tiene sentido ético frente al practicismo o al instrumentismo polí-

tico de otros grupos de pueblos. Si fuera preciso demostrarlo, yo no tendría inconveniente en presentar la obra de Armando Cordero como testimonio ejemplar. En nuestro mundo de lo social, las obras y realizaciones prácticas surgen por la exigencia de la justa valoración del hombre, la justa valoración del trabajo y de la justa colocación de los valores hombre y trabajo en la sociedad. Armando Cordero ha escrito el mejor alegato de fundamentación ética de la Seguridad Social iberoamericana. Quizás no se lo proponía. Pero lo cierto es que pensando en las causas se ha remontado a los orígenes de la filosofía para buscar la idea de lo "justo", le ha seguido la pista a través de los tiempos y ha sabido demostrar en qué forma la comunidad iberoamericana es depositaria de aquel valor (Revista Iberoamericana de Seguridad Social, No. 2, Madrid, marzo-abril de 1954).

**Manuel Valdeperes**, crítico de nota, al enjuiciar el primer tomo de esta obra (**El Caribe**, 28 de agosto de 1962) ha expresado: "Los jurados de los premios literarios han otorgado al primer volumen de **Panorama de la Filosofía en Santo Domingo**, del doctor Armando Cordero, los premios, José Gabriel García y Salomé Ureña, de historia y didáctica respectivamente, reconociendo así los méritos esenciales de una obra que ha de contribuir, tanto desde el punto de vista de la ordenación de las ideas en nuestro país, con fines históricos, como desde el de su conocimiento y estado, a la profundización y extensión de la cultura dominicana".

“La obra minuciosa en el análisis, ha sido estructurada y desarrollada desde la situación espiritual de nuestro tiempo, razón por la cual los conocimientos no han perdido en ella, a pesar de su carácter histórico, actualidad y vigencia. En realidad se trata de un panorama descriptivo del pensamiento filosófico, de un balance comentado de las direcciones, de los temas y de las notas más sobresalientes, con una realidad cultural contenida en ellos. De ahí el evidente carácter didáctico del libro”.

“Por otra parte —manifiesta— ya lo dijimos en anterior oportunidad, el pensamiento de un pueblo define su naturaleza espiritual, mientras el pensamiento es definido por el ritmo y por sus contenidos. La República Dominicana de hoy —y esto se desprende de la investigación realizada por el Dr. Cordero y contenida en su libro— confirma que la estructura del acontecer filosófico de un pueblo viene determinada por la índole de las particulares concepciones y teorías hacia las que propende. En este sentido es particularmente revelador el capítulo: “La Filosofía como fuerza generadora de la nacionalidad”.

“De las direcciones, temas y nota de la filosofía —dice seguidamente— hace resaltar el Dr. Cordero aquellas que, a su juicio están llamadas a perdurar por la vitalidad que se descubre en ellas. Por eso, al señalar la importancia y significación de un pensador lo hace pensando —no podría ser de otra manera— que su importancia y significación dependen de la fecundidad de sus ideas en las generaciones que las suceden, o, lo que es igual, de la perduración influyente, y en ocasiones determinante, de su pensamiento. Esto es lo que hace que al enjuici-

ciar el pasado desde el presente nos veamos obligados a anticipar el eco de ese pensamiento o sustituirle por el que ha tenido en nuestro propio espíritu”.

“Esta circunstancia determina que al leer la obra del Dr. Cordero no podamos olvidar —sería una actitud negativa el hacerlo— que el observador, que ha tratado de alcanzar una caracterización objetiva del pensamiento dominicano, pueda dejar de ser parte, como hombre que piensa, de la realidad cultural que describe”...

**Federico Henríquez Gratereaux** (n. en 1937), constituye un magnífico arquetipo de la juventud dominicana que se orienta más firmemente por los caminos del espíritu. Sus trabajos en torno a la egregia figura de José Ortega y Gasset, publicados en el diario *EL CARIBE* (1960), han sido reunidos en una obra que será dada a la estampa próximamente para enriquecer nuestras letras a la luz de la crítica filosófica.

El Primer Congreso Interamericano de Psicología, celebrado en Ciudad Trujillo, del 10 al 20 de diciembre de 1953, de acuerdo con una petición hecha al Gobierno Dominicano por el Comité Directivo de la Sociedad Interamericana de Psicología, sirvió para poner de manifiesto los grandes progresos experimentados por la filosofía y la ciencia de lo psíquico en el Continente Americano, realidad respecto de la cual no ha quedado a la zaga nuestro país, como se comprueba mediante los trabajos que se intitulan:

**Los Problemas Antinómicos de la Categorical Conciencia**, por el Dr. Andrés Avelino;

**Filosofía, Psicología y Realidad Humana**, por el Dr. Juan Francisco Sánchez;

**El Estado Actual de la Docencia y la Práctica de la Psicología en la República Dominicana**, por el Dr. Fabio A. Mota y el licenciado Malaquías Gil Arantegui;

**El Factor Psicológico y la Técnica de la Orientación Profesional**, por el Dr. Armando Cordero;

**El Problema de la Matematización de lo Psíquico**, por el Dr. George A. Lockward;

**Fundamentos Psicológicos y Catoriales de la Responsabilidad Penal y Civil**, por el Dr. Daniel Osvaldo Avelino;

**Reacciones y Actitudes Femeninas frente al Sentimiento Maternal y Traumatismo Psíquico de la Mujer en la Amputación del Seno**, por el Dr. A. Pannochía Alvarez.

Los numerosos y distinguidos integrantes de las delegaciones extranjeras, enfocaron los temas siguientes:

**El Estado Actual de la Psicología en Canada**, por el Dr. Julián M. Blackurn (Dept. of Psychology, Queen's University, Kingston, Ontario, Canada).

**Objeto y Tarea de la Psicología Clínica**, por el Dr. Osvaldo Robles, Profesor de Psicología de la Universidad Nacional de México, quien aportó además un **Informe sobre el Estado Actual de la Psicología en México**;

**El Predicamento de la Psicología como Ciencia Descriptiva**, por el Dr. José A. Franquiz (West Virginia Wesleyan College, Buckhannon, West Virginia, U. S. A.);

**El Efecto de Condiciones de Grupo sobre la Percepción**, por la Dra. Ruth W. Berenda (New York, N. Y.);

**Sobre la Psicología de Karl Jaspers**, por el Dr. Emilio Majluf, neuropsiquiatra del Pelleveu Hospital (Nueva Lima, Perú);

**Valores, Distancia Social y Destino**, por el Dr. Joseph A. Precker (Broongly, New York);

**El Papel de los Tests en los Estados Unidos, con Referencia al Test de Colocación de Láminas de Tomkins**, por el Dr. Silvan S. Tomkins (Dept. of Psychology, Princeton University, Princeton, New Jersey);

**Algunas Tendencias en el Desarrollo de la Psicología como Profesión en los Estados Unidos**, por el Dr. Emmanuel K. Schwarz (New York, N. Y.);

**El Psicólogo como Testigo Experto**, por el Dr. Thomas J. Meyers (Possadena I, California);

**Ayuda del Gobierno de los Estados Unidos a la Investigación Psicológica**, por el Dr. T. Wilson (Program Director for Psychology National Science Foundation, Washington, D. C.);

**Entrenamiento Clínico en los Estados Unidos**, por el Dr. Gustavo E. Gilbert (Dept. of Psychology, Michigan, State College. East Lansing, Michigan);

**La Personalidad como Determinante de Actuación en el Test Binet**, por el Dr. Lester W. Sontag (Director Fels Research Institute, Antioh College. Yelloy Spring, Ohio);

**Factores Psicológicos de la Personalidad**, por el Dr. H. J. A. Rimoldi, Profesor de Psicología de la Universidad de Montevideo (Montevideo, Uruguay);

**Una Psicología de Objetivos y Obstáculos en las Conferencias Internacionales**, por el Dr. Werner Wolff (Bard College, New York, N. Y.);

**Relaciones Internacionales en Psicología**, por el Dr. Herber S. Langfeld (Eno Hall, Princenton University, Princenton);

**Colaboración del Psicólogo en la Defensa de los Valores de la Comunidad Familiar**, por el Dr. Roberto Flores Villasana (Universidad Nacional de México);

**El Niño y la Cultura por Nosotros Creada**, por el Dr. Willard C. Olson (Dean Scholl of Education University of Michigan, Ann Arbor, Michigan);

**Papel del Psicólogo en la Defensa de los Valores**, por el Dr. Florentino García. G. (Universidad Nacional de México);

**Problemas de la Evaluación a Través de la Cultura Individual y de Grupos**, por la Dra. Theodora M. Abel (Palisades, Rockland Country, New York);

**Bases de la Psicoterapia**, por el Dr. Alberto Seguí, Profesor de Psicología Psicosomática en la Universidad Nacional de San Marcos, Lima, Perú;

**La Conducta Humana y el Procedimiento de la Conferencia**, por el Dr. Howard Page (Director Psychological Division Department of Navy. Washington, D. C.);

**El Papel de la Cultura en el Desarrollo de la Personalidad**, por el Dr. Griffinth W. Williams (Dept. of Psychology Rutgers University. New Bronswich, New Jersey);

**Tipos de Habitaciones Sentimentales y Fenomenología del Conocimiento**, por el Dr. Juan David García Bacca (Facultad de Humanidades de la Universidad Central de Caracas, Venezuela);

**Experiencias recogidas en torno a la preparación profesional del Psicólogo en Chile**, por el Dr. Carlos Nassar G., Profesor de Higiene Mental en la Universidad Nacional de Chile y Director de la Clínica de Psiquiatría Infantil "Arturo Villado Osini (Santiago de Chile, S.A.).

Enjundiosas discusiones con respecto a la filosofía de lo psíquico, fueron promovidas en el Congreso por el filósofo dominicano don Andrés Avelino, posición que contrastó con la de los filósofos norteamericanos, siempre interesados en el planteamiento científico de los problemas psicológicos, como es fácil advertir en los trabajos presentados por ellos.

Por lo que concierne a la psicología filosófica, el Prof. Avelino en su estudio **Los Problemas Antinómicos de la Categorical Conciencia**, y el gran filósofo hispánico Juan David García Bacca, cuya manifestación espiritual en el Congreso se debió a los dos trabajos mencionados, dieron las aportaciones más originales y trascendentes.

## INDICE DE MATERIAS

	Pág.
CARTA DEL PERIODISTA RAFAEL HERRERA . . . . .	7
PRELUSION . . . . .	13
FABIO A. MOTA . . . . .	21
<b>Nota Crítica</b> . . . . .	23
El Ideario de Hostos . . . . .	31
CAMILA HENRIQUEZ UREÑA . . . . .	49
<b>Nota Crítica</b> . . . . .	51
Las Ideas Pedagógicas de Hostos . . . . .	57
ANDRES AVELINO . . . . .	77
<b>Nota Crítica</b> . . . . .	79
El Problema Antinómico Fundamental de la Metafísica . . . . .	101
JUAN FRANCISCO SANCHEZ . . . . .	115
<b>Nota Crítica</b> . . . . .	117
La Liberación del Yo. La Tarea Previa: El Estado Negativo de "Alerta Pasividad" . . . . .	129
JUAN ISIDRO JIMENEZ GRULLON . . . . .	141
<b>Nota Crítica</b> . . . . .	143
La Doctrina del Punto de Vista . . . . .	147
PEDRO TRONCOSO SANCHEZ . . . . .	165
<b>Nota Crítica</b> . . . . .	167
¿Existen los Valores Negativos? . . . . .	175
CARLOS FEDERICO PEREZ . . . . .	185
<b>Nota Crítica</b> . . . . .	187
Vida y Razón o Razón y Vida . . . . .	195
SALVADOR IGLESIAS BAEHR . . . . .	211
<b>Nota Crítica</b> . . . . .	213
Las Principales Escuelas Contemporáneas de Psicología . . . . .	221
ANTONIO FERNANDEZ SPENCER . . . . .	235
<b>Nota Crítica</b> . . . . .	237
Poesía, Filosofía y Ciencia . . . . .	245
Otros representativos del pensamiento filosófico dominicano. . . . .	251



## INDICE DE NOMBRES

### A

- Abailard, Pedro, P. 27  
Abel, Dra. Theodora M., P. 267  
Adler, P. 140, 225, 260  
Agrigento — P. 24  
Ahuramazda — P. 58  
Alejandría — P. 26  
Alemania — P. 94, 96  
Alvarez, Federico C. — 253  
Alvarez Aybar, Ambrosio — P. 258  
Anaximandro — P. 24  
Anro Manyas — P. 58  
Aquino, Tomás de — P. 230  
Aristófanes — P. 24  
Aristóteles — Págs. 16, 25, 26, 81,  
89, 139, 159, 161, 173, 197,  
215, 221, 225, 230  
Aspacia — P. 24  
Avelino, Andrés — Págs. 18, 77,  
113, 176, 259, 260, 263, 268  
Avelino, Dr. Daniel Osvaldo —  
P. 265  
Avelino, Francisco Antonio —  
P. 260  
Avelino hijo, Andrés — P. 260

### B

- Bacon, Francis — Págs. 15, 215,  
221, 260  
Bacon, Rogerio — P. 27  
Balmes, Jaime — P. 231  
Barbado — Págs. 218, 230, 231,  
232  
Barreda, Gabino — Ps. 18, 193  
Bechterevev — P. 223  
Berenda, Dra. Ruth W. — P. 265  
Bergson — P. 10, 85, 126, 130  
Berthelot — P. 169  
Besarion — P. 27  
Blackurn, Dr. Julián M. — P. 265  
Blanco Fombona, Rufino — P. 99  
Boringo — P. 130  
Bossuet — P. 180  
Boutroux — Págs. 54, 62  
Brahma — P. 23  
Brehier — Págs. 36, 99  
Buda — P. 24  
Bustamante y Montero, Antonio  
— P. 176

## INDICE DE NOMBRES

### C

- Camacho Roldán, Salvador — P. 71  
Caracciolo Parra — P. 15  
Caso, Antonio — Ps. 58, 125, 140, 176, 259  
Cassirer, Ernst — P. 127  
Castorp, Ernst — P. 127  
Catell — Ps. 216, 224  
Coiscou Henríquez, Máximo — P. 253  
Comte — ps. 28, 34, 36, 37, 43, 54, 62, 65, 69, 71, 72  
Condillac — P. 17  
Cordero, Dr. Armando — Ps. 7, 262, 263, 265  
Córdoba, Fray Pedro de — P. 17  
Crocce, Benedetto — P. 121  
Cruz, San Juan de la — Ver San Juan de la Cruz  
Cruz Ayala, Hernán — P. 258  
Cruz Vélez, Danilo — P. 92

### CH

- Charcot — Ps. 218, 227, 229

### D

- Daimon — P. 38  
Dante Alighieri — P. 52  
Dasein — Ps. 111, 126  
Dávila, Julio — P. 213  
Demócrito — Ps. 16, 24, 26  
Derisi, Octavio Nicolás — P. 213  
Descartes — Ps. 16, 132, 144, 150, 158, 159, 191, 197, 215, 221, 260.  
Desein — P. 111  
Ditthey — P. 160

### E

- Edipo — 22í  
Elea, Zenón de — P. 24  
Ehrenfels — Ps. 90, 91, 92  
Einstein — P. 153  
Empedocles de Agrigento — P. 24  
Epicuro — Ps. 25, 26, 196  
Espinosa, Ver Spinosa — P. 260

### F

- Fechner — Ps. 215, 221  
Federico II — P. 121  
Fedón — P. 221  
Fernández Spencer, Antonio — Ps. 233, 250  
Ferreira, Alfredo J. — P. 18  
Fiallo, Viriato A. — P. 252  
Fiallo Cabral, Aristides — P. 261  
Ficino, Marcino — P. 27  
Fichte — Ps. 51, 57, 60  
Fleton, Jorge Genie — P. 27  
Franquiz, José A. — Ps. 28, 36, 37, 265  
Freud, Sigmund — Ps. 24, 140, 218, 227, 228  
Froebel — P. 31

## INDICE DE NOMBRES

### G

- |                                   |                                  |
|-----------------------------------|----------------------------------|
| Galileo — P. 16                   | 265                              |
| Gamelí, Agustín — P. 232          | Gilbert, Dr. Gustavo E. — P. 266 |
| García, José Gabriel — Ps. 7, 262 | Givler — Ps. 216, 224            |
| García, Láutico — P. 15           | Goico Castro, Manuel de Jesús —  |
| García Bacca, Juan David —        | P. 260                           |
| Ps. 94, 268                       | Gowrie, Guillermo — P. 252       |
| García G., Dr. Florentino —       | Grochowska, María Lauretana —    |
| P. 267                            | P. 250                           |
| García Godoy — P. 10              | Guerrero, Luis Juan — P. 176     |
| Gil Arantegui, Malaquías — P.     | Guerrero, Manuel María — P. 252  |

### H

- |                                  |                                    |
|----------------------------------|------------------------------------|
| Hamlet — P. 52, 57               | Heráclito — Ps. 24, 26, 188, 189,  |
| Hartmann, Nicolás — Ps. 79, 89,  | 196                                |
| 90, 91, 92                       | Herbart — P. 76                    |
| Hessen. Véase Hessen — P. 92     | Hernández Luna, Juan — P. 213      |
| Hegel — P. 51, 67, 83, 84, 158,  | Herrera, Rafael — P. 7-11          |
| 197                              | Herrera Billini, Hipólito — P. 258 |
| Heideger, Martín — Ps. 86, 118,  | Hesiodo — P. 24                    |
| 126, 144                         | Hessen — Ps. 90, 91, 92            |
| Henríquez y Carvajal, Francisco  | Hipócrates — Ps. 215, 221          |
| P. 44                            | Hipona Obispo de. Ver San          |
| Henríquez Grateaux, Federico     | Agustín — P. 119                   |
| — P. 263                         | Hobbes — Ps. 16, 260               |
| Henríquez Ureña, Camila — P.     | Hostos — Ps. 10, 18-20, 27-29,     |
| 20, 49-55                        | 31-47, 51-55, 57-76, 252, 259,     |
| Henríquez Ureña, Max — P. 51     | 261                                |
| Henríquez Ureña, Pedro — Ps. 45, | Hume — Ps. 71, 225                 |
| 51                               | Husserl — Ps. 94, 95, 119, 213     |

### I

- Iglesias Baehr, Salvador — P. 211

### J

- |                               |                                |
|-------------------------------|--------------------------------|
| Janet — P. 227                | Jiménez Grullón, Juan Isidro — |
| Jaramillo Borda, Carlos — Ps. | Ps. 141-164                    |
| 176, 186                      | Judas — P. 61                  |
| Jenócrates — P. 25            | Jung — Ps. 229, 260            |
| Jesús — P. 260                |                                |

## INDICE DE NOMBRES

### K

- Kant — Ps. 51, 53, 57, 83, 84, 89, 139, 150, 161, 197, 202, 213, 252  
Kaiserling, Conde de — Ps. 19, 151  
Kirkegaard, Soren — P. 88  
Koffka — P. 225  
Kohler — P. 225  
Korn, Alejandro — Ps. 18, 172, 176  
Krause, Carl Friederich — Ps. 51, 52

### L

- Laffon, Robert — P. 250  
Lagarrique — P. 39  
Langfeld, Dr. Herbert S. — P. 267  
Larroyo, Francisco — P. 176  
Lastarria, J. Victoriano — P. 34  
Leibnitz — Ps. 17, 53, 60, 126, 130, 141, 158, 260  
León XIII — Ps. 229, 231  
Letalier, Valentin — P. 34  
Locke, John — Ps. 16, 17, 71  
Lockward, Dr. George A. — P. 265  
López de Medrano, Andrés — Ps. 17, 116  
López-Penha, Hain Horacio — Ps. 20, 251  
Lozano Muñoz, José — P. 176  
Lucrecio — P. 116.

### LL

- Lloyd, D. C. — P. 8

### M

- Magno, Alberto — P. 230  
Malebranche — Ps. 163, 180  
Majluf, Dr. Emilio — P. 266  
Mann, Tomás — P. 116  
Mantilla Pineda, Benigno — P. 16  
Marechal — P. 232  
Marinetti — P. 123  
Maritain, Jacques — Ps. 213, 214, 260  
Martí, José — P. 142  
Martí Bufill, Dr. Carlos — P. 261  
Martínez, Rufino — P. 252  
Martínez del Campo, Rafael — P. 213  
Marx — P. 125  
Massuh, Víctor — Ps. 41, 42  
Mayigcitia, David — P. 213  
McDugall — Ps. 216, 224  
Meinong — Ps. 90, 91, 92  
Méndez Plancarte, Gabriel — P. 214  
Mendoza — P. 101  
Mercier, Cardenal de — P. 232  
Meyers, Dr. Thomas J. — P. 266  
Milton — P. 57  
Mill, J. Stuart — Ps. 26, 53, 71  
Miranda, Francisco de — P. 15  
Mirándola, Pico de — P. 27

## INDICE DE NOMBRES

- Mitre, Bartolomé — P. 47  
Monroe, Paul — P. 69  
Mcog, W. — P. 99  
Mora, José María Luis — P. 18  
Morán, Jacobo — P. 213  
Moret — P. 52  
Mota, Fabio A. — Ps. 21-29, 265.  
Müller, A. — Ps. 181, 215, 221

## N

- Nassar G., Dr. Carlos — P. 268  
Nicomoco — P. 36  
Nietzsche — P. 147  
Nolasco, Flérida de — P. 260

## O

- Occam, Guillermo de — P. 27  
Olson, Dr. Williard C. — P. 267  
Ortega y Gasset, José — Ps. 116,  
142-145, 147-164, 176, 191, 197,  
264, 251

## P

- Page, Dr. Howard — P. 267  
Palmes — P. 228  
Pannochia Alvarez, Dr. A. —  
P. 265  
Parménides — P. 188, 197  
Parra, Ver Caracciolo Parra —  
P. 15  
Pascal — P. 197  
Patín Veloz, Enrique — P. 259  
Pavlov — P. 223  
Peña Batlle, Manuel Arturo —  
P. 13  
Pérez, Carlos Federico —  
Ps. 135-210  
Pestalozzi — Ps. 31, 32  
Pfander, Alexander — P. 94  
Pichardo, Pablo — P. 259  
Pierón — Ps. 216, 224  
Pitágoras — P. 119  
Platón — Ps. 9, 46, 91, 121, 126,  
153, 173, 197  
Plotino — P. 27, 126, 260  
Pound, Rescoe — P. 258  
Precker, Dr. Joseph A. — P. 266  
Puciarelli — P. 96

## R

- Recasens Siches, Luis — Ps. 20,  
83, 140  
Rickert — P. 119  
Rimoldi, Dr. H. J. A. — P. 266  
Ríos, Giner de los — P. 38  
Robiou, J. Arismendi — 261  
Robles, Oswaldo — Ps. 99, 213,  
265  
Robles Toledano, Oscar — P. 259  
Rodó — P. 145  
Rodríguez, José Ramón — P. 258  
Romero, Francisco — Ps. 43, 96,  
176  
Ruiz Moreno, Martín T. — P. 20  
Russell, Bertrand — P. 79

## INDICE DE NOMBRES

### S

- Saint Simón — P. 36  
Sakiamuni, Ver Buda — P. 24  
Sakias — P. 24  
Salazar, Joaquín — Ps. 258, 259  
Salmerón — P. 52  
San Agustín — Ps. 27, 119, 126, 130, 196, 212  
San Alberto, José Antonio de — P. 213  
San Anselmo — P. 27  
San Juan de la Cruz — Ps. 131, 260  
San Martín, Fray Tomás de — P. 17  
Sánchez, Juan Francisco — Ps. 15, 115, 263  
Sánchez Reulet, Aníbal — P. 174  
Sánchez y Sánchez, Carlos — P. 258  
Sánchez Valverde, Antonio — Ps. 15, 17, 116  
Santelises, Fray Francisco — P. 213  
Santo Tomás — Ps. 27, 213  
Sanz del Río, Julio — Ps. 52, 53  
Sarmiento — P. 47  
Sartre — Ps. 88, 116, 118, 123, 126, 161  
Satanás — P. 57  
Scot Erigenes, Juan — P. 27  
Scheler — Ps. 89, 90, 91  
Schoenberg — P. 124  
Schwarz, Dr. Enmanuel K. — P. 266  
Seguin, Dr. Alberto — P. 267  
Sierra, Juan — Ps. 192, 193  
Sierra, Justo — P. 194  
Simmiqs — Ps. 215, 221  
Sócrates — Ps. 24, 25, 46, 47, 58, 173, 197  
Sontag, Dr. Lester W. — P. 266  
Spencer, Herbert — Ps. 26, 39, 53, 63, 71, 73, 74  
Spinosa — Ps. 58, 155  
Suárez, Francisco — Ps. 214, 231  
Sully, James — P. 63

### T

- Tales — P. 24  
Teichmuller — P. 147  
Tejada, Elías de — P. 36  
T'hondike — P. 226  
Tomkins, Dr. Silvan S. — P. 266  
Troncoso Sánchez, Pedro — P. 165-184, 258

### U

- Unamuno — Ps. 188, 195, 261  
Ureña de Henríquez, Salomé — P. 51, 262  
Utrera, Fray Cipriano de — P. 15

### V

- Valera, Juan — P. 11  
Valverde, Ver Sánchez Valverde — P. 15  
Vaissiere — P. 228  
Valdeperes, Manuel — P. 262  
Varona — P. 63

### INDICE DE NOMBRES

Vasconcelos, José — Ps. 143, 145, 221  
260 Vives, Luis — Ps. 215, 221  
Vecchio, Giorgio del — P. 20 Voltaire — P. 121  
Vinci, Leonardo de — Ps. 215,

### W

Ward, Lester — P. 69 Whitehead — Ps. 126, 129, 130  
Warren — Ps. 216, 224 Wilson, Dr. T. — P. 266  
Watson, John B. — Ps. 217, 223, Williams, Dr. Griffith W. —  
224 P.267  
Weber — Ps. 215, 221 Wolf — Dr. Werner — P. 267  
Werden — P. 85 Woodworth — P. 225  
Wertheimer — P. 225 Wundt — P. 22

Xenopol, Alejandro Demétrio —  
P. 122

### Y

Yago — P. 61 Yépez Félix, Dr. Juan Bautista  
Ps. 253-259

### Z

Zarathustra — Ps. 23, 58 — Zenón de Elea — Ps. 24 26  
Ver Zoroastro Zoroastro — Ps. 23, 58  
Zenón de Citio — P. 26 Zubirí, Xavier — P. 250.



La impresión del II tomo de la obra "Panorama de la Filosofía en Santo Domingo" finalizó en fecha 18 de Diciembre de 1962, en la Editorial LA NACION C. por. A.

