

EL HUMANISMO PLATONICO EN EL PENSAMIENTO ARGENTINO

**por Clara Alicia Jalif de Bertranou
U.N.C.- CONICET**

I. INTRODUCCION

La presencia de ideas platónicas y neoplatónicas en el pensamiento argentino describe una trayectoria sostenida y constante que puede rastrearse desde los inicios de nuestras expresiones literarias en el siglo XVII, continúa en las centurias posteriores y llega a adquirir signos de rigurosidad filosófica en los estudios especializados de nuestros días.

Evidentemente, una exposición exhaustiva exigiría años de paciente investigación. En el trabajo que presentamos nos limitamos a mostrar que el interés por el pensamiento platónico y neoplatónico, aún en fugaces destellos, ha acompañado a los escritores que ya sea por su calidad de argentinos o bien extranjeros ha servido para pensar aspectos de la vida rioplatense con esas categorías clásicas.

Para documentar nuestro punto de afirmación tomaremos cuatro escritores que pueden considerarse representantes a partir del siglo XVII: Luis de Tejeda (siglo

XVII), José Manuel Peramás (siglo XVIII), Amadeo Jacques (siglo XIX) y Alberto Rougés (siglo XX) (*). Nos parece que apelar a cuatro pensadores como ejemplos de nuestro núcleo de partida es de suyo suficiente. Probablemente sería preciso hablar de expresiones del humanismo americano, que por cierto no se agotaría en esta línea, y que con el correr de los tiempos ha tenido diversas y ricas manifestaciones. En todo caso, estos escritores son figuras de un humanismo que funde o fusiona la línea mencionada con la cristiana, quedando fuera de ella, verbigracia, esa otra línea del humanismo, el ilustrado del siglo XIX, de caracteres evidentemente diversos.

Finalmente, habremos de referirnos en apretada mención, a quienes desde nuestra época han abordado el pensamiento platónico y neoplatónico con singular seriedad académica desde su dedicación a la filosofía griega.

II. LUIS DE TEJEDA (1604-1680)

En la tradición crítica americana pueden hallarse dos grandes líneas paralelas y antagónicas respecto de la valoración del pasado colonial. Para una el período hispánico no configura una verdadera tradición americana, sino más bien un epígono de la literatura peninsular, carente de auténtico valor. Para la otra, nuestras letras coloniales son dignas de una apreciación positiva por cuanto España habría permitido el surgimiento de una estimable corriente de pensamiento que, merced al mismo influjo hispánico, habría sido configuradora de expresiones culturales a través de las enseñanzas que las instituciones brindaron en el dilatado período que se extendería desde el descubrimiento hasta las revoluciones independentistas (c. 1810).

Más allá de las posiciones conflictivas señaladas, lo cierto es que después de 1600 tiene lugar en América la consolidación del régimen colonial y con ello la desaparición de las formas superiores de la cultura nativa. Sin embargo, a más de cien años del asentamiento español, nuestros hombres, aún en el caso de los descendientes de aquellos conquistadores, comienzan a sentir la necesidad de expresar a través de diversas formas literarias, la conciencia de la propia individualidad, a veces en abierta actitud crítica hacia la metrópoli, cuyas decisiones y enviados aparecen como intrusiones europeas en el mundo americano 1/. Distinto y quizá con una significación más profunda, sería el caso del Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), iniciador de la "historia verdaderamente americana" -al decir de especialistas-, por tomar "la historia propia como punto de partida original para una filosofía de lo americano" 2/. Al impugnar la versión colombina del descubrimiento de América, el peruano habría sido el primer historiador americano revisionista.

En el siglo XVII dos grandes virreinos construidos sobre los polos culturales indígenas más importantes se hallaban en plena efervescencia: México y Perú. En la región del Río de la Plata la zona más próspera había sido Paraguay, pero una corriente colonizadora del norte que buscaba comunicación mediterránea entre Perú y el Atlántico, había fundado Tucumán (1565) y en poco menos de una década Córdoba (1573), que con el tiempo arrebatará aquella hegemonía.

Con la formación de la Universidad de Córdoba (1622), sobre la base del Colegio Mayor creado por el obispo Fernando de Trejo y Sanabria, se amplía la enseñanza impartida en los conventos de las distintas órdenes religiosas. Ya desde mediados del siglo XVI habían empezado a aparecer

escritores nacidos en América, y para fines de la centuria hay centenares. Algunos eran hijos de matrimonios europeos; otros, descendientes de indios, o mestizos de indio y europeo 3/. Así es como el tema que da títulos a nuestro trabajo puede indagarse desde la misma etapa colonial. Dice Guillermo Furlong, autoridad indiscutida, "Vasco de Quiroga en Méjico, el Inca Garcilaso en Perú, el poeta argentino Luis de Tejeda, a fines del siglo XVII y principios del XVIII, estuvieron influenciados por las doctrinas platónicas, aunque el primero las recibió a través de Tomás Moro, el segundo gracias a León Hebreo y el tercero por Pico de la Mirándola..." 4/.

Sin desconocer el variado aporte cultural indígena, las letras estuvieron representadas en este período por la crónica de Martín del Barco Centenera -Argentina-, que se publicó en 1602; la poesía de Luis de Tejeda, primer poeta rioplatense y el teatro de Manuel de Lavardén con su obra **Siripo**.

El escrito titulado **El Peregrino en Babilonia y Otros Poemas** de Tejeda, editado por Ricardo Rojas en 1916, manifiesta la influencia de Platón mediado por el pensamiento neoplatónico. El manuscrito hallado por el mismo Rojas en la Biblioteca Nacional, que ya había sido publicado fragmentariamente por Vicente Quesada en la **Revista de Buenos Aires** 5/, es un poema autobiográfico donde el autor se identifica con un peregrino extraviado en Babilonia, nombre que remite indudablemente a su Córdoba natal y que, por otra parte, era utilizado en la literatura para llamar a ciudades "pecaminosas y turbulentas" 6/.

En la imagen del peregrino, de larga historia literaria, advertimos la referencia a una situación de voluntario movimiento que puede significar la pérdida o la recuperación de algo propio. La imagen, como decimos, es

clásica en todas las literaturas y remite al carácter de exilio que tiene la condición humana considerada en sí misma. Como se sabe, en la tradición religiosa occidental el texto más aludido sobre el tema es, sin dudas, el Antiguo Testamento con la pareja expulsada del paraíso, la pérdida del lugar de origen y un andar en busca del centro, a veces en lenta y pesada marcha 7/. La excentricidad de la vida humana y el peregrinar no siempre ha aparecido en la literatura como una busca de metas superiores por lo que a calidad axiológica se refiere (tal sería el caso de **El extranjero** de Albert Camus), pero no es este el caso de nuestro **Peregrino en Babilonia** pues su camino está marcado por el deseo de trascendencia hacia la unión con María y, por su intermedio, con Dios. Un anhelo de liberación de viejas ataduras, ligamen con lo mundano, señala las instancias de caída en lo terrenal. La vida, vía de destrucción pecadora o de purificación salvífica, es siempre un camino que se transita.

Del poema **El Peregrino en Babilonia** poseemos sólo las dos primeras partes, pero debió constar de tres. La primera parte escrita en octosílabos trata sobre las aventuras amorosas del viajero en la ciudad. La segunda, escrita en silvas 8/, nos habla de la conversión del pecador y de sus penitencias.

La obra, cuyo título original fue **Libro de Varios Tratados**, desarrolla dos temas predominantes: la Virgen María y el peregrino, a los que debe sumarse la figura de José.

Los estudios literarios relacionan la devoción mariana con ancestrales referencias míticas a la divinidad femenina, mediadora de la unión con Dios, mas igualmente la Diotima del **Banquete** y la *sophia* clásica.

La conversión de Tejeda a una vida recoleta en la orden dominica, cuando ya tenía 57 años, lo introduce en la imagen de un viaje interior en el que el alma recorre lejanos arcanos. De la mundanidad se produce el paso a la religiosidad.

El fragmento de "El Phenix de amor" pertenece a la segunda parte del extenso poema que venimos comentando. Es un poema místico en el que el mito griego del ave Phenix está representado por José, pero es también el mismo peregrino, que iluminado por María "solo morir quiere/(viviendo quando muere)".

El fragmento dice así:

*La mano q^e le entriega, reberente
 (torneado copo; de la blanca nieue)
 Joseph reciue de su Esposa apenas,
 quando un tenplado yelo, correr siente
 a su abrazado coracon en breue,
 por los roxos conductos de sus venas
 (atensiones) ajenas
 el coracon imita de la vista
 en la censible material conquista,
 que solo morir quiere
 (viviendo quando muere)
 mientras el raio (imagen de María)
 (la) clara vista hiere
 de su interior sentido y phantacia.*

*Del simulacro reconoce raro
 el sentido interior con vista aguda*

*las perfecciones, menos materiales
i que aq'raio refulgente, i, claro
pueda tener origen, pone en duda
en el cuerpo sus partes integrales,
sus sienpre naturales
incendios le enbaraca al apetito
q^e el raio va pasando hasta el distrito
de la esfera inteligible
pues la concupisibile
no se halla digna del glorioso empleo
q^e le toca al posible
entendimiento, y racional desseo.*

*De gozar la belleza en quien la mira
el desseo, es Amor; i es ciego amante
quien en la imagen del sentido escassa
para tan trope amor, pone la mira,
sin seguir aq'raio fulminante
hasta el entendimiento donde passa-
y aun quien assi enbaraca,
sin passar adelante tu desseo
de amor no llega el mas glorioso empleo,
q^e aunque licito sea
ya, en el cuerpo emplea
albergue accidental de la hermosura
solo Joseph dessea,
gozar el Sol qe della es fuente pura.*

*Ya no la Imagen, mas su propio objeto
 Sol, q^e ia vido, aunque en confussa calma
 a conozer; (qe es el gozar) aspira
 y de su entendimiento, aun imperfecto
 hasta el intimo centro de su Alma;
 sin andar en discursos, se retira:
 de su Esposa alli admira
 el alma, Sol y origen de aq'raio
 (q^e en sus potencias hico breue ensaio)
 en su misma substancia
 y con desseo ia de comprehendella
 en luziente fragancia,
 muere, y revive transformado en ella.*

Según se advertirá, el camino del peregrino es descrito como ascensión del cuerpo y sus partes integrales a "las perfecciones menos materiales". Por efecto de "el raio" o iluminación súbita se "va pasando hasta el distrito /de esfera inteligible". Las zonas oscuras del apetito que tornan peligroso el andar mundano pueden extraviar el rumbo del alma, mas será posible pasar la esfera "concupiscible" hacia el "racional desseo" y de éste al "posible entendimiento". Un sol lejano -María- con su luz embellece a los cuerpos y en su contemplación hay gozo. Torpe amor es el que se queda tan sólo en "la imagen del sentido" sin seguir aquel rayo hasta "el entendimiento". Por ello se invita a conocer "Ya no la Imagen, mas su propio objeto Sol", fin último del conocer que nos recuerda la idea de Bien en la alegoría platónica. Se observa, en suma, que se trata de los tres grados neoplatónicos del conocimiento por el amor. Del mismo

modo que el viejo maestro, aquí el poeta se sirve de exposiciones indirectas de un pensamiento que utiliza comparaciones y metáforas para expresarse. La contraposición entre la imagen y el objeto-Sol presenta el problema del dualismo de ámbitos o esferas, sin implicar que uno de esos ámbitos se halle post-mortem. En ésta la presencia de la Luz-Dios puede experimentarse en sucesivas trascendencias 9/ respecto de lo meramente fáctico, pero el entendimiento al admirar el Sol rompe con las dualidades pues revive transformado en la unidad de amante y amado.

Luis de Tejeda construye sus versos a partir de pares de opuestos que expresa con categorías valorativas, subsidiarias de una estratificación ontológica que no vamos a analizar. Ciudad Santa-Babilonia; ocaso-alba; esfera concupiscible-esfera inteligible; imagen-objeto Sol; abrasado corazón-templado "yelo"; muerte-vida;...La enumeración podría continuar. Las mismas se estructuran mediante el ejercicio de un pensamiento que aspira a la santidad de un heredero del humanismo platonizante -el propio autor- y la incorporación de temas de la tradición mística cristiana del siglo XVI y del barroco. En este caso el humanista italiano, Pico de la Mirándola con su comentario a la canción del Divino Amor de Geronimo Benivieni, es su principal influjo, pero también sus Coronas Líricas revelan la presencia de Góngora (1561-1627), Fernando de Herrera (1534-1597) y Santa Teresa (1515-1582) 10/.

Los versos de *El Peregrino*, surgidos de su propia situación existencial, pueden ser considerados desde el momento de su producción como manifestaciones de la vida cultural y social de Córdoba del Tucumán en la que la vida secular y la religiosidad están atravesadas de una fuerte tensión entre lo que la ciudad ofrece y lo que la fe propone. La palabra escrita pone de manifiesto la idea del cuerpo

como una prisión para el alma y pareciera que esa expresión es parte de la resistencia a la mundanidad y con ella al devenir, como la vida del alma lo es a los peligros del cuerpo. Es en busca de una forma espiritual más alta donde aparece el ejercicio de una función utópica de su discurso y al mismo tiempo ésta se ejerce porque se ha descubierto aquella. Del texto surge, igualmente, que el estado purificado del alma vale por sí mismo y por las buenas consecuencias que de él se desprenden. La secuencia pecado-arrepentimiento-práctica de las virtudes cristianas son las instancias espirituales que las palabras reflejan.

Hay en Tejada una idea de impacto o choque entre lo que era y lo que se propone ser, entre un antes y un después. El propósito que persigue es estético pero al mismo tiempo moralizante. Se expresa el deseo de un cambio de actitud para alcanzar un determinado logro: la vida pura. Sobre el punto, la libertad en cuanto proceso evolutivo interior aparece como una característica cuando se transitan las altas esferas del entendimiento. El emisor relata en grandes trazos su propia vida pero reelaborada a través de una creación imaginativa. No le interesa ni la naturaleza, ni el paisaje de América, ni los hombres que han participado de la Conquista -temas que fueron el centro de atención de los cronistas-, sin embargo se identifica con un viajero de una existencia que se inicia turbulenta y continúa luego en el deseo de gozar la Suprema Belleza.

Así pues, es un otro cronista, el de un viaje interior. Si la razón y la pasión en tiempo pretérito marcharon separadas, ahora se han unido (quizá por la fuerza de la edad) y se refieren a la sed espiritual que busca, mediante un poema, la aprobación social y el ejemplo para sus lectores.

III. JOSE PERAMAS (1732-1793)

Después del fracaso de la primera fundación de Buenos Aires, la creación de Asunción en 1537 por Juan de Salazar y Espinosa fue el primer resultado importante de la incursión española por el Río de la Plata. Un doble propósito guiaba a los conquistadores: 1) Construir un asentamiento para alcanzar rápida y eficazmente los metales preciosos del Alto Perú y 2) Convertir el asentamiento en núcleo de otros centros poblacionales sobre la base de la explotación agrícola y ganadera en tierras extremadamente fértiles y bellas. Cuando la primera empresa se tornó lenta e improductiva por saturación de la explotación, la actividad se volcó hacia el segundo propósito, siempre con espíritu expansivo. La tarea permitió la fundación de otros asentamientos, especialmente en dirección sur, con el fin de afirmar el poder frente al avance de Portugal en la región y, al mismo tiempo, asegurar la salida atlántica 11/. Debemos recordar que Juan de Garay funda Santa Fe de la Vera Cruz en 1573 y, posteriormente refunda Buenos Aires en 1580. "Entre la región productora de plata, dice Celso Furtado, situada en la actual Bolivia, la región productora de mercurio, en la actual Perú, la región de Arica por donde era embarcada la plata para Lima -ésta última principal centro administrativo-; Chile abastecedor de trigo, carne seca, pieles, vinos, y la región de Córdoba-Tucumán, en Argentina, de donde salían productos artesanales y animales de tiro, se formó una cadena de interrelaciones económicas. El polo dinámico de ese sistema era, evidentemente, la producción de plata, y su base la mano de obra indígena encuadrada en el régimen de la **encomienda**, que se utilizaba en todas partes" 12/.

Simultáneamente y hacia 1549 los jesuitas comenzaron a llegar a tierras americanas y unos cuarenta años más tarde -1587 para ser más precisos-, se establecieron en Paraguay en donde fundaron el Colegio de Asunción, pero incurrieron igualmente hacia el Este, sobre territorios guaraníes. El contacto señalaría el inicio de una relación entre indígenas y religiosos que se extendería por espacio de dos siglos hasta la definitiva expulsión de aquéllos el 27 de febrero de 1767 y la subsiguiente disolución de la Compañía de Jesús en 1773.

Sin embargo, es recién después de 1609 que los religiosos comenzaron modestos ensayos de vida comunitaria en territorios de lo que luego conoceremos como asentamientos de San Ignacio, en las márgenes de los ríos Paraguay y Paraná 13/.

Mediados del siglo XVIII marcará el momento de mayor esplendor de esas comunidades que alcanzaron el número de treinta 14/. La organización edilicia seguía las ideas hispánicas para la urbanización de las tierras coloniales: en el centro del villorio la Plaza Mayor y a su alrededor el templo, el cementerio, la casa misional, la habitación para enfermos y luego, abriendo el espacio, las casas de los pobladores que compartían las tareas agroganaderas, sus frutos y el pago de impuestos a los monarcas. La instrucción que recibían era de tipo artesanal y religiosa. Se dice que la formación tan primaria fue la que facilitó luego -producida la expulsión de los Jesuitas- la disolución de las comunidades porque los indígenas, carentes de líderes, no estaban preparados para continuar con ese tipo de organización. Lo cierto es que la vida de estos villorios transcurrió no sin dificultades ante el asedio de los españoles y portugueses hasta que el Tratado de límites firmado en Europa permitió que en 1750 algunas de ellas

pasaran al dominio de Portugal. Según la fecha de expulsión que hemos consignado precedentemente, nos hallamos ya en los últimos años de las organizaciones jesuítico-guaraní que José Manuel Peramás comenta en su extenso escrito **La República de Platón y los Guaraníes** 15/, cuyo título original fue **Acerca de la Administración Guaranítica Comparada por la República Platónica** (1793). Así pues, el siglo XVIII presenta esta curiosa obra escrita en Faenza, Italia, por el humanista y misionero mencionado. Probablemente el escrito debió ser un comentario histórico a otra obra que llamó **Vida y Obra de Seis Humanistas. Misioneros en las Fértiles Regiones del Paraguay**.

Peramás escribe la primera obra nombrada con una doble intencionalidad que debe interpretarse a la luz de las fuerzas epocales que desencadenan la expulsión de los jesuitas. La introducción está dirigida a desvirtuar la opinión de los filósofos racionalistas, bajo cuyo influjo la corona española toma la determinación expulsatoria. Además, se intenta no sólo refutar los deseos de cambios que conmueven a Europa, principalmente a Francia, sino también aseverar que una organización como la observada en las misiones paraguayas era óptima para estas tierras. La obra está estructurada en veintisiete capítulos, un epílogo de la comparación, un mensaje a los "filósofos liberales" y cierra el volumen una breve conclusión. En su discurrir Peramás se manifiesta conocedor de la lengua nativa y corrige a aquellos que en uso de su ignorancia, desconocen aspectos importantes de estos grupos 16/. Testigo de lo que narra y describe, afirma: "Contamos cosas que hemos visto" (p. 72) Con ese saber experiencial se pregunta si existió alguna vez en el mundo la República de Platón. Su propósito es demostrar que entre los guaraníes de América se realizó al menos aproximadamente, la concepción platónica. El mismo autor nos relata su método: "Daremos una síntesis del pen-

samiento de Platón (expuesto en **La República** o **De la Justicia** y en **Las Leyes**) sobre cada uno de estos temas, y seguidamente referiremos lo que se practicaba entre los guaraníes; finalmente el lector juzgará si entre las normas de aquél y las prácticas de éstos había similitud o discrepancia" (Introducción, Parág. 4). A pesar de haber sido testigo y partícipe de lo que describe por lo que a la vida misional se refiere, propone servirse de documentos escritos que actúan de principio de autoridad en cuanto habrá de narrar. Acude al célebre curador de la Biblioteca Ambrosiana de Milán, Ludovico Antonio Muratori, el cual cita a Hipólito Angelita quien compartió la vida de los indígenas; a Jacobo Vanière, jesuita y poeta francés; a Pedro Francisco Javier Charlevoix, misionero galo, autor de una **Historia del Paraguay**, entre otras obras y al jesuita español José Cardiel que habitó entre mocovíes, los abispones y los charrúas y compartió sus últimos días en Faenza con el propio Peramás.

En la misma línea testimonial discute la palabra de filósofos como su contemporáneo Cornelio de Pauw (1739-1799) en sus **Recherches Philophiques sur les Américains**, quien incurre en una serie de errores y difamaciones que él desea desenmascarar; a Luis Antonio de Bougainville en sus "inexactitudes" y a Bernardo Ibáñez, autor de **El Reino Paraguayo**. Del primero dice: "Si el filósofo Pauw hubiera imitado, en sus estudios sobre América, el ejemplo y el método de Platón, no hubiese sin duda disparatado a tal extremo ni hubiese escrito tales desatinos, como cuando aseguró que los perros allí no ladran: a tal extremo -según él- los enerva aquel clima indolente y perezoso. Yo, sin embargo, por poco me quedo sordo, en cierta ocasión, a causa de ladridos de perros en América" (Parág. 149).

En verdad, los textos de Peramás contrastan con la visión demonizante de América que llegaría a constituirse en una tradición perpetuada secularmente, como el aquí citado. Si tenemos en cuenta que fue contemporáneo de escritores que se han hecho famosos en nuestras tierras por una imagen degradante y desvalorizadora del continente, la lectura de sus apreciaciones es particularmente seductora porque está cargada de una positividad que si a los escépticos no logra persuadir, al menos los introduce en la relatividad de las observaciones y reflexiones. Con ello queremos significar que las palabras de Peramás tienen el mérito indirecto de poner en un cono de sombras la supuesta superioridad ontológica del continente europeo y sus habitantes. Obra de literatura descriptiva, ofrece en la simplicidad de sus trazos la tenue amalgama de quien ha sido parte y observador. En otras palabras, la del que vive la identidad y, al mismo tiempo, la diferencia en la visión del mundo natural y cultural.

Es evidente que los estudios naturalistas sobre América que se habían producido a lo largo del siglo XVI y XVII contribuyen a la ampliación de las miras descriptivas del continente, más con todo, Peramás no logra desprenderse de algunos prejuicios que el llamado Nuevo Mundo provocó, aunque es dable reconocer que su visión estuvo más cerca de la utopía que de la antiutopía a la cual han suscripto incluso tantos de nuestros conterrúños 17/.

Peramás al describir lo nuevo de las comunidades guaranícas comparadas con el modelo platónico, no cumple una función reductiva sino descriptiva y explicativa del sistema comunitario indígena, que a sus ojos aparece tan diferente como aquel otro. Probablemente las dificultades para describir la naturaleza y la organización social con la que había vivido le inducen a la utilización del texto clásico para resolver la situación y al mismo tiempo mostrar que el

paradigma platónico tenía su topía y en tierras bien remotas. Una cuestión que ni el mismo maestro griego lo hubiera creído si tenemos en cuenta que asignaba a las ciudades los mismos caracteres de los individuos y sus posiciones geográficas. Una vieja idea inspirada en Hipócrates, según la cual todas las actividades de la estructura social son actividades de las diferentes "partes" del alma y aunque esas partes están presentes en cada hombre, no se hallan desarrolladas de la misma manera 18/.

Contemporáneo del jesuita, el Conde de Buffon (1707-1788) en su famosa **Historia Natural** y siguiendo las modalidades epocales, se convertirá en el más ridículo sabio en la larga historia de prejuicios para acercarse a América. Un error del que no pudo evadirse ni la misma capacidad analítica de Kant que en su vida jamás se alejó de Köenisberg como para decir "Los americanos no sienten amor y por eso no son fecundos. Casi no hablan, no se hacen cariños, no se preocupan de nada y son perezosos" /19.

A juzgar por las ruinas jesuíticas que hoy se yerguen todavía hermosamente en la provincia argentina de Misiones, a diferencia de lo que aconteció a otros narradores, la imaginación de Peramás debió marchar a la zaga de la notable realidad. El, que había llegado como conquistador religioso, se convertirá luego en habitante conquistado por la naturaleza americana y finalmente en un nostálgico de ésta 20/.

IV. AMADEO JACQUES (1813-1865)

En la articulación del siglo XIX se desarrolla en el Río de la Plata una corriente filosófica que sin ser romántica

constituye al menos epocalmente, el interregno previo al advenimiento del positivismo. Nos referimos al eclecticismo y, especialmente, al pensamiento que acogió la doctrina de Víctor Cousin (1792-1867) en sus matices más sobresalientes y con variables propias de estas tierras.

Como es dable recordar, Cousin -traductor de Platón y Aristóteles-, se propuso componer una filosofía superior a todas tomando los elementos positivos de las diferentes orientaciones filosóficas. Tratando de conciliar la tradición empirista del siglo XVIII, fundamentalmente a través de Locke y Condillac, incorpora la filosofía escocesa del sentido común del siglo XIX junto a las ideas románticas. La corriente que impulsó y que llegó a impregnar aspectos literarios, científicos, pedagógicos y filosóficos, tuvo pues como fundamental característica el recoger elementos del clasicismo y del romanticismo, por lo que si en unos aspectos fue renovadora de ideas, en otros se mantuvo dentro de las fuentes tradicionales del pensamiento. Decididamente vino a proponer una actitud de tolerancia y moderación que superara dogmatismos arcaizantes e integrara selectivamente diversas doctrinas. Defensora de la innata racionalidad del hombre y del carácter absoluto de la verdad, el bien y la belleza, admitió la existencia de Dios y el valor del cristianismo 21/.

Con certeza ha expresado Arturo Roig que el eclecticismo se presenta como la búsqueda de un término medio entre libertad (romanticismo) y orden (clacisismo) sobre la base de las siguientes creencias: "...valor metafísico de la razón, eternidad de la verdad, existencia de principios innatos, inmutabilidad de la naturaleza humana, existencia de Dios o de un Espíritu supremo, necesidad de la religión (teísta o deísta), visión filosófica de la historia y marcha

progresiva de la humanidad". Razón que nos lleva, dice, "...a considerar a todos espiritualistas" 22/.

Tres son las etapas que este estudioso argentino mencionado fija en el eclecticismo de nuestras tierras: precursores (Alejo Villegas, Ignacio Gorriti); introductores (Esteban Echeverría, Domingo F. Sarmiento, Juan B. Alberdi, Vicente F. López, José T. Guido y Florencio Balcarce, entre otros) e inmigrantes franceses que en la etapa posterior a Juan Manuel de Rosas y por circunstancias europeas después de la restauración napoleónica y el fracaso de 1848, se instalaron en el Río de la Plata. Entre estos últimos se hallaba Amadeo Jacques, quien junto a Vicente Quesada, Lucio V. Mansilla, Bartolomé Mitre y Alejo Peyret, entre otros, integran la llamada generación de 1865 23/. Sin embargo, el influjo de las nuevas ideas tenía ya por lo menos quince años de antigüedad. En efecto, con los mismos acontecimientos revolucionarios de 1852, ante la derrota de Rosas, se había dispuesto organizar la educación del país sobre la base de criterios que seguían el pensamiento del espiritualismo ecléctico.

A partir de 1854 Amadeo Jacques se incorpora a la vida intelectual de la Argentina, primero en Rosario, luego en Santiago del Estero y San Miguel de Tucumán y finalmente en Buenos Aires en calidad de director del Colegio Nacional y sobre cuya figura Miguel Cané se extiende en su conocida novela **Juvenilia**.

Desde los tiempos en Francia los escritos de Jacques prueban su interés por la filosofía clásica, especialmente en las tesis que en 1837 escribió para presentar en la Sorbona: **De Platonica Idearum Doctrina y Aristote Considéré comme Historien de la Philosophie** 24/. Un acercamiento juvenil que se prolongó en sus escritos posteriores, natural-

mente enriquecido por el contacto con otros filósofos: Descartes, Malebranche, Leibniz, Arnauld, Bossuet,...

La teoría platónica de las ideas inspira diversos pasajes de sus obras en calidad de trasfondo metafísico, especialmente de un proyecto pedagógico para la realización del espíritu del hombre, fundando su palabra en una psicología trascendental. En este sentido podemos decir que toda su tarea se organiza a partir de la importancia que asigna a la educación, pues el atraso es tan sólo signo de ignorancia de los pueblos.

La escuela media o segunda enseñanza cumplía el importante papel de ser un ámbito del sistema educativo jerarquizado, frente a una escuela elemental que pocos completaban y a ella dedicó principalmente su tarea.

¿Qué concepción antropológica vertebraba sus proyectos educativos? ¿Cuál es la dignidad del ser humano para dedicarle sus afanes? Jacques entiende que el hombre es una naturaleza llena de posibilidades para traspasar los límites de su individualidad y alcanzar el conocimiento de los demás, como así también el de lo universal.

En esa ruptura de límites el hombre es el motor de su propio andar que requiere esfuerzos constantes de superación hasta acceder al descubrimiento de las verdades más altas o principios en un camino dialéctico de ascenso y descenso del conocimiento al modo platónico, hasta lo que denomina estudios "desinteresados" para "ennoblecere el espíritu y robustecer...el entendimiento" 25/. La enseñanza debía pues desarrollar armónicamente todas las facultades del espíritu para evitar "atrofias" irreparables en un proceso que partiendo de lo sensible inmediato hacia lo abstracto mediato por "capas sucesivas y concéntricas" cuidara la

unidad efectiva de la enseñanza y por tanto de la formación del alma.

Quien así escribe y conceptualiza la educación, debía tener seguramente muy cerca textos de Platón que como el siguiente nos dicen: "...el método dialéctico es el único que, dejando de lado las hipótesis, se remonta hasta el principio mismo para consolidar sus conclusiones, sacando poco a poco los ojos del alma del grosero barro en que yacen sumergidos, y elevándose a las alturas, y en esta labor de conversión utilizan como auxiliares las artes que antes enumeramos" 26/.

Se podría decir que para Jacques debía haber una estrecha correlación entre unidad del espíritu y unidad de la ciencia en actitud crítica hacia la actividad científica de su época. Mas la unidad de la ciencia sólo podía ser lograda por una "ciencia independiente y primera" que, como hacía dos mil años, él denominaba Filosofía.

Más aún, la marcha en la formación espiritual debía partir de lo concreto a lo abstracto hasta elevarse a la unidad mas alta que es la idea de Belleza. Las alegorías del sol, la línea y la caverna asoman en diversos pasajes de su Plan de Estudios de 1865, el mismo año de su muerte, aunque pueden rastrearse en los que le precedieron. Por cierto se trata de reminiscencias platónicas más que de una textualización del filósofo. Hay un proceso ascensional en el orden del saber que conduce siempre a verdades superiores y de mayor dignidad, con lo cual, el espíritu crece orgánicamente desarrollando sus potencialidades. Pero el saber que adquiere es correlato de sus posibilidades según las etapas del educando 27/. El proceso de educación tiene valor no sólo como un ejercicio intelectual, sino también como un aprendizaje que apunta a la idea de sabiduría.

Para Jacques, como lo fue para la escuela ecléctica, la divinidad que llama Dios, se identifica con las ideas de lo bello, lo justo, lo útil. Ellas son principios que gobiernan el mundo y el orden del conocimiento, con lo cual tenemos los dos planos configurados por el acontecer o lo histórico y la elaboración del saber, regido por una razón universal, que desentraña las claves de ese proceso histórico.

Como bien han señalado los estudiosos de Amadeo Jacques, sobre el tema no falta la alusión a Leibniz 28/ con la intervención de la noción de fuerza para indicar que la dinamicidad del espíritu no proviene de una pulsión exterior, sino de una autodeterminación y aunque sobre el tópico recoge las críticas de Aristóteles a Platón, de quien estaría ausente la noción de causalidad eficiente, no advierte que el Estagirita extrema en este caso su acotación, pues en Platón no falta ni la noción de causalidad ni la de télesis, que luego precisará y legará a la posteridad el mismo Aristóteles.

Por otra parte, Amadeo Jacques realiza una crítica al estado del saber de la humanidad. Fragmentado éste "hasta el infinito" y aislado en compartimentos clausos, habría extraviado su unidad, resultando cada vez más difícil superar la yuxtaposición de metas y logros. Una observación que, naturalmente, sería pertinente aún en nuestros días. En este sentido otorga a la filosofía el grado superior de saber organizativo y universalizante, pues el ser humano puede ver con una universalidad ilimitada los grados del ser, desde los cambiantes individuos hasta los géneros y las especies.

En cuanto a los planes de educación que elaboró, ellos se hallan igualmente abordados desde una concepción platónica de la educación en primer lugar porque centran el hecho pedagógico en la autogestión, independientemente de

imitaciones que pueden ser enajenantes y nocivas. En segundo lugar, y como ya lo hemos dicho, porque es preciso poner en movimiento todas las "facultades" del espíritu, sin desdeñar ninguna. Tercero, no todos están en condiciones de encaminarse a los estudios superiores que llama "desinteresados". Cabe a estos últimos una formación que atienda en ese caso al saber de tipo técnico-artesanal. A los primeros les corresponderá asumir el papel de gobernantes en la sociedad y al resto cumplir otros menesteres igualmente requeridos por la estructura social. Como en la **República** platónica, se construye una teoría del Estado armonizada con una teoría psicológica y al mismo tiempo ética, atento al ejercicio de las virtudes requeridas por el orden político.

Con lo señalado hasta el momento no queremos significar que Amadeo Jacques se hallara huérfano de otras influencias tan importantes como las del mismo pensamiento platónico, especialmente si tenemos en cuenta que lo hemos situado dentro del espiritualismo ecléctico decimonónico, pero hemos intentado circunscribir el tema a lo hasta aquí expuesto.

V. ALBERTO ROUGES (1880-1945)

La vinculación argentina con el pensamiento platónico y neoplatónico en el siglo XX queda ejemplificada con la obra de Alberto Rougés. Su valor modélico es doble. Por un lado, sus escritos están ligados a su propio excursu intelectual en un diálogo con el espiritualismo de sus lecturas y la vinculación con algunos interrogantes de su época. Por otra parte, su obra, sin dejar de aspirar a la universalidad, posee valor regional por haberse centrado en algunos problemas

educativos que caracterizan la realidad que creyó entrever.

A la primera aspiración pertenecen las reflexiones que Rougés recoge en su libro **Las Jerarquías del Ser y la Eternidad**. A la segunda, **Educación y Tradición** 29/.

Las causas del resurgir del espiritualismo son naturalmente múltiples y se producen después del auge de las corrientes positivistas que tuvieron lugar en las últimas décadas del siglo XIX y los inicios del siglo XX. Mas como los movimientos de ideas no se distribuyen en una línea de sucesión temporal, sino que se mezclan, intersectan y hasta conviven paralelamente, es conveniente decir que el espiritualismo de nuestro siglo tiene también sus antecedentes en el siglo XIX, junto con el positivismo y el cientismo, sin por ello pretender su homogenización. Así, los años finiseculares asisten a la convivencia de dos amplias y ricas líneas como han demostrado diversos estudios 30/. Brevemente, durante las primeras décadas del siglo XX se produce en la filosofía argentina un nuevo flujo de ideas que con fuerza dialéctica puede considerarse respuesta al positivismo, pero es, al mismo tiempo, parte de un gran movimiento más amplio y sostenido en su duración.

¿Cuál es la arquitectura de las ideas que ofrecen las obras de Alberto Rougés?

El pensamiento de este filósofo es una densa y apretada síntesis de años de estudio y maduración que no se agota en la reflexión histórico-filosófica. Considerada en su totalidad está dirigida al estudio de la vida espiritual, confundida y desfigurada a lo largo de la Historia de la Filosofía por interpretaciones surgidas del campo de las ciencias físicas, cuyo carácter dogmático vino en desmedro de nuestra libertad y responsabilidad moral, al par de quebrantar la fe en el destino del hombre y de la humanidad entera.

El propósito que anima a Rougés, como tarea del filósofo, es el estudio de la realidad física para aclarar la comprensión del 'verdadero ser de la realidad espiritual', cuyo carácter esencial es la coexistencia dada por un pasado que supervive y un futuro que se anticipa. Hay una temporalidad que es lo que constituye la interioridad de la vida espiritual y que no se da en el acontecer físico, pues éste carece de un pasado por el anonadamiento de sus momentos.

El acontecer físico en sí mismo es irrevocable. Acabado en el puro presente carece de dimensión temporal. Si percibimos un antes y un después en él, somos nosotros los que proyectamos de alguna forma nuestra temporalidad para comprenderlo. Considerada la realidad física como un puro acontecer, es decir, como una sucesión de fenómenos desconectados entre sí, o como una identidad sin acontecer, somos nosotros, vida espiritual, los que de una forma u otra intentamos comprenderla.

Para la exposición nos basaremos fundamentalmente en **Las Jerarquías del Ser y la Eternidad** que reúne una serie de artículos y ensayos escritos a partir de 1920 y que publicara en 1943, dos años antes de su muerte. Rougés analiza aquí las distintas interpretaciones científicas acerca de la realidad física. A la concepción fenomenista, que la concibe como un puro acontecer de fenómenos sin identidad contrapone la concepción sustancialista, para la cual los cambios son puramente cualitativos y pertenecientes al sujeto, pues la naturaleza de la realidad física es invariable, permanente, idéntica en el tiempo.

Como posición conciliatoria y superadora de ambas encontramos el evolucionismo. Entre el ser y el devenir, la realidad no es totalmente cambiante ni totalmente idéntica.

Los fenómenos no son del todo nuevos, pues surgen de los que le preceden aunque diferentes. Lo que hoy es una combinación de identidad y acontecer que pusieron de manifiesto Spencer, Hoffding y Bergson, no visualiza la realidad anímica como totalmente diferente de la realidad física.

Rougés aclara estas tres concepciones y enriquece con nuevos aportes la comprensión de la vida espiritual, cuyo acto creador, en cualquier instante que lo consideremos "...no es solamente ese instante, sino por lo menos todo su pasado" 31/.

El fenomenismo

Concebida la realidad como un puro acontecer de fenómenos que se suceden, no existen sustancias idénticas en el tiempo, objetos permanentes que aseguren una continuidad en la naturaleza. Cada hecho se presenta así como nuevo, existiendo independientemente de la conciencia y obedeciendo a una necesidad de hecho, cuya comprensión se realiza **a posteriori**, basada en la observación y experimentación. Dicha concepción se halla implícita en el primer principio de la termodinámica que formulara Julio Roberto Mayer y que, a juicio de Rougés, ejemplifica la visión de la realidad de un fenomenista científico. En este principio subsiste la heterogeneidad de los términos que vincula, puesto que se limita a determinar una relación constante entre objetos heterogéneos que existen sucesivamente. Al observar la transformación del calor en movimiento y del movimiento en calor, éste nace a expensas del movimiento, al mismo tiempo que el movimiento produce una pérdida equivalente de calor. Es decir que para

poder volverse calor el movimiento debe dejar de ser tal. De la misma manera el calor, como efecto, nace a consecuencia de una cesación del movimiento. No se pretende en dicho principio reducir un fenómeno al otro, ni fundir ambos en un tercero. Se limita simplemente a determinar una relación constante entre objetos heterogéneos que existen cada uno a su tiempo, uno de los cuales nace a costa del otro que desaparece.

Mayer mide el calor con unidades de calor y el movimiento o trabajo mecánico con unidades de trabajo mecánico. No hay una medida común aplicable a ambos. Rougés nos dice: "Es que la ley de Mayer reemplaza la identidad de un objeto...por la identidad de una relación entre objetos heterogéneos, uno de los cuales nace al mismo tiempo que el otros se anonada" 32/.

Este principio, fiel ejemplo de la concepción fenomenista, no intenta reducir un objeto o hecho a otro acudiendo a una identidad subyacente. Concibe la realidad como un acontecer fragmentado en fenómenos diferenciados entre sí que al repetirse ante determinadas circunstancias fundan la posibilidad de la ley.

La realidad es un volverse constantemente otra, tal como lo afirmara Hume, el mismo Kant y Comte y que tiene su antecedente más remoto en el *panta rei* heraclíteo.

El devenir de Heráclito es una continua adquisición a costa de una pérdida constante. Hay un llegar a ser y un dejar de ser en la realidad física que luego Hume retoma en la modernidad. Rougés nos dice: "El mundo físico de Hume es, pues, un acontecer físico cualitativo...en el que un complejo de cualidades es reemplazado por otro complejo de cualidades radicalmente heterogéneo del primero, de modo

que el presente nace a expensas del pasado que perece" 33/. Para Hume la misma causa produce siempre el mismo efecto, es decir, que hay una **necesidad** del cosmos de fenómenos. Ante la misma causa el mismo efecto. Pero la necesidad que expresa no es una necesidad lógica, sino de **hecho** que el hombre al intentar comprenderla la convierte sí en necesidad lógica.

La idea de causalidad es así originada por una manera de ser de la naturaleza, por ende si en ésta no hubiera existido la repetición la relación causa-efecto no habría podido nacer. Pero el error de Hume fue trasladar esta concepción del mundo físico al mundo espiritual, definiendo el yo como un haz o colección de diferentes percepciones que se suceden rápidamente y que se hallan en un movimiento perpetuo. Decía Hume: "No hay poder en el alma que permanezca invariablemente idéntico, ni siquiera quizás un solo momento" 34/.

A juicio de Rougés, Hume pretende hallar en el espíritu la identidad y al no encontrarla la niega, porque no ve que sus momentos sucesivos puedan coexistir, puesto que el pasado sobrevive y el futuro se anticipa. Para Hume no existe ni siquiera la persona, ya que somos un haz de percepciones independientes entre sí, sin vínculo alguno real; él lo expresaba así: "...no hay otro objeto que implique la existencia de otro objeto" 35/.

Kant, menos consecuente que Hume, afirma que la realidad empírica es irracional, pero el hombre la comprende a través de la categoría de sustancia y de las formas de la sensibilidad. Inconsecuente con la posición fenomenista consideró que la sustancia es parte esencial de la realidad física, siendo ella persistente detrás de todo cambio e invariable en cantidad. Convierte Kant un principio lógico

en ley del mundo físico, porque toda existencia y cambio en el tiempo no pueden pensarse sino como un modo de existencia de la substancia. El mundo de las cualidades sensibles se desvanece para afirmar la existencia de una sustancia idéntica en el tiempo. Rougés pone de manifiesto la evidente contradicción de Kant, pues el idealista trascendental era al mismo tiempo un realista empírico. Su concepción es un sustancialismo sin verdaderas sustancias y un fenomenismo del que se eliminan los fenómenos porque "...al racionalizar la realidad, sepámoslo o no, incorporamos a ésta la substancia y...si incorporamos la substancia a nuestra concepción de la realidad, racionalizamos a ésta, aunque nuestro propósito no sea racionalizarla" 36/.

El fenomenismo al optar por un acontecer sin identidad se niega a sí mismo la comprensión de los fenómenos por cuanto la ausencia de identidad hace imposible establecer un vínculo lógico entre términos sucesivos. El efecto no es aquí la consecuencia lógica de la causa. Ante la repetición de los fenómenos surge la posibilidad de preverlos, pero cada uno en sí es un hecho nuevo. La misión de la ciencia es entonces prever los fenómenos. Ante las mismas causas los mismos efectos, pero cada hecho es nuevo y excluye lo anterior.

Hume comprendió muy bien esta exigencia del fenomenismo -nos dice Rougés-, afirmando la separación neta de los hechos entre sí y negando la existencia de un tercer término que vinculara otros dos. La realidad aparece así fragmentada en fenómenos netamente diferenciados y delimitados. Es una cadena de hechos que se suceden en la que el nacimiento de uno implica fatalmente el anodamiento de otro. No hay sustancia, materia, fuerza o energía que asegure la continuidad. Cada hecho nuevo exige la desaparición del anterior.

También el positivismo de Comte, a pesar de sus incongruencias, es esencialmente fenomenista. Para el padre del positivismo los hechos son la única realidad cognoscible, tangible al hombre. La ciencia debe atenerse a ellos con miras a determinar sus leyes, de modo que las únicas hipótesis legítimas son las que anticipan hechos observables. Así lo expresaba él: "Todos los buenos espíritus reconocen hoy que nuestros estudios reales se hallan estrictamente limitados al análisis de los fenómenos para determinar sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones constantes de sucesión y de similitud, y no pueden, de ninguna manera, referirse a la naturaleza íntima de aquellos, a su causa o primera o final, ni a su modo esencial de producción" 37/.

Pero Comte, contrariando su posición afirmará luego, siguiendo a Aristóteles, la existencia de cuatro elementos básicos que habrían dado origen a la química, porque si existiera sólo uno no habría sido posible la composición y descomposición de los fenómenos. Fue más allá aún afirmando que una vez estudiadas las propiedades de los cuerpos simples todos los demás problemas químicos serían susceptibles de solución racional sin necesidad de acudir a la experiencia siguiendo sólo un pequeño número de leyes invariables. En otras palabras, se representó objetos pasajeros de la percepción externa e interna, como propiedades de objetos permanentes. A pesar del rechazo que hizo de las hipótesis físicas que explican fenómenos, como la teoría ondulatoria de la luz y la teoría cinética del calor "...no vio que en el mismo caso que los fluidos, se hallan todos los objetos permanentes o invariables en el tiempo ya que su misión es también explicar el **modo de producción** de los fenómenos, su **naturaleza íntima**" 38/. El error de Comte en este caso y el de los fenomenistas en general, es haberse pasado al campo adversario, es decir, al sustancialismo, por cuanto la

razón apela siempre a objetos invariables y permanentes que expliquen la realidad, nos dice Rougés. Comte no percibió la irracionalidad de la realidad fenoménica, ni tampoco que si desechaba del campo científico todo agente de producción, debía eliminar todo elemento último de la misma, de lo contrario ella no es totalmente fenoménica. Rougés nos dice: "Al paso que la introducción de la substancia en la concepción de la realidad lo llevó a Kant a racionalizar la realidad a pesar de que la consideraba irracional, a Comte, un afán de racionalidad lo llevó a introducir en la concepción de ésta las sustancias, los agentes de producción, a pesar de su propósito de proscribir a éstos del dominio del conocimiento" 39/.

Acercándose en el tiempo, Rougés encuentra la postura fenomenista de Ernesto Mach, para quien la ciencia debe abstenerse de buscar una realidad situada más allá de la experiencia y concretarse a los hechos observables que se presentan como sensaciones. Opinaba que debemos limitar nuestra ciencia física a los hechos observables, sin llegar a construir hipótesis detrás de los hechos, puesto que más allá nada puede ser conocido o pensado. Para Mach los cuerpos no son sino "complexos de sensaciones" de tal manera que los reduce a hechos espirituales, que en última instancia, dice Rougés, podrían considerarse físico-espirituales, porque las sensaciones lo son. Ahora bien, los datos proporcionados por los objetos y percibidos a través de los sentidos, son para Mach un todo cuyas partes son inseparables, de tal manera que si desaparecieran nuestras sensaciones, desaparecería el objeto mismo. Explicaba Mach: "A tal punto los objetos permanentes son meras abstracciones, que los cuerpos que desaparecen de nuestra vista continúan existiendo como meras suposiciones que nos ahorran un trabajo mental" 40/.

De todo esto, la leyes naturales resultan ser meras fórmulas convencionales cuyo valor ante el avance de la ciencia será cambiado, pero, no obstante, economizan trabajo mental, al par que hacen inteligible la experiencia.

Como vemos, el fenomenismo concibe la realidad como existiendo en forma independiente del conocimiento que de ella logremos. Su tiempo, el tiempo de la física, es una sucesión de instantes heterogéneos, es un puro presente que se agota en el aquí y ahora.

El sustancialismo

Al esbozar una introducción dijimos que para Rougés las concepciones de la realidad física deben optar por concebir el ser de la misma como idéntico en el tiempo, incompatible con el acontecer, o como una sucesión de hechos y objetos sin identidad alguna. La concepción sustancialista ha optado por el principio que afirma que nada se crea ni perece, puesto que existe una identidad entre causa y efecto (*causa aequat effectum*), dada por la conservación de un objeto, llámese éste materia, fuerza, energía, etc., que permanece invariable en el tiempo. En el terreno filosófico la concepción sustancialista tiene su antecedente más remoto en Parménides. El filósofo de Elea sostiene frente a la inexistencia del no ser, la existencia absoluta del ser. En cambio, el movimiento, es lo que no posee verdadera existencia. Lo sensible y múltiple no puede ser afirmado por el pensamiento porque implicaría el paso del no-ser al ser, y el ser uno, eterno, inmutable e infinito excluye el no ser. Los datos sensibles ocultan siempre la existencia del ser único y el error consiste, precisamente, en tomar las apariencias como lo verdadero.

Para Platón el mundo sensible, mundo de apariencias cuyo saber es de opinión, se presenta en oposición al saber verdadero. La **episteme** o ciencia es saber de lo que verdaderamente es y no mera comprobación de lo que cambia. Si bien la opinión no es la simple ignorancia, la absoluta certidumbre que se da en la ciencia sigue los pasos en averiguación de la verdad de las cosas y su razón última está en las ideas. Pero lo que permanece detrás de lo mutable no es un principio material, es la idea. Las cualidades sensibles oscurecen el verdadero ser de las cosas, aunque en última instancia son su reflejo y su ser consiste en la participación en las ideas. Los caracteres de las ideas son: identidad, inmutabilidad y racionalidad.

Para Aristóteles la separación entre los individuos y las ideas, entre las existencias y las esencias, es una falsa separación, nos dice Rougés, puesto que los fenómenos no se comprenden por tener su fundamento en las ideas sino porque la idea está en la cosa misma 41/. Comprender las cosas es averiguar en qué consisten, qué son ellas en verdad. Las cosas son ante todo sujeto o substancia, aquello de lo cual decimos algo. Es lo que está debajo como soporte de las cualidades que nosotros predicamos. La substancia es fundamentalmente aquello que existe y existe en virtud de algo que constituye su esencia. Predicar la substancia implica referirse a su esencia, a su quiddidad, o bien a sus accidentes, en cuyo caso nos estamos refiriendo a algo que es de modo contingente. La ciencia es saber de esencias, es encontrar el qué de una substancia, siendo su carácter primordial la universalidad.

Para Galileo, fundador de la ciencia moderna, ésta no consiste en una simple recopilación de datos sensibles, sino en una ordenación de los mismos por la razón matemática.

Toda consideración cualitativa queda eliminada de la física porque la naturaleza de la realidad física está expresada en el lenguaje matemático. La base de todos los fenómenos es la cantidad, la relación numérica y matemática. Hay una necesidad de superar las apariencias sensibles y descomponerla en elementos simples y mensurables. El método empleado es a la vez inductivo y deductivo, lo que Galileo llama "compositivo y resolutivo". Por el primero reducimos el fenómeno a una fórmula matemática; por el segundo deducimos la ley general contenida en los hechos observados. Está presente en Galileo la afirmación de la subjetividad de las cualidades sensibles o secundarias frente a la objetividad de las relaciones numéricas y geométricas.

En Descartes el planteo divide la realidad en *res pensante* y *res extensa*. Lo que caracteriza a esta última es la extensión y las demás notas se derivan de esta propiedad. La *res extensa* es variable aunque los caracteres sensibles son subjetivos y no tienen otra significación que la de ser fenómenos psíquicos.

En el terreno científico la concepción sustancialista aparece representada por el mecanicismo que, al igual que el mecanicismo clásico, concibe la realidad como constituida por objetos invariables y por movimiento, pero ya no son los átomos las partículas elementales, sino partículas de una dimensión inferior 42/. Al movimiento propio de las partículas se le agrega en la mecánica nueva el de ondas.

Rougés nos dice que lo que caracteriza al nuevo mecanicismo es una duplicidad consciente que se hace evidente, por ejemplo, en el concepto de complementariedad creado por Bohr. Se trata de que al describir ciertos fenómenos debemos considerarlos, según las circunstancias, unas veces como corpúsculos y otras como ondas. Pero

sucede que si de esas dos ideas una fuera rigurosamente adaptada a la realidad, excluiría totalmente la otra, pero ocurre que ambas son útiles para la descripción de los fenómenos y que, no obstante su carácter contradictorio, deben emplearse según los casos. La onda y el corpúsculo luchan aquí por ser elementos últimos de la realidad. De todo esto surge en el mecanicismo una total incertidumbre debida a la naturaleza de la realidad que conduce necesariamente a un indeterminismo.

Para Rougés el mecanicismo nuevo concilia el ser y el devenir, al modo del atomismo griego, pero el problema fundamental radica en haber interpretado la realidad espiritual con el mismo criterio aplicado a la realidad física. Tal el caso de Langevin, para quien es inadmisibile el afirmar la existencia individual de las partículas elementales, porque sería atribuirles la noción de personalidad. Nos dice Rougés que Langevin "No percibe que la individualidad del corpúsculo es la unidad y la identidad de la realidad física, que pierde su pasado y no anticipa su futuro, de tal manera que no puede prolongar su existencia sino cuando no cambia; porque cambiar equivale para ella a volverse otra (...) nada tiene que ver esta unidad e identidad con la de la persona y, en general con la vida espiritual...Ambas unidades son, pues, de naturaleza esencialmente diferente y es un grave error confundirlas" 43/. Aunque la falacia no termina aquí porque Langevin identifica indeterminismo físico con libertad, sin ver que el desplazamiento del corpúsculo no deja de ser un hecho puramente físico.

No obstante el indeterminismo de la mecánica nueva, los sabios y físicos no han perdido la fe en la ciencia, Einstein, por ejemplo, creía que la misión de la ciencia no es sólo prever, sino también explicar y confiaba en la construcción de una nueva representación de la realidad de

tipo mecanicista, en la que desapareciera el indeterminismo y fuera reemplazado por leyes precisas. Langevin compartía la opinión de Einstein. Para ambos el científico debe buscar una interpretación y representación profunda que trascienda los datos de la experiencia inmediata. Como Meyerson, pensaron que la misión de la ciencia debía ser comprender la realidad. El fenomenismo era para estos científicos una actitud momentánea que debía ser superada.

Intentos de conciliación y superación

Ambas concepciones de la realidad física -el fenomenismo y el sustancialismo-, expresan en forma adecuada la naturaleza de la realidad física. Para las dos la identidad en el tiempo es incompatible con el acontecer pues es imposible que coexistan los momentos sucesivos. Ellas a su modo expresan el carácter esencial de la realidad. Nos dice Rougés que a ello se debe el alto grado de precisión y exactitud alcanzado en el dominio de la ciencia. A su modo cada una ha sido eficiente y no han faltado los intentos de conciliación al plantearse la opción entre ser y devenir. Dichos intentos se remontan a la antigüedad griega. Ambas posiciones coexisten de hecho en la ciencia que aplica, según sus conveniencias, unas veces los principios de la termodinámica (en su concepción de la realidad se halla presente el cambio cualitativo), otras veces la teoría cinética que deja de lado todo cambio, considerándolo subjetivo, fenómeno psíquico. Pero ha faltado el fundamento teórico a esta coexistencia.

El evolucionismo con su concepción conciliatoria ante todo afirma la continuidad de los fenómenos. Estos no son ni idénticos, ni diversos, sino semejantes. Surgen de los

hechos que le preceden por lo que en parte se asemejan y en parte se diferencian. Es posible comprenderlos, pero hay aspectos irracionales también por lo cual la determinación de los fenómenos es sólo aproximada. Esos fenómenos tienen existencia extramental y son, por ende, independientes de la conciencia.

Rougés hace referencia a la postura de Spencer, quien concibió la idea de una interpretación general de la realidad a base del principio de evolución. La filosofía tenía por misión, según Spencer, el conocimiento de la evolución en todos los aspectos de la realidad dada, que de ninguna manera es igual a la realidad absoluta. Lo dado es la sucesión de los fenómenos, la evolución universal como manifestación de un ser inconcebible, de un absoluto último que Spencer llamaba lo Incognoscible o Fuerza.

La evolución es la ley universal que rige todos los fenómenos en tanto manifestación de lo Incognoscible. Es algo de lo cual no puede enunciarse nada más que su inconcebibilidad y el hecho de ser el fondo último de la realidad universal. La ciencia, como conocimiento parcial, y la filosofía como conocimiento total y sintético de la misma deben ser enteramente positivas. Ambas pretenden el conocimiento de una realidad no trascendente porque está sometida a una ley universal.

Esta ley es la evolución definida como la integración de la materia y la disipación del movimiento. El supuesto básico es la conservación de la materia y la energía y la evolución se realiza de una manera puramente mecánica. Toda noción de finalidad queda descartada por el principio de la conservación de la energía. El equilibrio es sólo punto de partida para una nueva desintegración, por eso el universo se halla sometido a un cambio perpetuo.

Dentro de la concepción evolucionista encontramos también a Hoffding, para quien la historia de la ciencia demuestra que todas las aplicaciones apuntan hacia la idea de continuidad, pues los fenómenos se hallan indiferenciados y no es posible afirmar dónde termina la causa y dónde comienza el efecto, ya que la naturaleza no da saltos, como lo afirmara Kant. Causa y efecto se compenetran gradualmente por la cualidad y sucesivamente por el tiempo. Para Hoffding la relación causa-efecto se debe a nuestra intervención en la naturaleza, pues en ella hay cambios, pero no heterogeneidad total. En el plano científico se manifiesta esa característica por el trabajo que realiza la mente al reducir las diferencias cualitativas al mínimo posible, acudiendo para ello a términos intermedios, de modo que el paso de la causa al efecto se vea de manera continua.

Rougés advierte la imposibilidad siguiendo este criterio, de establecer relaciones precisas o leyes científicas, como también relaciones lógicas que exigirían la identidad de los términos sucesivos.

Con Henri Bergson la filosofía adquiere una nueva dimensión. Sus ideas son, pues, una continuación de las tendencias que, oponiéndose al positivismo, intentan su superación por medio de una asimilación de su contenido más valioso.

Lo que Bergson encuentra en los datos inmediatos de la conciencia es su insuficiencia. La inteligencia es simplemente la capacidad de la medida. Ella es un resultado de la vida que tiene, por medio del esquema de los conceptos, el dominio práctico de la realidad. Transforma la realidad, que es algo móvil y concreto, en un conjunto de elementos estáticos, espaciales y separados.

La inteligencia tiene por función la medida y toda mensura se hace en el espacio homogéneo, donde un fragmento coincide con otro. De este modo, el físico para medir el tiempo toma por unidad de medida cierto espacio que recorre un móvil en condiciones físicas determinadas. Ahora bien, si lo que intentamos es la comprensión de la realidad misma, es evidente que estos actos de la inteligencia no alcanzan a comprenderla. La verdadera realidad es la vida misma irreductible a la cantidad, al esquema, a la medida. La evolución creadora es el desenvolvimiento de la vida en sus infinitas posibilidades y la filosofía es el retorno reflexivo a los datos de la intuición para comprenderla y revelar lo que los conceptos no brindan.

La ciencia, expresión perfecta de la inteligencia, tiene su justificación, pues es un modo de poner la realidad al servicio de la vida misma, pero sólo por la intuición llegaremos al conocimiento del interior de la vida.

Por la intuición captamos el devenir fluyente y continuo que es la realidad, cuyos momentos no se yuxtaponen como en el tiempo de la física, sino que se prolongan. El pasado penetra en el presente y ambos crecen juntos.

La supervivencia del pasado en el presente impregna no sólo la vida, sino todo el universo que también dura y se enriquece con nuevas adquisiciones.

Así considerado, el universo entero es para Bergson de la misma naturaleza que la conciencia. Es una multiplicidad indistinta. Sus momentos una sucesión sin distinción de partes. Por eso dirá Bergson que la duración o cambio real es "...una organización íntima de elementos, de los que cada uno es representativo del todo, y no se distingue y no se aísla de él, sino para un pensamiento capaz de abstraer" /44. No conocemos esta vida sino en la materia que ella se es-

fuerza en organizar en seres vivos, acumulando sobre el punto energía que puede ser gastada súbitamente. La conocemos bajo la forma de un ímpetu vital y ella se esfuerza para liberarse de la materia que anima y en la que se pierde para hallar la plena posición de sí misma. Logra liberarse por el instinto y por la inteligencia. El instinto le da el conocimiento perfecto pero limitado. Por la inteligencia triunfa sobre la materia, llegándola a dominar.

El aporte de Rougés

Para Alberto Rougés en el mundo físico no puede existir una totalidad sucesiva. El pasado es irrevocable porque se anonada. No hay en él una acción recíproca de sus momentos, a diferencia de lo que ocurre en el mundo espiritual, un mundo de totalidades sucesivas. Es un mundo que necesariamente debe ser concebido por la ciencia como exterior al conocimiento que de él logramos. En esto no hay diferencia entre la posición fenomenista y sustancialista.

En la realidad física es imposible la coexistencia de sus momentos sucesivos. Toda adquisición requiere una pérdida correspondiente, de modo que el futuro nace de su pasado que perece. Es un continuo llegar a ser y dejar de ser, "...un Sísifo que en todo momento pierde lo que adquirió en el momento anterior" 45/. Cada fenómeno físico es un otro fenómeno, pues entre un hecho y otro no hay continuidad. Tal como lo caracterizaba Heráclito, es un *fieri*, una mezcla de ser y de no ser.

Según Rougés, el determinismo es la manera de actuar, o mejor, la manera de acontecer de la realidad física, y la libertad es el modo de actuar de la vida espiritual.

La espiritualidad es dueña en todo instante de un

pasado y de un futuro, posee siempre una temporalidad y por eso recuerda, quiere, elige y crea en vez de repetirse. No tiene instantes ni se agota como la realidad física. Se caracteriza porque el pasado se acumula bajo la forma de recuerdos y experiencias, se prolonga en el presente y se abre al futuro a través de proyectos, anhelos y deseos. Más aún, el mismo pasado recibe su configuración y sentido desde el presente y la anticipación del futuro. Por la coexistencia de la triple direccionalidad del tiempo somos una totalidad, un yo personal al cual le pertenecen la temporalidad y el ser espirituales. Dice Rougés: "A diferencia del acontecer físico, la vida espiritual posee, pues, en cualquier instante que se la considere, una diversidad temporal, una temporalidad, de tal manera que sería dable decir de ella que no tienen instantes. Si ella se detuviera de pronto, no dejaría de poseer una dimensión de tiempo, puesto que poseería todo su pasado. Sería entonces como la eternidad, una temporalidad **sin tiempo**, si es que se ha de entender por tiempo un transcurrir, y por temporalidad una diversidad temporal, una coexistencia del pasado y del presente, que es imposible en la realidad física" 46/. Bien se advierte en este texto que la realidad espiritual es un modo de la eternidad y cuanto más intensa es la vida espiritual mayor participación hay de la eternidad. Rougés concibe a ésta de un modo muy cercano a como lo hicieron Platón, Plotino y San Agustín.

La unidad mayor y más perfecta de la temporalidad es Dios que fija el límite superior de las jeraquías del ser, y la realidad física el extremo inferior. Entre uno y otro extremo se ubican los seres según su espesor temporal. Naturalmente, a mayor densidad de tiempo, corresponde mayor densidad, por decir así, ontológica.

Siguiendo a Platón, para Rougés la realidad física

marca, como dijimos, el límite inferior de la realidad cuyo espesor temporal es nulo, pues su vida se agota en un puro presente. A partir de este nivel se van dando los diversos grados de ser en una escala ascendente que incluye las plantas y los animales. La dimensión temporal de éstos abarca sólo pasado y presente. Con el hombre ascendemos a un grado cualitativamente importante, pues Rougés comienza a hablar de realidad espiritual en la medida en que de los seres vivos sólo el hombre posee la coexistencia sucesiva de pasado, presente y futuro y a mayor horizonte temporal, mayor vida espiritual y viceversa.

Con Dios nos hallamos en el grado superior de la jerarquía del Ser y la Eternidad. A diferencia de lo que acontece a los otros seres, en la vida humana se puede ascender o descender en esa escala jerárquica.

Aunque la duración o tiempo del espíritu como coexistencia de lo sucesivo no la hallamos en Platón, es evidente que el alma en cuanto fuente o principio del movimiento aparece en los textos platónicos y de ellos se sirve Rougés.

Por otro lado, la afirmación plotiniana de un principio trascendente que recibe la denominación de Lo Uno y del cual descienden todos los seres y a él vuelven en un proceso de gradación, tiene también lugar en la filosofía rougesiana. Cuatro grados distingue Plotino en la gradación de los seres a partir de Lo Uno: el Intelecto, el Alma Universal, el mundo corpóreo y la materia. La eternidad e inmutabilidad pertenece a Lo Uno y de él emana el Intelecto. El tiempo aparece con el Alma universal y significa el paso de una condición de vida a otra. Dice Plotino en las *Enneadas* (II, 7mo., 10): "La eternidad es la vida que se caracteriza por el reposo, por la identidad, por la inmutabilidad, por la infinitud. El tiempo, en cambio, es la imagen de la eternidad",

es decir, que imita Lo Uno.

"La interpretación rougesiana del tiempo como duración y coexistencia de lo sucesivo -dice Diego Pró-, se aproxima más a la de Plotino que a la de Platón, puesto que en aquél se trata en cierto modo de suprimir el dualismo que había quedado pendiente en la filosofía del último. En Plotino, sigue diciendo el autor, el tiempo del alma universal es una unidad continua que imita o es la imagen de la unidad en acto de la unitotalidad del ser. En la continuidad temporal de aquélla, el pasado se prolonga en el presente y en éste se ve el futuro de una manera inmediata" 47/. Sin embargo, para el filósofo de Alejandría en el alma humana si bien hay una unidad continua de tiempo, el pasado, el presente y el futuro no se dan al unísono y en forma actual, sino en forma sucesiva, como aparece en los textos de Rougés. Para el pensador argentino, el hombre posee la duración o posibilidad de conocer el futuro, por cierto que no bajo la forma del conocimiento que tenemos del pasado, pero sí por la anticipación del tiempo proyectivo.

En los aspectos que hemos mencionado Rougés se acerca a la tradición platonizante y al mismo tiempo se separa, como sucede en su reelaboración del pensamiento de otros autores que aparecen en sus obras (San Agustín, Bergson,...) pero que dejamos de lado en este escrito. Sobre el final interesa destacar que tanto en Rougés como en Plotino, la concepción del tiempo sirve de eje y ordenación para su ontología más allá de las sensibles diferencias que separan a uno y otro. De Rougés se ha dicho "...fue un pensador, un filósofo propiamente dicho que, partiendo de la filosofía neoplatónica y pasando por la filosofía medieval y moderna, llega hasta la filosofía de la duración, estudiando, completando y corrigiendo a Bergson, con favorables consecuencias para la solución del problema de la libertad. Por eso su

filosofía tiene proyecciones universales" 48/.

VI. CONCLUSIONES

Para concluir y en una mirada general sobre los escritores que hemos expuesto, importa señalar que el discurso de cualquiera de ellos aparece transido de una función utópica que se presenta en una doble faz, histórica y dialéctica. La vida en su decurso se va formando y concretizando en una totalidad que comprende al hombre en su individualidad peculiar y las formas más altas de su perfección y organización. Indica, al mismo tiempo, la capacidad creadora del ser humano que en función de lo que es y de lo que podría ser, puede forjar su derrotero según un proyecto posible de superación. La realización de una utopía que en estos autores tiene, a veces, el sesgo de un esbozo personal y en otros ese diseño cobra fuerza para tener efectos sociales, conlleva la idea de que el alma y su contracara, el mundo, no están definitivamente dados ni conclusos. Sin determinismos naturales, el alma y el mundo se configuran dinámicamente. Aunque el optimismo ontológico que se desprende de los autores presentados tiene, como es obvio advertir, matices diferentes, perciben a la naturaleza humana y al espacio como capaces de mejorar en el afán por lograr el mito de la felicidad universal.

La noción de una jerarquía en los estados del alma es construida por oposición a un estado real presente que se juzga perfectible con relación a otros de mayor valía que deben alcanzarse. Indudablemente, el juego de las instancias temporales de un antes y un después tiene una función crítica y por esa razón cumple una tarea de descubrimiento de las condiciones humanas presentes y pasadas, al mismo tiempo que el futuro es visto como valioso y digno de alcan-

zarse, con lo cual se inviste de riqueza no sólo al porvenir, sino también a las posibilidades contenidas en el espíritu humano y al deseo de ir más allá de instancias limitantes.

Asimismo se presenta otro aspecto que nos parece significativo. Involucra a las nociones de invención y descubrimiento como empresas complementarias de la realización personal y comunitaria de los seres humanos. No se trata de una equivocidad. Los diccionarios comunes indican que la palabra **inventar** significa crear algo nuevo, referir cosas no sucedidas; mientras que **descubrir** es hacer patente, manifestar, hallar lo escondido o ignorado.

En el caso de una superación personal e íntima como se plantea en esta línea platonizante, ¿puede hablarse de una complementariedad de ambos términos?

El hecho de que el hombre revise el estado de su espíritu nos pone ante un descubrimiento o develamiento de un estado anterior que en principio parece alejado de una intervención. Sin embargo, el deseo de una superación en orden a una mayor perfección mienta ya la posibilidad de crear un proceso de superación anhelado. Se podría decir así que por el descubrimiento de un estado deseable se movilizarían las condiciones inventivas de la persona. Un juego dialéctico de descubrimiento e invención definiría la trayectoria espiritual para llevar a cabo la utopía, es decir, la afirmación de las instancias posibles. A nadie escapa que el hombre de todos los tiempos ha experimentado una angustiada situación de desamparo que en mayor o menor medida lo ha impulsado a superar su condición en busca de un centro o fundamento. Ante un mundo cambiante y a veces contradictorio, esa búsqueda ha estado marcada por el sentimiento de la crisis y su gravitación en los destinos del ser humano.

Creemos advertir un aspecto más que se desprendería de la línea expuesta y que podríamos llamar indagación de la identidad, del **ideo** en cuanto voluntad para alcanzar lo propio en relación con lo desfigurante. Marchar tras la forma propia o esencia es aquí la persecución de una especificidad a través de un recorrido en línea ascendente y jerárquica que tiene por paradigma una ordenación ontológica que actúa en calidad de principio.

El deseo ontológico supone una conciencia de la propia existencia concreta aunque los autores no lo supieran o textualizaran y lo plantearan tan sólo desde esa visión ontológica. La posibilidad de la identidad cumple, en fin, una función reguladora, por lo menos en el discurso de los autores, ya sea expresada poéticamente o en prosa, bajo la forma, por ejemplo, de planes de estudio o de comparación con la palabra de Platón en uso de su autoridad. Así, en la invención de la perfección creen tomar conocimiento de su situación de carencia o extravío y a través de los grados de perfección que recorren o proponen transitar, creen hallar su forma más acabada. Se trata pues, de la trascendencia y superación de lo inferior por lo superior, mas ella quedaría incompleta en los márgenes de la purificación personal si no se la extendiese al nivel social y político en el cual la planteó el maestro de Academo.

La presentación y el breve examen de los escritores referidos debe completarse con la mención de otros filósofos que han salido al encuentro de problemas con vocación metafísica nutrida en una compleja trama por ideas platónicas, neoplatónicas, hegelianas, bergsonianas y existenciales. En este caso se torna imprescindible la cita de Miguel Angel Virasoro (1900-1966) de quien se ha dicho

que toda su filosofía se mueve "dentro de los amplios márgenes de la rica e inagotable tradición neo-platónica reelaborada con una fuerte recurrencia al pensamiento contemporáneo al que critica, rechaza y asume desde un neo-platonismo renovado" 49/.

Por caminos literarios Leopoldo Marechal ha expuesto su ontología en el ensayo **Descenso y Ascenso del Alma por la Belleza** en el cual se hace presente Platón desde el título mismo. Mas también y junto a dicho ensayo debe vincularse su novela **El Banquete de Severo Arcángelo** pues en ambas obras trata el autor "el proceso simbólico de purificación del Alma individual en su deseo del Principio Unico" 50/.

No han faltado voces que desde hace medio siglo han abordado el pensamiento filosófico griego y especialmente platónico y neoplatónico en la cátedra universitaria y en investigaciones académicas publicadas en libros y revistas especializadas. Sin pretensiones de agotar la mención apuntamos los nombres de : Francisco Maffei, Rodolfo Agoglia, Adolfo Ruiz Díaz, Antonio Tovar, Juan A. Vázquez, Luis Noussan Lettry, Conrado Eggers Lan -director de la novel revista de filosofía antigua **Mathesis-**, Manuel Gonzalo Casas, Arturo Roig, Diego Pró, Néstor Grau, Luis Farré, Adolfo Carpio, Carlos Bazán, Ernesto La Croce, Francisco García Bazán, María Isabel Santa Cruz, Héctor Padrón, Mercedes Bergadá. Especial mención debemos hacer del maestro italiano Rodolfo Mondolfo que desde la Argentina expuso sus cuidadosos análisis del pensamiento griego y despertó en amigos y discípulos la dedicación a su estudio 51/.

(*) Luis de Tejeda: Nacido en Córdoba, Argentina, en 1604, de padres americanos descendientes de conquistadores españoles, es considerado el primer poeta argentino. Realizó estudios de humanidades, graduándose de magister artium. Después de una vida "mundana" que incluye campañas militares, administración de importantes bienes y devaneos amorosos, ingresa en el Convento de Predicadores a la edad de 57 años. Muere en la misma ciudad en 1680.

José Manuel Peramás: Nacido en Cataluña, España, en 1732, estudió filosofía en Zaragoza y Cervera. En 1755 desembarca en el Río de la Plata y se dirige a Córdoba, donde se ordena sacerdote jesuita (1758). Permanece en la misión Miní a orillas del Río Paraná por espacio de año y medio. Al producirse la expulsión de esta Orden en 1767 se establece en Faenza, Italia. Fallece allí en 1793.

Amadeo Jacques: Nació en París en 1813 y murió en Buenos Aires en 1865. Realizó estudios de doctorado en la Sorbona y enseñó en la Escuela Normal Superior de París. Emigró a Sud América donde se dedicó a la enseñanza en diversos lugares.

Alberto Rougés: Nacido en Tucumán en 1880, se gradúa de abogado. Su primera formación se halla bajo el influjo del positivismo y luego del espiritualismo. Co-fundador de la Universidad de Tucumán, falleció en la ciudad homónima en 1945.

NOTAS

1/Henríquez Ureña, Pedro. **Las corrientes literarias en la América hispana**. Trad. de Joaquín Díez Canedo. 2da. ed. en español. México, FCE., 1954.

Cf. Franco, Jean. **Introducción a la literatura hispanoamericana**. Trad. de F. Rivera. Caracas, Monte Avila, 1970, p. 29: "Ya para el siglo XVII las colonias españolas estaban bien organizadas, eran prósperas y estaban super protegidas y totalmente cortadas de toda interferencia exterior, cultural o económica. El comercio se hacía exclusivamente con la Madre Patria, y la Inquisición vigilaba celosamente la ortodoxia de los colonos. Los pueblos y las ciudades entre Río Grande y Tierra del Fuego parecían invernaderos que producían floescencias cuidadosamente nutridas en condiciones estrictamente reguladas.

.....

"Pero el arte no era simplemente un ejercicio mecánico ni siquiera en el apogeo del barroco".

2/Vargas, Gustavo. "De cómo el Inca Garcilaso no creyó en el cuento de Colón". **Plural**. Revista Cultural de Excelsior, 233: 35-38, 1990.

3/Henríquez Ureña, Pedro. **Historia de la cultura en la América hispana**. 7a. ed. México, FCE., 1947, p. 44.

4/Furlong, Guillermo. **Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata**. Bs. As., Kraft, 1952, p. 58.

Cf. Torchia Estrada, Juan C. "La escolástica colonial en América Latina. Algunas observaciones sobre criterios de Interpretación". **Revista de Filosofía Latinoamericana**, 9/10: 171-178, 1979.

5/Imperfecciones de ambas ediciones han sido señaladas por Alfonso Solá González, "Don Luis de Tejeda y el gongorismo". **Círculo**, de los profesores diplomados en enseñanza secundaria, 3:59-78, 1940.

6/Rojas, Ricardo. **Historia de la literatura argentina**. Bs. As., Losada, 1948, v. 3, p. 309, nota 2: "No olvidemos, sin embargo, que esto de llamar 'Babilonia' a una ciudad pecadora (y

todas lo son), es un lugar común de la literatura cristiana. (...) Babilonia solía también llamarse a Sevilla en el siglo XVII".

7/Abellán, José Luis. "El exilio como categoría cultural: implicaciones filosóficas" in *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española* 63, ed. por Antonio Heredia Soriano, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988, pp. 3-13. Reimpresión del aparecido en *Cuadernos Americanos*, 1:42-57, 1987, con algunas modificaciones temáticas.

8/Silva: combinación métrica de versos endecasílabos y heptasílabos.

9/Eggers Lan, Conrado. *El sol, la línea y la caverna*. Bs. As., Eudeba, 1975, p. 91: "...es patente ya desde la alegoría (platónica) del Sol que hay un dualismo, pero no es de mundos situados en espacios y/o tiempos deferentes".

10/El comentarista de la edición que utilizamos de *El peregrino en Babilonia* dice en p. 108, nota 80 v. 168: "Pienso, ateniéndome más a la atmósfera de este Fénix de Amor que a la declaración bibliográfica que lo post-cede, que Beniveni y Pico no hayan sido conocidos por Tejada sino a través de algún segundo comentario". En la misma nota agrega: "La tendencia a espiritizar todo lo platonizable del amor, la *σιλαυτία* llevada a categoría de ciencia en infinitos tratados de amor, creó en el siglo XVI tal moda de estas especulaciones, que es arriesgado atribuir a un escritor determinada influencia, fuera de la fuerte generalizada moda de época".

Cf. Solá González, Alfonso, op. cit. p. 65: "La lengua culterana no era para el español habitante de América ni un lujo ni un vicio sino casi una necesidad. (...) ilustre por su contenido clásico, la lengua gongorina era la lengua de un imperio, lengua que tendía hacia una universalidad imperial, norma fijadora que impediría al hombre de América el contacto con la realidad que lo rodeaba, contacto que por sí solo significaba un acto revolucionario".

11/Seibold, J.R. "La Cruz, la Virgen Conquistadora y el Corazón. La evangelización jesuítica en Corrientes desde Alonso de Barzana a San Roque González de Santa Cruz (1592-1628)". *Stromata*, 3/4: 373-374, 1988.

- 12/Furtado, Celso. **La economía latinoamericana**. Una síntesis desde la conquista ibérica hasta la revolución cubana. Santiago, Editorial Universitaria, 1969.
- 13/Woodrow, Alain. **Los Jesuitas**. Historia de un dramático conflicto. Trad. de M. Soledad Silió. Bs. As., Sudamericana-Planeta, 1985.
- 14/Se dice que habitaban las Misiones entre 150.000 y 300.000 personas, distribuidas en una superficie de 360.000 Km².
- 15/Peramás, José Manuel. **La República de Platón y los Guaraníes**. Trad. de Juan Cortés del Pino. Prólogo de Guillermo Furlong S.J. Bs. As., Emecé, 1946.
- 16/Discute a Juan Pedro Maffei en su **Historiarum Indicarum**.
- 17/Véase los escritos de los autores citados por Peramás y otros como los de Buffon, Hume, Voltaire, Reynal y Marmontel, entre otros, para obtener una muestra de esa visión demonizante. En la misma línea pero contemporáneos puede consultarse obras de H.E. Murena y Exequiel Martínez Estrada.
- 18/Platón, **República** 435 e-436 a: "Ridículo sería en efecto pretender que la fogocidad que a ciertas ciudades se atribuye, como a la de Tracia y de Escila y, en general, a todas las de la región del Norte, o el deseo de saber, que parece propio de nuestra región, o la avidez de ganancias, que caracteriza a los fenicios y a los habitantes de Egipto, no hayan pasado del individuo a la ciudad". Aristóteles dirá lo mismo en **Política** 1327 b.
- 19/**Antropología** Parág. 890.
- 20/Henríquez Ureña, Pedro. **Historia de la cultura en la América hispana**, ed. cit. p. 35: "En las aldeas no había otra enseñanza que la de religión, a cargo de los sacerdotes, y a veces la de artes y oficios europeos. Dos ejemplos famosos hubo: el del obispo Vasco de Quiroga, que, inspirándose en la **Utopía** (1516) de Sir Thomas More, estableció poblaciones, en la región mexicana de Michoacán, cada una con su oficio distintivo (en parte se conservan todavía); el de los jesuitas en las Misiones del Paraguay y nordeste de la Argentina, donde establecieron una especie de sociedad colectivista, dando a los indios guaraníes reglas de vida, de

trabajo, de arte y de juego: esta organización duró desde fines del siglo XVI hasta 1767, año en que la Compañía de Jesús fue expulsada de todos los territorios bajo dominio español".

21/Biagini, Hugo. **Panorama filosófico argentino**. Bs. As., Eudeba, 1985.

Pró, Diego F. **Historia del pensamiento filosófico argentino**. Cuaderno I. Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, 1987.

-----". "Un escrito de Víctor Cousin en el Buenos Aires de 1834", In M. Víctor Cousin, **Curso de la historia de la filosofía**. Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, 1987.

22/Roig, Arturo A. "Notas sobre el eclecticismo en Argentina", in **Revista de Historia Americana y Argentina**, V y VI, 1963. Del mismo autor: "Algunos aspectos de las influencias francesa y norteamericana en el pensamiento argentino de la segunda mitad del siglo XIX". Sobretiro. Mendoza, 1972.

23/Otros nombres importantes de la etapa ecléctica son: José León Benegas, Luis de la Peña, Adolfo Alsina, Onésimo Leguizamón, Nicanor Larraín, Federico Tobal, José María Torres. Se valieron parcialmente: Félix Frías, Facundo Zuviría, Juan María Gutiérrez, Victorino de la Plaza, Nicolás Avellaneda, Guillermo Rawson, Pedro Goyena, Eduardo Wilde, Calixto Oyuela, Julio A. Roca, entre muchos otros.

24/*Thesis philosophica. De platonica idearum doctrina qualem eam fuisse tradit Aristoteles, et de iis quae Aristoteles in hac reprehendit. Universitas Regia. Facultas Litterarum. In Academia Parisiensi. Execudebat a Piham de la Forest, supremi Judicium ordinis Typographus, Parisiis, 1837. Université de France. Académie de Paris. Faculté des Lettres. Thèse de Litterature. Aristote considéré comme historien de la philosophie. Paris, Piham de la Forest, Imprimeur de la Cour de Cassation, 1837, 152 p.*

25/"Plan de instrucción pública general y universitaria", Bs. As., 1865, in: Amadeo Jacques, **Escritos**. Col. Estrada. Bs. As., 1945.

- 26/En el Plan de 1865 leemos: "El espíritu no crece como el mineral, es un organismo cuyos resortes se prestan mutuo auxilio, que crece a la vez en todas sus partes y cuya crianza no puede ser por consiguiente ayudada y estimulada eficazmente, sino por una enseñanza que ponga en juego todas sus fuerzas vivas desde el principio", cit. por Arturo A. Roig, "El pensamiento de Amadeo Jacques..." p. 30.
- 27/Nuestro trabajo: "La educación como reflexión. Un retorno a los textos platónicos". **Revista del Instituto de Investigaciones Educativas**, 45: 73-89, 1984.
- 28/Biagini, Hugo. Op. cit. p. 27: "Con el eclecticismo se tiende un puente hacia...la filosofía alemana, entronizándose la obra de Leibniz".
- 29/Véase la bibliografía fuente de este autor.
- 30/Roig, Arturo A. **El espiritualismo argentino entre 1850-1900**. México, Cajica, 1972.
- Biagini, Hugo. **Cómo fue la generación del 80**. Col Esquemas históricos. Bs. As., Plus Ultra, 1980.
- (Comp.) **El movimiento positivista argentino**. Bs. As., Ed. de Belgrano, 1985.
- 31/Rougés, Alberto. **Las jerarquías del ser y la eternidad**. Ed. Cit. p. 18.
- 32/Op. cit., p. 39.
- 33/Op. cit. p. 47.
- 34/Cit. por Rougés, op. cit. p. 48.
- 35/Op. cit. p. 74.
- 36/Op. cit. p. 73.
- 37/Op. cit. p. 77.
- 38/Op. cit. p. 44.
- 39/Op. cit. p. 81.
- 40/Op. cit. p. 45.
- 41/Pró, Diego F. **Estudios filosóficos**. Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, 1944, p. 40.

- 42/El antecedente más remoto es el atomismo de Leucipo y Demócrito.
- 43/Rougés, Alberto, op. cit. p. 103.
- 44/Op. cit. p. 125.
- 45/Op. cit. p. 85.
- 46/Op. cit. p. 148.
- 47/Pró, Diego F.
- 48/Gotthelf, René. "La filosofía de Alberto Rougés". *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, III: 155, 1967.
- 49/Roig, Arturo A. "El neoplatonismo aporético de Miguel Angel Virasoro". *Cuadernos de Filosofía*, 22/23: 215-234, 1975.
- Licata de López Jonte, Rosa. "Ficha bibliográfica de Miguel Angel Virasoro". *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, VII: 239-257, 1971.
- 50/Marechal, Leopoldo. *Descenso y ascenso del alma por la Belleza*. 2da. ed. Junín, Salido, 1982.
- *El banquete de Severo Arcángelo*. 5ta. ed. Bs. As., Sudamericana, 1970.
- Forti, Jorge A. *Física y metafísica en el "Poema" de Leopoldo Marechal*. Col. Ensayos breves, n. 22. Bs. As., Centro de Estudios Latinoamericanos, 1988.
- Casalla, Mario. "La estética de Leopoldo Marechal. Un ejemplo de apropiación nacional de la cultura universal". *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 9/10: 3-28, 1979.
- 51/Sobre los trabajos de los autores mencionados puede verse: Lértora Mendoza, Celina. *Bibliografía filosófica argentina*. Bs. As., FECIC., 1983.
- Pró, Diego F. *Rodolfo Mondolfo*. Bs. As., Losada, 1967 2 v.

BIBLIOGRAFIA**1. Fuentes**

- JACQUES, Amadeo. **Acerca de la doctrina platónica de las ideas de acuerdo con el testimonio de Aristóteles y de lo que éste le censura.** Estudio preliminar de A.A. Roig, in **Revista de Estudios clásicos.** Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, t. VIII, 1963, pp. 7-54.
- , **Escritos.** Prólogo de J. Mantovani. Bs. As., Estrada, 1945.
- , "Proyecto de Plan de instrucción general y universitaria 1865", in **Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, Antecedentes sobre enseñanza secundaria y normal en la República Argentina.** Bs. As., Tipografía de la Penitenciaría Nacional, 1903, pp. 71-75.
- , **Manual de Filosofía.** París, Hachette, 1886.
- PERAMAS, José Manuel. **La República de Platón y los guaraníes.** Trad. de J. Cortés del Pino. Prólogo de G. Furlong. Bs. As., Emecé, 1946.
- ROUGES, Alberto. **Las jerarquías del ser y la eternidad.** Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1943.
- , **Educación y tradición.** Estudio preliminar de "Diego F. Pró, Bs. As. CINAÉ, 1980.
- TEJEDA, Luis de. **El peregrino en Babilonia y otros poemas.** Noticia preliminar de Ricardo Rojas. Bs. As., La Facultad, 1916.
- , **Libro de varios tratados y noticias.** Lección y notas de Jorge M. Furt. Colección de textos y estudios literarios I. Bs. As., Coni, 1947.

2. Bibliografía general

- ABELLAN, José Luis. "El exilio como categoría cultural: implicaciones filosóficas", in Antonio Heredia Soriano (Ed.), *Actas del V Seminario de historia de la filosofía española* 63. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988, pp. 3-13. Reimpresión del aparecido en *Cuadernos americanos*, enero-febrero 1987, n. I, v. I, con modificaciones temáticas.
- AINSA, Fernando. *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*. Madrid, Gredos, 1986.
- BIAGINI, Hugo. *Cómo fue la generación del 80*. Col. Esquemas históricos. Bs. As., Plus Ultra, 1980.
- (Comp.). *El movimiento positivista argentino*. Bs. As., Ed. de Belgrano, 1985.
- *Panorama filosófico argentino*. Bs. A. Eudeba, 1985.
- CASALLA, Mario. "La estética de Leopoldo Marechal. Un ejemplo de apropiación nacional de la cultura universal, in *Revista de filosofía latinoamericana*. Bs. As., a V, enero-diciembre n. 9-10 pp. 3-28.
- CATURELLI, Alberto. *Presente y futuro de la filosofía en la Argentina*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1972.
- DEVOTO, Daniel. "Escolio sobre Tejeda", in *Revista de de estudios clásicos*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, II, 1946, pp. 93-132.
- EGGERS LAN, Conrado. *El sol, la línea y la caverna*. Bs. As., Eudeba, 1975.
- FORTI, Jorge. *Física y metafísica en el Poema de Leopoldo Marechal*. Colección Ensayos breves n. 22, Bs. As., Centro de estudios latinoamericanos, 1988.
- FRANCO, Jean. *Introducción a la literatura hispanoamericana*. Trad. de F. Rivera. Caracas, Monte Avila, 1970.

- FURLONG, Guillermo. **Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata 1536-1810**. Bs. As., Kraft, 1947.
- . **José Manuel Peramás y su Diario del Destierro**. Bs. As., Librería del Plata, 1952.
- FURTADO, Celso. **La economía latinoamericana**. Una síntesis desde la conquista ibérica hasta la Revolución Cubana. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1969.
- GERBI, Antonello. **Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo**. Lima, Banco de Crédito del Perú, 1944.
- GOTTHELF, René. "La filosofía de Alberto Rougés", in **Cuyo**. Anuario de historia del pensamiento argentino. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, t. III, 1967, pp. 89-115.
- HENRIQUEZ UREÑA, Pedro. **Historia de la cultura en la América hispana**. 7a. ed. México, FCE., 1947.
- . **Las corrientes literarias en la América hispana**. Trad. de Joaquín Díez-Canedo. México, FCE., 1954.
- JALIF DE BERTRANOU, Clara A. "La educación como reflexión. Un retorno a los textos platónicos", in **Revista del Instituto de Investigaciones Educativas**, a. 10, n 45 mayo de 1984, pp. 73-89.
- LERTORA MENDOZA, Celina. **Bibliografía filosófica argentina (1900-1975)**. Bs. As., FECIC, 1983.
- LICATA de LOPEZ JONTE, Rosa. "Ficha bibliográfica de Miguel Angel Virasoro", in **Cuyo**. Anuario de historia del pensamiento argentino. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, a. 1971, t. VII, pp. 239-257.
- MARECHAL, Juan. **Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana 1810-1970**. Madrid, Fundación Juan March, 1978.
- MARECHAL, Leopoldo. **Descenso y ascenso del alma por la belleza**. 2da. ed. Junín, Salido, 1982.
- . **El banquete de Severo Arcángelo**. 5ta. ed. Bs. As., Sudamericana, 1970.

- MATURO, Graciela. **De la utopía al paraíso**. Bs. As., García Cambeiro, 1983.
- NETTLESHIP, Richard Lewis. **Lectures on the Republic of Plato**. London, Macmillan, 1963.
- PRO, Diego. **Alberto Rougés**. Valles Calchaquies, 1957.
- ROIG, Arturo A., "Amédeé Jacques, un ecléctico francés en América Latina". **Extrait des Cahiers du Monde Hispanique et Luso-brésilien**. Caravelle 19. 1972, pp. 147-156.
- ". "El pensamiento de Amadeo Jacques, Sus fuentes y su evolución", in **Cuadernos uruguayos de filosofía**. Montevideo, Universidad de la República, t. IV, 1966, pp. 5-45.
- ". "Notas sobre el eclecticismo en Argentina". Separata de **Revista de historia americana y argentina**. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, t. V y VI, pp. 160-182.
- ROJAS, Ricardo. **Historia de la literatura argentina**. Bs. As., Losada, 1948, 8 v.
- SEIBOLD, Jorge R. "La cruz, la Virgen conquistadora y el corazón. La evangelización jesuita en Corrientes desde Alonso de Barzana a S. Roque González de Santa Cruz (1592-1628)" in **Stromata**. Bs. As., Universidad del Salvador, a. XLIV, n. 3/4 julio-diciembre 1988, pp. 373-374.
- SOLA GONZALEZ, Alfonso. "Don Luis de Tejeda y el neoplatonismo". **Diario La Prensa** (Buenos Aires) 12 de junio de 1955.
- ". "Don Luis de Tejeda y el gongorismo" in **Círculo de los profesores diplomados en enseñanza secundaria**. Paraná, n. 3, 1940, pp. 58-78.
- TORCHIA ESTRADA, Juan C. **La filosofía en la Argentina**. Washington, Unión Panamericana, 1961.
- ". "La Escolástica colonial en América Latina. Algunas observaciones sobre criterios de interpretación", in **Revista de filosofía latinoamericana**. Bs. As., a. V, enero-diciembre, 1979, n. 9/10, pp. 171-178.

- VARGAS M., Gustavo. "De cómo el Inca Garcilaso no creyó en el cuento de Colón", in **Plural**. Revista cultural de **Exelsior**. México, n. 223, abril de 1990, pp. 35-38.
- WOODROW, Alain. **Los jesuitas. Historia de un dramático conflicto**. Trad. de M. Soledad Silió. Bs. As. Sudamericana Planeta, 1985.
- YURKIEVICH, Saúl. **Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura**. Madrid, Alhambra, 1986.
- ZUM FELDE, Alberto. **Índice crítico de la literatura hispanoamericana. El ensayo y la crítica**. México, Guadarrama, 1954.