

ALBERTO ROUGÈS

*Seminario realizado el 4 de septiembre de 2008
en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires,
acto organizado por el Centro de Estudios Filosóficos
Eugenio Pucciarelli*

PARTICIPANTES

Coordinador: Académico Titular Dr. Roberto J. Walton

Profesora Dolores Cossio: *Rougès y su tiempo*

Profesor Ricardo Orzeszko: *Tiempo y libertad en Bergson*

Dra. Blanca Parfait: *Un hombre y sus convicciones: Alberto Rougès*

ROUGÈS Y SU TIEMPO

Prof. DOLORES COSSIO

Alberto Rougès (1880-1945) pertenece a la generación del centenario, pero hereda una gran influencia de la del 80 con su fascinación y reacción al positivismo imperante por entonces. Desde muy temprano en su tesis doctoral –que escribe a los 25 años– *La lógica de la acción y su aplicación al derecho*, se advierte una inclinación del pensador por las realidades y la vida del espíritu, tanto es así que es el primero que se ocupa de la teoría de los valores en el país. Lo hace justo en el momento en que comienza a sentirse en la cultura argentina la influencia del pensamiento europeo que reacciona contra el positivismo y el cientificismo.

Son los hombres del Ateneo: Lugones, Rojas, Larreta, Ibarguren, Alberini, Palacios, Korn, Aráoz Alfaro y en Tucumán: Terán, Padilla, Prebisch, Lillo y el propio Rougès, entre muchos otros.

Por aquellos años Rougès afirma en su tesis que el valor es subjetivo, no reside en los objetos valorados, sino en el sujeto valorante que aprecia y se encamina hacia lo valorado. La lógica jurídica se diferencia radicalmente de la lógica de la identidad aunque muchos juristas no lo adviertan. Las normas, los juicios y los raciocinios jurídicos son juicios de valor y se fundamentan en una lógica axiológica en la que el tiempo juega un papel decisivo. Para algo ha de servir la metafísica, decían los que protagonizaban una concepción sicologista y relativista del valor basada en la preferencia y en la libertad para realizar un fin, ya que los valores no existen por sí mismos ni tienen un fundamento ontológico. Las mismas valoraciones absolutas no son más que preferencias relativas que permanecen, en las que muchas veces se ha olvidado el fin que las suscitaba.

Algo similar ocurre con la verdad que tampoco es un valor absoluto puesto que nace de la necesidad individual y colectiva de supervivencia. Colocarla por encima de todo es también una estimación como ocurre con la noción de progreso ya que si bien no cabe duda

que las sociedades se transforman, nada indica que se vuelvan superiores, ni que hayamos progresado desde el punto de vista social. Volveremos sobre este punto más adelante.

Después de sus primeras publicaciones, Rougès advierte que sus conocimientos filosóficos son muy limitados y comienza los estudios epistemológicos cuyos resultados se conocen a partir de 1920; los que atañen a la vida espiritual emergen en la década del 30 y su búsqueda se prolonga hasta 1945, año de su muerte.

En la ontología del filósofo tucumano está implícita según Diego Pro, cuyos lineamientos seguiremos en este trabajo, una axiología metafísica en la que los seres se ubican de acuerdo con una escala o jerarquía de perfecciones, a la luz de la noción de tiempo. La realidad física existe en un presente sin temporalidad en el que cada instante clausura al que lo precedió, no tiene pasado ni futuro. Para el substancialismo los objetos subyacen debajo de la apariencia de los fenómenos permaneciendo inmutables e idénticos. La realidad física es así un *ser sin acontecer*. Los fenomenistas, aunque reconocen la sucesión de los fenómenos, sostienen que éstos no se prolongan ni continúan unos en los otros, tienen también una existencia puntual e instantánea, pero en este caso habría un *acontecer sin ser*.

La vida biológica de los animales y las plantas ocupa otro peldaño en la jerarquía de los seres porque acumulan el pasado en el presente. Cuanto mayor es la supervivencia del pasado, más alto es el lugar que tienen en la jerarquía de los seres. La vida humana está por encima de la realidad inerte y de la vida biológica, pues el presente del tiempo espiritual posee el pasado y el futuro que se interpenetran condicionándose mutuamente en una conciencia reflexiva. El horizonte de futuro al que Rougès, a diferencia de su maestro Bergson, da una enorme importancia, depende del pasado que sigue actuando y cobrando sentido gracias al futuro que se proyecta en forma de ideales, esperanzas y promesas en *totalidades sucesivas*. Por eso el pasado no es irrevocable y puede modificarse desde el futuro. El tiempo espiritual es el modo humano de la eternidad y no es difícil deducir que en el peldaño más alto de *Las jerarquías del ser y la eternidad* se encuentra Dios, realidad espiritual absoluta de máxima interioridad que vive un presente constante en el que nada se pierde ni se transforma.

Podemos imaginar a Rougès culminando su obra máxima como lo describe Genine Valentié en la introducción: parco y secreto en sus confesiones acerca del combate espiritual que llevó a cabo, especialmente en el período de su solitaria formación filosófica. Como el

maestro de Königsberg, casi sin salir de Tucumán, fue armando su sólida cultura iluminado, valga la paradoja, por las tinieblas de sus dudas entre el amor a la ciencia y a la filosofía y la fuerte convicción religiosa que vivió en el hogar y en el medio. *Las jerarquías del ser y la eternidad* es una síntesis entre la metafísica dualista que sostiene el edificio y su afán de unidad que el pensamiento le reclama, al modo de un Teilhard de Chardin, tema que también retomaremos después.

El filósofo tucumano estuvo en contacto, mediante el lento correo de entonces, con las personalidades más destacadas de su tiempo, muchas de las cuales, nunca llegó a conocer personalmente, tal el caso de Francisco Romero con quien se escribió 25 años. Corresponsales como Rodó, Korn, Padilla, Carrizo, Cossio, Frondizi, Lizondo Borda, Pucciarelli, Ravignani, Anderson Imbert, Cortázar y muchos más, junto a los que vivían a la vuelta de su casa como Terán, Coviello, Critto, Descole, López Mañán, Piérola, Piossek, Prebisch, parientes y amigos, fueron los que lo acompañaron en su titánica tarea. Con todos ellos instauró una especie sociológica de comunicación, hoy casi en extinción, en la que se discutían las ideas devenidas ya preñadas de un incipiente futuro que los oídos *inactuales*, como lo anunció Nietzsche, comenzaban a percibir.

Me pregunto, como representante de *mi* época: ¿dónde irán a parar tantas genialidades que sin duda existen actualmente en el espacio cibernético entreveradas con la trivialidad de los mails cotidianos que todos nos mandamos? Parece que no tendrán la durabilidad de los papiros ni la de las humildes misivas echadas al buzón. El reciclaje perpetuo de la constante comunicación, ¿podrá conservar en copias, también de corta vida, los insignes epistolarios que animaron historias tan distintas y apartadas en el tiempo como las de Rougès y Julio César? Los archivos carecen de la espontaneidad epistolar que dio origen a muchas publicaciones, ¿qué será de todos esos diálogos históricos que hasta ayer acontecían a través de una simple carta?

Para el pensador tucumano la filosofía no era un ejercicio erudito ni un juego intelectual, sino una necesidad vital. En carta a Romero expresa: "Todo lo que he escrito, lo he escrito con mi propia sangre". Este conflicto, al que ya aludimos, es el que está en el origen de su postulación dualista: el mecanicismo imperante, chocaba profundamente con su vida interior, signada por una arraigada religiosidad. Nada hay en común entre lo físico y espiritual, afirma Rougès teniendo en cuenta su formación neoplatónica por un lado y la ciencia y fi-

lososofía contemporánea por otro. El puente se quiebra cuando se trata de pensar lo físico, como lo señala Juan B. Terán en una polémica respuesta a *Las Jerarquías* desde una perspectiva escolástica que no admite el dualismo ni la coexistencia de lo sucesivo.

La exacerbación del dualismo ontológico tiene mucho que ver, opina Valentié, con su rechazo al positivismo y las filosofías reductoras que tanto lo preocuparon en su juventud porque negaban la realidad del espíritu como algo *distinto* a la materia. Duración espiritual y devenir físico constituyen para Rougés caracteres contrapuestos de lo real.

Desde un punto de vista sincrónico, me parece, esa diferencia esencial salta a la vista; pero desde un larguísimo diacronismo que abarque lo real devenido-producto en constante cambio hasta la tardía aparición de la conciencia reflexiva, dicha afirmación, aunque está a la vista, no es *evidente* porque carece de fundamentación científica, por un lado, y niega el corpus de la evolución, por otro. Podemos pensar el devenir en el conjunto de lo real y no sólo en el ámbito espiritual que tiene su propio discurrir precisamente porque *percibe* lo discurrido en *totalidades sucesivas* pero proviene de un mismo origen o creación, como quiera que lo llamemos. De lo contrario, si las transformaciones tratan de reconciliar dos modos de ser totalmente heterogéneos y opuestos, ¿cómo encontrar el nexo que los relacione y permita el tránsito de uno a otro? ¿Habría pensado Rougés en varias creaciones o en una sola en el paulatino ascenso hacia la eternidad?

¿Por qué ese hiato tan profundo en alguien que adhiere a la evolución creadora de Bergson? Lo nuevo se manifiesta en ella como la continuidad perceptible de lo que fue y es la realidad, no sólo en el mundo espiritual, sino hoy moneda corriente, desde el mismísimo big-bang, especie de divinidad cosmológica que echó a andar el mundo físico devenido en el biológico y luego en el humano con la aparición de la conciencia, nada menos, y lo que vendrá, como avizora sin parar la ciencia contemporánea. Lejos de esta perspectiva, en el camino hacia la eternidad, lo físico queda excluido inexplicablemente. La marcha corta la escalera, pero para hacer el recorrido, requiere de algún modo una presencia del espíritu en la materia, con lo cual volvemos al comienzo...

Pero antes de retomar este enigma, veamos como era Tucumán en tiempos de Rougès: qué inconvenientes tuvo que enfrentar, las sendas que abrió en el pensamiento y aún subsisten y cuáles permanecieron en terreno neutro. Seguiremos para ello algunos derroteros

que traza Carlos Cossio, amigo y corresponsal del filósofo en un artículo publicado en *La Nación* en el año 1940 titulado precisamente: “La cultura fundamental en Tucumán”.

A la luz de la moderna sociología, ¿cuáles son las posibilidades de la cultura fundamental en Tucumán?, se pregunta Cossio. La sociología contemporánea ha dividido en dos el campo de su investigación: la sociología de lo real y la sociología de lo ideal. En la primera las fuerzas creadoras recaen en los elementos materiales del proceso sometidos a la necesidad de la naturaleza, aunque debido a la intervención de la libertad humana, dicha necesidad es modificable. Por ejemplo, la riqueza azucarera tucumana tiene que ver con factores sociales y con propiedades materiales, climáticas, geológicas, etc., de la región. El contenido valioso del proceso proviene de las fuerzas naturales donde impera la necesidad, pero también de la habilidad y tesón del agricultor.

En la sociología de lo ideal la relación entre libertad y necesidad se invierte. En ella es la libertad la que conduce a la creación venciendo los obstáculos que el medio muchas veces le opone. Por ejemplo, una teoría científica se debe al genio de su descubridor que es estimulado u obstaculizado por las circunstancias que le tocan vivir. El contenido valioso del proceso proviene del espíritu creador.

En esta sociología del saber las personalidades poderosas tienen un papel insustituible. Es necesario que alguien sepa recibir y transmitir los bienes culturales, sin contar la fuerza del ejemplo cuando es auténtico. Las *personalidades de referencia* han de vivir de verdad y en su plenitud los valores que pretenden encarnar pues sólo lo vivido marca un cauce, como dice Rougès. Además dichas personalidades no pueden poner límites a su recepción de la cultura pretérita porque el saber es acumulativo. En la relación maestro-discípulo que Cossio prioriza sobre todas las demás, el maestro ha de tener todo lo que los discípulos puedan pedirle porque la relación no puede “ultrapasar” el nivel en el que se encuentra el maestro. Por discutible que sea este ideal cossiano, el problema sociológico central consiste en la creación y estimulación de esta relación cultural básica. Las personalidades de referencia, como Carlos las llama, están solitarias en un comienzo, son maestros potenciales hasta que encuentran sus discípulos. No obstante, inmersos en su medio social, lo agitan constantemente en forma inaudible todavía.

¿Qué ocurre en la cultura fundamental por aquellos tiempos? Cossio deja de lado la inmensa obra de Juan B. Terán, fundador de la universidad, por considerarla *más próxima a la superficie de las*

cosas, y no adecuada para *captar personalidades y hacer discípulos* despertando personalidades. En este terreno hacer un discípulo compensa la dedicación de una vida en la que la verdad, la belleza y la justicia cobran existencia en la comunidad humana. En lo que va del siglo, continúa Carlos, Tucumán ha tenido la suerte de contar con tres auténticos maestros: un poeta, un sabio y un filósofo, figuras que podrían haber sido trasplantadas a cualquier otro escenario del mundo sin perder su jerarquía y significación porque consiguieron alcanzar con plenitud los valores de su especialidad: se refiere a Ricardo Jaimes Freyre, Miguel Lillo y Alberto Rougès.

En la cátedra del primero, que formó generaciones en el colegio nacional, no se exigía a los alumnos texto obligatorio, jamás se les tomaba lección; pero todos terminaban el curso sintiéndose poetas y reteniendo en la memoria trozos de los clásicos y de poetas contemporáneos. Su magisterio se prolongaba en la tertulia a la que era muy afecto.

Miguel Lillo constituye la antítesis de Jaimes Freyre. Sólo admitía en su gabinete como colaboradores a aquéllos que ya hubieran renunciado a los halagos del mundo. Sus amigos, mayoritariamente epistolares, eran cultores de la ciencia ecuménica en Berlín, Estocolmo o cualquier otra ciudad. Dedicado a la química y la botánica acumuló materiales durante 40 años en una obra gigantesca y solitaria. Un herbario de más de 150.000 ejemplares, 20.000 de los cuales fueron incorporados por sus manos. Colecciones completas de pájaros e insectos de la región y docenas de volúmenes manuscritos referentes a sus investigaciones que el sabio no tuvo urgencia de publicar. Dispuso que sus bienes sirvieran para conservar las colecciones y editar los libros después de su muerte; cosa que ocurrió, pero con gran colaboración de hombres como Ernesto Padilla, Carrizo y sobre todo Rougès, a quien debemos la fundación y conservación del Instituto Lillo de tan mentada gloria, en el que todavía estudian hoy biólogos locales y extranjeros, cuya colección más famosa, hito en la ciencia natural argentina, la *Genera Plantarum*, se publica en 25 tomos hacia 1944.

Alberto Rougès rehusó la cátedra siempre que le fue ofrecida. No obstante su labor de maestro había trascendido largamente antes que se encargara, recién en los últimos años, de cursos de filosofía y de derecho. Su producción escrita es escasa y fragmentaria; sin embargo, a juicio de Cossio, ha enseñado filosofía en la forma más clásica y noble: en el simposio de amigos donde no hay asperezas, en el cenáculo de espíritus templados por una vocación. Allí prodigó semanalmente su sabiduría. Asomaron por su palabra Platón, Aristóteles,

Descartes, Kant, Bergson, en meditación luminosa y profunda. Cada sábado convocaba en su casa al grupo de elegidos que aprendió a pensar a fondo y a no girar en falso una opinión. Rougès ama la discusión de las ideas, concluye Cossio, por eso quien dialoga con él jamás se siente defraudado y es eso precisamente lo que en este terreno ha dado a Tucumán a quienes supieron interrogarlo.

A pesar de haber contado la provincia con estos tres magníficos ejemplares humanos, la realidad actual no parece corresponder a las posibilidades por ellos abiertas, ni sus mensajes fueron bien sintonizados, aunque en los últimos 30 años se ha operado una renovación colectiva porque la clase directiva cambió de manos como quería el programa alberdiano. Quizás en ningún otro distrito argentino, dice Cossio, el hijo del inmigrante ha llegado tan lejos desplazando los núcleos tradicionales de población. Por eso (recordemos que escribe en 1940) es difícil avizorar el horizonte “ya que falta la transparencia de las aguas tranquilas de una sociedad que conserva sus estratos conocidos”. Hay que esperar que se asienten los nuevos cauces. Recién ahora, opina Carlos –que hace ya largos años partió de su ciudad natal–, acaba de producirse una transformación de importancia para una cultura fundamental: el advenimiento de las facultades de derecho, filosofía y ciencias, pese al espíritu de su fundador. Pareciera que la figura de Terán no era de las que más simpatías le suscitaban. Creo recordar que tuvo una polémica con él a raíz de sus ancestros tomistas que, a juicio de Cossio, perturbaron y retrasaron el libre desenvolvimiento de ideas latentes en filosofías como la de Rougès y la suya propia.

Como fuere, lo cierto es que el medio tucumano estaba empobrecido para montar con sus solas fuerzas la nueva universidad. No es aventurado pensar que la autenticidad de un Jaimes Freyre, de un Lillo y de un Rougès hayan colaborado grandemente para enfrentar esta exigencia. Es así que se pensó que Buenos Aires debía devolver a las provincias lo que les ha tomado en su desmesurado crecimiento y proporcionar un núcleo de intelectuales de primera fila para llenar sus cátedras. A Tucumán llegaron por entonces Pucciarelli, los hermanos Frondizi, Adolfo Vázquez, Anderson Imbert, Sánchez Roulet, Emilio Estiú y Hernán Zucchi entre otros. Se aprovechó también la emigración de intelectuales europeos que huyen por la guerra de sus lugares de origen, como sucedió con la caída de Bizancio, solución inmejorable para vitalizar el espíritu mediterráneo con el advenimiento de García Morente, Rodolfo Mondolfo, los Labrousse, para hablar sólo de la Facultad de Filosofía y Letras.

Este rico intercambio transforma el ambiente tucumano y atrae a los hombres dedicados auténticamente a la cultura fundamental, cosa que no hubiera sido posible tampoco sin la ardua tarea previa y constante en la educación primaria y secundaria junto a sus condiciones sociológicas de posibilidad que hombres como Rougès, Padilla, López Mañán, Julio Prebisch, Navarro Monzó, Sisto Terán y el propio Juan B. llevaron a cabo sostenidamente a través de implementación de censos escolares (1931), contratación de maestros, asistencia social y alimenticia, planes de estudio, apoyo familiar y control de la deserción escolar durante la zafra azucarera.

Como sabemos, ocurrió luego un amplio despliegue en la universidad que yo misma viví 25 años después como estudiante en la UNT. Los que siguieron trataron de no estropear las posibilidades de cultura fundamental que involucra la universidad renovada que Rougès casi llegó a presidir. Y ello sucede fundamentalmente en la relación maestro-discípulo más allá del formalismo de dictar clases o tomar examen. El porvenir dirá cómo cumple su misión la universidad tucumana malogrando o salvando las vocaciones de cultura fundamental de las generaciones venideras.

Importancia de la tradición

La vida espiritual es fundamental no sólo en el desarrollo individual, sino en el de los pueblos para llegar a tener identidad e historia. En nuestro medio advierte Rougès un contraste entre la educación en la vieja sociedad y en la nueva.

En la primera predominan los valores espirituales como lo muestran los cancioneros populares recogidos por Juan Alfonso Carrizo y Oreste Di Lullo, quienes compilaron la poesía tradicional del noroeste argentino. En ellas relucen todavía los resplandores del siglo de oro español quizás más que en los resabios de la misma España. Forma parte de esa tradición la música recogida por Carlos Vega e Isabel Aretz entre otros. Los viejos campesinos de los valles calchaquíes conservaron también con devoción millares de canciones, coplas y glosas poéticas, pese a que en su mayoría eran analfabetos, o quizás más bien por eso mismo.

En la nueva, en cambio, entre los egresados de la enseñanza media y superior, predomina una entrega casi exclusiva a la vida económica signada por la *barbarie civilizada*. Carecen de interés por las

valoraciones culturales que la educación debería recoger para conservar y enriquecer la tradición.

Hay que verter en la sociedad nueva, recomienda Rougès, la riqueza espiritual de la sociedad tradicional en forma de libros, antologías, cancioneros, manuales escolares, etc., como así también destacar la importancia del arte tradicional como lo hizo tiempo después Amalia Prebisch en su himno lírico a la *Randera tucumana*. El arte está en el fondo emocional y valorativo de un pueblo y forma parte de su personalidad inalienable donde perviven conjugados el pasado, el presente y el futuro.

El filósofo destaca asimismo el papel fundamental de la moral y la religión, ya que no existe una sin la otra. “Quien se empeña por debilitar la religión y la moral”, dice en *Educación y tradición*, “trabaja aunque no lo advierta por el advenimiento de un régimen de coacciones legales e ilegales”. Fuera de la tradición no encontramos sino palabras destinadas a la eficacia, pero impotentes para comunicar la vida. La educación popular, por la que Rougès tanto hizo, asegura la supervivencia de la democracia que, sin ilustración, degenera en demagogia y tiranía.

Los signos fatídicos de nuestro tiempo se manifiestan entre nosotros con peligros mayores que en otros países porque el clima positivista con su tendencia utilitaria, antimetafísica y antirreligiosa llegó a nuestras costas sin el atenuante de una formación filosófica seria como en la tradición europea. Los planes de estudio se centraron en las ciencias naturales y matemáticas suprimiendo las humanidades y transformando a la psicología en una mezcla de anatomía, fisiología y psicometría.

Se incorpora el saber de cultura, piensa Rougès, pero no las *valoraciones culturales* que es lo que interesa desde el punto de vista de la vida social, pues son ellas las que propician el ambiente necesario para toda creación.

Las universidades son el *faro* de las sociedades modernas, por eso tienen que tener una estrecha relación con el sitio donde están asentadas no sólo desde el punto de vista cultural y espiritual como hemos visto, sino también técnico, científico, industrial, económico, agropecuario, etc. Este fue sin duda el espíritu que animó a los fundadores de la UNT, en el que Juan B. y sus colaboradores no estuvieron nada errados, al menos en sus orígenes, cuando la crearon casi desde la nada ante el escepticismo, muchas veces sardónico, de sus contemporáneos en el año 1914. Ellos suscitaron un polo de desarrollo junto a la industria azucarera ya instalada que evitó la despoblada

que se produjo en la mayor parte del país a raíz del desmesurado crecimiento del puerto bonaerense.

Si Argentina no está del todo *invertibrada* como la España que describe Ortega por entonces, es gracias a este formidable esfuerzo del NOA en el que Alberto Rougès con sus hermanos León y Marcos tuvieron fuerte protagonismo junto a muchos más que todavía siguen luchando por una industria y una cultura federal, si cabe.

Realidad jurídica, libertad y sentido

Para Rougès como para Carlos Cossio la realidad jurídica acontece en el mundo espiritual y se desenvuelve en el tiempo. Sin perder de vista el todo, nuestro pensamiento recorre las instancias temporales y aprende de ellas. Sería más acertado decir que no existen propiamente un pasado y un futuro del pensamiento que creamos, sino *un presente que crece* y se enriquece constantemente. El pasado supervive en el presente y en ese sentido la historia es siempre *Contemporánea*.

Cossio extiende al campo del derecho la concepción rougeriana del tiempo al identificar el tiempo existencial (la vida espiritual para Rougès) en el que la anticipación del futuro aclara la conducta realizada como ocurre en la *sentencia*, con el jurídico. El juez crea derecho. Por eso la norma jurídica no es invariable, sino que va cambiando junto a los elementos que intervienen en la conducta jurídica constituyendo la base de la pirámide a la que alude Kelsen, que Cossio luego invierte en una larga historia que afortunadamente no es la nuestra en este momento.

Para Rougès la vida del espíritu cuenta con dos instancias esenciales para su realización: la libertad y el sentido o finalidad. Por la primera la vida elige, es responsable, da sentido a su pasado, recuerda, quiere, planea. Características que, como vimos, no encontramos en la realidad física. Por la segunda puede anticipar el futuro realizando proyectos y valores. La vida espiritual es así esencialmente creadora. “La vida no elige entre caminos preexistentes, sino que va creando caminos porque lo que preexiste es sólo la meta”, escribe Rougès a C. Cossio el 22 de octubre de 1940. Aquí el sentido recuerda al punto omega de Teilhard de Chardin para quien toda la evolución y no sólo la espiritual, tiene una orientación creadora que rescata y significa el proceso hacia la culminación y perfección de los tiempos.

Si retomamos, para terminar, la tesis juvenil de Rougès sobre la lógica de la acción y la libre elección de valores que sustenta la conducta humana signándola en un sentido personal y jurídico social, reconoceremos más claramente en sus páginas la influencia de Max Scheler que había ya formulado los postulados fundamentales de su Ética. El valor ético no figura en la escatología minuciosamente descrita por el filósofo alemán precisamente porque tiene su cumplimiento en la *relación* entre lo intuitivo como valioso (ser carpintero, filósofo, banquero o bailarín) y su realización, puesto que la ética es filosofía práctica y habla de las concreciones de lo preferido y no tanto de teorizaciones, aunque naturalmente necesita fundamentar sus tesis y sus normas. Sólo si llevamos a cabo la intuición concebida como la mejor que motiva nuestra acción, somos personas éticas, sostiene Scheler. De nada sirve un discurso enderezado hacia la santidad si nuestros pasos se encaminan al mercado (con todo respeto por el mercado si es allí donde se encuentra nuestra auténtica vocación).

Más allá de los fariseísmos de turno que preocuparon a Rougès, creo que si hubiera avanzado sobre sus primeros pasos cuando aún no dividía tan inexorablemente el mundo físico del espiritual, hubiera quizás mitigado el dualismo irreconciliable que a mi modo de ver encarcela y limita su pensamiento alejándolo de la ciencia que con tanto amor y cuidado cultivó durante más de 20 años e incluso de sus propios hallazgos tan profundos y sutiles en la vida espiritual que todos podemos reconocer y agradecer, pero que quedan colgando, suspendidos y hasta casi enemistados con los pasos previos que los hicieron posible.

Si Rougès hubiera reconocido epistemológica y metafísicamente en la evolución el rastro cambiante de lo que fue y hay abarcándolo en su totalidad, no le hubiera concedido un mero puesto intermedio entre el sustancialismo y el fenomenismo con un rango de probable permanencia, sino que hubiera quizás advertido en ella al divino Heráclito tan secreto y hondo en sus meditaciones como lo fue, a su modo, el filósofo tucumano cuando afirmaba que la vida no elige, sino que va creando caminos, porque lo que preexiste es sólo la meta que bien puede recoger en su seno “la vida de la piedra que apenas siente y la del corazón humano”. Con este agregado más o menos pascaliano, los dejo en manos de mis colegas que seguramente ahondarán en estos problemas valiéndose de nuevas paradojas sin las cuales pareciera que la filosofía no puede avanzar, si es que avanza...

TIEMPO Y LIBERTAD EN BERGSON

Prof. RICARDO ORZESZKO

En este homenaje a Alberto Rougès hemos querido hacer referencia a un filósofo francés sobre el cual nuestro pensador tucumano ha hecho algunas reflexiones interesantes. Se trata de Henri Bergson quien, nacido en 1859, desarrolló su pensamiento durante la primera mitad del siglo XX, ya que falleció en París en plena Segunda Guerra Mundial, en enero de 1941. Entre sus obras, no podemos dejar de mencionar, el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, *Materia y memoria*, *La evolución creadora* y finalmente *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Esta tarde vamos a dedicar unos minutos a desarrollar algunos argumentos que presenta en la primera de las obras mencionadas, publicada en 1889, que fue su tesis de doctorado y con la cual inició el desarrollo de su pensamiento filosófico.

I. Tiempo y espacio

Para Bergson, conviven en nuestra percepción dos concepciones diferentes del tiempo: la que denomina el tiempo homogéneo y la duración pura.

El primero de ellos es el que usamos en nuestra vida cotidiana y en la práctica de la ciencia. Lo concebimos como si fuera una línea de extensión indefinida, compuesta de instantes idénticos entre sí y exteriores unos a otros. Se trata de un tiempo vacío y uniforme, en el cual colocamos los hechos como sucesivos o simultáneos para poder así medir sus duraciones relativas.

En efecto, como considera que nuestros estados de conciencia son en sí mismos sólo cualidades puras e inextensas, el único modo en que ellos podrán yuxtaponerse será mediante una representación

simbólica en la que interviene la idea de un espacio ideal. Tal como lo expresa Bergson, existe “una representación simbólica de la duración, sacada del espacio. La duración toma así la forma ilusoria de un medio homogéneo”¹.

En este último caso, según el pensador francés, estaríamos operando con una noción espuria del tiempo, producto de la proyección de la duración verdadera en el espacio, de modo que ésta se vuelve extensión y la sucesión una línea continua en el espacio; brevemente, lo que tenemos aquí es un tiempo espacializado².

En este proceso, el lenguaje, ligado estrechamente al Entendimiento, cumple un rol fundamental: introduce en este fluir interior de la conciencia –que es la duración real– una serie de rupturas y discontinuidades, de divisiones y distinciones más o menos precisas, numerables y representables en un medio uniforme. Pero, como son las necesidades de la comunicación social y de la práctica las que informan al Entendimiento, las palabras sólo expresarán ideas generales, de modo que todo lo original e intrínseco a nuestra fluida personalidad se pierde en ellas, porque las mismas palabras servirán para nombrar sentimientos y sensaciones que son diferentes en cada uno de nosotros.

Bergson es claro al respecto: “la palabra de contornos bien definidos, la palabra brutal, que almacena lo que hay de estable, de común y por consiguiente de impersonal en las impresiones de la humanidad, aplasta o al menos recubre las impresiones delicadas y fugitivas de nuestra conciencia individual”³.

A partir de esta transformación, nuestras vivencias, que son en sí mismas cualidad pura, se alinean separadas unas de otras, formando una multiplicidad cuantitativa con unidades claramente diferenciadas, lo que las hace susceptibles de numerarse y contarse, de modo que lo cualitativo aparece traducido a lo cuantitativo.

Con esto, la avidez cuantificadora de la inteligencia queda satisfecha, porque ahora puede medir los eventos discretos en ese tiempo espacializado, tomando como unidad de medida el espacio recorrido por un móvil considerado regular, por ejemplo, el movimiento de un péndulo o las agujas de un reloj.

Pero, según Bergson, siguiendo el movimiento de la aguja de un reloj, yo no mido la duración auténtica, sino que me circunscribo a contar simultaneidades, que es lo único que existe en el espacio ex-

¹ Bergson, *Ensayo*, cap. 2, p. 120-121.

² Bergson, *op. cit.*, cap. 2, p. 115.

³ Bergson, *op. cit.*, cap. 2, p. 134-35.

terior. En efecto, allí, de las posiciones anteriores de las agujas ya no queda nada, es tan sólo en mi interior donde se encuentra la duración verdadera, y donde recuerdo las posiciones pasadas de la aguja junto con la percepción de la posición actual. Si suprimiéramos el yo, la duración desaparecería con él. Pero esta duración real se ha puesto en relación con el espacio, extendiéndose y fragmentándose en una exterioridad recíproca y sucesiva de instantes y haciendo posible al movimiento de las agujas ‘yuxtaponerse indefinidamente a sí mismo’ en un tiempo homogéneo⁴.

Es este tiempo espacializado el que dio lugar a los problemas planteados en la antigüedad por Zenón de Elea. Recordemos uno de ellos brevemente. Si imaginamos una carrera entre Aquiles y una tortuga, dándole a esta última una cierta distancia de ventaja, ocurrirá que Aquiles nunca podrá alcanzarla, porque cuando aquél llegue al punto en que se encontraba la tortuga hace tan sólo un momento, en ese breve lapso ésta habrá avanzado un pequeño trecho, y cuando Aquiles llegue al nuevo punto alcanzado por la tortuga, en el ínterin, ella nuevamente habrá avanzado otro trecho, y así indefinidamente. Aquiles está cada vez más cerca de la tortuga pero, desgraciadamente, sin poder alcanzarla nunca, porque para cada intervalo de tiempo siempre habrá un espacio, cada vez menor es cierto, pero siempre real entre él y la tortuga.

Al respecto, Bergson considera que aquí no se está concibiendo el movimiento como tal, sino que se está pensando en distintas posiciones estáticas sucesivas del móvil. Hay aquí como un pensamiento cinematográfico, donde se van tomando fotos instantáneas sobre las distintas posiciones del móvil y se pretende reconstruir así el movimiento concreto. Pero esto fracasa, porque es imposible reconstruir el movimiento a partir de una suma de inmovilidades. Esta forma cinematográfica de pensamiento está en la base de la conciencia reflexiva y las ciencias matemáticas, en tanto ambas se centran en la medición. Zenón confundió entonces el movimiento mismo, que es un acto único, indivisible, con el espacio recorrido, que es divisible al infinito, porque está siempre compuesto de partes. Buscando demostrar lo absurdo del movimiento, lo convirtió en una magnitud matemática divisible al infinito. La respuesta de Bergson a este problema es que “cada uno de los pasos de Aquiles es un acto simple, indivisible, y que después de un número dado de estos actos, Aquiles habrá sobrepasado a la tortuga”⁵.

⁴ Bergson, *op. cit.*, cap. 2, p. 119-20.

⁵ Bergson, *op. cit.*, cap. 2, p. 121-22.

Este tiempo uniforme que venimos caracterizando es el tiempo que utiliza la ciencia. Ésta –teniendo en cuenta sobre todo la mecánica– se ocupa sólo de lo mensurable, pero ni la duración, que es lo esencial del tiempo, ni la movilidad, que es lo esencial del movimiento, son cuantificables. En realidad, lo que la mecánica está siempre midiendo son espacios, que es lo único mensurable. Así, establece la igualdad entre dos intervalos de tiempo cuando son iguales los espacios recorridos por dos móviles en condiciones físicas similares. En definitiva, la mecánica se ocupa sólo de espacios y simultaneidades⁶.

Tan poco cuenta el tiempo auténtico, la duración misma, para la ciencia que –argumenta Bergson– si todos los movimientos del universo se duplicaran en velocidad, las ecuaciones de la mecánica se mantendrían iguales. Pero no sería igual para el alma, que sentiría un empobrecimiento vital al final del día, porque la duración vivida ha sido efectivamente más corta.

Por otra parte, las ecuaciones de la ciencia sólo expresan un hecho cumplido, una cosa, y por tanto no pueden reflejar jamás la duración y la movilidad que siempre están cumpliéndose, haciéndose, porque, como señala Bergson “la duración y el movimiento son síntesis mentales y no cosas”⁷.

Para superar esta noción espuria, espacializada del tiempo, y alcanzar el tiempo profundo, auténtico y vital, debemos analizar en primer lugar la intensidad y luego la multiplicidad de nuestros estados de conciencia.

En la época en que Bergson escribía su tesis, se encontraba en auge la escuela de la psicofísica fundada por Weber y Fechner. En ella se pretendía medir la intensidad de los eventos psíquicos. Para ello suponían, siguiendo el sentido común, que “los estados de conciencia, [...] son susceptibles de aumentar y disminuir”; en efecto, decimos habitualmente que estamos más o menos tristes, que sentimos más o menos calor, etc.⁸. Ahora bien, en el caso de los cuerpos exteriores es fácil determinar que uno es mayor que otro, ya que basta superponer los espacios que ocupan y advertir cuando uno está contenido en el otro; pero, en el caso de nuestros contenidos de conciencia, esto es imposible porque –en el fondo– las intensidades “no son cosas que puedan superponerse”⁹.

⁶ Bergson, *op. cit.*, cap. 2, p. 124.

⁷ Bergson, *op. cit.*, cap. 2, p. 126-27.

⁸ Bergson, *op. cit.*, cap. 1, p. 51.

⁹ Bergson, *op. cit.*, cap. 1, p. 52.

Sin embargo, tenemos un impulso irresistible a hacerlo, y al llevarlo a cabo caemos en una confusión porque “traducimos lo intensivo en extensivo”¹⁰. Es que, en última instancia, la psicofísica nos mira desde afuera, como un objeto físico más.

Lo que la psicofísica tomaba como grados de intensidad era, en realidad, una serie de cambios internos, puramente cualitativos y no mensurables, que constituyen las etapas del progreso de la conciencia. El aumento de intensidad de una alegría o una tristeza, por ejemplo, es sólo una modificación en sus tonos y matices a medida que van penetrando y coloreando el resto de los contenidos de nuestro espíritu. Así lo expresa Bergson cuando dice: “en la alegría extrema, nuestras percepciones y nuestros recuerdos adquieren una indefinible cualidad, comparable a una especie de calor o a una luz [...] nueva”; o cuando señala que “los diferentes grados de la tristeza corresponden también a cambios cualitativos. Ésta comienza por no ser más que [...] un empobrecimiento de nuestras sensaciones y de nuestras ideas [...] y termina por una impresión de anonadamiento, que hace que aspiremos a la nada”¹¹. Y finalmente, como conclusión general, agrega “cuando se dice que un objeto ocupa un gran lugar en el alma, o incluso que la ocupa toda ella, se debe entender simplemente con esto que su imagen ha modificado el matiz de mil percepciones o recuerdos”¹².

De modo similar, las diversas sensaciones son cualitativamente distintas y cuando se pretende estar midiendo diferencias de intensidad, lo que en verdad se mide son variaciones en los estímulos, en las causas exteriores, que las producen. De allí que toda la psicofísica nace de una “confusión de la cualidad con la cantidad y de la sensación con la excitación”¹³.

Respecto de la multiplicidad, los objetos externos, ubicados en el espacio, se excluyen recíprocamente formando una multiplicidad cuantitativa que se expresa fácilmente en un número. En cambio, nuestros estados de conciencia, que son cualidad pura, deben ser representados simbólicamente en el espacio para poder acceder a ser numerados. Es pues en un tiempo espacializado, en tanto medio vacío y homogéneo, donde yuxtaponemos nuestros estados interiores, como resultado de la abstracción que operan el Entendimiento y el lenguaje sobre la corriente continua de la conciencia.

¹⁰ Bergson, *op. cit.*, cap. 1, p. 51-53.

¹¹ Bergson, *op. cit.*, cap. 1, p. 57.

¹² Bergson, *op. cit.*, cap. 1, p. 56.

¹³ Bergson, *op. cit.*, cap. 1, p. 95.

Esa multiplicidad cuantitativa se funda en la noción de número; pero ¿qué es un número? En principio, es una colección de unidades idénticas entre sí, comprendidas como un todo¹⁴; mas, para comprenderlas en un todo, debo yuxtaponerlas en el espacio: “para que el número vaya creciendo a medida que avanzo, es preciso que retenga las imágenes sucesivas y que las yuxtaponga a cada una de las nuevas unidades cuya idea yo evoco: ahora bien, es en el espacio donde se opera una parecida yuxtaposición y no en la duración pura”¹⁵. Esto es imposible hacerlo en el tiempo, donde hay sucesión pero no yuxtaposición. Para formar, entonces, cualquier número debo conservar cada unidad junto con la siguiente y esto sólo sucede por la yuxtaposición en un espacio ideal, donde puede darse la representación simultánea de las unidades. Dice el pensador francés: “el espacio es la materia con la que el espíritu construye el número, el medio en que el espíritu le coloca”¹⁶.

Pero, existe otra multiplicidad, ahora de orden cualitativo, aparte de aquella multiplicidad cuantitativa. Tomemos un ejemplo del mismo Bergson: desde lejos me van llegando sucesivamente los sonidos de una campana. Con estos sonidos puedo hacer dos cosas: puedo en primer lugar, “contarlos, y será preciso entonces que los disocie, y que esta disociación se opere en algún medio homogéneo” que, como hemos visto, no es otro que el espacio. Pero, por otra parte, puedo organizarlos y formar un “grupo que me recuerda un aire [...] conocido: entonces no cuento los sonidos, me limito a recoger la impresión, por decirlo así, cualitativa que su número produce en mí”. Tenemos entonces aquí “dos especies de multiplicidad: la de los objetos materiales, que forma un número inmediatamente, y la de los hechos de conciencia”, que constituye en sí una multiplicidad cualitativa¹⁷.

A través del análisis de la intensidad y multiplicidad de nuestros estados internos, Bergson ha expuesto su carácter irreductiblemente cualitativo. Esto apunta a separar el tiempo auténtico, lo que el llama la “duración pura”, de toda intrusión de lo espacial, producto de las construcciones del lenguaje tanto vulgar como científico. Es decir, se trata de eliminar todo lo que tenga que ver con un medio uniforme, infinitamente divisible y cuantificable.

La verdadera duración, el tiempo auténtico, yace en el fondo de nuestra conciencia, despojado de cualquier elemento cuantitativo.

¹⁴ Bergson, *op. cit.*, cap. 2, p. 99.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Bergson, *op. cit.*, cap. 2, p. 104.

¹⁷ Bergson, *op. cit.*, cap. 2, p. 105-106.

Será el punto de llegada de todo espíritu que se esfuerce por apartarse de la dispersión de la exterioridad espacial. La captamos mediante una intuición profunda de la dinámica de nuestra vida interior.

Entonces descubrimos que dicha vida está constituida por una serie de cambios cualitativos, continuos e incesantes, donde no hay diferencias cuantitativas. Por ejemplo, el movimiento de un brazo, captado interiormente se convierte en la sensación simple de un gesto, que es el movimiento en sí, es decir, un mero cambio cualitativo producido en la duración pura. Esta corriente en devenir es el tiempo auténtico, diferente del tiempo espacializado, que se resolvía en una sucesión regular de instantes homogéneos producto de la abstracción.

Dice Bergson, por ejemplo, que en la primera visita a una ciudad recibo una impresión; pero, si muchos años después vuelvo a aquella primera impresión quedará sorprendido por el “cambio singular, inexplicable y sobre todo inexpresable, que se ha cumplido en ella”¹⁸. O, en otro ejemplo, los cambios que experimento en los sabores y aromas que me agradaron de niño y luego con el tiempo dejaron de hacerlo. La conclusión de Bergson es que “no hay [...] en el alma humana más que progresos. [...] toda sensación se modifica al repetirse y [...] si no me parece cambiar de la noche a la mañana es porque yo la percibo ahora a través del objeto que es su causa, a través de la palabra que la traduce”¹⁹.

En la duración pura, esos estados profundos de la conciencia se compenetran y fusionan entre sí: el pasado se prolonga en el presente, el cual, a su vez “prepara” pero no determina el porvenir que se despliega a partir de él. En el presente confluye y queda contenido todo el pasado, porque ya no llevamos a cabo una separación entre ambos. Los distintos estados de conciencia, en su fusión, se tiñen “cada uno de la coloración de los demás”²⁰. En la vida profunda del yo, cada momento no es un instante fugaz que desaparece sino que perdura gracias a la memoria.

De esta compenetración surge la originalidad que tiene la vida interior de cada uno. Al respecto, dice Bergson que cuando “un amor violento, una melancolía profunda invaden nuestra alma: son mil elementos diversos los que se funden y se penetran, sin contornos precisos, sin la menor tendencia a exteriorizarse los unos con respecto a los otros; su originalidad tiene este precio”²¹.

¹⁸ Bergson, *op. cit.*, cap. 2, p. 133.

¹⁹ Bergson, *op. cit.*, cap. 2, p. 134.

²⁰ Bergson, *op. cit.*, cap. 3, p. 157.

²¹ Bergson, *op. cit.*, cap. 2, p. 135.

La duración pura es asimismo una organización dinámica de elementos esencialmente heterogéneos. Se configura siempre como una totalidad, como en una frase musical.

En un pasaje significativo Bergson resume estas características diciendo: “la duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores. [...] Basta que al recordarse de ellos no los yuxtaponga al estado actual como un punto a otro punto, sino que los organice con él, como ocurre cuando recordamos, fundidas por decirlo así en el todo, las notas de una melodía. ¿No podría decirse que, aunque estas notas se suceden, las percibimos sin embargo las unas en las otras, y que su conjunto es comparable a un ser viviente, cuyas partes, a pesar de ser distintas, se penetran por el efecto mismo de su solidaridad?”²².

Ya señalamos que la duración pura presenta una multiplicidad cualitativa, es decir, elementos irreductiblemente diferentes pero que, sin embargo, no pueden contarse. Ésta es la “heterogeneidad pura” de la que habla Bergson. No tenemos entonces una multiplicidad numérica que sólo puede constituirse en el espacio, lo que tenemos aquí es una “multiplicidad sin cantidad”²³.

En la duración pura no puede preverse el futuro, porque éste es siempre imprevisible. Hay aquí un despliegue progresivo de la vida de la conciencia, que lleva a la permanente creación de lo nuevo, como opuesto a la repetición de lo idéntico que se da en el espacio. En este sentido, no hay aquí tampoco una sucesión de hechos relacionados causalmente.

La duración no es un progreso ajeno e indiferente con nuestra vida interior, como el que acontece en el tiempo espacializado, sino que se identifica con esta vida misma. Como tal encierra un movimiento hacia la plenitud y la madurez de la conciencia.

II. El yo

A las dos formas temporales esbozadas corresponden paralelamente dos aspectos de la conciencia. Al tiempo homogéneo le corresponde un yo superficial, a la duración pura un yo profundo. Vimos

²² Bergson, *op. cit.*, cap. 2, p. 114.

²³ Bergson, *op. cit.*, cap. 2, p. 117.

que hay un yo que es un fluir originario y confuso; pero por encima de él se genera otro yo bajo la influencia de los contactos con la sociedad y los efectos del lenguaje. Este otro yo es más rígido, con estructuras definidas, pero impersonales. En palabras de Bergson: “nuestras percepciones, sensaciones, emociones e ideas se presentan bajo un doble aspecto: el uno claro, preciso, pero impersonal; el otro confuso, infinitamente móvil e inexpresable, [...] según que se le estime en el seno de una multiplicidad distinta o de una multiplicidad confusa, en el tiempo-cualidad en el que se produce, o en el tiempo-cantidad en el que se proyecta”²⁴.

También podemos encontrar la misma dicotomía por el lado de la libertad. Para Bergson, la libertad posee grados y en la medida en que renunciamos a ella y nos amoldamos a los requisitos sociales, se va configurando el yo superficial, donde los contenidos de la conciencia se van solidificando y formando sucesiones en un tiempo uniforme. Así, la mayor parte de nuestra vida se despliega en el espacio, en el mundo exterior, en el hablar más que en el ensimismamiento y el pensamiento profundo. Y esto es debido a que, siendo nuestro interés predominante de orden práctico, nos volcamos al espacio y el lenguaje, ya que el orden que introducen en nuestras vivencias resulta en una mayor economía y comodidad en nuestros esfuerzos.

De este modo, en la cotidianidad postergamos nuestra vida interior y transitamos una existencia automática por encima del yo profundo. La conciencia se conforma, como dice Bergson, “con la sombra del yo proyectada en el espacio homogéneo [...] y pierde poco a poco de vista el yo fundamental”²⁵, “así se forma un segundo yo que encubre el primero, un yo cuya existencia tiene momentos distintos, cuyos estados se separan unos de otros y se expresan fácilmente por palabras”²⁶.

El yo profundo, como dijimos, habita en la duración pura, como un devenir constante, donde confluye todo su pasado. Es totalmente ajeno al espacio y en ciertos aspectos resulta incluso inefable. Se accede a él mediante el esfuerzo de volverse hacia sí mismo, huyendo desde la dispersión exterior hacia el contacto consigo mismo, con la unidad que yace en lo más hondo de nuestra conciencia.

Según Bergson, tenemos un atisbo de este yo profundo en ciertos estados crepusculares, como la ensoñación, en la que se debilitan nuestros lazos con el mundo exterior, haciéndonos así sentir más que

²⁴ Bergson, *op. cit.*, cap. 2, p. 133.

²⁵ Bergson, *op. cit.*, cap. 2, p. 132.

²⁶ Bergson, *op. cit.*, cap. 2, p. 139.

medir la duración, de modo que “de cantidad pasa de nuevo al estado de cualidad; no se hace ya la apreciación matemática del tiempo transcurrido, sino que cede el lugar a un instinto confuso” del tiempo auténtico²⁷. Esta forma superior de conocimiento de la duración pura, que surge en el silencio de las palabras, será la intuición.

III. La libertad

De esta noción de un yo profundo extrae Bergson su concepción de la libertad. Considera que la libertad no se prueba, ni se define, como una cosa acabada e inerte sino que es más bien un hecho que constatamos, algo que se nos revela de un modo inmediato.

Él va a encarar el tema de la libertad en un debate con la posición determinista. El determinismo, en el plano psicológico, adopta una concepción asociacionista de la conciencia, donde cada sensación, sentimiento o idea se encuentra claramente diferenciado, actuando cada uno sobre los otros. La acción que el hombre efectúa quedará determinada necesariamente, mediante la causalidad, por la imposición sobre los otros del elemento interior que resulte el más fuerte. Como vemos, el asociacionismo simplemente describe la mecánica del yo superficial y la psicología se convierte así en una ciencia natural entre otras.

Sin embargo, sabemos que existe otro yo profundo y hacia él debemos ir para encontrar la raíz de la libertad. Si hubiera en nuestro yo profundo, al igual que en el superficial, estados claramente diferenciados y exteriores unos a los otros, entonces cabría que un impulso se imponga a los demás y determine el acto, como pretendía la determinación mecánica de la psicofísica; pero, como todo se encuentra allí confundido, fusionado y compenetrado, todo motivo de acción responde a la conciencia tomada íntegramente, que queda entonces reflejada en cada una de sus acciones.

En el acto libre no hay pues una concurrencia de fuerzas, sino que es el alma toda entera la que se determina a sí misma, es decir que se auto-determina y por lo tanto es libre.

El principio de causalidad, que dice que las mismas causas producen siempre los mismos efectos, ya no tiene aplicación en el yo profundo, donde no hay conexiones necesarias entre el presente y el futuro, porque vemos operando allí una espontaneidad creadora e

²⁷ Bergson, *op. cit.*, cap. 2, p. 131.

imprevisible. Por otra parte, la causalidad es válida tan sólo para la dimensión espacial, donde hay una repetición de lo mismo, pero para el yo profundo, donde nada se repite, donde hay una historicidad que hace que nunca se presenten condiciones idénticas, la idea de causalidad pierde todo sentido.

Hablamos aquí de un auténtico progreso de la conciencia, de modo que el pasado se funde con el presente y da continuamente lugar a la aparición de lo nuevo. Como lo que tenemos es un devenir siempre irrepetible, esta continua novedad del progreso del yo profundo es lo que procura la imprevisibilidad del acto libre. En éste aparece la inventiva y originalidad de la conciencia, capaz de romper con todos los condicionamientos sociales. De allí que, para Bergson, ser libre es ser sencillamente uno mismo.

El acto libre, no será nunca algo extemporáneo, sino que, al ser resultado del progreso orgánico de la conciencia entera, será como el fruto maduro que se desprende del árbol tan sólo cuando su tiempo ha llegado.

Bibliografía

Barlow, Michel, *El pensamiento de Bergson*. México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

Bergson, Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, en: *Obras escogidas*. México, Aguilar, 1959.

Brehier, Émile, *Histoire de la philosophie III. XIX^e-XX^e siècles*. Paris, Presses Universitaires de France, 1981.

Desaynard, Joseph, *La Pensée d'Henri Bergson*. Paris, Mercure de France, 1905.

Vasallo, Ángel, *Bergson*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992.

Werner, Charles, *La philosophie moderne*. Paris, Payot, 1954.

**UN HOMBRE Y SUS CONVICCIONES:
ALBERTO ROUGÈS
(1880-1945)**

Dra. BLANCA H. PARFAIT

Queremos honrar a Alberto Rougès desde dos palabras de olvidada mas honda significación: el recuerdo y la nostalgia. Ambas se hallan unidas por esa intensa cualidad humana que es el sentimiento, ya que recordar no es sino volver a poner en el corazón aquello que ha tenido peso para él y, calando aún más en la sensibilidad, el llorar por lo perdido, lamentar lo que se ha dejado y que, tal vez, nunca podrá recuperarse, son palabras definitivas del alto sentido que la nostalgia expresa. Ambas acepciones apuntan al corazón que anhela recobrar su lugar en el abanico de lo humano, ya que es sólo en las manifestaciones de su sentir cuando conocemos a los hombres y, en tanto lo hacemos, los tenemos junto a nosotros.

Por ello acudiremos a pequeños detalles, casi ínfimos pero que, a nuestro juicio, son nítidas huellas de lo humano. Así, observando los manuscritos de las cartas enviadas por Alberto Rougès en distintos momentos de su vida, señalaremos un indicio revelador, cual es su firma. Lo que ha despertado nuestra curiosidad al observarla, es que los rasgos de sus letras la revelan como amplia, segura, pero ellos responden casi solamente a las consonantes –con la solitaria excepción de la vocal A primera de su nombre que se distingue claramente– y una pequeña e desdibujada –casi una o–, de la cual se desprende su rúbrica; si el desvanecimiento de las vocales atrajo nuestra atención, más lo hizo el rasgo con que cierra su rúbrica, pues un trazo firme y seguro, increíblemente lineal, dibuja su presencia y enmarca la firma, realzándola. Si es que ello significa algo lo adscribiríamos a sus hondas, firmes convicciones acerca de los asuntos que lo tuvieron ocupado a lo largo de su vida y que comprenden desde las más altas elucubraciones filosóficas hasta sus preocupaciones por los cantares de su tierra, la educación de Tuc-

mán, la importancia de la ciencia en la formación filosófica, la prosperidad de su provincia natal, su hondo sentimiento de la amistad que no impedía, sino que favorecía, las disidencias del pensar y, también, las mil y una minucias de la vida cotidiana con sus altibajos de desazones y alegrías.

Pero no solamente el hombre Rougès se nos reveló de este modo sino que también lo hizo el mundo en el que vivió, pues esa trama de relaciones que conforma lo que llamamos mundo apareció, en toda su dimensión, al hojear el voluminoso tomo de su correspondencia, que abarca el período de 1905 a 1945. Fue sólo un instante, un revelador instante del huidizo tiempo en el que fueron apareciendo los nombres de personas, ya ausentes o lejanas, que hicieron la filosofía en la Argentina. Francisco Romero, Carlos Herrán, Juan Adolfo Vázquez, Eugenio Pucciarelli, Rodolfo Mondolfo, son los nombres de quienes eran asiduos correspondientes de Rougès. Al leer sus cartas un dejo de melancolía nos invadió, y no pudimos evitar preguntarnos si nuestros tiempos actuales podrían, hoy, coleccionar nombres importantes como lo pudo hacer Rougès en su correspondencia. La respuesta es, obviamente, negativa, no solamente porque la filosofía no pasa por su mejor momento en nuestro país, sino porque el uso de la computadora en la actualidad, tanto para recibir como para enviar noticias o intercambiar datos o ideas, ha condenado a la desaparición a la correspondencia intelectual tal como, desde Platón, la conocíamos. Deducimos pues, que no habrá ya más posibilidad de reunir colecciones de cartas filosóficas, porque de hecho ya no las hay. Preguntarán ustedes qué hemos perdido, y la respuesta es que se nos ha esfumado una posibilidad de recrear el ambiente espiritual de una época –del cual las cartas son testimonios inestimables–, se nos ha desvanecido una forma de indagar los momentos del país, hemos inutilizado un modo de acceso al espíritu que hoy se cierra para las generaciones venideras, a las cuales las vamos dejado mancas de ese tesoro. Esa pérdida revela, tristemente, un mundo que se ha perdido.

Pero debemos descorrer este velo de melancolía, pues es solamente un manto que cubre una vida intensamente vivida que es dable resaltar, ya que Alberto Rougès fue una destacada personalidad en la provincia de Tucumán, en la cual desarrolló su vida y en la cual ganó su prestigio, del cual nos da testimonio Manuel Gálvez, al recordar las palabras con que Ortega y Gasset se refiere al pensador tucumano, pues señala que “de él y de Deodoro Roca,... me dijo Ortega y Gasset, a su regreso del interior del país, que eran los me-

jores espíritus, los hombre de mayor sensibilidad filosófica, que había conocido”¹.

Convicciones y sensibilidad filosófica formaron su temple y afianzaron sus ideas, una de las cuales es la honda conciencia de la importancia cultural de nuestro país, en ese momento, y del destino que intuía para él. Quisiéramos traer a la memoria la fe profunda en Iberoamérica que le hace decir, en el discurso pronunciado al asumir el Rectorado de la Universidad de Tucumán, en 1945, poco antes de su muerte, que “Desde hace una década la América Latina, de uno a otro extremo, se estremece en un noble y febril afán de crear, de dar su aporte a la ciencia, el arte, a la filosofía, para enriquecer el patrimonio de la humanidad... Nuestra patria ocupa un puesto de cabecera en esa honda conmoción cultural de Iberoamérica... porque un intenso intercambio hace que sea una sola su vida espiritual, ... porque un pensador o un hombre de letras de cualquiera de sus países es un hombre de letras, un pensador de Iberoamérica... Las universidades argentinas tienen el deber de dirigir esta producción intelectual... deben acrecentar... sus publicaciones para honra de ellas, de nuestra patria y de la cultura que habla en nuestra propia lengua”².

Entreveía Rougès la unidad americana como una conjunción de voluntades, con su propia visión de la vida, que debía sustentarse en el pensamiento, no en el usufructo de bienes materiales. Y esas naciones americanas no podían concebirse de otra manera sino con el sustento político de la democracia, a la que él entiende como igualdad de oportunidades y conciencia del bien común. Mas, para lograr ese tipo de vida ideal considera necesario, en primer lugar, crear conciencia de ese concepto como forma de vida y fomentar la colaboración, para que ese anhelo ideal cobre realidad y no se estanque en una mera posibilidad. El requisito para llegar a la democracia como forma de gobierno es, obviamente la educación, pues, “la ignorancia es incompatible con ella”. Piensa, pues, que a esa meta llegará América a partir de una excelente educación pública ya que “en una democracia ejemplar la educación tiene una jerarquía casi igual a la de la defensa nacional”³, pero observa que ese anhelo no se ve reflejado en los hechos, pues, con mirada crítica, asevera que, en esos tiempos, “la educación no da lo que es más esencial al hombre y lo que

¹ *Alberto Rougès, Vida y pensamiento*, edic. a cargo de M. E. Valentí y E. Romero, Tucumán, Fundación Miguel Lillo y Centro Cultural Dr. A. Rougès, 1993, p.113.

² *Id.*, p. 52.

³ *Id.*, p. 53.

más interesa a la sociedad, ... la percepción y la estimación de los valores espirituales”⁴.

No significa esto, sin embargo, que nuestro pensador deslía, en ese contexto americano, la sustancia propia de la Argentina, a la que concibe atada a la tradición española, mas precisamente, al Siglo de Oro español. Es curioso leer, en uno de sus ensayos llamado *Educación y tradición*, un contrapunto entre el hablar poético popular de la región noroeste, acunado en la mente de los labriegos, y transmitido de generación en generación, y la cultura o pseudo cultura que se difunde por los medios; ésta, opina, no produce obras de valor universal y no puede equipararse a las sentidas manifestaciones de la campiña ancestral a las que llama “lirios de los campos”⁵. Convo-ca a los dirigentes para salvar ese tesoro que, de ese modo, contribuirán a la herencia cultural de la patria, pues el sentido arte popular conformará un preciado don para las generaciones que arribarán. Esas poesías, arrumbadas en la memoria de los labriegos, han sido un legado “transmitido de boca en boca, de corazón en corazón, (y) el tesoro poético ha viajado años y aun siglos para llegar a nosotros... y su conservación no ha sido posible sin la fidelidad de un gran amor, sin la conmovedora fidelidad hasta la muerte de aquellos viejos labriegos”⁶.

Esa cultura debe ser vivenciada, debe arder como un fuego vivo tanto en los que la crean como en el público que las escucha, porque solamente en esta urdimbre se puede formar el *ethos* de un pueblo, que no es sino “el fondo valorativo y emocional que caracteriza la personalidad de éste”⁷.

Y encomienda nuevamente a la educación pública la tarea de transmisión de esos valores, que no pueden perderse en los escritorios de funcionarios, ni en los exámenes de alumnos memoriosos, sino que deben vivir en aquellos que la sienten como patrimonio propio, en los hombres que deben ser cultivadores de su fe sentida, pues nada hay más parecido al sacerdocio que la labor de quien transmite los valores superiores en los cuales cree.

Las creencias no les fueron extrañas a Rougès, tanto las religiosas, que provenían de la formación cristiana cultivada en su hogar –y que pondrían su sello profundo en toda su vida–, como las sociales, ya que proyectó para su patria el pensamiento nacionalista. Es ne-

⁴ *Id.*, p. 68.

⁵ *Id.*, p. 69.

⁶ *Id.*, p. 66.

⁷ *Loc. cit.*

cesario que nos detengamos en este concepto, pues las palabras cambian semánticamente con el tiempo, y van adquiriendo otros sentidos que no tenían originariamente y que es necesario precisar. Lo que llama Rougès nacionalismo está afirmado en varios artículos y, si quisiéramos esbozarlo sintéticamente, diríamos que el nacionalismo del pensador norteño se condensa en dos palabras: vitalidad y espiritualidad. En un comentario a dos libros de Manuel Gálvez afirma que el espíritu nacional se desintegra cuando acude a las imitaciones de otros países, por lo que es necesario que busque su propia personalidad. El camino para llegar a ella consistirá en bucear, en primer lugar, en las propias raíces que nuestro pensador encuentra, sabemos –y no podía ser de otra manera dada la región y el momento en que vivió–, en España, claro que no para imitarla –lo cual sería contradictorio con lo que pregona– sino “para que se liberen potencias profundas de nuestra alma,... para que reviva nuestra espontaneidad creadora”⁸. El alma nacional deberá ser, además, idealista, con un idealismo conocedor de la ciencia, el arte y la religión. El optimismo de Rougès encuentra su exaltación en el venturoso destino que imagina para el país, en su pujanza, en una “valorización de las cosas nacionales,... en su potencia para vencer cualquier obstáculo, para triunfar en las más arduas empresas y otras manifestaciones igualmente lozanas de su impetuosa y desbordante vida”⁹.

En un comentario realizado a *Tierra fragosa*, libro del riojano Julio Víctor González –a quien respeta, pero también combate–, vuelve a insistir en sus ideas nacionalistas afirmando que “Nuestro nacionalismo no es otra cosa que el sano afán de tener personalidad verdadera... No pretendemos hacer revivir formas caducas, no queremos vivir nuevamente la vida gauchesca, colonial o española. Queremos crear otras formas, ... queremos poner nuestro sello en nuestra obra, queremos tener una verdadera personalidad, ser patria de una verdadera cultura”¹⁰.

Y en su artículo “Las ideas que matan y el nacionalismo” diseña el nacionalismo anhelado, comparando la vida del hombre con la vida de las sociedades. Sostiene que, así como el hombre debe sacrificarse para lograr aquello que desea, es decir, aquello que ha pensado de manera abstracta debe concretarlo y, en ese paso, esforzarse para alcanzar y realizar su proyecto de futuro, las sociedades tam-

⁸ Rougès, Alberto, *Ensayos*, Tucumán, Centro Cultural Alberto Rougès, 1999, p. 164.

⁹ *Id.*, pp.165/6.

¹⁰ *Id.*, pp. 170/1.

bién deben seguir el mismo derrotero, ya que es su deber asumir la cuota de sacrificio que se considere necesario para arribar a las metas que desean conseguir. Esto trae a nuestra memoria la frase de un comprovinciano de Rougès, Nicolás Avellaneda, cuando éste, como presidente de la República, debe reconocer el pago de la deuda que pesaba sobre el país, y pronuncia la famosa sentencia que hará historia: “pagaremos la deuda externa con el hambre y la sed del pueblo argentino”. Es éste el temple en el que se deben educar las grandes personalidades, ya que Rougès le asigna a los hombres de relieve un papel que se oye como un grave mandato, al afirmar que “Los nacidos para pensar los destinos humanos, para el arte, para la ciencia, aspirarán a su obra más que a su bienestar y harán así a la sociedad, y por ella a la humanidad, la ofrenda de su vida”¹¹.

No es otro el imperativo que surge, en las inagotables interpretaciones de la caverna platónica, para los hombres que han entrevisto el Bien, pues también sostiene el filósofo griego que aquel que más conoce debe ser, siempre, el más responsable de todos. Así es una orden nata, para la vida personal de los mejores hombres, volver a la caverna, es decir, al mundo de la ignorancia, la soberbia y las apariencias, en fin, a nuestro mundo de todos los días, y mostrar la verdad de otro mundo posible a los hombres. Debe el hombre, ya sabio y temperado, buscar la manera de despertar a los hombres-masa, sacudirlos de su siesta impersonal y elevarlos, en la medida de lo posible, hasta donde su naturaleza sea capaz.

Sostiene Rougès que la raíz, tanto de los hombres como de las sociedades, está siempre en los valores morales, no en las coacciones exteriores, por lo que la moralidad es, al fin de cuentas, el tesoro de la humanidad. “La rigidez de (los valores) hace la fortaleza de la sociedad, y su debilitamiento, la decadencia”¹².

Esa honda convicción moral rezuma las huellas del pensamiento kantiano y su idea de la moral natural, es decir, la creencia de que el hombre posee un absoluto que no es sino la conciencia moral y que los hombres practican la moral sin saberlo. Por ello, la tarea de la filosofía solamente consistirá en proporcionar la fundamentación, a través de la razón práctica, de la moral propia de la humanidad.

El afán redentorista de Rougès se manifiesta en la recomendación que nos da para que las sociedades puedan salvarse. Como buen espiritualista, achaca al materialismo su carga de culpa –en lo que

¹¹ *Id.*, p. 95.

¹² *Id.*, p. 96.

no le falta razón— y nos señala que “Para salvar a las sociedades que se van muriendo, es necesario extirpar cuanto antes la concepción materialista que las mata, y las ideologías y valoraciones sociales que de ella han nacido. Y hay que restaurar la vida espiritual... Eso es lo esencial y no la estructura política ... llamaremos nacionalismo a esta restauración de la vitalidad social”¹³.

Las profundas convicciones personales y sociales formaron el humus que le inclina a orientar su pensar filosófico hacia el espiritualismo, en especial al pensamiento de Bergson, en boga en el ambiente filosófico de esos tiempos.

Admira en Bergson la lucha que el filósofo francés libra contra el positivismo, contra el auge indiscriminado de la ciencia en tanto se la considera como el único conocimiento digno de ser cultivado, y que, por ende, ahoga todo otro intento de pensar de manera distinta, y aplaude la posibilidad que le brinda esta crítica de poner sobre el tapete lo que, creemos, es su tema.

Pues a él lo movía, subterráneamente, un afán de eternidad y es hacia ese concepto al que tiende en sus indagaciones y que se traslucen, ya, en el título de su libro filosófico *Las jerarquías del ser y la eternidad*. No es pues de extrañar que se aboque, en primer lugar, al problema del tiempo.

Señala la existencia de dos tipos de acontecer, uno que se sitúa en el presente que es la realidad física de lo que llama pensar científico, que no es sino un presente instantáneo, existencia sin explicación y sin causa a la que compara con el devenir de Heráclito, tanto como con el Ser de Parménides. Éste logra el ser mismo, ser sin tiempo, a costa de su inmovilidad. Esa posición es la de la ciencia que busca explicar la realidad a través de la naturaleza de las cosas.

A este pensar lo distingue del acontecer espiritual, al que señala como un conglomerado temporal ya que une al pasado, resignificado en el presente, un proyecto de futuro. La tripartición temporal en pasado, presente y futuro como compartimentos estancos se transforma en una unidad de tiempo a la que podríamos llamar, sin traicionar su pensar, una unidad de vida.

Ilustra ese sentido con la noción de acto creador del pensamiento, ya que en él se dan, al mismo tiempo, el arrastre del pasado y el otear el horizonte del futuro. Esa “permanencia y anticipación” es lo que caracteriza al acontecer vital- espiritual. Pues nos dice que “Pa-

¹³ *Id.*, p. 97.

sado y futuro nacen y crecen juntos, compenetrados recíprocamente, inseparablemente unidos”¹⁴. Son “totalidades sucesivas”.

Esa intrincada realidad temporal es la que justifica que toda realidad espiritual sea al mismo tiempo, ser y acontecer. Lo mismo sucede con nuestra propia vida, en la que el pasado que fuimos no permanece invariable sino que va cobrando distintas significaciones, en la medida en que el presente lo admite y le va dando su propio perfil. El pasado vital no es un pasado terminado ni agotado, sino que muestra su savia fructífera en el sentido que le va dando el presente, es éste el que le da forma, aunque nunca de un modo pétreo y total, pues todo pasado permite nuevas significaciones a medida que la vida transcurre. Ningún pasado vital es inmovible, sino que es solo aquello que puede nacer y perecer según nuestra vida presente. No otra cosa sucede con el futuro, somos, parafraseando a Ortega, proa de nosotros mismos, porque todos nuestros anhelos y deseos son anticipaciones o proyectos de futuro. Esta comprensión del tiempo como unidad total es la que nos da, como hombres y como sociedad, nuestra identidad, por ello puede afirmar Rougès que “La unidad temporal es también, identidad” (personal)¹⁵. Sostiene que, la realidad física es opuesta a la realidad espiritual porque todo momento de aquélla se halla separado del siguiente y en esa realidad física impera una sucesión de momentos, sin conexión interna. Esta teoría de la realidad le permite a Rougès disentir con Bergson ya que entiende que el filósofo francés, al hablar de la ciencia, piensa en la ciencia mecanicista y no en el fenomenismo.

Éste, como sabemos, sostiene que no hay cosas en sí, o sustancias, porque todas las realidades son fenómenos, es decir, son lo que aparecen, dicho aún con más claridad, la realidad no está compuesta de sustancias, sino de fenómenos. Y esta posición metafísica ha sido ignorada por Bergson y es, a juicio del pensador tucumano, lo que ha hecho que la afirmación bergsoniana de la realidad física sea, también, incompleta.

Piensa la diferencia entre la realidad material y la espiritual a partir de la noción de presente, ya que mientras que para la realidad física el presente es instantáneo, para la realidad espiritual el presente tiene “espesor” pues reúne en sí la carga del pasado y el proyecto del futuro. Así, por esta línea, podemos llegar a entender la

¹⁴ Rougès, Alberto, *Las jerarquías del ser y la eternidad*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, Fundación Miguel Lillo, 1982, p. 128.

¹⁵ *Id.*, p. 121.

eternidad que es concebida como “un presente que comprende todo el pasado y todo el futuro”¹⁶. Y también por ese camino pueden, a causa de esta idea del tiempo presente, diferenciarse la realidad física y la eternidad, pues mientras la primera es pobre en contenidos pues estalla de pronto e instantáneamente se apaga, la luz de la eternidad contiene en sí todas las luces cualitativas del pasado, del presente y del futuro porque la eternidad, es, paradójicamente, una noción cargada de tiempo, pues es todos los tiempos. Podríamos comprenderla, tal vez con mayor justeza, como tiempo sin demarcaciones temporales, o, también como tiempo sin tiempo.

Sobre esa forma conceptual del presente cargado de pasado y de futuro, se eslabonan las jerarquías del ser, que serán más ricas y propias cuanto más presente temporal tengan. La vida de los hombres, que es puro tiempo, es tanto más rica cuanto más pueda ejercer su conducción sobre el pasado y el futuro y esta idea es, también para Rougès, aplicable a la vida de las sociedades. Por lo que podemos colegir que hombre y sociedad son entes que vibran al unísono pues, insistiendo en la conjunción entre conocimiento y responsabilidad nos dice que “Las personalidades más excelsas se sienten responsables del destino de la humanidad, del sentido que vamos dando a su pasado, a su historia”¹⁷.

Por eso puede afirmar Rougès que “todas las jerarquías del ser son jalones del camino a la eternidad, momentos dramáticos de una empresa divina”¹⁸.

Si bien admite concordancias con Bergson, como hemos señalado, discrepa en la manera de concebir la realidad espiritual que sostiene el filósofo francés, al que reprocha que no oriente su doctrina del tiempo hacia el futuro, sino solamente hacia el pasado, ya que Bergson afirma que el futuro es impredecible.

Recordemos la influencia bergsoniana en los libros de Marcel Proust, en su búsqueda del tiempo perdido y en la manera, detallada hasta minuciosos extremos, con la que describe el novelista el funcionamiento de la memoria, lo que le permite traer todo el pasado a la actualidad del presente. Es una vuelta hacia atrás, hacia lo ido lo que puede referirnos Bergson, pero esa concepción queda carente de futuro. No cobra dimensión el porvenir en el espectro total del tiempo y por ello conciencia y memoria están vueltas hacia lo que ya

¹⁶ *Id.*, p. 123.

¹⁷ *Id.*, p. 123.

¹⁸ Rougès, Alberto, *Ensayos*, edic. cit., p. 76.

fue, ya que la conciencia se identifica al pasado vivido. De igual modo sucede en el cuento en que nuestro Borges describe las rememoraciones de Funes, llamado el memorioso, ya que éste puede traer a su conciencia cada detalle y cada minuto del tiempo ido, pero este modo de recordar le acarreará, como consecuencia, un horizonte vital nulo, pues para rememorar lo sucedido durante un día, va a necesitar otro día. Su vida queda, pues inmovilizada, nada nuevo podrá suceder en ella. Abonando sus objeciones, cita Rougès unas líneas de Bergson del libro *Materia y memoria* donde éste afirma que “Prever consiste en proyectar en el futuro lo que se ha percibido en el pasado, o en representarse para el futuro un nuevo arreglo, en otro orden, de elementos ya percibidos”¹⁹. El futuro, entonces, para Bergson sería solamente un orden distinto de lo ya vivido y carecería, en este sentido, de novedad.

Advierte Rougès que, si Bergson hubiera tenido en cuenta el futuro, las jerarquías del ser hubieran sido como las que él mismo ha pensado y asevera que, sin advertirlo, el pensador francés se ha dejado llevar por la concepción científica. Aclaremos que esta idea de la ciencia es la que conocemos bajo el nombre de determinismo, que solamente puede sostenerse bajo el supuesto de pensar el futuro del mismo modo que el pasado. Sobre este fundamento argumentativo puede la ciencia contar con una base para predecir el futuro y poder formular las leyes. Caso contrario, las leyes –que no son sino las reglas de predicción de lo por venir–, no podrían existir. Opina, pues, que esa concepción, tal vez, se ha filtrado, imperceptiblemente, en los análisis bergsonianos del tiempo.

Admite que nadie como el filósofo francés ha realizado el valor del pasado para el presente del hombre, pero esas ideas deben valer también para todo lo viviente y todo el universo, que siente el pasado golpeando las puertas del presente. Razonando de esta manera se puede sostener que pasado y presente existen al mismo tiempo y, si, de algún modo, la temporalidad espiritual se detuviera, nos encontraríamos con una temporalidad, paradójicamente, sin tiempo. Temporalidad y espiritualidad son conceptos inseparables pues están ligados esencialmente. No ocurriría lo mismo con la realidad física, puesto que, si ésta se detuviera, se nos esfumaría el tiempo porque, para ella, el tiempo no es sino un transcurrir.

La inserción del acto creador espiritual del pasado en el presente le permite afirmar que “el presente de una conciencia comprende

¹⁹ *Id.*, pp. 77/78.

siempre en su campo de visión un pasado y un futuro”, y, por ello “nosotros estamos participando de la eternidad”²⁰.

El eterno presente de la realidad física enfrentado a la pervivencia del pasado que, junto a la anticipación del futuro, forma la realidad espiritual, configuran una oposición que se dibuja en los polos opuestos de lo físico y lo espiritual, y orienta dos tipos de comprensión de la compleja realidad: lo físico como instantaneidad pasajera y lo espiritual como grávido de lo novedoso.

La visión de lo espiritual se adscribe a lo totalmente nuevo, a lo que se puede llamar creación y está intuita, de alguna manera, en el artista y el profeta.

Afirma nuestro pensador, insistimos, que el pasado no es irrevocable, sino que es, siempre en función de la vida presente, pasible de reinterpretación; nada pues, está totalmente terminado en la vida hasta que, obviamente, ésta cesa. La vida es, entonces, una totalidad moviente, una creación continua de significaciones porque lo que hemos dicho del pasado podemos adjudicárselo también al futuro. No podemos vivir sin previsiones, ilusiones y proyectos, éstos, también, a su vez, reorientan y dan sentido al presente.

Ese tiempo que nos ha sido dado, ese tiempo de vida es, pues, perpetua significación. ¿Perpetua significación? Pero, ¿no es éste el concepto central de la filosofía vitalista, no es la significación o el sentido el concepto central de la filosofía europea, del pensar en general en la Europa de comienzos del siglo XX?

Recordemos la noción de comprensión en Dilthey, la hermenéutica heideggeriana, el mundo de la vida husserliano, las concepciones biológicas que marcan la diferencia entre mundo humano y medio ambiente biológico, la noción de sentido que tanta importancia adquiere en la psicología de la forma. ¿No estamos en condiciones de afirmar que es este concepto el que comporta y, por ende, constituye el clima espiritual de la época?

El clima espiritual son las ideas centrales del pensamiento de un momento histórico, son las nociones que le dan la figura que lo distinguen. Esas intuiciones forman un río de ideas que emergen y toman cuerpo en las personalidades que poseen el espíritu receptor, que son las que tienen las antenas adecuadas para captar lo nuevo que aflora en las épocas culturales. Esa fuerte irrupción de ideas, anudadas por un lazo común, se diversifica en las distintas voces de los pensados-

²⁰ *Id.*, pp. 112/3.

res, y le da, a cada momento histórico, su propio acento y lo colorea con sus particulares matices.

Que Rougès las ha captado no hay ninguna duda, aunque las exprese en su propio lenguaje y matizadas con colores de eternidad.

¿Cómo no iba a simpatizar Ortega con Rougès y ponderarlo como lo hizo? Hablaban el mismo lenguaje, el idioma de la filosofía del siglo XX. El lenguaje y las ideas que Ortega había asimilado en Alemania cuando estudia las nuevas corrientes que darían su sello distintivo a su pensamiento y, también, al siglo pasado.

Las ideas orteguianas y las rougerianas se unen, pero el lazo escondido nos lleva a un pensador que tal vez Rougès no había leído pero que vibraba en el mismo diapasón, nos referimos a Simmel y sus ideas del tiempo y también, obviamente, a Heidegger.

Por ello, más que ponerse en veredas opuestas y rechazar a este último –lo que hizo en su época–, el pensador tucumano hubiera reconocido en él un hermano en las ideas acerca del tiempo.

El tiempo, ese enigma apasionante sobre el que tanto pensaron, los unió en un instante eterno.

U.B.A. - A.N.C.B.A.