

Análisis de las Ideas Filosóficas

II Parte

MOISES CHONG

Prosiguiendo los asuntos que nos hemos propuesto investigar, decíamos en la primera parte de este trabajo que no es posible desligar arbitrariamente el contexto de las ideas de la estructura del mundo real; que es necesario descartar del campo de las Ciencias Sociales y de la filosofía misma aquella idea platonizante y, desde luego, con ribetes de aristocratismo, de que la historia se desarrolla o transcurre al margen de los intereses reales del hombre. Este ha sido, precisamente, el punto de vista de toda una serie de filósofos y pensadores que, como Leopoldo von Ranke, afirman que todas las épocas de la historia del hombre, todas las etapas o momentos del proceso temporal histórico, se relacionan de un modo directo con Dios, como su creador, desvirtuando así las notables conquistas que en este campo han logrado alcanzar los que, siguiendo la dirección fundamental de la Escuela Histórica, han visto en el drama del hombre un destello de su capacidad creadora y libre.

Nosotros hemos sostenido un punto de vista que difiere en grado eminente con esas concepciones romántico-irracionalistas de la historia, implícita en la tradición proseguida por Ranke. Hemos llegado a evidenciar, rotunda y científicamente, que las leyes objetivas del mundo real (tempo-espacial), como las leyes del desarrollo económico empujan los cambios histórico-sociales hacia la formación de situaciones cónsonas con las preconizadas por los fundadores del realismo histórico; hemos tratado de explicar el movimiento de la historia de las ideas tomando como base el desarrollo de ciertas fuerzas productivas; que las alteraciones de las concepciones filosóficas, religiosas y políticas constituyen la conciencia de estas situaciones reales dentro de las cuales el hombre se halla, por así decirlo, comprometido; esta posición, sin embargo, no la hemos considerado empresa fácil, ni tarea desprovista de imaginación, particularmente porque hemos tratado de consultar multitud de apreciaciones, desde lo que piensa el más sesudo hombre de ciencia hasta las expresiones apasionadas del poeta. En tal sentido, si nos dijamos en las ideas del ya citado Ranke, de un Windelband o un Rickert, observaremos la presencia de una *historiografía reaccionaria*, todo lo cual viene a significar, sin más ni más, la total eliminación en ellos, de la historia misma, de la idea de progreso y que señala ya Georg Lukács en su conocido y polémico libro *EL ASALTO A LA RAZON*. Pero ahí no se de tienen estos filósofos idealistas en su afán de "demostrar" la imposibilidad de la idea de progreso. Van mucho más allá y, en forma audaz e inteligente, llegan a exaltar hechos que, a juicio de ellos, no son repetibles ni variables, llegando de este modo a eliminar de la historia toda sujeción a normas generales, leyes, constantes, coordinadas sociales, etc., y que son las características que tipifican a la historia como ciencia racional y coherente.

Al observar, pues, con espíritu crítico y atento algunas de las ideas capitales de un Windelband, por ejemplo, llegaremos a tomar plena conciencia de que se trata de uno de los tantos filósofos idealistas que rechazan de un modo categórico el método hegeliano de la dialéctica, tal vez por aquello de la vinculación de este método al preconizado por los fundadores del socialismo científico; incluso, sabemos que él mismo trató de aminorar la concepción hegeliana, señalando los posibles "peligros" a los cuales podía conducir un tan vasto movimiento que, como el hegeliano, hizo época y marcó un momento decisivo en la historia de la filosofía. Se advierte, pues, la poca importancia concedida por Windelband al método hegeliano en lo que tiene éste de revolucionario, de transformador, de objetivo, pero en manera alguna significa una total ruptura con sus concepciones idealistas, esto, es con el costado conservador y metafísico del autor de la *FENOMENOLOGIA DEL ESPI-*

RITU. En el deslinde de las ideas, cuando se comparan éstas con el contexto de la realidad tempo-espacial, se advierte que el idealismo se ve prácticamente atrapado, cogido en las redes de las contradicciones, sobre todo, porque piensa y cree sinceramente que los problemas filosóficos sólo pueden resolverse en el campo de las ideas "puras", inmaculadas, en el universo en donde lo universal, lo "a priori", determinan deductivamente no sólo las categorías puras sino también todo el aparato del mundo material. Sin embargo, la investigación histórico-filosófica, consciente en el sentido de reconocer la trabazón del mundo real con el mundo de nuestros pensamientos, nos conducirá irremediablemente a darnos cuenta de que es muy importante realzar el significado de la **actividad práctica**, actividad en la cual podremos dar con la solución de esas contradicciones racionales. Esto va unido a una fe en la capacidad del hombre para influir en el desenvolvimiento histórico, en una fe en el poder que tiene éste para planear, hasta cierto punto, la orientación de todo cambio en lo que concierne a la cultura. En una palabra, es posible establecer una correlación de los modos de producción con los aspectos más variados de la cultura.

Queremos, siguiendo el hilo de las anteriores consideraciones, reiterar aquella tesis según la cual el proceso de la conciencia humana está determinado, en grado muy elevado, por un conjunto de acontecimientos materiales, reales, que nos circundan y dentro de los cuales estamos realizando, cada uno a su manera, su propia y particular historia. Las "ideas," digamos el caso de Destutt de Tracy, en su **ELEMENTOS DE IDEOLOGIA**, responden a una cierta situación histórica, a un período de la historia de Francia en donde se trataba de afianzar la preponderancia de los principios de la Revolución Francesa que, para esos momentos, estaban amenazados, compelidos y, desde luego, atenuados, por los horrores y los abusos de la época del Terror. Ahora, como lo explica Borth, en **VERDAD E IDEOLOGIA**, "la filosofía social y la teoría económica de Destutt de Tracy descansan en la fe, en el armonioso equilibrio de las fuerzas sociales". Si bien, para la Ideología y sus seguidores, la razón era el instrumento para conocer la verdad, y reducción toda idea a un origen sensible, tal como aparece en Hume y Condillloc, colocándose así contra la metafísica y la misma religión, lo cierto es que pronto llegaron a comprender que era necesario, so pena de desaparecer del escenario de la vida, acomodarse a una situación nueva en donde el **bonapartismo despótico**, la prepotencia de la Iglesia y la ignorancia de las masas, los podía conducir al desastre político y social. Por tal motivo, y véase la secuencia, preconizaron desde ese mismo momento la tolerancia, la "armonía de las clases sociales", el buen entendimiento, una cierta pasividad frente a los poderes políticos, sociales y religiosos que los amenazaban. Los ideólogos profesaron el principio de liberar a la

razón del yugo de los prejuicios, de las supersticiones, de todo aquello que, como entre los Ilustrados, constituía fuente de error, de atraso y de oscurantismo, pero supieron acomodarse a un orden de cosas en donde había que hacerlo. Por eso, la Ideología, y ello no es de extrañar, llegó a convertirse en la bandera de la pequeña burguésia francesa que se encontraba acosada por fuerzas sobremanera, poderosas. Por eso mismo fueron, poco a poco, rectificando puntos de vista que antes fueron radicales, intransigentes, hasta convertirse en los portavoces de una filosofía de pequeños cenáculos, apartados del mundo social circundante, encerrados en torres de marfil. Acicateados por Napoleón y aguijoneados por las diatribas de Renato de Chateaubriand, llegaron a pasar por alto la existencia de las conmociones que agitaban a Francia y a la Europa entera. ¿No queda señalado así, a grandes rasgos, aquella tesis nuestra según la cual las condiciones reales, los hechos, las circunstancias, los acontecimientos materiales ejercen una poderosa influencia en la manera de pensar el mundo, en el modo de verlo e, incluso, de valorizarlo? No se puede negar la solidez de los hechos que configuran y dan forma a las llamadas superestructuras, a las ideaciones, etc., so pena de pasar de ignorantes, ayunos de información o, bien, de estar engreídos en ideas que la misma realidad social se va encargando de cercenar, de modelar; y no a nuestra manera y antojo, sino tomando como base lógica y científica el principio de la *causación*.

¿Se niega con esto la autonomía del espíritu? ¿Se niega así la independencia de los actos volitivos? No puede negarse la legitimación de una situación inmanente al hombre mismo; tampoco podemos negar su independencia, como persona, como hombre, como ser pensante frente a algunas determinaciones del mundo circundante. Y es que el hombre no es un ser pasivo, estático en relación con su circunstancia. Pero tampoco es una fantasía psicológica ni un arsenal de vivencias disparatadas. Como nos dice el psicoanalista, Carlos G. Jung, "tal parece como si cada uno de nosotros viniese al mundo con un determinado capital de energía vital". Pues bien; el hombre es un centro viviente, algo así como una nóada en la cual se resume y se sinteriza toda su actividad como tal. En tal orden de ideas el hombre es libre. Pero esta libertad, que no debe confundirse con el *libre albedrío*, está condicionado por multitud de factores histórico-sociales de innegable poder sobre nosotros. Y es que si el hombre fuese totalmente libre como lo afirman algunos filósofos idealistas, éste haría, hablando en buen español, "lo que le diera su real gana". Empero, no es así. Nosotros somos libres bajo ciertas condiciones; somos soberanos en nuestra mismidad, en nuestra intransferible intimidad; pero una estimación real del problema nos va a llevar, en forma no deliberada, al método ensayado por Alfred Fouillée y que consiste, no en enfrentar, digamos por caso, el sistema del determinismo

con el sistema de la libertad. Por tal razón, preferimos, dentro de estos lineamientos, una actitud de convergencia. La libertad es un hecho, pero lo es también el determinismo en todos sus aspectos. Consideramos que el hombre con su libertad, puede hacer muchas cosas, pero este "hacer muchas cosas" está condicionado por circunstancias, hasta cierto punto, ajenas a sus decisiones. Igualmente, el hombre, con su enorme capacidad creadora, es capaz, ¿por qué 'no? de influir en aquellos factores que también influyen en él mismo. A este fenómeno lo podríamos denominar fenómeno de la "interdependencia" y de la "interrelación". Como nos lo dice el mismo Fouillée, y quien profesa el Idealismo, "Prometeo parece atado para siempre a la dura roca de la materia", y más adelante, "pero dentro de aquel cuerpo cautivo mora su pensamiento que no conoce límites, que somete todas las cosas, incluso el porvenir, a sus propias leyes, que penetra los secretos de la necesidad misma, que domina el tiempo, el espacio y el número y que vislumbra el infinito". Bien, sin embargo escuchamos a Sir Francis Bacon con su famosa tesis de que saber es poder. Todo lo puede conseguir el hombre en la medida en que domine a la Naturaleza, pero también este dominio está determinado, en poderosa medida, por el conocimiento que éste tenga de ella. En una palabra, el hombre es más libre en cuanto más penetra en el secreto de la Naturaleza, en las cosas del mundo y en sí mismo. No podemos afirmar de una manera alegre y simplista, a título de solemne declaración de principios eternos, que el hombre es libre por sí, que es libre porque eso pertenece a su naturaleza intrínseca, que es libre porque debe ser así. Nos parece que afirmaciones tales deben ser examinadas a la luz de consideraciones psicológicas, sociales, históricas e, incluso, biológicas. Y en nada se rebaja la dignidad del hombre si lo ubicamos dentro de su propia circunstancia, si lo localizamos como un ser que, con todos sus atributos y facultades, es el resultado de una evolución continuada y que se presenta, al decir del padre Teilhard de Chardin (quien afirma que aún estamos dentro del proceso de la Creación) como el efecto específico de una complejidad creciente dentro de la deriva cósmica. Es más o menos el mismo caso que se relaciona con la validez del pensamiento el cual, al decir de Engels, no se da cuenta plena de los motivos que lo impulsan, de las razones que le dan contenido, sino que se imagina que su validez descanza en sí y por sí porque el pensamiento es siempre pensamiento de algo, es natural que todo pensamiento debe tener un contenido y querer desligar el uno del otro es querer romper una relación sui géneris, que por el momento escapa a nuestro examen. G. H. Sabine, al referirse a este hecho concreto de la no relación entre pensamiento y realidad, anota que "se trata de lo que se ha denominado más modernamente "racionalizaciones", o sea, defensas especiosas de deseos o idealización de intereses de clase. Es como si un hijo desconociera, con

respecto a sus padres, sus vínculos biológicos y legales. El echar a un lado la ley de la polaridad, tan decisiva para la comprensión histórica, conduce a falsas posiciones las cuales desconocen o ignoran la ley de la interdependencia y que los clanes dominantes, bajo la máscara de las ideologías "puras", tratan de disfrazar bajo los efectos de frases y expresiones altisonantes, oscuras, incomprensivas, carentes de contenido real; y bajo todo esto se ocultan verdaderas, situaciones, acontecimientos que conciernen al destino del hombre, como por ejemplo, el trabajo que es el elemento que media realmente entre el hombre y la naturaleza y la palanca que impulsa a la propia modificación del hombre.

Veamos ahora algunos de los aspectos de la obra crítica de Sir Bertrand Russell en lo tocante a algunos de los problemas de la filosofía actual y que nos interesan por su proximidad a nuestros propósitos. El mismo confiesa en su libro ANALISIS DEL ESPIRITU, haber sostenido una teoría sobre el fenómeno de la conciencia y que más tarde llegó a refutar. Russell se sitúa en una perspectiva intermedia cuando declara en forma muy expresiva que "la sustancia de que está compuesto el mundo de nuestra experiencia no es ni espíritu ni materia, sino algo más primitivo que ambos". Lo interesante en esta idea de Russell estriba en su discusión en torno al problema mismo de la conciencia, fenómeno atribuido únicamente a los seres comúnmente llamados "racionales". Dice él que la mayoría de los hombres han llegado a pensar que los objetos del mundo exterior, sillas, mesas, vasos, máquinas, etc., no tienen conciencia. Sin embargo, es algo común entre nosotros la idea de que nos hallamos, como hombres, en una situación, por decirle así, privilegiada con respecto a los objetos del mundo exterior. En el desarrollo de estas ideas, Russell, si bien confiesa sostener un punto de vista realista, no logra zafarse de la rica tradición empirista inglesa que, como todos sabemos, llegó a conclusiones agnósticas, antimetafísicas, pero que también olvidó la presencia de los influjos históricos sobre la conducta humana. Las conclusiones de la obra que hemos estado comentando, las podemos resumir así: ni la física ni la psicología podemos distinguir las en relación con el material con que trabajan: existe un principio originario, primario, sobre el cual se realiza dicho trabajo. El espíritu, la conciencia en todas sus ángulos y aspectos, así como los fenómenos de la materia, son construcciones lógicas (¿convencionales?). Se niega de esta manera la existencia de una realidad accesible al conocimiento, de un principio desde el cual necesariamente hay que partir, como premisa fundamental, a la manera del monismo. Lo que nosotros. Lo que nosotros llamamos "conciencia", agrega, Russell, es algo de naturaleza compleja y está lejos de constituir un principio universal. La conciencia es siempre "conciencia de algo", una referencia con respecto

a una cosa determinada, un darse cuenta de la existencia de objetos, físicos o espirituales. Lo espiritual es asunto de grados. No hay, por lo tanto, algo así como un Espíritu Universal, un Absoluto que lo explique todo, sino que existen gradaciones, momentos dentro de esta **complejidad** profundamente unida con los hábitos, los instintos, las necesidades vitales del hombre. El conjunto de los datos que forman la trama de nuestra vida psíquica se rigen por determinadas leyes causales de un orden que no puede ser establecido "a priori". Si analizamos en forma precisa la secuencia de estas ideas de Russell veremos que para él las tendencias materialistas y espiritualistas parecen contradictorias, pero que le resultan aceptables ambas doctrinas metafísicas. No obstante, la trayectoria de Russell durante estos últimos años parece cada vez más alejada de aquella idea suya de que la muerte de la humanidad es una perspectiva más soportable que la del triunfo del socialismo, sobre todo si tomamos en cuenta que el ideario socialista sostiene una metafísica decididamente materialista. Y conste que no se trata de un materialismo crudo, egoísta, filisteo, sino que se trata de un materialismo que aspira a reivindicar lo que hay en el hombre de bueno, de natural, de aspirante a una situación social que esté en consonancia con su condición de hombre. En todo caso, es bueno recordar que si bien Russell es un **filósofo radical por sus ideas éticas y religiosas**, ha intentado en ocasiones pasadas buscar un equilibrio entre las exigencias del individualismo y los postulados del socialismo. Llega, incluso, a plantear el hecho de la poderosa influencia de las estructuras sociales e históricas de un período dado, ejercidas por las técnicas culturales correspondientes. En su conjunta, la concepción histórica de Russell, demasiado ceñida a cierto espíritu tradicionalista inglés, ahora en franca rebeldía, no llega ni tan siquiera a tratar de explicar cómo ocurre la interdependencia de las instituciones políticas y jurídicas, morales y religiosas con el modo particular de producir y cambiar bienes económicos. No sabemos aún, si a estas alturas en que el mundo se ve sacudido por profundos cataclismos sociales provocados por el egoísmo de las grandes potencias colonialistas, habrán producido un cambio de perspectiva en la visión histórica de uno de los más activos portavoces del pacifismo y de la política antiatómica.

Insistiremos a lo largo de este pequeño ensayo filosófico en la necesidad de explicar cómo los pensamientos, en sí mismos, nada pueden realizar por sí solos, en el sentido de que para su realización son necesarios hombres que pongan en marcha las ideas o los pensamientos, hombres que realicen esas ideas, que las hagan encarnar, que las hagan vivir y que cooperen en la marcha general y progresiva de la humanidad. Este mismo concepto lo explica Hans Reichenbach, al referirse en este punto a Platón y su escuela, que éste cree en la existencia de ideas que pueden explicar, por sí misma, nuestro conocimiento de los objetos

(matemáticos) porque hace posible una especie de percepción de la verdad en el mismo sentido en que la existencia de un objeto físico cualquiera hace posible su correspondiente percepción. Por eso concluye Reichenbach diciendo que las explicaciones cosmológicas de la época de Platón, su teoría de las Ideas o del topos uranos, no es rigurosamente ciencia, sino poesía; que es el resultado de un esfuerzo del autor del FEDON y del GORGIAS por reducir idealísticamente verdades "eternas", pero en manera alguna el producto de un análisis lógico, especialmente si recordamos que fue Platón el que introdujo en la lógica el concepto de lo "a priori". En base a estas afirmaciones, concluye diciendo Reichenbach que toda tendencia a pensar por medio de imágenes figurativas, con giros elegantes y esbeltas, con elocuencia lírica, etc., obedece a motivos extralógicos y que Platón consideraba como verdadero conocimiento el conocimiento matemático, pero teñido de los influjos pitagóricos, y sin dejar sitio alguno para la observación y la experiencia sensible. Todo esto conduce de manera inevitable a querer fundamentar todos conocimientos filosófico y científico en la mera certeza, criterio que en la historia de la filosofía se ha manifestado como una verdadera constante en el desarrollo del Idealismo. Pero es, precisamente, esta búsqueda de criterios absolutos, como la certeza, lo que abre el camino para que los filósofos que profesan el Idealismo y el Racionalismo radical, lleguen a despreciar la contribución que puede proporcionar la observación y la experimentación en la faena del conocimiento humano. Por lo general, el Racionalismo al estilo platónico y de su antecesor, Parménides de Elea, así como ciertas formas de racionalismo moderno como el cartesiano consideran que la razón es algo así como la morada o el santuario de las verdades eternas; que la razón es una facultad a partir de la cual se puede deducir analíticamente toda la realidad del mundo. Estas pretensiones pueden conducir, y en efecto han conducido a buscar certidumbre allí donde no la hay, subjetivar todo conocimiento, a asociarse a ciertos prejuicios de la filosofía dogmática, tan combatida por Kant, que pretende, entre otras cosas, alcanzar un tipo de conocimiento superior, inefable, que sobrepase al conocimiento propiamente humano. Y en esto estriba también el peligro de la deducción, así a secas, como método por excelencia para comprender al mundo puesto que encamina al hombre dentro de la convicción de que es posible alcanzar una certeza absoluta, total; que no reconoce límites a las ideas; que las considera realizables en cualquier lugar y tiempo, independientemente de las circunstancias dentro de las cuales pretenden llevarse a cabo. Cuando actuamos con una finalidad preconcebida quedamos prácticamente cegados ante una serie de supuestos dogmáticos, teológicamente, místicos, que tienen la pretensión de ser infalibles, sin tomar en consideración que el desenvolvimiento en todo problema científico o filosófico debe buscarse en la arena de las ciencias indi-

viduales y de que toda faena científica tiene un carácter eminentemente social por cuanto es el hombre quien toma en sus manos la solución de esos problemas y a él y en función de él se hacen las cosas en este mundo. Según lo que acabamos de establecer, no es nada despreciable la consideración del método histórico que parte de la premisa de que existe en la naturaleza una cierta pauta o ley general, una constancia y regularidad que explica el desarrollo no solamente de las ideas sino también de todas las instituciones de la cultura, el Arte, la Religión, la Ciencia, el Estado, la Moral, etc.

Vayamos ahora a penetrar en algunas de las consideraciones que, en torno a la historia, hace Benedetto Croce, especialmente en su HISTORIA COMO HAZAÑA DE LA LIBERTAD, cuyo solo título anuncia ya una posición idealista, metafísica. Sabido es que Croce ha desenvuelto su labor filosófica dentro del campo del más amplio espíritu hegeliano. Más aún, es considerado por la crítica actual como el más eminente representante del Neohegelianismo y también de aquella corriente que recibe el nombre de neidealismo italiano. No obstante haber recibido influencias notables del Positivismo del novecientos y del historicismo, Croce considera como inadecuado lo que en Hegel hay de especulativo, de intelectualismo, de objetivismo, lo que a su entender conducía a la formación de una historia puramente deductiva, una historia, por así decirlo, "muerta", sin ninguna trabazón con los requerimientos prácticos que subsisten bajo cada categoría o juicio histórico. También es del conocimiento de todo estudioso de la filosofía que para Croce, lo que hay de "vivo" en la filosofía de Hegel es su dialéctica, método que desecha por ineficaz toda rigidez y mecanización. Pero es aquí en donde se presenta lo paradójico en la filosofía de Croce. Siguiendo los pasos de algunos de los sucesores de Hegel, como Schelling, por ejemplo, introduce una de las nociones menos afines al pensar científico, más irracionalista: la intuición. El mismo Croce se encarga seguidamente de explicar que no se trata de una intuición antirracionalista de tipo romántico sino de una "intuición lírica" que no rechaza en forma absoluta la comprensión de lo conceptual y, por lo tanto, de una lógica rigurosa. Los argumentos para conciliar esta contradicción tan clara no son muy convincentes y tenemos que concluir que según él hay en la historia algo de oscuro, de irracional, un fondo inasequible. Para Croce la historia es un acto que se desenvuelve al compás de lo espiritual puro, pero también ella, la historia, "está en relación con las necesidades actuales y la situación presente en que vibran aquellos hechos". ¿Y cuáles son esas necesidades actuales? No tanto las necesidades en sentido real o material. El centra todo ese aparato de conceptos en lo que él llama "el estado actual de la mente", estado que constituye el contenido material, la documentación de todo juicio histórico, la documentación viviente,

activa, que cada hombre lleva dentro de sí. Por eso se ve llevado a decir: "lo que suele llamarse, en sentido histórico, documentación, ya sea en escritos, esculturas, retratos, etc., todo esto no llega a ser documentación efectiva, mientras no estimule y asegure en mí la memoria de estados de conciencia que son míos". Esta tendencia hacia lo que Lukács llama la "radical subjetivación" de la historia es la característica general de todo irracionalismo.

Dentro de este mismo sentido, Croce se declara en forma abierta y franca contra el criterio materialista de la historia cuando afirma sin ambages y con cierto descuido, cosa rara en un filósofo de su tallo, que la teoría del materialismo histórico, al hablarnos de los hombres que nos muestra, éstos son inhumanos en la medida misma que "la teoría es ofensiva contra la plenitud y dignidad del espíritu"; en otra parte declara que en la esfera de lo económico se pueden resolver siempre los problemas de la economía, pero en manera alguna, los problemas que atañen a la moralidad. En este punto, a nuestro juicio, se olvida Croce, o simplemente desconoce aquello de que tanto el hombre y sus sentimientos son humanos, por lo que la afirmación del objeto por otra persona es también su propio goce y de que si el dinero, digamos por caso, es el medio por el cual el hombre se vincula a la vida humana en general, a la sociedad con el hombre y que lo liga también con la misma naturaleza, tal cosa, el dinero, es el vínculo por excelencia. Decir esto, pensarlo, afirmarlo, no es negar ninguna espiritualidad ni afirmar tampoco que el hombre "debe estar" regido por lo económico. Es que el hombre está tan ligado a lo económico que éste llega a olvidarse de dicha raíz, y, con el correr de los siglos, ha llegado a pensar que no existe ninguna relación entre la historia humana y los diversos estadios de la evolución económica, desde la tosca hacha de piedra, pasando por el arado, hasta llegar a las modernas máquinas electrónicas. Leyendo a Erich Fromm recordamos un pasaje de sus escritos en donde señala que **el fin del ideario igualitario es la emancipación espiritual de todos los hombres frente a los poderes materiales**, su liberación de las cadenas del determinismo económico, su restitución a su "totalidad humana", el encuentro de una unidad y armonía con sus semejantes y con la naturaleza. Nada positivo sacó la humanidad que nos ha precedido en los siglos creyendo en el geocentrismo o creyendo en la ascendencia inmaculada del hombre ni negando la profunda influencia del sexo en la conducta del hombre. Por eso, las teorías de Copérnico, de Darwin y de Freud llegaron a restituir al hombre a su propio mundo, y de esta manera se ha salido ganando. Haberse empeñado en pensar a la usanza platónica y medieval, nos tendría todavía en la etapa de la servidumbre de la gleba, en la idea del derecho divino de los reyes y, posiblemente, en la

misma época de la caverna. Croce ni ninguno de los detractores del aspecto revolucionario del regelianismo pueden asumir una actitud tan incauta, tan poco seria y tan falaz si, leyendo a los clásicos del socialismo científico, tendrán que convenir en que tal teoría no supone que el motivo cardinal del hombre sea la ganancia en su forma más amplia y radical, y eso sí, que el fin que persigue, como meta ideal es crear las condiciones reales y efectivas para liberar al hombre de las necesidades económicas a objeto de que éste pueda ser humano en su más dilatado y pleno sentido. Croce ha sido, a no dudarlo, uno de los más conspicuos representantes de la fresca tendencia hegeliana de su país y que se negó a aceptar el fascismo, buscando más bien mantener viva la poderosa corriente liberal que se había iniciado en los decenios anteriores pero que, bajo la presión de los fuerzas "nuevas" del Nacionalsocialismo, se veía prácticamente obligado a sostener y justificar un tipo de Liberalismo con ribetes conservadores, un Liberalismo un tanto a tono con la nueva realidad social de Italia, cual era la e asegurar para la burguesía de su país un puesto de predominio en la nueva estructuración social que, en el fondo, venía a consolidar en lo económico los intereses de esa clase social que se veía abocada a una situación en la cual había que pactar, o con los "fasces di combattimento" o con los poderosos grupos proletarios que aún no habían caído bajo la tremenda fascinación del ideario político-social de Gentile, teórico del fascismo, quien negaba, entre otras cosas, la lucha de clases, el igualitarismo, la caridad cristiana y que condenaba como algo indigno en el hombre su afán de buscar la felicidad, su deseo de una vida mejor, catalogando esta aspiración (contenido por cierto en los Evangelios cristianos) como mezquino deseso de ventajas egoístas. Si bien Croce no fue propiamente un defensor del punto de vista de Gentile, sí está en la misma línea de orientación de un Bergson, un Nietzsche y un Schopenhauer en lo que respecta a su posición frente al problema de la *causación histórica*, al poder de la razón para escrutar los misterios de la vida y su subestimación de la capacidad del hombre como activo agente de transformación social. No podemos terminar estas consideraciones sobre Croce sin recordar que los dos motivos decisivos en nuestra moderna civilización han sido, por una parte, el dominio técnico y práctico ejercido por el hombre en grado creciente, y por la otra, la idea de la soberanía terrenal, mundana de este hombre.

Abordemos ahora en forma somera algunos de las caracterizaciones del genio helénico a la luz de la tesis fundamental que hemos venido sosteniendo hasta este momento. Cabe destacar un hecho importante y decisivo en estas consideraciones, a saber, lo que Rodolfo Mondolfo ha llamado con justa razón el "error de la idealización clasicista", consistente según él en una desbordada exaltación del llamado "milagro

griego" y que los espíritus clásicos llegaron a considerar como la cima y el remate ideal del pensamiento antiguo. Los defensores de la teoría del "milagro griego", tan combatida por Mondolfo (y en esto nos asociamos a su pensamiento), llegaron a pensar con mucha seriedad y honradez en la existencia de una cierta etapa del pensamiento científico helénico prodigioso, sobre todo, por sus consecuencias y también por la no presencia de vínculos o asociaciones con determinadas formas culturales precedentes que, como las orientales (Egipto, Caldea, Babilonia, etc.), no llegaron a representar para ellos nada realmente significativo y que los románticos del XIX se empeñaron en resaltar. Para decir verdad, los estudios críticos historiográficos en torno a la religión griega primitiva han llegado a demostrar contundentemente las importantes y abundantes aportaciones pre helénicas y orientales en la formación de la conciencia religiosa griega. Empero, uno de los más agudos investigadores de la cultura griega, Werner Jaeger, autor de PAIDEIA, imbuido del espíritu neoclasicista e idealista de la historia, nos dice cosas como las siguientes: "Por mucho que estimemos la importancia artística, religiosa y política de los pueblos anteriores al helénico, la historia de lo que podemos llamar cultura en nuestro sentido consciente, no tiene su comienzo sino con los griegos". Con los griegos, continúa, se afirma la autonomía espiritual de la persona humana, se realiza el milagro de la libertad. Esta caracterización del espíritu griego, elegante, brillante pero parcializada, afirmada ya anteriormente por Lessing y Winckelmann, representa una verdadera idealización de lo helénico, una paralización de lo que hoy de vivo y de interdependencia en las relaciones de todos los pueblos que sí en algo se caracterizaron dentro del marco de la cultura antigua, fue en la aceptación tácita de la institución de la esclavitud.

Esta idealización del clasicismo helénico se une de las muchas maneras de ignorar o de pasar por alto ciertas variantes o constantes dentro de la tradición de los pueblos y, en el caso presente, del griego, que no ha podido escapar a hechos tan palpitantes como las luchas de clases, la opresión de las oligarquías, los gobiernos tiránicos populares, el pesimismo de las masas pauperizadas, la explotación de la clase de los eupátridas sobre el resto de la población, la existencia de una democracia formalista y de tipo esclavista, expresión clara de la "polis" griega. Se ha querido, así, ver en lo griego algo propio de su estirpe, estilizado a través de los conceptos de libertad y claridad espiritual frente a la "barbarie" y el oscurantismo orientales, la plasticidad, la proporción, el equilibrio sereno, la racionalidad. El historiador, A. Jardé, en su obra LA FORMACION DEL PUEBLO GRIEGO, observa con mucha precisión y certera crítica que "no hay población en Grecia que pueda ser llevada a un tipo uniforme". Y ello es así porque las condiciones particulares de las distintas regiones del mundo griego no fueron únicas

para todas. Nadie que haya estudiado la historia de ese país puede ignorar la existencia o coexistencia de un espíritu dórico, espartano y de corte aristocrático y archiconservador y que fue en realidad el modelo en donde se inspiró Platón en su idealización de una ciudad perfecta, LA REPUBLICA; tampoco podemos pasar por inadvertida la existencia de un espíritu corintio, amante del lujo, de la buena mesa, de la vida sibarítica y de un libertinaje que los laconios condenaban como una verdadera degeneración. Igualmente, no existe ningún parangón entre la democrática Atenas, liberal y burquesa y la aristocrática Esparta, conservadora pero iletrada. ¿Cómo, pues, querer reducir a una sola forma a una sola unidad, la multiforme vida de los griegos? Esto es lo que se llama en lógica sofisma de la falsa generalización y también sofisma de accidente que, aplicado al campo histórico, político, artístico, científico y filosófico conduce a paradojas, contradicciones, falsos dualismos y que es, precisamente una de las técnicas favoritas de los ideólogos de los grupos dominantes para confundir y sembrar dudas científicas, en cuanto al alcance y poder humanos para conocer el mundo, digamos, al agnosticismo. Pero eso, Mondolfo, a quien hemos seguido en estas disquisiciones, concluye: "el error fundamental que queda en la concepción clasicista, está en el convertir caracteres universales, elementos y aspectos que son particulares de determinados grupos, Estados y momentos históricos".

Realmente, no es posible llegar a una definición absoluta, uniforme, sobre la vida del pueblo griego. Se ha hablado mucho de la democracia y el sentimiento de libertad helénicas frente a los poderes opresores y tiranizantes del Oriente (Persia y Asiria), pero se olvida explicar, con criterio verdaderamente histórico, que en toda la Grecia antigua, unas ciudades conspiraron contra las otras buscando su total destrucción, que las hubo quienes se vendieron "al oro persa", que las oligarquías dominantes, como en el caso de Antifonte, llegaron en muchas ocasiones a preferir la destrucción de ciudades enteras antes que darle paso a la democracia: que la violencia más cruel e inhumana fue el arma favorita de todos los Partidos, del aristocrático y del democrático. Las Guerras Médicas y las Guerras del Peloponeso ofrecen ejemplos magníficos de cómo los grupos sociales poderosos, más afines con los intereses egoístas, se dieron la mano con el "bárbaro persa" y con el "odiado espartano", con tal de que los grupos oprimidos no alcanzaran la realización de sus ideales de justicia, de probidad, de independencia. Todo el conjunto de las tragedias griegas respiran un mismo aire, una misma atmósfera social y revelan, en gran medida, no solamente interesantes aspectos de los conflictos de la personalidad, del enfrentamiento al destino inevitable, sino también un ambiente de incertidumbre e inestabilidad social. Podríamos ahondar mucho más en este punto y demostrar, por ejemplo, que

el espíritu religioso de un Sófocles o el sentimiento trágico de un Eurípides constituyen expresiones potentes de un estado de cosas no muy sopor- table, como la miseria moral y espiritual, el pesimismo ante la incon- tenible violencia y desenfreno de quienes mantenían la injusticia huma- na, y como en Esquilo, la lucha sorda o abierta entre el derecho materno que periclita y el derecho paterno que poco a poco se va imponiendo. Aquí aparece larvada la idea crítica de que la vida griega, en su con- junto, no representa nada de eso que los clasicistas e idealistas han querido elevar a categoría absoluta, suprema que ninguna historia, la del hombre, se verifica o se realiza al margen de los intereses de éste y de que la vida toda está dominada por una serie de categorías, prin- cipios y conceptos en el humus de los intereses y necesidades del hombre. Las reiteradas pretensiones del Idealismo de rechazar las categorías socio- históricas ha conducido al intento de construir un sistema de pensa- miento "a priori", abstracto, y que moviliza todas sus fuerzas para dar cima a una concepción del mundo en donde sólo tengan cabida los grandes hombres, los hombres providenciales, tal como lo concibió el filósofo de la historia, Tomás Carlyle para el cual el hombre-héroe ocupa el escenario de la vida histórica e, incluso, la explica y es su razón de ser.