

LAS IDEAS FILOSOFICAS DE ALBERTO ROUGÈS

por DIEGO F. PRÓ

DATOS BIOGRAFICOS

Nace Alberto Rougès el 23 de octubre de 1880, en San Miguel de Tucumán. Fueron sus padres don León Rougès, de origen francés, y doña Mercedes Mañan, argentina. Infancia en un ambiente de campo, en Santa Rosa, al sur de la ciudad de Tucumán, junto a la fábrica de azúcar de sus padres. Formación cristiana de la madre.

Ingresa a la escuela primaria en 1887, en la Escuela Normal de Tucumán, fundada en 1875. Groussac, Stearn: clima positivista de la educación argentina de entonces. Humus cristiano en la cultura tradicional de sus maestras.

El 8 de junio de 1889 muere el padre, don León Rougès, dejando tres hijos pequeños: León (1879), Alberto (1880) y Marcos (1881).

En 1892 ingresa en el Colegio Nacional de Tucumán, donde cursa sus estudios secundarios. Muestra preferencias por las humanidades, en particular las letras y la filosofía, entre las que oscilará su espíritu durante muchos años, hasta que se decide por la última. Sus profesores: Hernández, Liberani, Lillo, Cosson . . .

En 1898 ingresa como alumno libre en la Facultad de Derecho de Buenos Aires, iniciando sus estudios de jurisprudencia que concluyen en 1904. Sus maestros: Joaquín V. González, Juan Agustín García, Ernesto Quesada, José Nicolás Matienzo, Rodolfo Rivarola, Roberto Piñero . . . Son los hombres que tratan de salir del positivismo con las mismas armas del positivismo. Hay en ellos un aleteo de metafísica y de religión sin culto positivo, como en Taine, Renán, Michelet, autores que leían con asiduidad. Hacia 1905 comienza a sentirse un cambio en el clima cultural: los jóvenes, que después van a constituir la generación de 1910, comienzan a leer los clásicos de la filosofía moderna y entre los contemporáneos a Rodó, Bergson, Poincaré, Boutroux, Meyerson, Orestano, Stallò.

Se recibe de doctor de jurisprudencia en 1905 con una tesis sobre *La lógica de la acción y su aplicación al derecho*, que es el primer trabajo en la Argentina que incorpora la teoría de los valores. La tesis sostiene que la lógica jurídica no es la lógica de la identidad, sino una lógica axiológica, puesto que las normas, los juicios y los raciocinios jurídicos

son juicios de valor o integrados por ellos. Lecturas: Spencer, Taine, Tarde, Darwin, Ribot, Nordeau, Grave, Nietzsche, Eucken.

1905-1910: época de crisis espiritual, especie de auto de fe: no publica sus papeles sobre *La metafísica de los valores humanos*. Lee asiduamente a Rodó, su *Ariel* (1900), uno de los primeros libros antipositivistas escritos en América, su *Motivos de Proteo* (1909) y su *Mirador de Próspero*, donde el escritor uruguayo prosigue con su acción renovadora. Lee a Platón, San Agustín, Kant, los epistemólogos franceses, Poincaré, Boutroux, Meyerson. Transita hacia el clima de su propia generación, que va a ser idealista y bergsoniana, mediante reflexiones propias, cuyos primeros resultados comienza a publicar a partir de 1920. Etapa de revaloración de la metafísica.

1907: es miembro de la Convención que reforma la Constitución de Tucumán. Interviene en los debates y es autor de varios artículos de la Constitución reformada. En la *Revista de Letras y Ciencias Sociales*, fundada en Tucumán por Ricardo Jaime Freyre, Juan B. Terán y Julio López Mañan, publicó un artículo sobre *Los valores psíquicos*. Y en 1910 da a conocer otros dos: uno sobre *Autonomías provinciales* y otros sobre *La cuestión azucarera*.

Entre 1910 y 1925 vive entre el dilema de optar entre la vocación filosófica y la creación de riquezas materiales. Dispuesto a rehacer su cultura, se dedica a ahondar la filosofía, entendiéndola como sabiduría o saber de salvación y no como simple erudición. Prosigue el estudio de los clásicos: Platón, Plotino, San Agustín, Leibniz, Hume, Kant. Entre los contemporáneos le interesan Maine de Birán, Ravaisson, Bergson, Mach, James, Ostwald, Duhem, Poincaré, Boutroux, Meyerson, Höffding. Entre los americanos, Rodó. No desatiende por eso la obligación de cada día: el cuidado de los intereses materiales en Santa Rosa, cuya fábrica de azúcar dirige.

1914. Es miembro fundador de la Universidad Nacional de Tucumán, juntamente con Juan B. Terán, Juan Heller, Ernesto Padilla, Miguel Lillo, Adolfo Rovelli, José Sortheix, Pena y otros. Forma parte del Consejo Universitario hasta 1920. En 1916 presenta a Ortega y Gasset en la Sociedad Sarmiento y camina con él y Terán por las calles de Tucumán.

De estos años de formación son una serie de artículos que publica intermitentemente y que lo muestran cada vez más seguro de su camino y más asentado como pensador. Entre sus ensayos y artículos figuran: *El filósofo* (1916), presentación de Ortega y Gasset; *La filosofía que se ve* (1921); *El filósofo de la contingencia* (1922), donde estudia el pensamiento de Boutroux; *La ciencia que filosofa y la ciencia que no explica* (1922), donde estudia las interpretaciones de la realidad física; *El perspectivismo de Ortega y Gasset* (1925), estudio crítico de la filosofía del pensador español. A esos trabajos se agregan otros de distinta índole, uno publicado en la revista "Sugar", de Nueva York, sobre *The sugar situation in the Argentine* (1919) y *El Ing. Luis Nougués* (1917), y el de presentación del doctor Angel Gallardo (1915).

1925-1945. Años de plenitud. Sus investigaciones de las realidades espirituales: el hombre, la familia, la sociedad, la humanidad, Dios. Vive en Tucumán, cultivándose, vive como el roble y el nogal en contacto con el ambiente y su destino. Lee a los griegos, San Agustín, los místicos españoles, los filósofos modernos, contemporáneos y entre los actuales a Husserl, Scheler, Heidegger, Marcel, Lavelle, Croce, Gentile. Hermana esas lecturas con la de la Biblia, cuyas doctrinas, parábolas y expresiones le conmueven fuertemente. Rasgos de su filosofía: espiritualista, de la totalidad y elaborada al hilo del tiempo.

Las grandes amistades: Ernesto Padilla, Juan B. Terán, Juan Heller, Francisco Romero, Juan Alfonso Carrizo, Julio Navarro Monzó. Con Padilla se complementan admirablemente, hasta tal punto que cada uno parece la mitad del otro. Pensamiento y acción.

1928: es miembro del Consejo Provincial de Educación (Segundo Distrito), desde donde emprende el estudio del estado físico de los escolares de trece escuelas y una acción social en favor de los deficientes y retrasados de peso. El método y la técnica de la investigación son aplicados posteriormente, en 1936, en el Consejo Escolar Séptimo de la Capital Federal.

1931: es designado Presidente del Consejo Nacional de Educación del Distrito de Tucumán, en el que organizó una campaña contra el analfabetismo, haciendo que Tucumán ocupe el primer puesto entre las provincias argentinas en el censo de 1931, por el número de niños matriculados en las escuelas con relación al total de censados. A su iniciativa y por su sugestión se funda el Instituto Miguel Lillo, tomando como base los bienes legados por el sabio naturalista tucumano, sus colecciones, su biblioteca, etc., especializado en botánica y zoología. Es miembro de su comisión asesora desde su creación y presidente de aquélla durante los dos primeros períodos; hasta 1937. Gracias a sus esfuerzos y a los de hombres como Ernesto Padilla, Juan Heller, Rodolfo Schreiter, Horacio Descote, Enrique Rothe y un grupo de científicos encabezados por Alberto Castellano, organizan y ponen en movimiento uno de los institutos científicos más importantes de América en su especialidad. En 1937 comienza a aparecer la revista *Lillo*, de fama internacional e inician el estudio de la flora argentina, publicando a partir de 1944 el *Genera Plantarum*, obra de la que llevan dados a conocer 6 volúmenes de los 25 o más que tendría la obra. En el mismo año (1931) muere el naturalista Miguel Lillo, y Alberto Rougès es nombrado por aquél albacea testamentario, juntamente con los doctores Sixto Terán y Julio Presbich.

1933-34: vuelve a ser miembro del Consejo Universitario de la Universidad Nacional de Tucumán. Ese mismo año es elegido Rector de la misma institución, designación que declina de inmediato.

1936: es miembro de la Comisión Conservadora del Archivo Histórico de Tucumán.

1937: el 12 de mayo es designado miembro de la Comisión Administradora de Parques Provinciales. En junio de ese año muere la madre, doña Mercedes Mañan.

1938: muere su gran amigo Juan B. Terán, el que llevó a la realidad la Universidad de Tucumán, sacándola de la nada, el hombre con quien había emprendido el estudio de los aspectos sociales de la educación primaria argentina, el que lo había apoyado en forma constante en sus afanes culturales, su compañero de generación, que había trabajado por Tucumán sin otro interés que el de preparar y mejorar su destino. Rougès escribió un homenaje póstumo en diciembre de aquél año.

1938: el 11 de junio es nombrado profesor de Introducción a la Filosofía en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, cargo que declina. Sugiere al Rector la necesidad de universalizarla, incorporando a ella las carreras de medicina, derecho, ciencias económicas. En 1938 se establecen las Facultades de Filosofía y Letras, Derecho y Ciencias Sociales, Bioquímica y Farmacia.

1943: contratiempos industriales. Liquidación de la fábrica de azúcar de Santa Rosa. Aparece su libro: *Las jerarquías del Ser y la eternidad*.

1944: aparece el *Genera Plantarum*, que marca un hito en las ciencias naturales argentinas. Desasido de las preocupaciones prácticas que lo tenían en vilo hacía más de treinta años, dicta un curso de Seminario del Doctorado en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán, desde el 4 de abril de aquel año.

1945: el 20 de febrero es designado Delegado Interventor en la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán. El 20 de abril se hace cargo del Rectorado de la Universidad de Tucumán y mientras pronuncia el discurso electoral le sobreviene un ataque cardíaco totalmente inesperado. Fallece el 4 de mayo, el mismo día en que los diarios anunciaban la terminación de la segunda guerra europea.

De esos veinticinco años provienen sus trabajos más nutridos y maduros, que podemos ordenar en tres grupos: los de interés social, los educacionales y los filosóficos. Entre los primeros están: *Campaña contra el analfabetismo en Tucumán* (1931); *Memoria sobre el estado físico de los niños del Segundo Distrito de la ciudad de Tucumán* (1929); *Memoria del Consejo Escolar del Distrito de la Nación* (1931); *Informe sobre organización y funcionamiento de la Escuela Vocacional Sarmiento* (1933); *Carta estudio a Juan Mantovani* (1935); *Carta estudio a Lorenzo Luzuriaga* (1939); *Carta estudio a Leonardo Castellani* (1942); *Educación y tradición* (1938); *Educación inculta* (1934); *Discurso al hacerse cargo del Rectorado de la Universidad* (1945).

Entre los trabajos de índole social interesan: *Meditación sobre las ruinas de San Miguel* (1935); *El voto femenino* (1932); *El nacionalismo y las ideas que matan* (1936); *Progreso hacia la muerte* (1937); *Población y vitalidad* (1938); *Conviene el aumento de la población* (1938); *Un guía ciego* (1937); *La responsabilidad de los intelectuales* (1940); *La práctica de los conceptos morales influye en la natalidad* (1939).

En el grupo de los trabajos filosóficos están: *La refutación kantiana del idealismo problemático* (1937); *Totalidades sucesivas* (1938); *La*

vejez del espíritu (1939); *La vida espiritual y la vida de la filosofía* (1939); *El poder del espíritu* (1938); *Ensayo sobre Bergson* (1941); *La duración en Bergson* (1944). Y de 1943, data su libro *Las jerarquías del ser y la eternidad*.

EL PENSAMIENTO EPISTEMOLÓGICO

Alberto Rougès ha realizado una importante labor en materia de epistemología. Los resultados de sus indagaciones comienzan a aparecer intermitentemente a partir de 1920 en artículos y ensayos y se reúnen por último, en forma compendiosa, en su libro *Las jerarquías del ser y la eternidad* que publicó en 1943. La preocupación central de Rougès era el estudio de la realidad espiritual, pero para indagar la naturaleza y los caracteres de esta última era preciso antes conocer la naturaleza y los caracteres de la realidad física. Al exponer los resultados de sus investigaciones en el curso de seminario que dictara en 1944 en la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán, dijo que la tarea principal de la filosofía de su época era la de limpiar el dominio de las ciencias del espíritu de las interpretaciones erróneas y desfiguradoras que provienen de las ciencias de la naturaleza. La ciencia moderna ha conseguido un dominio maravilloso en el mundo exterior, desarrollando los órganos apropiados para la visión de éste, pero al mismo tiempo el investigador de la realidad física se fue volviendo cada vez más torpe para la captación de la vida espiritual. "El hombre había conquistado el mundo y se había perdido a sí mismo". Y comenzaron a aparecer interpretaciones que trasladaban del campo de las ciencias físico-matemáticas sus criterios, sus métodos, su visión y sus conceptos y los aplicaban a las realidades espirituales, dando de éstas imágenes realmente grotescas. Así surgió la concepción del espíritu como un agregado de elementos invariables, que se conoce con el nombre de atomismo psicológico o asociacionismo, que tanta influencia tuvo hasta comienzos de nuestro siglo, y que no era otra cosa que un calco del atomismo físico. Junto a esa interpretación mecanicista de la vida interior, nació otra distinta, que se representaba el espíritu como una sucesión de cambios cualitativos, heterogéneos entre sí, imprevisibles y siempre nuevos, pero que a la postre era también la copia de una concepción de la realidad física, que conocemos con el nombre de fenomenismo. Si el asociacionismo significaba la atomización del espíritu en el espacio, el fenomenismo lo atomizó en el tiempo. A pesar de la reacción de la filosofía contra esas interpretaciones erróneas, desde los días de Eucken, Ravaisson, Bergson y muchos otros sigue siendo tarea propuesta a la filosofía actual el estudio de la naturaleza y los caracteres de la realidad espiritual. Para encarar esa labor es preciso conocer bien las interpretaciones que la filosofía y la ciencia han dado de la realidad física, para evitar que involuntariamente las categorías, los conceptos y hasta el mismo lenguaje de aquéllas entorpezcan la investigación de la vida espiritual. Se comprende así por qué los estudios de epistemología preocuparon a Rougès desde muy temprano.

En la serie de artículos y ensayos que publicara a lo largo de más

de veinte años, Rougès da a conocer el pensamiento epistemológico de Poincaré, Boutroux, James, Bergson, Mach, Avenarius, Duhem, Ostwald, Bonaventura, Broglie y otros. Cada uno de sus estudios es un modelo de elaboración, de apreciación crítica y de claridad. Considerados en su conjunto analizan las distintas interpretaciones de la realidad física, agrupadas en tres clases: las substancialistas, las fenomenistas y las evolucionistas. Tales estudios tienen su punto terminal en *Las jerarquías del ser y la eternidad*, donde aparecen en contraposición la interpretación rougèsiana de la realidad espiritual, que presenta a ésta con caracteres completamente distintos de los de la realidad física.

INTERPRETACIÓN SUBSTANCIALISTA DE LA REALIDAD FÍSICA.

Las interpretaciones filosóficas y científicas de la realidad exterior son fundamentalmente tres: las substancialistas, las fenomenistas y las evolucionistas. Esas interpretaciones no se dan con toda pureza, sobre todo en el campo de la ciencia, donde es frecuente que aún los científicos y epistemólogos que han querido mantener una actitud de consecuencia total con los respectivos criterios interpretativos, terminan mezclándolos o buscando soluciones intermedias o de conciliación. Rougès estudia esas interpretaciones con documentación científica y filosófica, fijando los caracteres puros o paradigmáticos de los mismos. Rastrea los antecedentes históricos de las mismas, primero, desde los griegos hasta el Renacimiento y desde aquí hasta la filosofía y las ciencias contemporáneas. No toma en cuenta el punto de vista del sentido común porque es muy inseguro. El sentido común admite que los seres son idénticos, que son los mismos, y al mismo tiempo admite que cambian. La ciencia, en cambio, ha separado estos dos conceptos de la identidad y el acontecer, el ser y el devenir.

El substancialismo se caracteriza porque interpreta la realidad como un cosmos de substancias invisibles, invariables, que permanecen absolutamente idénticas en el tiempo. Rougès emplea el concepto de substancia en el sentido de objetos que presentan aquellos caracteres, sin tomar en cuenta si existen o no fuera de nuestra conciencia, y a que la función que cumplen en el conocimiento es la misma. Su definición comprende, pues, no sólo el concepto de substancia en el sentido aristotélico, si no también en el sentido de Kant, como substancia fenoménica, cuyo carácter esencial es la permanencia. Puede ser pues tanto un ser individual, concreto, como una mera concepción. Ese mundo de substancias subyace por debajo de los fenómenos y es una elaboración del pensamiento filosófico o bien del pensamiento científico. Además, el substancialismo concibe la realidad física como un mundo donde rige el principio de que nada se crea ni nada perece. Es el dominio del principio de identidad. Si bien es cierto que en la experiencia hay una sucesión de causas y efectos, ella es puramente aparente porque las causas son idénticas a los efectos. En la naturaleza no ocurre nada nuevo; nada deviene, todo es. En los efectos no hay nada que no esté en las causas. Ese principio de substancialismo de que *causa*

aequat effectum está vinculado al principio de razón suficiente que formulara Leibniz, según el cual nada ocurre "sin una razón suficiente para que así sea y no de otro modo"¹. El substancialismo concibe, por otra parte, salvo el caso de Kant, la realidad como independiente del conocimiento, con una existencia exterior que se reduce a materia, a extensión, a determinaciones cuantitativas. Finalmente, establece determinaciones exactas, de necesidad lógica, entre el mundo de las sustancias racionales que concibe debajo de la realidad de los fenómenos.

En el terreno científico las interpretaciones substancialistas aparecen en el Renacimiento con el nacimiento de la ciencia moderna. El mecanicismo científico es una forma de substancialismo, aunque no pura porque no se desentiende de los fenómenos, a los que a la postre trata de explicar. El mecanismo científico explica el cambio por lo permanente, lo aparente por lo oculto, los efectos por las causas, lo sensible por lo racional. Elabora sí una ontología científica que ha ido modificándose a lo largo de la ciencia. El que encontró los carriles de ésta fue Galileo, con su doctrina del conocimiento científico, entrevista por Leonardo y desarrollada por Vico en el terreno del conocimiento histórico y por Hobbes en el campo de la matemática. Galileo lleva al terreno de la ciencia de la naturaleza el criterio de que se conoce las cosas en cuanto se las hace. Elabora su método experimental con una doble vía: la analítico inductiva, por una parte, y la deductivo experimental, por la otra. La primera arriba a la hipótesis científica y la segunda a la ley. Galileo dice que la naturaleza está hecha de cubos, esferas, cilindros, etc., de caracteres matemáticos, elaborando una ontología científica substancialista. Conocemos la naturaleza cuando leemos los caracteres matemáticos de la misma. Estos son permanentes, inmutables, racionales. El flujo de las cualidades sensibles no tiene ninguna objetividad y su realidad es puramente subjetiva. En Descartes pasa otro tanto. La naturaleza de los cuerpos es la extensión y sus caracteres permanentes son los que derivan de la extensión. Los cuerpos extensos son invariables en sí mismos cualquiera sea la velocidad de su desplazamiento, porque éste último es algo exterior a ellos y no los altera en lo más mínimo. Las cualidades sensibles son subjetivas y no tienen otra significación que la de ser fenómenos psíquicos. Lo mismo ocurre en Newton, cuya física es enteramente cuantitativa, y que ha elaborado también una ontología científica, cuyos objetos (masa, fuerzas, materia, movimiento, etc.) tienen los caracteres que el substancialismo atribuye a la realidad física. La interpretación mecánica de la naturaleza llega hasta el atomismo científico actual y continúa su elaboración de una ontología científica que sustituye a otras más viejas y menos satisfactorias dentro del propio campo de las ciencias. La historia de éstas muestra el desarrollo de esa ontología.

La mecánica de los últimos años concibe también la realidad física como constituida por objetos invariables y por movimientos. No se trata

¹ LEIBNIZ: *Monadología*, 32.

ya de átomos, sino de partículas de una magnitud inferior a la de ellos. El movimiento de las mismas no es solamente el desplazamiento de corpúsculos invariables, sino también el movimiento por ondas, cuya imagen los físicos han tomado de las formas de movimiento de la superficie de los líquidos. Rougès singulariza el nuevo mecanismo así: "Caracteriza al nuevo mecanismo una duplicidad consciente e insostenible, en su concepción de la realidad, duplicidad que se pone en evidencia en el concepto de complementariedad creado por Bohr. Significa éste que la discriminación completa de ciertos fenómenos exige que los consideremos, según las circunstancias, unas veces como corpúsculos y otras como ondas"². Si una de esas imágenes —dice Broglie— fuera rigurosamente adecuada a la realidad, excluiría completamente la otra; pero ocurre que ambas son útiles en cierta medida y por eso son empleadas alternativamente, según los casos³. "Observemos —afirma Rougès— que "la realidad que concibe Broglie se halla integrada por corpúsculos y movimientos, como la de todo mecanismo, pero se diferencia de las concepciones clásicas, porque a diferencia de éstas, aquélla es confusa y equívoca. Cuando se trata de aprehenderla se desvanece. En la lucha del corpúsculo y la onda ambos salen tan maltrechos, que éste pierde su individualidad y la onda su *carácter físico*, y no es ya sino, como acabamos de ver, una *representación simbólica de los estados de movimiento del corpúsculo*. Se diría que éste saca la mejor parte de sí, si no fuera que la pérdida de la individualidad física, equivale a su desaparición. ¿No es caso contradictorio suponer un corpúsculo sin individualidad? Ello equivale a afirmar y negar su existencia al mismo tiempo"⁴. En resumen: el mecanicismo científico contemporáneo concilia, a juicio de Rougès, de la misma forma el ser y el devenir que el atomismo griego. A las concepciones mecanicistas se les debe una parte considerable del dominio de la realidad física y, al mismo tiempo, imágenes desfiguradoras de la realidad espiritual, tales como las que ofrece el atomismo psicológico, el asocianismo, etc., que consideraremos más adelante.

INTERPRETACIÓN FENOMENISTA DE LA REALIDAD FÍSICA.

El fenomenismo es otra de las concepciones arquetípicas de la realidad física. Sus caracteres fundamentales son: 1) Concibe la realidad como un cosmos de fenómenos que pasan. No existen objetos permanentes, sustancias invariables e idénticas, realidades subyacentes por debajo del flujo de los fenómenos cualitativos. 2) Los fenómenos se repiten y transcurren en el tiempo. A diferencia del cosmos sustancialista, que es atemporal, el de los fenómenos es temporal. 3) Los fenómenos están en continuo cambio y devenir, de modo que no tienen vigencia en ellos el

² Alberto ROUGÈS: *Las jerarquías del ser y la eternidad*. Cap. VI, pág. 90. Edic. de la Facultad de Filosofía y Letras, Tucumán 1943.

³ Louis de BROGLIE: *La física y los cuantos*. Pág. 13, 229. Edic. Espasa-Calpe. Buenos Aires, 1938.

⁴ Alberto ROUGÈS: *Las jerarquías del ser...* Cap. VI, pág. 95.

principio de identidad. El fenomenismo afirma que la realidad es irracional. 4) Admite lo nuevo, que no trata de identificar ni de reducir a lo viejo, los fenómenos que aparecen a los que los han precedido. No admite ninguna causalidad ontológica, como el substancialismo, y se reduce a establecer regularidades convencionales entre los fenómenos. 5) El cosmos de fenómenos existe independientemente de la conciencia, tiene existencia exterior. En Kant las substancias y los fenómenos existen en nuestros sistemas de representación. Hay en él, pues, un substancialismo sin substancias y un fenomenismo sin fenómenos, según hemos dicho. 6) El cosmos de fenómenos está constituido por cualidades, aspecto éste que el substancialismo deja de lado. 7) Los fenómenos no se pueden determinar de acuerdo con una necesidad lógica, racional y "a priori", sino de acuerdo con una necesidad de hecho.

Las interpretaciones fenomenistas de la naturaleza, surgen en el terreno filosófico y científico. Las que interesan aquí son las segundas. Cuando los estudios epistemológicos adquirieron gran desarrollo, en las últimas décadas del siglo XIX, aparecen estas interpretaciones como resultado de las reflexiones de algunos hombres de ciencia sobre la naturaleza de sus disciplinas científicas. En Ernst Mach existe un fenomenismo no sólo en el terreno filosófico, sino también en el científico. Ha elaborado la física desde tal punto de vista, como lo podemos ver en su tratado de *Mecánica*. Para él la realidad física está constituida por colores, sonidos, presiones, olores, espacios, tiempos, etc. Es un error de Kant, según él, atribuir mayor confianza a las relaciones de espacio y tiempo que a las otras, darles más objetividad y realidad que a la experiencia del color, el sonido, el olor y semejantes. Las sensaciones de tiempo y espacio lo son en el mismo sentido que las de color, sonido y olor. De ahí la tendencia a ver en lo permanente lo real y en el cambio una realidad inferior o simplemente la reacción de nuestra subjetividad. Para Mach lo que hay es una pluralidad de fenómenos sensibles, cualitativos todos, y la tarea de la ciencia es registrarlos sin prejuicios. Si se prescinde de las cualidades sensibles, no queda nada capaz de dar una idea exacta, constitutiva, de los fenómenos físicos. "Es imposible —dice Mach— percibir el átomo; como todas las substancias son abstracciones". Y en otra parte de su *Mecánica* afirma: "Ciertamente, las teorías atómicas pueden servir para agrupar series de hechos, pero el investigador de la naturaleza, que ha penetrado profundamente las reglas enunciadas por Newton, no considera estas teorías más que como auxiliares provisionales y se esfuerza por sustituirlas por una concepción más natural".⁵ Las leyes científicas no tienen apoyo en nada que obre en la naturaleza como causa y efecto, en nada universal y necesario. En ella sólo hay fenómenos singulares y correctos. Las leyes naturales son formaciones relativas, convencionales, que vienen y se van con el desarrollo de las ciencias. Como Comte, Mach, no rechaza totalmente el valor de las representaciones substancialistas, ya que tienen

⁵ Ernst MACH: *Die Mechanik in ihre Entwicklung*. Pág. 459-460. Leipzig, 1896.

una importancia económica, hacen inteligible la experiencia y economizan el pensamiento. Pero de ningún modo son descubrimientos científicos. El criterio de economía del pensamiento reemplaza así al criterio de la verdad, aunque inconsecuentemente admite Mach que es verdad que las leyes científicas economizan trabajo mental. La repetición de los fenómenos es suficiente para fundar una ciencia útil.

R. Avenarius ha profesado también una doctrina fenomenista de la naturaleza, que, como en Mach, va acompañada de un nominalismo y un pragmatismo. No sólo la ciencia física, sino la misma filosofía es para él "una tendencia científica a pensar el conjunto dado de la experiencia gastando el más pequeño esfuerzo posible", según recuerda Höffding⁶. Empleando la fórmula de Schopenhauer se puede decir que para Avenarius las cosas son mi representación. Las leyes científicas están destinadas a ahorrarnos multitud de experiencias y en ese sentido están unidas a una ley de origen biológico: la ley de economía. Otro fenomenista es Pierre Duhem, con su obra *La théorie physique*⁷. En ella nos dice que "aunque todavía hablamos de vibraciones luminosas, no pensamos ya en un verdadero movimiento de vaivén de un cuerpo real"⁸. Las sustancias simples en la química, se encuentran en la misma situación que las ondas, a pesar del "orden maravilloso que ellas ponen en el formidable arsenal de la experiencia"⁹. Por razones de economía del pensamiento, el espíritu humano sustituye los hechos concretos por leyes experimentales y a éstas las condensa a su vez en varias teorías generales. La ley de refracción es a los innumerables hechos de la refracción, como la teoría óptica a las leyes infinitamente variadas de los fenómenos luminosos. Pero la física, según Duhem, no debe ultrapasar el plano de las cualidades sensibles. No tiene que hablar de movimiento molecular, de vibraciones etéreas, de flúidos eléctricos, sino hablar de cuerpos más o menos calientes, de luces más o menos intensas, de electricidad vítrea y resinosa, de diversos colores. Ello no significa que la física tenga que renunciar al estudio de las determinaciones cuantitativas. La física teórica es, según Duhem, matemática, pero no debe interpretar metafísicamente la realidad, sino traducir en lenguaje algebraico los fenómenos que estudia, sin aventurarse en hipótesis sobre su naturaleza objetiva. La física resulta sí como una ciencia experimental de cualidades y que se sirve de ecuaciones algebraicas. Como se advierte Duhem declara símbolos a las sustancias, a los objetos invariables, al ser físico, y limita el conocimiento científico al acontecer cualitativo, que es la auténtica realidad física. La razón que da para la eliminación de las sustancias y los objetos invariables del campo de la física, es que ellos se hallan fuera de la experiencia y, por consiguiente, no pueden ser aprehendidos por ésta. Los fenómenos son datos y los objetos invariables del substancialismo son suposiciones.

⁶ Harold HÖFFDING: *Philosophes contemporaines*. Pág. 114. París, 1924.

⁷ Pierre DUHEM: *La théorie physique*. París, 1901.

⁸ Pierre DUHEM: *La théorie physique*. Pág. 37. Idem.

⁹ Pierre DUHEM: *La théorie physique*. Pág. 41. Idem.

Rougès coloca dentro del fenomenismo científico la doctrina epistemológica de W. Ostwald, aunque puntualiza que no es fiel a aquella concepción. A veces Ostwald se muestra un fenomenista radical, como Mach, como cuando dice que los datos de las ciencias son los fenómenos cambiantes de la realidad sensible. Otras veces se acerca al idealismo crítico de Kant, ya que declara que el mundo fenoménico no tiene realidad en sí. Sostiene que Kant no tiene razón cuando afirma que el fenómeno es incognoscible. El mundo magnético y eléctrico no es percibido, sino fruto de la conclusión inmediata extraída de ciertos fenómenos.

Sustituye además el concepto de materia por el de energía. Los fenómenos físicos, que están variando constantemente, son energías que están en continua transformación. Hay distintas formas de ellas, que se manifiestan en las distintas formas de fenómenos: calórica, eléctrica, magnética, etc. Los cuerpos son complejos de energías que no tienen ningún soporte. Pero Ostwald no se queda allí sino que afirma la existencia de una energía única, de la cual las demás son formas distintas, que se transforman unas en otras, conservándose la cantidad. Así recae en una sustantivación de la energía y sale del fenomenismo. En esta misma posición figuran algunos representantes del Círculo de Viena, entre ellos Schlick, Franck, Reinchenbach.

En el terreno de la física, la más clara expresión del fenomenismo es, a juicio de Rougès, el primer principio de la termodinámica, tal cual lo formuló Mayer en su memoria, acerca de las *Observaciones sobre las fuerzas de la naturaleza inanimada*, que Ostwald considera "uno de los documentos más maravillosos de la ciencia"¹⁰. Del estudio de la transformación del calor en movimiento y de éste en aquél, concluye Mayer que no se puede afirmar, que la esencia del calor es el movimiento. "Concluiríamos más bien lo contrario —dicè—, es decir, que para volverse calor, el movimiento . . . debe dejar de ser movimiento"¹¹. En el paso del calor al movimiento, el calor, es decir, el pasado, perece, y el movimiento nace. Ocurre lo mismo en la transformación a la inversa: al nacer el calor perece el movimiento. Mayer no afirmaba que el calor es movimiento, como lo hace la teoría cinética. Según él no puede aparecer la más insignificante cantidad de movimiento, sin que desaparezca la correspondiente cantidad de calor. El acontecer físico resulta así una cadena de fenómenos que nacen y mueren. Por otra parte, el principio de Mayer no establece el principio de la conservación de la energía, sino que se limita a establecer "una relación constante entre objetos heterogéneos que existen sucesivamente, uno de los cuales, el efecto, nace a costa del otro que desaparece"¹². Estamos así en pleno fenomenismo científico.

¿Cuáles son los caracteres comunes que presentan el substancialismo

¹⁰ W. OSTWALD: *L'énergie*. Pág. 63. París, 1910.

¹¹ Julio Roberto MAYER: *Observaciones sobre las fuerzas de la naturaleza inanimada*.

¹² Alberto ROUGÈS: *Las jerarquías del ser y la eternidad*. Cap. II. pág. 39.

¹³ Harold HÖPFDING: *La pensée humaine*. Pág. 91. Pág. 215-216.

y el fenomenismo? En primer lugar la realidad es concebida en las dos interpretaciones como existente y como independiente del conocimiento que poseemos de ella. Las sustancias en un caso, los fenómenos en el otro, existen fuera de nuestra conciencia, son exteriores y concretos. Meyerson atribuye solamente ese carácter a los objetos del substancialismo, pero es un error, pues son muchos los fenomenistas que dicen que los fenómenos y su sucesión temporal es real y efectiva. Otro carácter común es la idea de que el ser y el acontecer físico son instantáneos, presentes sin temporalidad, sin que acumulen ni el pasado ni el futuro. La invariabilidad física en el tiempo es una forma de la identidad y esa invariabilidad hace que los objetos estén en un presente continuo. El acontecer físico, por su parte, es una sucesión de momentos instantáneos, de instantes, de presentes/presentes que carecen de pasado y de futuro. Cuando aparece el fenómeno del calor, desaparece el movimiento y viceversa. Y cuando un móvil está en una posición, pierde la anterior y no está en la que le sigue. En ambas concepciones el acontecer implica la pérdida del pasado, ya se trate del desplazamiento mecánico o del cambio fenoménico y cualitativo. Para las dos la identidad en el tiempo es incompatible con el acontecer y el acontecer con la invariabilidad temporal del ser. La realidad física no tiene pasado ni futuro y su presente es siempre presente actual. Tales son los caracteres que Rougès encuentra como saldo final de su estudio de la realidad física y los que tiene presente en sus indagaciones acerca de la naturaleza y caracteres de la vida espiritual. En resumen: Rougès busca en el substancialismo y en el fenomenismo los caracteres de la realidad física, aceptando los que aparecen en ambas, y señala al mismo tiempo que la coexistencia de hecho en la física de ambas concepciones necesita de un fundamento teórico que las coordine. La doctrina que logre esa coordinación no ha de eliminar el acontecer cualitativo de los fenómenos ni ha de renunciar a la cuantificación científica de la realidad. Tampoco ha de eliminar las sustancias, con las que el mecanismo ha obtenido tantos éxitos científicos y técnicos.

INTERPRETACIONES CONCILIATORIAS Y SUPERADORAS.

La filosofía y la ciencia han dado otras interpretaciones como conciliación y superación del substancialismo y el fenomenismo: las formas evolucionistas. El evolucionismo en general se caracteriza por los siguientes rasgos: 1) La realidad es un cosmos de acontecimientos temporales y cualitativamente cambiantes; 2) Frente a la identidad de los objetos que sostiene el substancialismo y la heterogeneidad que afirma el fenomenismo, el evolucionismo trae la categoría de la continuidad de los fenómenos. Estos no son ni absolutamente idénticos ni enteramente diversos, sino semejantes; 3) El cosmos de fenómenos no es totalmente racional ni por entero irracional; 4) La naturaleza no da saltos. Los fenómenos naturales no son del todo nuevos, pues surgen de los que los preceden, con los cuales coinciden en parte y en parte se diferencian; 5) La realidad es independiente de la conciencia y tiene una dirección original; 6) Los fenó-

menos de la realidad son cualitativos; 7) La determinación de los mismos es sólo aproximada.

Rougès considera en el evolucionismo las doctrinas de Spencer, Höffding y Bergson. Con respecto a la primera señala la contradicción íntima que la deshace, porque el evolucionismo de Spencer lleva dentro de su seno un mecanicismo, esto es un substancialismo. Lo mismo pasa con el de Darwin, cuyas leyes de adaptación, lucha por la vida, selección de los más fuertes, etc., son calcadas de las ciencias físicas. Höffding, por su parte, concibe la realidad como un cosmos de fenómenos cambiantes, pero a diferencia del fenomenismo dice que no hay heterogeneidad total entre los fenómenos, sino que la realidad se desarrolla en forma continua. Los términos lejanos del proceso real pueden parecer heterogéneos, pero tal heterogeneidad desaparece apenas el pensamiento descubre la continuidad del proceso, jalonado por una serie de etapas intermedias. Si encontramos un salto en la naturaleza, dice Höffding, debe ser anotado en la cuenta de nuestra observación y de nuestro pensamiento y no en el de la naturaleza¹³. Considera, pues, la heterogeneidad como una apariencia que encubre una semejanza real. La historia de la ciencia, según el mismo Höffding, muestra que todas las explicaciones tienden a la continuidad. Y que cuanto mayor es ésta, más difícil es señalar dónde termina la causa y comienza el efecto. La idea de semejanza es esencial, por tanto, en la concepción evolucionista.

Pero acá se plantea un problema: ¿hasta dónde llega esa exigencia de semejanza? ¿Debemos llevar la relación de semejanza hasta la identidad de la causa y el efecto? Höffding piensa que no es necesario ir tan lejos, que "el concepto de causa no perdería toda su importancia porque no se lograra probar la equivalencia de la causa y el efecto. Podría haber aún una relación de causalidad entre los términos si hubiera entre ellos una variación continua"¹⁴. La continuidad es, pues para él le punto más acertado para considerar la causalidad. Para Rougès la concepción de Höffding es intermedia entre el cosmos de fenómenos y el cosmos de substancias. Se acerca a aquél por el cambio y a ésta por la racionalidad de la variación. No existe en la concepción de Höffding el rigor de la lógica y las leyes científica. No es un cosmos estrictamente científico, ya que la exactitud está eliminada de él y sustituida por un criterio aproximado, el del más o el menos, de lo indeterminado.

Otra interpretación evolucionista es la de William James, aunque contiene dentro de sí elementos que la contradicen. También afirma la continuidad de los fenómenos de la naturaleza y la vida psíquica y el criterio de la semejanza. Sin embargo, cuando se trata de explicar la

¹³ bis. Harold HÖFFDING: *La pensée humaine*. Pág. 90. Pág. 214-215. París. 1911.

¹⁴ Harold HÖFFDING: *La pensée humaine*. Pág. 91. Pág. 215-216.

¹⁵ Harold HÖFFDING: *La pensée humaine*, 91, pág. 215-216.

¹⁶ William JAMES: *Principios de Psicología*. Tomo I, cap. VI, pág. 161.

aparición de la conciencia, no admite el aspecto original y nuevo de tal fenómeno, sino que siguiendo a Spencer lo incluye en la nebulosa primitiva, dice así: "Si la evolución ha de elaborarse sin dificultades, la conciencia en alguna forma debe haber estado presente en el origen de las cosas, en la nebulosa primitiva, en los átomos que la formaban"¹⁶. Se ve a las claras que James se pasa de una concepción a la otra, incompatibles entre sí por otra parte. El recurrir a tal solución implica un abandono del fenomenismo y la adopción del sustancialismo con su identidad en el tiempo, con sus átomos de conciencia tan inmutables como los átomos materiales. Cuando explica el advenimiento de la conciencia en la serie causal y dice que ha existido toda la eternidad, es indudable que el evolucionismo renuncia a su principio. Si adoptara igual solución para explicar las demás heterogeneidades, habría dejado de existir su evolucionismo. James expresa, además, que los evolucionismos están "obligados" a "sostener con fuerza" que "las nuevas formas del ser que hacen su aparición no son más que la redistribución de los materiales originarios e invariables". En esta historia, agrega James, no se introduce en ninguna etapa posterior *nuevas naturalezas*, ni factores no presentes al principio. Y las "cosas, para un evolucionista atomístico de inteligencia clara, no existen. Nada existe más que los átomos eternos"¹⁷. La contradicción no puede ser más evidente.

Dicho con otras palabras: James, a pesar de su evolucionismo, cree que las cualidades sensibles no tienen existencia física, desapareciendo así el mundo fenoménico y quedando en su lugar un cosmos de átomos invariables y eternos, en el que no se producen otros cambios que los de la posición de los átomos y donde no acontece nada realmente nuevo. Pero en un cosmos sin cambio cualitativo no hay tampoco verdadera evolución. Para que ésta exista es necesario que existan "nuevas naturalezas", nuevos "factores" contrariamente a lo que James afirma que ocurre en el mundo del evolucionismo. Esa evolución creadora, que admite lo nuevo y original, es justamente la concepción de Henri Bergson.

El evolucionismo adquiere la máxima claridad interna con Bergson. Para el filósofo francés, que tanta influencia ha tenido en la formación de Alberto Rougès, la realidad cambia, deviene, fluye constantemente. En tal movimiento continuo lo semejante va desvaneciéndose en lo semejante, sin solución de continuidad. La causa se compenetra con el efecto, de manera que no es posible decir dónde termina el último y comienza la primera. Tal cambio es, pues, la prolongación del pasado en lo actual, "evolución" (*durée*)¹⁸. Esta no es un simple cambio continuo, es un "progreso continuo del pasado", una "maduración". El pasado se conserva indefinidamente en el presente, que crece sin cesar y se enriquece cons-

¹⁶ Alberto ROUGÈS: *El evolucionismo*. Trabajo inédito.

¹⁷ William JAMES: *Principios de Psicología*. Tomo I, cap. VI, pág. 161. Madrid, 1909.

¹⁸ Henri BERGSON: *L'évolution créatrice*. Pág. 5. París, 1908.

tantamente con nuevas adquisiciones. El pasado se prolonga, acompaña y se va transformando con cada novedad. "Cuanto más profundizamos en la maduración del tiempo, tanto más comprendemos que la duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo"¹⁹. De la supervivencia de todo el pasado y de la constante creación de lo nuevo, resulta la imposibilidad de atravesar dos veces el mismo hecho. La naturaleza para Bergson tiene una interioridad, su dimensión profunda, constituida precisamente por la duración o tiempo real. La evolución no es sólo el rasgo característico de la vida, sino de todo el universo que, tomado en su conjunto, también dura y conserva su pasado. En el substancialismo atomista la naturaleza tiene únicamente presente, instante, el pasado se anonada triturado por los mecanismos. Las explicaciones mecánicas de la ciencia, dice Bergson, son solamente válidas para "los sistemas que nuestro pensamiento desprende artificialmente del todo. Pero del todo mismo y de los sistemas que, en ese todo, se constituyen materialmente a su imagen, no se puede admitir "a priori" que sean explicables mecánicamente, porque entonces el tiempo sería inútil y aún irreal"²⁰. Si creemos encontrar en la realidad algo que no dura, que permanece invariable, debemos considerarlo, a juicio de Bergson, como un artificio de nuestros sentidos o de nuestra inteligencia, para aprehender esa realidad, para dominarla. Lo mismo ocurre con las repeticiones exactas que encontramos en la realidad.

La inteligencia es para Bergson la facultad de ligar lo mismo a lo mismo, de percibir y también de percibir repeticiones. Por eso es que la realidad, que es creadora, desborda la inteligencia. El conocimiento intelectual tiene un valor pragmático, es útil, nos da dominio sobre la realidad material, pero no nos sitúa en la profundidad de la naturaleza, en su interior, en su flujo constante, en su duración concreta. Si nuestro propósito no es dominio, sino el conocimiento, entonces debemos recurrir a la intuición, que es una simpatía adivinadora que nos coloca en el interior de la realidad. Podemos decir, pues, que la doctrina de Kant, según la cual el conocimiento constituye el objeto conocido en cuanto tal, no es admisible en la doctrina de Bergson sino para el conocimiento intelectual. La intuición bergsoniana no construye su objeto, la aprehende: es un conocimiento ontológico, o si se prefiere óntico, porque no nos entrega una concepción de la realidad, sino la realidad misma.

El universo considerado en su totalidad es, para Bergson, de la misma naturaleza que los organismos e inclusive que la conciencia. Dura como aquéllos, como ellos conserva "independientemente" su pasado, enriqueciéndolo de continuo con nuevas adquisiciones. Es concebido como una vida, vive, como en Platón y en el neoplatonismo de Alejandría. La división del conjunto del universo en canteras o partes de trabajo científico no es real: es obra del entendimiento con fines prácticos, contraria-

¹⁹ Henri BERGSON: *L'évolution créatrice*. Pág. 11, Idem.

²⁰ Henri BERGSON: *L'évolution créatrice*. Pág. 40, Idem.

mente a lo que ocurre, como lo hemos visto, en el evolucionismo de James, para el cual no existe el todo o las totalidades parciales, sino las partes y los átomos. En James sólo son reales las partes y sus átomos; en el evolucionismo de Bergson, por el contrario, lo real es el todo. Y los organismos son "sistemas" que se constituyen a "imagen" del todo. Rougès ve en esta última afirmación bergsoniana una estrecha relación con la concepción de Plotino acerca de las partes y el todo. Aquéllas están condicionadas por el todo, que está perenne en ellas. Hay además otras semejantes. Ambos filósofos observan que en la realidad hay un movimiento hacia la separación de las partes, hacia su discriminación, hacia la espacialidad y la materialidad, que los dos interpretan como una caída o descenso. La filosofía es un volver a ascender, un remontarse hacia la fuente, un acercarse a la fuente, un acercarse a la fuente originaria.

La filosofía de Bergson se opone, según Rougès, a la gran corriente del pensamiento moderno, iniciada en el Renacimiento, que ha explicado lo superior por lo inferior, lo que, en el fondo, significa ver en aquél sólo una apariencia y en ésta la única realidad. Esta tendencia espiritual ha trabajado tenazmente por reducir lo mecánico a lo geométrico, lo físico-químico a lo mecánico, el mundo a los átomos, lo vital a lo físico-químico, lo psicológico a lo fisiológico, la intelección a sensaciones, los sentimientos superiores a los primitivos, las formas de la actividad social a la actividad económica, etc., la personalidad humana a verdaderos átomos psíquicos (sentimientos, ideas, motivos). En suma: ha tratado en general de disolver toda la totalidad. Para Bergson, en cambio, la discriminación en partes, la materialidad, la espacialidad son un debilitamiento de la unidad esencial de la vida del todo, una "razón seminal" en Plotino²¹.

Rougès sostiene que se ha exagerado mucho la imprevisibilidad y la irracionalidad de la realidad en la interpretación de Bergson. No hay que olvidar —dice Rougès— que los términos contiguos son, en la concepción del filósofo francés, como en todo evolucionismo, semejantes. Y si el consecuente ha de ser semejante al antecedente, el primero se encuentra en parte determinado. De ahí que la imposibilidad de prever en Bergson es sólo una imposibilidad de prever exactamente. Lo mismo pasa con el aspecto de la racionalidad. El consecuente no es por entero irracional e inexplicable por el antecedente. Es semirracional, semiexplicable, semicomprendible. El evolucionismo no renuncia a explicar como el fenomenismo, que no va más allá de los datos de la realidad. Ya hemos visto cómo Höffding decía que el evolucionismo no acepta la absoluta heterogeneidad de los fenómenos, sino que la atenúa, busca intermedios, trata de volverla racional y para ello explica. Por eso es que Bergson no se resigna a la irracionalidad radical, quiere explicar y no teme recurrir, como el substancialismo, a la idea de una realidad permanente, física y síquica subyacente a la experiencia. Su impetu vital (*élan vital*) constante, perenne, interior a la naturaleza, que la mueve desde adentro, es una substancia o

²¹ PLOTINO: *Ennéadas*, 11, 12; III, VIII, I, 21.

tiene su papel y está destinada a explicar la evolución de la vida sobre la tierra ²². En breve: el evolucionismo bergsoniano es de los menos espaciales que se han presentado en la historia de la filosofía y de la ciencia.

LA POSICIÓN ROUGESIANA EN MATERIA EPISTEMOLÓGICA.

Cuando consideramos la actitud de Rougès frente al substancialismo y el fenomenismo científicos, dijimos que no admite ni rechaza esas interpretaciones, aunque señala que la coexistencia de hecho en la ciencia plantea el problema de su coordinación como un problema que es necesario resolver y que la ciencia resolverá alguna vez. Su libro *Las jerarquías del ser y la eternidad* no intenta la conciliación de ambas concepciones en una sola, sino encontrar los caracteres de la realidad física a través de los rasgos comunes que presenta en el substancialismo y el fenomenismo. Rougès tiene conciencia de que son interpretaciones insuficientes, pero que guardan en su seno verdades parciales. De otra manera, la gran fecundidad de las mismas en el campo científico quedaría en el mayor misterio. Por eso no las admite ni las rechaza, sino que las estudia indagando el fondo de verdad que pudiera haber en ellas. Refiriéndose a ambas interpretaciones, dice en su libro recién mencionado: "Ellas coexisten de hecho en la ciencia, que aplica, según sus conveniencias, ya los principios de la termodinámica, en cuya concepción implícita de la realidad se halla presente el cambio cualitativo, ya que la teoría mecánica lo deja de lado considerándolo subjetivo, fenómeno psíquico. Pero no basta una convivencia de hecho de ambas concepciones, que existe a pesar de los teorizadores del pensar científico. Es necesario dar un fundamento teórico a esta coexistencia" ²³. ¿Las concepciones intermedias han conseguido establecer ese fundamento? La respuesta de Rougès es negativa, salvo el caso de Bergson, pero limitando la legitimidad de su interpretación a la vida biológica.

Las doctrinas evolucionistas no son aceptables, según Rougès, en el terreno de la realidad física. Lo son en el campo de la vida biológica, pero a condición de abandonar todo mecanismo que reduzca la vida a una serie de resortes físicos y que constituye en el fondo un ilogismo filosófico, porque contradice las categorías del verdadero evolucionismo. Es lo que ocurre con Spencer, como hemos dicho, y en parte también con Höffding y James. El evolucionismo debe su prestigio a la ilusión de comprensión que provoca. Rougès escribe en este sentido: "Las ciencias que no han podido llegar a la exactitud lógica o legal, han encontrado en aquél (evolucionismo) su concepción salvadora. Hemos tomado la concepción del evolucionismo y hemos tratado de llenar, con tal objeto, todas las lagunas de la naturaleza, de reducir a un mínimo todos los saltos. El tiempo, los miles y millones de años deben suministrar todas las formas intermedias. Pero es el caso que tal comprensión no es sino aparente: no se

²² Henri BERGSON: *L'évolution créatrice*. Pág. 95-106; 273-194.

²³ Alberto ROUGÈS: *Las jerarquías del ser...* Cap. VII, pág. 118.

hace otra cosa que fraccionar una gran incomprensión en pequeñas incomprensiones o semiincomprensiones, si se prefiere”²⁴. El cambio cualitativo, pequeño o grande, es una creación, algo nuevo, irreductible a lo anterior, y que no se puede comprender con el principio de que nada se crea ni nada parece, tan grato al substancialismo.

El evolucionismo bergsonianos le parece legítimo a Rougès en el campo de la vida, pero no en el de la realidad física. En el primero Bergson ha liberado la biología de las interpretaciones mecanicistas, como lo han reconocido los biólogos von Monakow y Mourge. En el segundo, Rougès le reprocha el haber trasladado allí los caracteres de la vida y el espíritu, con lo cual vuelven las confusiones entre las distintas realidades. Esos caracteres son la supervivencia del pasado en la realidad física y la afirmación de que ella también es un resultado del impulso vital, cuyos rasgos son vitales y psíquicos. De allí que Rougès se quede con los caracteres comunes que las concepciones científicas atribuyen a la realidad física. Por lo que hace a la vida espiritual, la caracterización que ofrece Bergson resulta insuficiente, aunque aceptable en parte. Pero el estudio de la realidad espiritual en Rougès merece una consideración aparte.

INTERPRETACIÓN ROUGESIANA DE LA REALIDAD ESPIRITUAL.

Llegamos así a la meta de todas las búsquedas de Alberto Rougès, después de haber transitado a través de algunos enfoques epistemológicos. Admite la caracterización que hace Bergson de la realidad espiritual, la corrige y agrega otros caracteres nuevos, lo que no es poco decir, dada la envergadura del filósofo francés. Como él sostiene que la percepción fiel de la realidad espiritual muestra que ella no perece con el instante. El pasado prolonga su existencia y se une, en un solo acto de conciencia, con lo que es posterior, para formar una unidad, un presente. Un pasado que no pasa, que no perece instantáneamente, no es un absurdo en el dominio de la vida espiritual, aunque lo es en el campo de la realidad física, porque el tiempo en ésta es un tiempo sin temporalidad. Esto último separa a Rougès de Bergson. Y la prueba de su acierto la encuentra él en la forma del primer principio de la termodinámica, tal como la estableció Mayer. Es imposible, en efecto, que aparezca la más pequeña cantidad de movimiento sin que desaparezca instantáneamente su pasado, es decir, la cantidad correspondiente de calor. Si el pasado de la vida espiritual prolonga su existencia, es evidente que él coexiste con lo que le es posterior, con el que constituye una totalidad presente. Esta coexistencia es imposible en la realidad física. La vida espiritual posee una dimensión de tiempo en cualquier instante del tiempo físico que se la considere. Rougès manifiesta en sus *Jerarquías del ser* . . . : “A diferencia del acontecer físico, la vida espiritual posee, pues, en cualquier instante en que se la considere, una diversidad temporal, una temporalidad,

²⁴ Alberto ROUGÈS: *El evolucionismo*. Inédito.

de tal manera que sería dable decir de ella que no tiene instantes. Si ella se detuviera de pronto, no dejaría de poseer una dimensión de tiempo, puesto que poseería todo su pasado. Sería entonces, como la eternidad, una *temporalidad sin tiempo*, si es que se ha de entender por tiempo un transcurrir, y por temporalidad una diversidad temporal, una coexistencia del pasado y el presente, que es imposible en la realidad física”²⁵. Para Rougès la duración espiritual es un modo de la eternidad, es el modo humano de la eternidad, situación que no vio Bergson, para quien la eternidad es la inmutabilidad, no dándose cuenta que aquélla es de la misma naturaleza que su duración.

Rougès incluye en el tiempo de la vida espiritual el futuro, a diferencia de Bergson que sólo admite la supervivencia del pasado y niega que, desde el presente, se pueda prever o anticipar el futuro espiritual. El futuro del tiempo físico a la postre es simplemente un presente. Y Bergson no admite la previsibilidad del futuro espiritual en salvaguardía de la libertad y para no caer en un determinismo. En cambio, para Rougès el futuro se anticipa en cierta medida en la vida espiritual, en forma de visión de lo venidero, de intención, de propósitos, de presentimientos, y anuncios, etc. Ilustra su interpretación con el desarrollo de un pensamiento, cuyo análisis presenta en su libro *Las Jerarquías del ser* . . . como un caso de totalidad sucesiva, donde coexisten y se funden pasado, presente y futuro. Rougès evita el término existencia *simultánea*, porque éste tiene su origen en el acontecimiento físico y su uso podría perturbar la comprensión de la realidad espiritual. “Pongámonos —expresa— en la tarea de crear y expresar, al mismo tiempo, un pensamiento cuyo sentido esté pendiente hasta el momento mismo en que concluya la creación y su expresión. Supongamos, para mayor claridad, que ésta requiere dos o tres frases, que formen un breve discurso. Este consistirá en un todo orgánico, puesto que el sentido del pensamiento va a hallarse pendiente hasta el final, de tal manera que entonces solamente, y no antes, se podrá conocer su significado. Pasado, presente y futuro del acto creador formarán, pues, un todo indivisible, a tal punto que sería lícito afirmar que los tres nacen juntos hasta que aquél haya terminado. Futuro y pasado se hallarán pendientes uno de otro. No solamente, pues, el futuro dependerá del pasado, sino también el pasado del futuro, de tal manera que hasta el final no habrá un pasado terminado e irremediable”²⁶. En ese ejemplo vemos que la concepción del tiempo en Rougès es diferente de la concepción bergsoniana. Presente, pasado y futuro crecen juntos. El futuro depende del pasado, pero también el pasado depende del futuro, que lo ilumina, lo aclara, le da sentido. Otro carácter esencial del tiempo y de la vida espiritual es la acción del presente sobre el pasado, de manera que éste nunca es definitivo e irrevocable, como ocurre con las notas musicales nuevas, que hacen que las que las que preceden sean notas de una melodía. Y lo

²⁵ Alberto ROUGÈS: *Las jerarquías del ser y la eternidad*. Cap. IX, pág. 148.

²⁶ Alberto ROUGÈS: *Las jerarquías del ser y la eternidad*. Cap. I, págs. 15-16.

que sucede con el pensamiento o con la melodía, acontece con nuestra vida total, con nuestra vida biográfica, con la de la sociedad y la humanidad, cuyo sentido está pendiente del futuro, que se anticipa solamente en cierta medida. La acción del presente sobre el pasado es imposible en la realidad física, porque su pasado se anonada y por eso es irrevocable.

Como en Bergson, en Rougès la libertad no está confinada en lo metaempírico. En Kant su sistema representacional *a priori* e invariable, rígido, se aplica al dominio de la experiencia, de tal modo que la libertad queda desterrada tanto de la naturaleza, de la experiencia externa, como de la experiencia interna o vida anímica. Para Rougès la libertad no es sino el modo de acontecer de lo espiritual, tan diferente al de lo físico. Abandona el planteo kantiano del problema y hace de la libertad un modo de ser de la vida espiritual. "En verdad —se lee en una de sus cartas— que la libertad tiene un puesto en la filosofía de Kant, pero se halla ubicada en una realidad metaempírica, desde la cual no puede alterar en lo más mínimo, el curso de la realidad en que vivimos. Apenas aparece la espiritualidad, se desvanece perseguida por la realidad física, que concluye por absorberla. La libertad, y con ella el espíritu, no son, pues, en la filosofía kantiana, sino sombras, vanas sombras de lo que fueron en las grandes concepciones de la realidad espiritual, que la filosofía del mundo físico nacida en el Renacimiento respetó en un principio, pero que después fue paulatinamente desvirtuando"²⁷. Rechaza también los planteos de la libertad, que se preguntan si el sujeto puede proceder de manera distinta de la que procedió. La vida espiritual elige, es responsable, da sentido a su pasado, se redime, recuerda, quiere, planea²⁸. No es, dice Rougès, nada misterioso, oscuro, inconcebible, de la que no puede tener noticia nuestra experiencia interior, pues de otro modo ésta quedaría librada a las leyes del acontecer físico, del que nada a la postre la distinguiría. La libertad es para Rougès inseparable de la vida espiritual y no es posible sin la supervivencia del pasado y la anticipación del futuro²⁹.

La interpretación rougesiana de la realidad espiritual humana establece, pues, una diferencia radical entre ésta y la realidad física, a diferencia de las concepciones substancialistas y fenomenistas que sacrifican la realidad espiritual. "Carente en todo instante —manifiesta Rougès— de un pasado y de un futuro, el acontecer físico no es susceptible de ningún fenómeno de la vida espiritual, que posee siempre una temporalidad. El acontecer físico no puede ni recordar, ni querer, ni elegir, ni crear, ni rectificarse. . . ; perpetuamente reacciona de la misma manera, se repite perpetuamente. En cambio, la vida espiritual es dueña en todo instante de un pasado y de un futuro, en todo instante posee una temporalidad, y por eso recuerda, quiere, elige. . . y constantemente crea en vez de repetirse"³⁰.

²⁷ bis Alberto ROUGÈS: *Carta a Renato Treves*. Tucumán, II de marzo de 1939.

²⁸ Alberto ROUGÈS: *Carta a Carlos Cossio*. Tucumán, 15 de septiembre de 1944.

²⁹ Alberto ROUGÈS: *Las jerarquías del ser*. . . Cap. VI, pág. 114.

³⁰ Alberto ROUGÈS: *Las jerarquías del ser*. . . Cap. VI, pág. 114.

La vida espiritual, por otra parte, admite grados, porque su dominio del pasado y el futuro puede ser más o menos amplio. Cuanto mayor horizonte de pasado y futuro y presente, mayor vida espiritual. Y a la inversa, cuanto mayor vida espiritual mayor horizonte de futuro, pasado y presente. La vida humana puede ascender y descender, puede alzarse hacia la eternidad, donde todo es presencia actual, donde no hay ni pasado ni futuro sino sólo presente, o puede caer hacia otro límite, el de la realidad física que sólo tiene instantes, hacia la vida vegetativa, rutinaria, atomizada. El tiempo espiritual es el modo de la eternidad, no es algo diverso y separado de ésta. A medida que se acrecienta la vida interior; el hombre se va eternizando, se va espiritualizando.

La interpretación de la realidad espiritual que posee Rougès influye en su concepción de la persona humana. Afirma su unidad e identidad en el tiempo. Rechaza la concepción substancialista de Descartes, que habla de una "chose qui pense" y dice que es la realidad más inmediata y segura que se ofrece a nuestro conocimiento, pero en seguida la desatiende y se ocupa de la realidad física y su ciencia. No acepta Rougès tampoco la interpretación fenomenista, en particular la de Hume, que veía en ella "un haz de percepciones, incomunicables entre sí, que pasan vertiginosamente, como un vertiginoso acontecer físico". El espíritu es un agregado de conciencias (percepciones), sin ningún vínculo real entre ellas, regidas por leyes mecánicas semejantes a las del mundo físico. "Hume, dice Rougès, pudo haberse ahorrado su demostración de la inexistencia de la identidad personal, puesto que el fenomenismo se caracteriza precisamente porque elimina la persona, sin la cual no puede existir tampoco la identidad". Hume no percibió ninguno de los caracteres de la vida espiritual señalados por Rougès, comenzando por la supervivencia del pasado que hace que seamos los *mismos* y que se concilie en nosotros el ser y el devenir. El mismo William James concibió la persona como una sucesión de *yos*. Desde luego no admite tampoco la interpretación que hacen de la persona humana los sucesores del substancialismo y el fenomenismo psicológicos (Stuart Uill, Spencer, Comte, Mach, Höffding, Duhem, Meumann, etc.).

La definición de persona como conjunto de actos espirituales que aparece en Scheler, Husserl, Ortega y Gasset, Romero y otros necesita, para ser adecuada, que los actos espirituales no pasen, porque de lo contrario no se formaría nunca un conjunto de actos espirituales. "Seríamos —escribe Rougès— el acto actual, o mejor la parte de este acto que se realiza en este momento. Porque para que pueda existir un acto y una persona, es necesario que el pasado de ellos sobreviva de alguna manera y se reuna con su presente y su futuro. La parte cumplida de nuestro acto, los actos ya cumplidos de nuestra persona, deben hallarse presentes de alguna manera. El presente del pasado y el presente del futuro, han de reunirse, como en la magnífica visión de la vida de la humanidad de San Agustín. Tal es la substancia de nuestro acto y de nuestra persona; muy distinta por ciento, de esa substancia semejante a la materia física, concebida por ciertos filósofos. Es éste el caso de la "cosa que piensa" de Descartes, a cuya

concepción se ha atribuido el materialismo del siglo XVIII”³¹. No le satisface a Rougès la doctrina de la existencia de Heidegger, quien la concibe transcurriendo entre dos nada, caminando hacia la muerte, como una leve llama que viene y marcha hacia la muerte. Es el pájaro que viene de la noche, atraviesa la ventana de un cuarto, aletea un instante en la luz, y se aleja hacia la noche por otra ventana. La vida está hecha de tiempo. La vida espiritual, Rougès la concibe en cambio alzándose sobre el río del tiempo, dominándolo, poseyendo un presente que es suma de pasado y futuro, eternidad en la medida del hombre. “Somos —dice él— como la serenidad de la roca alzada sobre el vertiginoso pasaje del torrente que, en su furia de andar, va perdiendo a cada instante tanto como va adquiriendo; somos artífices de una obra divina”³². En otra ocasión, y a propósito de la visión que Heidegger tiene de la existencia, Rougès expresa: “Tocar con el pensamiento la propia muerte, hacerla así presente anticipándola en cierta medida, es, sin duda, una manera de vivir hondamente la vida, en vez de refugiarse, como el hombre vulgar, en la “banalidad de la existencia impropia, para evadirse del pensamiento angustioso de la muerte. Heidegger merece ser guía por haber visto esto. Pero es necesario no quedarse allí, porque esa no es sino la primera etapa de una gran jornada. Porque eso es vivir solamente el punto de vista individual. Viene después el desprenderse el espíritu del mecanismo de placeres y dolores, que lo condena a la naturaleza, para poder cumplir debidamente, entregando su vida si es necesario, su misión social, su misión humana o su misión divina”.

El cristianismo ha tenido la intuición de esas verdades y las ha defendido contra concepciones que hacen de la vida espiritual una sucesión de fenómenos heterogéneos o un agregado de piezas o mecanismos rigurosamente determinados. Indudablemente, no se puede encontrar en la realidad del mundo nada semejante a la persona humana. “El espíritu —escribe con belleza Rougès— vuela por arriba de la flaqueza de la carne. Nosotros, los hijos de la gran cultura hispánica, lo sabemos por nuestros místicos. Sabemos que se puede triunfar de la muerte, lo sabemos por aquel *muelo porque no muero* y por aquella cuarteta tan glosada en el Siglo de Oro: *Ven muerte, tan escondida. Y sabemos que se vence a la naturaleza por aquellos versos: Si no hubiera cielo yo te amara, si no hubiera infierno te temiera*. Los grandes espíritus no viven su propio punto de vista individual, sino y a medida que es mayor su jerarquía moral, el punto de vista de la sociedad, el punto de vista de la humanidad y, si es dable hablar así, el punto de vista de la divinidad, en el que hallan su sentido supremo la humanidad y la sociedad. Esta ascensión se realiza entre congojas de la carne, pero halla su galardón terreno en la pena *deleitosa* de que

³¹ Alberto ROUGÈS: *Carta a Francisco Romero*. Tucumán, 25 de setiembre de 1944.

³² Alberto ROUGÈS: *Carta a Francisco Romero*. Idem.

hablan nuestros místicos, en el *gustado* dolor de una de nuestras poesías tradicionales norteañas''³³.

Los caracteres de la vida espiritual que señala Rougès de una manera tan lúcida y profunda, tienen sin duda antecedentes lejanos y recientes, algunos de los cuales hemos encontrado en Ravaisson, en James, en Bergson. Otros llegan hasta Platón, Plotino y San Agustín, como su concepción del tiempo espiritual y la eternidad. Y también se los halla presentes, aunque de una manera no siempre clara en la psicología y la filosofía contemporáneas. Así la idea de que la conciencia es una totalidad de lo sucesivo se halla implícita en la idea de campo de la conciencia y en la noción de presente de esa dirección de la psicología contemporánea. Un campo de conciencia abarca siempre un lapso. Y el presente incluye también un horizonte espiritual y temporal, que en Bergson comprende solamente el pasado y en Rougès también el futuro. En Bergson la idea de duración no es más ni menos que una compenetración de lo sucesivo, que un *trait d'union*, o como le llama Rougès una coexistencia de lo sucesivo. También se halla esta idea en la psicología de la estructura, ya que la vida psíquica es una totalidad, que se integra con totalidades parciales, y se tiende en el tiempo constituyendo los acontecimientos o los fenómenos de la vida psíquica. También se encuentra latiendo esa idea en la doctrina de la existencia y la historia de Heidegger y los filósofos actualistas (Gentile, Croce y sus discípulos) y en los espiritualistas (Lavelle, Sciacca, Marcel, etc.).

La importancia de las meditaciones de Rougè sobre la realidad espiritual, se torna bien notable cuando se comparan los resultados con los de algunos filósofos espiritualistas, los que naturalmente han profundizado más en aquella cuestión. Lavelle, en su libro *De L'Etre*, que apareció por primera vez en 1928, caracteriza frecuentemente la realidad espiritual con rasgos de la realidad física. Ello ocurre porque involuntariamente se cruzan al investigador de la subjetividad los conceptos y las categorías que el pensamiento moderno ha elaborado para apresar la realidad física. Lavelle concibe el presente de la vida espiritual como un instante, como un punto del tiempo, carácter que presenta justamente el tiempo de la realidad física y no el tiempo de la vida y el espíritu humano, cuyo presente es siempre un lapso, donde viven el pasado y en cierta medida el futuro. El presente de una realidad espiritual pura no se distingue del pasado de ella ni de su futuro. Lavelle, que hace profesión de espiritualismo, no interpreta bien la realidad espiritual y si la ha percibido no la ha caracterizado correctamente. El pasado y el futuro son para Lavelle *ideas* presentes, cuyas relaciones entre sí y con el instante permiten la constitución de nuestra personalidad³⁴. La sucesión temporal —agrega el filósofo francés— no nos permite disimular que ni el pasado ni el futuro no han sido jamás tales y que esas palabras designan solamente el contraste percibido por nosotros

³³ Alberto ROUGÈS: *Carta a Francisco Romero*. Tucumán, 13 de noviembre de 1940.

³⁴ Louis LAVELLE: *De L'Etre*. Cap. IX, A, pág. 253. Edit. Aubier. París, 1951.

entre aspectos diferentes de la presencia total del ser. Lavelle ve el pasado y el futuro como ideas; sólo existe el presente. "El tiempo —dice él— supone el presente y no a la inversa. Porque es el presente el que es vivido y no el tiempo, como se cree casi siempre: el tiempo es casi siempre pensado" ³⁵. En otro pasaje dice: "Todas nuestras dificultades provienen de una falsa objetivación del tiempo; pero el tiempo no nos vuelve sensibles a nuestros límites y donde se ejerce nuestra libertad, nos provee el instrumento de nuestra relación con el todo y a través del instante, opera, gracias a la sensación, una transformación de la posibilidad en recuerdo" ³⁶. Lavelle no ve que un acto espiritual cualquiera, un razonamiento, por ejemplo, mantiene el pasado en el presente, que aquél no se ha ido ni se ha anonadado. El presente de la realidad espiritual humana es físico-espiritual y participa de los caracteres del presente de la realidad física (instante) y del presente de la realidad espiritual pura (eternidad). Es, como dice Rougès, una coexistencia de lo sucesivo, donde el pasado se prolonga en el presente, vive en él, y el futuro se anticipa en el presente. Lavelle ha transformado en parte su concepción del tiempo, en la edición *De L'Etre* de 1945, así como en su obra *De L'Ame Humaine*, de 1951, y en *Du Temps et de L'Eternité*, también en 1945. No obstante subsisten los errores, como lo veremos al hablar de la ontología de Rougès.

El valor y la significación de las reflexiones de Rougès sobre la cuestión de la naturaleza y caracteres de la realidad espiritual, resultan más si se piensa que no es sólo Lavelle quien no siempre ve bien aquella realidad, sino que también Maritain piensa que es absurdo que el pasado y el futuro vivan en el presente. Rougès indica el error con estas palabras: "Maritain no percibe estos caracteres de la vida espiritual cuando ve en la memoria, sin distinguir si ésta alude a la realidad física o a la espiritual, la imagen de lo que no existe más, y cuando considera absurda la supervivencia del pasado. En consecuencia, el acontecer es para Maritain un dejar de ser para ser otra cosa, lo que no es verdad sino en lo que atañe al acontecer físico" ³⁷. Gabriel Marcel, en cambio, distingue entre tiempo cerrado y tiempo abierto, el de la inmanencia y la cotidianidad, y el que se llena de trascendencia y eternidad ³⁸. Este último es el que está presente en el testimonio, la fidelidad, el amor, la amistad, la esperanza, etc. ³⁹. El tiempo abierto rompe el aislamiento del individuo, haciendo posible la trascendencia hacia un tú en la amistad, en el sentimiento amoroso, en la fidelidad, en la esperanza, en Dios. En Marcel, como en Rougès, y más allá de las diferencias filosóficas que indudablemente existen entre ambos, el itinerario del hombre no es una vía llana, sino que está jalo-

³⁵ Louis LAVELLE: *De L'Etre*. Cap. IX, A, pág. 225. Idem.

³⁶ Louis LAVELLE: *De L'Etre*. Cap. IX, pág. 275. Idem.

³⁷ Alberto ROUGÈS: *Las jerarquías del ser...* Introducción, pág. 10.

³⁸ Gabriel MARCEL: *Le Mystere de L'Etre*. T. II, pág. 162 y ss. Edit. Aubier. París, 1951.

³⁹ Gabriel MARCEL: *Etre et Avoir*. Cap. II, pág. 137 y ss. Edit. Aubier, París, 1935.

nada de hitos que marcan el acercamiento o el alejamiento del hombre con respecto a la última realidad espiritual, a la más alta y encumbrada.

En conclusión: en la historia de la filosofía son muchísimos los que han salido en busca de la realidad espiritual, con distintos aparejos conceptuales y lingüísticos, pero son pocos los que han regresado trayendo algo tan valioso en sus redes. Casi siempre han regresado con las manos vacías o alguna imagen deformada. Entre los pocos que han traído algo auténticamente espiritual, está Rougès. Y eso es mucho mal que les pese a los que no creen en la filosofía argentina y americana y se las pasan haciendo de monos del pensamiento europeo.

LA ONTOLOGÍA DE ROUGÈS

La ontología de Rougès se puede caracterizar como una ontología temporalista, de las totalidades y de sentido espiritualista. Su interpretación ontológica de la realidad física y espiritual tiene en cuenta la mayor o menor densidad temporal que presentan esas realidades. La concepción substancialista, y de un modo particular el mecanicismo y el atomismo filosóficos y científicos, tienen en cuenta primordialmente el espacio y elaboran una ontología de entes, ya sea filosófica o bien científica, donde aquéllos reciben el nombre de materia, energía, masa, movimiento corpúsculo, molécula, átomo, electrón, protón, etc., todos los cuales se caracterizan porque son objetos cuantificados y tienen una existencia instantánea. Su tiempo carece de temporalidad, por decirlo así, y se resuelve en posiciones simultáneas, a la postre en espacio. El fenomenismo elabora, por su parte, una ontología filosófica y científica de carácter predominantemente cualitativo, aunque las relaciones entre las cualidades que componen el mundo fenoménico son susceptibles de apreciación matemática. El hilo que atraviesa la ontología de Rougès está hecho de tiempo.

Desde el punto de vista temporal, la realidad física se caracteriza porque su presente es el instante. Si nos atenemos a la interpretación substancialista de la ontología científica, los entes elaborados por ellas se caracterizan por su permanencia e inmutabilidad en sí mismos, aunque estén animados de un movimiento de desplazamiento. Están en un continuo presente y carecen de toda diversidad temporal. Si tomamos en cuenta la interpretación fenomenista, hay una heterogeneidad total entre los fenómenos del cosmos cualitativo. Hay sucesión, pero los instantes de la sucesión temporal no se compenetran entre sí, no se prolongan unos en los otros. Los fenómenos no tienen pasado ni futuro. En ambas concepciones, la realidad física muestra el presente temporal más pobre que podamos imaginar y hasta se puede decir que no tiene ninguna dimensión temporal. "La realidad física —escribe Rougès—, se halla así irremediabilmente reclusa en el instante en que se encuentra, condenada a no ser jamás actualmente un pasado ni un futuro. En otras palabras, su presente es tan sólo el instante, a diferencia del de la vida espiritual que es dueña en todo

instante de un pasado y un futuro más o menos amplio”⁴⁰. Eso no significa que Rougès niegue el tiempo físico, que es el tiempo de Locke, de Kant, de la física clásica. La realidad física, si se la considera en un instante dado, carece de dimensión de tiempo porque carece de pasado y de futuro, pero existe en el tiempo instantáneo. Rougès aclara esta cuestión cuando dice: “que allí donde no hay acontecer físico, no hay tiempo físico, como no lo hay dentro de los límites invariables (átomos o subátomos), a los que ha recurrido la ciencia para representar la identidad en el tiempo. Mas es de advertir que, en el mundo físico concebido por el mecanicismo atomístico, hay un acontecer, aunque exterior a los corpúsculos invariables: y es el desplazamiento de éstos. Basta el acontecer para que el tiempo físico exista en esa interpretación de la realidad, como lo he hecho notar en mi libro (dice Rougès). Mas esto no impide que sea una verdad mi afirmación de que allí donde hay identidad en la realidad física, no hay acontecer, y allí donde hay acontecer no hay identidad, puesto que el desplazamiento es un constante cambio de posición, en el que se excluyen recíprocamente las posiciones inmediatamente sucesivas, como en todo acontecer físico”⁴¹. La realidad espiritual, en cambio, se caracteriza por la acumulación temporal. El pasado vive en el presente, sigue actuando en él, y el futuro se anticipa en las intenciones, los propósitos, anhelos, proyectos, esperanzas, presentimientos. La vida espiritual no tiene, pues, instantes, ni perece instantáneamente como la realidad física. “Si llamamos pasado —escribe Rougès—, como en el devenir físico, a lo que ha dejado de existir, tendremos que decir que el ejemplar de la vida espiritual que hemos examinado no tiene pasado, puesto que éste continúa existiendo, como hemos visto. Pero respetando la terminología corriente, llamaremos pasado, en relación a un momento dado, la parte del proceso creador que se ha cumplido hasta ese momento, por más que ella continúa existiendo aún”⁴². Los fenómenos físicos se suceden, pero no se repiten porque en realidad un fenómeno no es idéntico a otro, porque no es el mismo y careciendo de pasado se presenta como si nunca hubiera existido. Los fenómenos son semejantes en la realidad física. En el acontecer espiritual, por el contrario, el pasado subsiste, prolonga su existencia en el presente, lo vuelve algo único, original, creador. El presente de la vida espiritual puede ser más o menos dueño del pasado y el futuro, del sentido que ésta va a dar a aquél.

Para Rougès en la vida espiritual hay una coexistencia de los sucesivo, de pasado, presente y futuro, que es incompatible con el acontecer físico. Aduce el caso de la percepción de un acontecer físico como es un desplazamiento, una detonación, una frase melódica. La percepción de esas tonalidades no podría existir, si el pasado se fuera anonadando instantáneamente. Para que esa percepción sea posible, es necesario que los momentos

⁴⁰ Alberto ROUGÈS: *Las jerarquías del ser y la eternidad*. Introducción. Pág. 7, edic. citada.

⁴¹ Alberto ROUGÈS: *Carta a Sixto Terán*. Tucumán, junio de 1943. Inédita.

⁴² Alberto ROUGÈS: *Carta a Sixto Terán*. Idem.

sucesivos se compenetren recíprocamente en el presente de una conciencia, constituyendo una coexistencia de los sucesivos. En tal coexistencia hay un condicionamiento recíproco del presente, el pasado y el futuro. Así, en la creación de un pensamiento el futuro está a merced del pasado, porque es como un florecimiento de éste, pero a su vez el pasado está a merced del futuro, que es el que le da sentido. "Pasado y futuro —piensa Rougès— nacen y crecen juntos, compenetrados recíprocamente, inseparablemente unidos". La coexistencia de lo sucesivo explica la unidad de las totalidades y de toda nuestra vida anímica. Gracias a ella nos reconocemos como un yo personal, al cual pertenecen al acontecer y el ser espirituales. A diferencia de lo que ocurre en la realidad física, en la espiritual se identifican ser y acontecer. Somos y existimos en nuestros actos y éstos emergen de la unidad de nuestra vida espiritual.

El tiempo espiritual es el que constituye la interioridad de la vida y no es ajeno a la eternidad como hemos dicho ya. Rougès suprime en cierto modo la separación o hiato entre el tiempo y la eternidad. Cuanto más intensa es la vida espiritual, mayor es el horizonte de pasado y futuro que aletea en el presente y más coherente es la vida humana. "En lo que respecta a las personalidades humanas, a medida que es más elevada la jerarquía de ellas, más en alto grado viven, no solamente su propio pasado y el futuro de la sociedad a que pertenecen, los de la cultura de la que ésta forma parte, y los de la humanidad, cuyo destino se halla en juego en cada sociedad y en cada individuo. Las personalidades más excelsas se sienten responsables del destino de la humanidad, del sentido que va dando a su pasado, a su historia" ⁴³. En la eternidad todo se da como absolutamente presente. No hay sucesión temporal. Hay en ella una presencialidad permanente, que sólo es posible en una realidad espiritual absoluta, en Dios. Por eso es que el tiempo espiritual del hombre es para Rougès un modo de la eternidad, un modo humano, naturalmente, de la eternidad. Rougès concibe a ésta como lo habían hecho Platón, Plotino y San Agustín, como un presente que comprende todo el pasado y el futuro. "La eternidad —dice él— posee, pues, en sumo grado, la unidad espiritual, que hemos procurado definir hace un momento, es ella esencialmente una unidad" ⁴⁴. Claro está que esa unidad es la de Dios, infinitamente superior a la del hombre, que apenas puede percibir en unidad una frase melódica, un pensamiento largo, una época histórica. En la conciencia divina toda la realidad está dada, porque en ella pasado, presente y futuro son una misma cosa. Por eso es que los profetas no adivinan el futuro, sino, ven y asisten a él a un presente. Están inmersos, en el momento de la profecía en la eternidad.

Los límites del ser están fijados precisamente por la realidad física y la realidad de Dios. El ser físico que permanece en el instante, en la temporalidad sin tiempo actual, sin pasado ni futuro, desplegado en la multiplicidad de los objetos físicos o en la sucesión de las cualidades de

⁴³ Alberto ROUGÈS: *Las jerarquías del ser* . . . Cap. IX, pág. 140. Idem.

⁴⁴ Alberto ROUGÈS: *Las jerarquías del ser* . . . Cap. IX, pág. 141. Idem.

un mundo de fenómenos. El ser divino, que siendo interioridad absoluta, eternidad, espíritu puro, unidad inmutable, es al mismo tiempo infinitamente activo. Porque una cosa es el movimiento y otra la actividad. Aquél pertenece a lo corporal; ésta a lo espiritual. La eternidad es temporalidad sin tiempo, "si es que se ha de entender por tiempo un transcurrir, y por temporalidad una diversidad temporal, una coexistencia del pasado y el presente, que es imposible en la realidad física"⁴⁵. Entre esos dos límites se ubican todos los seres de acuerdo con su densidad temporal, con su acumulación de tiempo que establecen jerarquías ónticas y axiológicas entre la realidad inorgánica, la viviente, la humana y la divina. La dimensión temporal de su presente, su coeficiente de tiempo, señala el lugar de los seres en la realidad. Por eso dijimos que la ontología de Rougès es temporalista, espiritualista y de totalidades. Y hay en ella un trasfondo religioso, como en todas las filosofías auténticamente espiritualistas.

Con la realidad física estamos en el límite inferior de la realidad (como en Plotino), que como no tiene dimensión de tiempo en su presente no presenta distintos niveles de ser o de acontecer. No hay allí grados ónticos o axiológicos. A partir de allí, con la vida surgen los desniveles temporales, la escala de los seres vivos, de las plantas y los animales. En ellos el pasado vive en el presente. Son seres orgánicos, con unidad y estructura intrínsecas, que no se pueden reducir a puros mecanismos. En ellos campea la finalidad, como lo ha demostrado la biología contemporánea. Con el hombre encontramos la realidad espiritual más humilde, donde el pasado, el presente y el futuro se dan en unidad, en coexistencia sucesiva, interpenetrados, inseparablemente unidos. En Dios tenemos la eternidad, el presente máximo, que comprende todo el pasado y todo el futuro, toda la diversidad temporal. La noción de tiempo es la que permite a Rougès poseer una unidad de visión de los seres y de toda la realidad. Las diferentes realidades son vistas y consideradas a la luz de la noción de tiempo, que fundamenta su significación y valor y con éstos su jerarquía axiológica. Se trata de una axiología que tiene bases ónticas. Esa axiología explica estas palabras de Rougès: "Estas jerarquías del ser jalonan el ascenso de la vida, señalan a cada instante el rumbo de la intención suprema que ésta realiza o frustra a cada instante. En otras palabras: la vocación suprema de lo viviente es la eternidad. Sépalo o no, por ésta se afana, padece y angustia. Acercarse a la eternidad es su victoria, y alejarse de ésta, su derrota, su caída hacia el presente instantáneamente, sin pasado ni futuro, hacia el acontecer ciego y fatal de la realidad física. Pero la vida no puede caer tan bajo, posee siempre una dimensión de tiempo, participa siempre, en mayor o menor grado, de la eternidad"⁴⁶. Pero por aquí entramos en la axiología de los valores humanos, que merece una consideración aparte, pues sale del terreno de la ontología.

Si el tiempo desempeña un papel tan importante en la ontología de

⁴⁵ Alberto ROUGÈS: *Las jerarquías del ser...* Cap. IX, pág. 148.

⁴⁶ Alberto ROUGÈS: *Las jerarquías del ser...* Introducción, pág. 12. Idem.

Rougès, y en general en toda su filosofía, hay que rastrear los antecedentes de su doctrina, antes de ahondar en los detalles de la misma. El mismo Rougès señala cuatro antecedentes: Platón, Plotino, San Agustín y Bergson. Repasemos la doctrina del tiempo en éstos para ver mejor la originalidad en Rougès. En Platón está, por un lado, el tiempo de la naturaleza y, por otro, el tiempo del hombre. En el primero no encontramos ningún antecedente de la concepción rougesiana del tiempo, porque Platón separa la eternidad y el tiempo del mundo con la misma dualidad con que aparta las cosas sensibles y materiales del reino de las ideas o modelos. Y así como la relación entre los seres naturales y los arquetipos la piensa Platón a veces como imitación, como participación y como presencia, otro tanto acontece con el tiempo y la eternidad, sin que el dualismo de naturaleza desaparezca. Concibe la eternidad como atributo de las ideas inmutables, para los cuales no existe pasado, presente ni futuro. Los modelos o arquetipos están fuera del tiempo. Están en un permanente "es". Claro que la presencia permanente de las ideas tiende a convertirse en una perenne duración, la cual implica una tácita referencia a la sucesión temporal y un guión, por decirlo así, entre el tiempo y la eternidad⁴⁷. Habría así en Platón una tendencia a presentar la eternidad como duración permanente e infinita, salvándose así el dualismo originario entre el ser y el cambio, entre la eternidad y el tiempo. Pero en todo caso, del mismo modo que afirma la trascendencia de las ideas con respecto a la *physis*, también sostiene la trascendencia de la eternidad con relación al tiempo. De allí que Platón diga que el mismo es "una imagen eterna, que se mueve según el número, de la eternidad que permanece en la unidad"⁴⁸. Se trata de una relación de semejanza, donde la eternidad del ser es modelo del tiempo, donde se desarrollan los fenómenos de la naturaleza, tanto se conciba aquel como una duración limitada, como quieren algunos críticos, o se los conciba como duración infinita, como dicen otros intérpretes. El antecedente que invoca Rougès hay que buscarlo, pues, en el tiempo anímico de Platón. Y efectivamente, en el *Fedro* afirma Platón que el alma es inmortal, porque inmortal es aquello que está constantemente en movimiento... "Entonces, únicamente lo que mueve por sí, en cuanto no se abandona a sí mismo nunca, no cesa jamás de moverse, sino que es fuente y no es engendrado... y desde que no es engendrado, necesariamente es incorruptible también... De esta manera, es principio de movimiento lo que se mueve por sí... Y esta misma es la esencia y la razón del alma: moverse por sí... Y si verdaderamente es así, que lo que se mueve por sí no es otra cosa sino el alma, el alma sería, necesariamente, sin nacimiento e inmortal"⁴⁹. El alma es inmortal porque tiene el principio de su actividad en sí misma y no cesa nunca de estar en autoactividad. Replegándose sobre sí misma se eleva a "lo que es puro, eterno, inmortal e inmutable, y te-

⁴⁷ Rodolfo MONDOLFO: *El Infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Segunda parte, Cap. VII, págs. 105-123. Edic. Imán, Buenos Aires, 1952.

⁴⁸ PLATÓN: *Timeo*, 37, d.

⁴⁹ PLATÓN: *Fedro*, 245-6.

niendo semejanza con aquél, permanece en su compañía... Es claro que se asemeja a lo divino⁵⁰. El alma es de la misma naturaleza que las ideas y replegándose sobre sí misma puede alzarse hasta ellas divinizándose. Pero en Platón no encontramos la concepción rougesiana de la duración como una coexistencia de lo sucesivo.

Se puede buscar otros antecedentes en el período religioso de la filosofía griega, en particular de Plotino, a quien Rougès leía con asiduidad. La concepción emanatista del ser del filósofo de Alejandría pretende resolver justamente los dualismos que habían quedado pendiente en Platón, Aristóteles, los epicúreos, los estoicos y los escépticos. Plotino afirma la existencia de un principio absolutamente trascendente, incognoscible con conceptos positivos, inefables. Está por encima de todas las determinaciones que podamos pensar: amor, inteligencia, poder, ser, esencia, etc. De ese principio que Plotino llama Lo Uno, descienden todos los seres por un proceso de emanación y todos vuelven a él, por grados, en un proceso de retorno y ascenso. La emanación y el descenso tiene cuatro grados: Intellecto, el Alma universal, el mundo corpóreo, y la materia sin más. Los dos primeros son substancias espirituales y su descenso se realiza en el seno de Lo Uno, es decir de Dios. El tercer grado de la procesión, el mundo, se realiza fuera de la hipóstasis divina, en contacto con la materia. Y esta última es en Plotino, el absoluto no-ser, el límite extremo del proceso de descenso del ser. Dios aparece de esta manera como trascendente a todos los seres y al mismo tiempo está en todos ellos, porque estos emanan de Él como de una fuente, como el calor del ascua encendida o los rayos de sol. El tema del tiempo y la eternidad, que es el que interesa acá, está estrechamente ligado a su ontología. La eternidad pertenece a Lo Uno, inmutable, ser supremo, y al Intellecto, primera de las hipótesis. La vía es allí permanente en su identidad, posee todas las cosas con una actualidad de presencia, no adquiriendo ni perdiendo nada. En su unidad está presente la unitotalidad del intelecto y los inteligibles. "La eternidad —dice Plotino— es el Ser inteligible; es la luz que irradia de ese Ser, cuya identidad excluye completamente el futuro y sólo admite la existencia actual, que persevera en lo que es y no cambia"⁵¹. La eternidad es un permanente "es" sin "era" ni "será". En ella todo se da en forma actual, presente, sin ningún género de intervalo. La eternidad puede ser definida —agrega Plotino— como "la vida que es actualmente infinita porque es universal y porque no pierde nada", pues para ella no hay nada que sea pasado o futuro⁵². En el éxtasis del alma, que es entonces espíritu vidente, se identifica puntual e instantáneamente con la inmensidad y la eternidad divinas. En este raptó el sujeto no tiene en sí ninguna dualidad. Plotino dice que el espíritu vidente es uno con lo visto, "no teniendo en sí ninguna diferencia ni consigo ni con los otros, puesto que nada se mueve ya cerca de él: ni está

⁵⁰ FEDÓN: XXV-IX, 78-80.

⁵¹ PLOTINO: *Ennéadas*. III, 7º, 2.

⁵² PLOTINO: *Ennéadas*. III, 7º, 4.

presente con pasión, ni deseo . . . más aún, ni siquiera con la razón ni el pensamiento, ni el sujeto mismo absolutamente, si así puede decirse sino que como raptó e inspirado tranquilamente en solitaria quietud, reposa en la inmovilidad de su esencia”⁵³. El tiempo, en cambio, aparece con el alma universal, quien lo engendra en lugar de la eternidad. El tiempo es la vida del Alma en aquel movimiento de desarrollo en virtud del cual pasa de una condición de vida a otra, de uno a otro acto.

La eternidad es la vida que se caracteriza por el reposo, por la identidad, por la inmutabilidad, por la infinitud⁵⁴. El tiempo, en cambio, es la imagen de la eternidad. En lugar de la unidad y de la ausencia de toda extensión, el tiempo presenta una imagen de la unidad, que es la continuidad; en lugar de una infinitud actualmente presente, muestra una progresión al infinito, que prosigue siempre hacia el futuro; y en lugar del todo simultáneo, el todo será siempre por todas partes sucesivas. Así el tiempo del Alma universal imita Lo Uno, a Dios, que es totalidad en acto, simultaneidad e infinitud actuales. Y así como la eternidad no es exterior a Lo Uno, tampoco el tiempo es exterior con respecto al Alma universal.

La interpretación rougesiana del tiempo como duración y coexistencia de lo sucesivo, se aproxima más a la de Plotino que a la de Platón, puesto que en aquél se trata en cierto modo de suprimir el dualismo que había quedado pendiente en la filosofía del último. En Plotino el tiempo del Alma universal es una unidad continua que imita o es la imagen de la unidad en acto de la unitotalidad del ser. En la continuidad temporal de aquélla, el pasado se prolonga en el presente y en éste se ve el futuro de una manera inmediata. La extensión de la vía del alma universal produce el tiempo, la perpetua progresión de su vida crea la infinitud del tiempo, que avanza siempre en continua actividad, se acrecienta con su pasado y es siempre nueva y varia. El conocimiento que tiene del pasado y el futuro no es discursivo, sino que es sabiduría estable, sin vacilación ni ambigüedad. El Alma universal conoce el porvenir con sabiduría tan inmutable como el presente, es decir, sin razonar. “Si no conociera las cosas futuras que debe producir, no sabría producirlas, las produciría sin reglas, accidentalmente, es decir, por azar”⁵⁵. En el Alma universal están todo su pasado y todo su futuro, mientras que en el alma humana si bien hay una unidad continua de tiempo, el pasado, el presente y el futuro no se dan a la vez y en forma actual, sino sucesiva. Plotino explica esa situación del Alma universal diciendo que nuestro presente no lo determinamos desde adentro de él mismo, sino que se ofrecen muchas cosas desde fuera y en forma sucesiva⁵⁶. Nuestro ser consiste en nuestro pasado y nuestro futuro, que vive en nuestro presente”. Quitad a las cosas engendradas sus futuro —expresa a Plotino—: como su existencia consiste en

⁵³ PLOTINO: *Ennéadas*. VI, 9^o, 2.

⁵⁴ PLOTINO: *Ennéadas*. III, 7^o, 10.

⁵⁵ PLOTINO: *Ennéadas*. VI, 94^o, 12.

⁵⁶ PLOTINO: *Ennéadas*. VI, 94^o, 17.

adquirir perpetuamente, desde ese momento ya no será nada. Dotad de futuro a las cosas de una naturaleza opuesta: con ello las haréis decaer de la condición de su esencia; evidentemente, no poseerán el ser por sí mismas, si su ser consiste en el futuro y el pasado⁵⁷. En Rougès no hay una simple reiteración de la concepción plotiniana del tiempo, sino una elaboración personal que se apoya en los antecedentes que se encuentran en el neoplatonismo de Alejandría. Así no encontramos que Plotino atribuya al hombre los caracteres que sí atribuye al Alma universal, como la capacidad de conocer el futuro. La prolongación del pasado va dicha de una manera implícita en la unidad continua e indivisible del tiempo espiritual. Pero no encontramos por ninguna parte la tensión dinámica entre pasado y futuro en el presente, que hace que aquél condicione a éste y que el futuro dé sentido al pasado, así como el presente influye a su vez en el pasado.

Otro de los antecedentes de la concepción del tiempo en Rougès, lo encontramos en San Agustín. Según se sabe, en las *Confesiones* desarrolla su doctrina del tiempo y la eternidad. Concibe a ésta como un perpetuo presente, como un "es" constante, como extratemporalidad absoluta. La eternidad no conoce ningún cambio, mientras que el tiempo es cambio y mutación continua. La eternidad es permanencia, inmutabilidad, donde no pasa nada, donde todo es presente y actual. El tiempo, en cambio, es sucesión continua, donde el pasado, el presente y el futuro no se pueden dar a la vez. La eternidad es de Dios, el tiempo de las criaturas. Por eso San Agustín loa a Dios así: "Tú, en cambio, eres el mismo, y tus años no mueren. Tus años ni van ni vienen, al contrario de los nuestros, que van y vienen, para que todos sean. Tus años existen todos juntos, porque existen; ni son excluidos los que van por los que vienen, porque no pasan; mas los nuestros todos llegan a ser cuando ninguno de ellos exista ya. Tus años son un día, y tu día no es un cada día, sino un "hoy", porque tu "hoy" no cede el paso al mañana ni sucede al día de ayer. Tu "hoy" es la eternidad"⁵⁸. El ser eterno posee todo de una vez y para siempre: el ser temporal se desarrolla y avanza en su ser. La relación entre el tiempo y la eternidad es un misterio para San Agustín. Y el mismo tiempo interior del hombre encierra muchos enigmas. Lo vivimos y experimentamos en el presente y el presente es el instante actual, que no puede reducirse a espacio ni medida métrica. El tiempo del alma es una duración continua, donde el pasado continua en el presente, así como vive también el futuro, al menos en sus vestigios y señales. En la unidad continua del tiempo, el pasado, el presente y el futuro no existen separados. "Tal vez sería más propio decir —agrega San Agustín— que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presentes de las cosas futuras⁵⁹. El presente de las cosas pasadas es la memoria, el presente de las cosas presentes es la visión y el

⁵⁷ PLOTINO: *Ennéadas*. III, 7^o, 3.

⁵⁸ SAN AGUSTÍN: *Confesiones*, XI, 13, 16.

⁵⁹ SAN AGUSTÍN: *Confesiones*, XI, 20, 26.

presente de las cosas futuras es la espectación. En el presente están vivos y actuantes el pasado y en cierta medida el futuro. Por eso dice Plotino con respecto al Alma universal que el tiempo es como un enriquecimiento progresivo de la vida anímica. San Agustín ilustra con el ejemplo del canto: "antes de comenzar, mi espectación se extiende a todo él; más en comenzándolo, cuanto voy quitando de ella para el pasado, tanto más a su vez se extiende mi memoria y se distingue la vida de esta acción en la memoria, por lo ya dicho, y en la espectación, por lo que he de decir. Sin embargo, mi atención es presente, y por ella pasa lo que era futuro para hacerse pretérito. Lo cual, cuanto más y más se verifica, tanto más, abreviada la espectación, se alarga la memoria, hasta que se consume toda la espectación, cuando, terminada toda aquella acción, pasare a la memoria"⁶⁰. En la percepción del tiempo asistimos a una distensión espiritual de nosotros mismos, donde no se da desde luego todo el pasado, el presente y el futuro, pero se dan según un modo humano. Además del tiempo espiritual está el tiempo de las cosas, el que se mide por las revoluciones de los astros, y que en realidad es la representación espacial del tiempo. La concepción rougesiana del tiempo mantiene, según se observa, los resultados de la interpretación agustiniana, pero indudablemente es mucho más rica en cuanto nos muestra cómo el futuro está pendiente del pasado y a la vez el pasado del futuro, que lo completa y le da sentido. El presente, por su parte, también influye en el pasado y en el futuro.

La concepción bergsoniana del tiempo es otro antecedente de la doctrina de Rougès. Pero hay que señalar diferencias que son decisivas tanto en la interpretación de la duración como en la de la eternidad. Para Bergson la realidad de nuestro yo, de nuestra vida interior, es la duración o el tiempo real, que es una manifestación y a la vez una participación del impulso (*élan*) vital que anima y circula por toda la realidad. Como este último, la duración psíquica y espiritual se caracteriza por su continuidad, donde los fenómenos se funden unos con otros y se prolongan en la corriente continua de la conciencia. Esa corriente es el proceso creador, ya que lo nuevo no es simplemente la repetición de lo anterior, sino algo original y heterogéneo que en modo alguno está contenido en lo precedente. A la capacidad de adquirir cualidades siempre nuevas, Bergson la llama la heterogeneidad de la conciencia. El pasado se prolonga y actúa en el presente, pero éste no prevé el futuro. El futuro es imprevisible en la vida anímica, porque las actividades de nuestra interioridad son esencialmente libres, y por tanto imprevisibles. Por eso dice Bergson que "la duración real es espiritual, o se halla impregnada de espiritualidad"⁶¹. Las diferencias con la concepción de Rougès son bien notables. Mientras para Bergson no existe anticipación del futuro, ya que es completamente imprevisible, para Rougès el pasado, el presente y el futuro

⁶⁰ SAN AGUSTÍN: *Confesiones*, XI, 28, 38.

⁶¹ BERGSON: *L'evolution créatrice*. Pág. 369. Edic. ya citada.

nacen y crecen juntos, compenetrados recíprocamente, inseparablemente unidos. Para el primero la visión del futuro, la previsión, no es más que una visión del pasado, proyecta en el futuro lo que se ha percibido en el pasado⁶². La previsión es acertada cuando se refiere a la realidad física, porque ella se repite, porque es material y se regula por el principio de la identidad, pero no para los acontecimientos humanos y para nuestra realidad espiritual interna. En la interpretación de Rougès hay, en cambio, una coexistencia del pasado, presente y futuro. "Nuestro presente —dice él— ha de ir enriqueciéndose no solamente de pasado, sino también de futuro. Nuestra voluntad será así cada vez más coherente, menos vacilante, más segura de sí misma. Nuestro futuro será, pues, cada vez más extraño al presente, y, por consiguiente, el cambio que él implica será cada vez menor. Dueños de un presente cada vez más rico, que comprende una mayor diversidad temporal, más futuro y más pasado, poseeremos una identidad e invariabilidad espiritual cada vez mayor, invariabilidad e identidad que es esencialmente diferente, como lo hemos visto, de la identidad y la invariabilidad físicas, que no poseen jamás un pasado y un futuro, que no puede ser nunca dueña sino de un instante"⁶³. Como se advierte, y a pesar de las coincidencias parciales, la interpretación del tiempo, y con ella de la realidad espiritual humana, es diferente en Bergson y en Rougès.

Esa diferencia vuelve también en la doctrina de la eternidad. Para Bergson la eternidad es una duración moviente, impulso vital absoluto y libre, es la movilidad pura, la suprema concentración de la *durée*, Dios, cuya vida no tiene nada de definitivo ni de inmutable. Esa inmovilidad proviene de que la eternidad, como máxima concentración de la duración, no anticipa el futuro ni los contiene dentro de sí. De allí su perpetua actividad, su eterna inquietud, su perenne *fluir* creador. La eternidad de Bergson posee todo el pasado y carece de todo su futuro⁶⁴. Rougès, en cambio, interpreta la eternidad como lo había hecho Platón, Plotino y San Agustín. La eternidad no es perpetua temporalidad, sino que es la realidad espiritual más alta en la jerarquía de los seres, es la vida del Ser Supremo que permanece en la identidad espiritual porque el pasado y el futuro están enteramente dados y con existencia actual en el presente inmutable. Rougès condensa su noción de eternidad cuando escribe: "Si miramos ahora hacia arriba, hacia la cima de esta ascensión del ser, hemos de entrever seguramente *la substancia eterna, siempre la misma e inmutable*, de la que habla Platón. Hemos de vislumbrar, sin duda, la *vida* de que habla Plotino, *que permanece en la identidad*, es decir, *en ella misma y no cambia. Está siempre en el presente porque ella no ha perdido jamás nada y no adquirirá jamás nada*. Es la vida del Ser supremo, a quien dice San Agustín: *Vuestros años subsisten todos simultáneamente, justamente porque subsisten*. . . Vuestros años son como un sólo día, y

⁶² BERGSON: *L'évolution créatrice*. Pág. 51. Idem.

⁶³ ALBERTO ROUGÈS: *Las jerarquías del ser*. . . Cap. XIX, pág. 152-153.

⁶⁴ BERGSON: *La pensée et le mouvant*. Pág. 238. Edic. Félix Alcan, París, 1934.

vuestro día... es un hoy... y vuestro hoy es la eternidad⁶⁵. La inmutabilidad y la identidad no se contradicen con la actividad eterna. No la contradicen porque movimiento y actividad son de distinta naturaleza. Uno de lo corporal, la otra de lo espiritual. Y así inmovilidad y actividad no se oponen.

Con respecto a la realidad física, Rougès admite el tiempo como sucesión de instantes heterogéneos entre sí, como sucesión discontinua de pasado, presente y futuro, donde el pasado ya no existe y el futuro está por ser. El presente es instantáneo y tiene la misión de ir haciendo de futuro pasado. Esa noción del tiempo aparece en la *Física* de Aristóteles, vuelve en el empirismo inglés con Locke y en el idealismo crítico, con Kant, así como en el pensamiento científico desde el Renacimiento en adelante. Es constante en la llamada física clásica. Para la realidad viviente, admite Rougès, la duración vital, que acumula el pasado en el presente, pero que no prevé el futuro. La realidad viviente evoluciona y se desarrolla teleológicamente, tras fines que conocemos parcialmente y que a veces fiamos de manera arbitraria. Por arriba de las realidades mencionadas están las espirituales, las que nacen, crecen y transcurren como coexistencias del pasado, presente y futuro, y que no se acrecientan porque, eternas, contienen todo el pasado y el futuro en el presente actual.

UBICACIÓN ACTUAL DE LA ONTOLOGÍA DE ROUGÈS.

Hemos considerado la ontología de Rougès y sus antecedentes en el pensamiento antiguo, moderno y contemporáneo. Nos falta ahora ubicarlo en el pensamiento filosófico actual, para comprobar hasta dónde llega su originalidad. Esa labor exige una confrontación de los resultados obtenidos por Rougès con los otros filósofos coetáneos del pensamiento europeo. En ese sentido resultan inesquivables los nombres de Husserl, Heidegger, Sartre, Lavelle, Marcel.

Husserl estudia la cuestión del tiempo en sus *Ideas relativas a una fenomenología pura...*, que data de 1913. Distingue él entre el tiempo cósmico y el tiempo fenomenológico. El primero es el del mundo en la actitud natural o en la actitud de las ciencias de la naturaleza. Es el tiempo espacializado y se mide con medios físicos: la posición del sol, de una estrella fija, un reloj, etc. El tiempo cósmico extiende los fenómenos en la secuencia de presente, pasado y futuro. El tiempo fenomenológico, por su parte, no tiene ninguna inserción en la realidad material ni tampoco en el mismo tiempo cósmico. "Es esencialmente inherente —dice Husserl— a la vivencia en cuanto tal, con sus modos de darse, el ahora, el antes, el después⁶⁶. Es el tiempo en que aparecen los fenómenos en la conciencia transcendental o yo puro. Se trata de un tiempo interior que constituye una esfera de investigación de excepcional difícil-

⁶⁵ ALBERTO ROUGÈS: *Las jerarquías del ser*. Cap. IX, pág. 153.

⁶⁶ HUSSERL: *Ideas relativas a una fenomenología pura...* Sección tercera. Cap. II, par. 81, pág. 191, Edic. Fondo de Cultura Económica. México, 1949.

tad" y cuya conciencia fenomenológica está llena de enigmas. La temporalidad para Husserl designa una forma necesaria de unión de unas vivencias con otras⁶⁷. El tiempo es, pues, la malla de nuestra conciencia, un continuo lleno que fluye constantemente, donde se insertan las vivencias reales que, por su parte, también duran. "Toda vivencia —dice Husserl— tiene necesariamente un horizonte de tiempo lleno e infinito por todos lados"⁶⁸. Toda vivencia pertenece a una corriente infinita de vivencias. Esta no puede comenzar ni finalizar. El yo puro es la fuente de donde emergen las vivencias que transcurren en el tiempo fenomenológico. Y puede aprehenderlas durando el tiempo, así como también puede aprehender los modos de darse, que son el actual del *ahora*, el *hace un momento*, y el *después*, sin que por eso se interrumpa la continuidad temporal de la conciencia. Husserl dice: "...a todo *ahora* se adhiere con necesaria continuidad otro nuevo y siempre nuevo, y el *hace un momento* de *hace un momento*, etc. Y así para todo nuevo ahora adherido"⁶⁹. Husserl lucha por expresar su conciencia del tiempo como una corriente de vivencias. Y lo consigue a medias, porque usa un lenguaje y un aparejo conceptual tomado de la realidad física: se adhiere, ahora adheridos, etc. Los tres modos del darse de las vivencias son para él "formas persistentes de una materia siempre nueva", que continuamente convierten las protensiones en impresiones y las impresiones en retenciones. Como esos modos pueden dar la idea de una sucesión discontinua, Husserl dice lo que San Agustín, aunque con otra nomenclatura; que hay un *ahora* del *hace un momento*, un *ahora* del *ahora* y un *ahora* del *después*. La corriente de las vivencias, donde éstas se dan en los tres modos mencionados, constituye la forma *corriente* "que abarca necesariamente todas las vivencias de un yo puro". Todo *ahora* de vivencias tiene un horizonte del *antes* y el *después* que son también *ahora*. Y en cuanto *ahora* constituye el horizonte originario y uno del yo puro, el *ahora* originario y total de la conciencia correspondiente"⁷⁰. El yo puro es el correlato necesario de la corriente de la vivencia y de sus modos de darse, pues él dirige su mirada a ella para aprehenderla.

Si se compara la concepción del tiempo que tiene Husserl con la de Rougès, se echan de ver en seguida las diferencias y las concomitancias. Estas llegan hasta donde llegaban las concomitancias con San Agustín, salvando desde luego el método y el marco filosófico donde aparecen insertos los resultados. Las diferencias están en que para Rougès el pasado y el futuro nacen y crecen juntos, compenetrados recíprocamente. De allí que haya logrado ver la acción del presente sobre el pasado y la de éste sobre el futuro, así como la de éste sobre aquél. El dinamismo interno del presente, que es coexistencia del pasado y futuro, está en

⁶⁷ HUSSERL: *Ideas*. . . Sección tercera. Cap. II, par. 81, pág. 193.

⁶⁸ HUSSERL: *Ideas*. . . Idem.

⁶⁹ HUSSERL: *Ideas*. . . Sección tercera. Cap. II, par. 81, pág. 194.

⁷⁰ HUSSERL: *Ideas*. . . Sección tercera. Cap. II, par. 82, pág. 195.

Rougès y no está en Husserl, al menos en el Husserl de las *Ideas*. . . En Husserl se plantea en términos de correlato (de relación intencional) la vinculación entre la corriente temporal de las vivencias y el yo puro. Dice Husserl: "El *absoluto* trascendental, este preparado que debemos a las reducciones, no es en verdad lo último, es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto "sui generis" y que tiene su prístina fuente en un absoluto último y verdadero" ⁷¹. Ya sea en términos de fuente o de correlato, Husserl no da un paso más. En Rougès encontramos una respuesta a esa dificultad. Ella dice: "En esa coexistencia y compenetración recíproca del pasado y el futuro del ejemplar de vida a que aludimos, radica la unidad de éste. Gracias a ella podemos decir que ese acto creador de un pensamiento es uno, y podemos agregar que es *nuestro*, es decir, que pertenece a la unidad espiritual que somos nosotros. Porque tras el pasado de dicho acto y compenetrado con él, se halla nuestro pasado, y más allá su futuro, nuestro propio futuro, el futuro que vamos anticipando, que llevamos siempre en forma de intenciones, propósitos, anhelos, esperanzas, presentimientos. . . Gracias a esta unidad temporal, que es también identidad, la vida espiritual es, al mismo tiempo, acontecer y ser" ⁷². Estamos así en presencia de un sujeto espiritual, inmaterial, que se realiza en la multiplicidad de los actos. Y porque es inmaterial no hay ninguna oposición entre su unidad y sus actos múltiples. El sujeto, el yo puro que dice Rougès no es una substancia en el sentido material de abstracto o cosas. Es una realidad espiritual pura, cuya unidad está presente en sus vivencias, es en el acontecer cualitativo de las mismas. El ser y el acontecer al mismo tiempo.

En Heidegger se entrevé una ontología temporalista dentro de los límites de su analítica del *da sein*, del *ser ahí*, de la existencia humana. Cuando estudia la naturaleza del ser ahí en su obra *Ser y Tiempo*, encuentra que el sentido de la misma es la temporalidad. La analítica de Heidegger se realiza en dos planos: uno óntico y otro ontológico. El primero es el de la existencia en sus condiciones concretas. El otro es el punto de llegada o meta del análisis. Ambos están unidos por el cordón umbilical de la intuición existencial. El tiempo pertenece al *ser ahí*, a la existencia concreta. La temporalidad reside en el ser del ser ahí, en su planta de construcción, y por eso es ontológico. El tiempo es óntico. Si la temporalidad está en la base de la construcción del *ser ahí*, de la existencia concreta, y también en el ser en general, todos los seres resultan temporales y entes temporales. Heidegger lo dice así: "Si el ser ha de concebirse partiendo del tiempo y los distintos modos y derivados del ser se vuelven de hecho comprensibles en cuanto modificaciones y derivaciones poniendo la mirada en el tiempo, con ello se hace visible el carácter "temporal" del ser mismo, no tan sólo de los entes en cuanto entes, o en cuanto siendo en "el tiempo", sino en un sentido *positivo*, aunque ciertamente por acla-

⁷¹ HUSSERL: *Ideas*. . . Sección tercera, par. 81, pág. 192. Idem.

⁷² ALBERTO ROUGÈS: *Las jerarquías del ser*. . . Cap. IX, pág. 137.

rar" ⁷³. Y agrega: "Pero entonces "temporal" ya no puede querer decir tan sólo "siendo en el tiempo". También lo "intemporal" y "supratemporal" es, por lo que respecta a su ser, "temporal" ⁷⁴. En Rougès no existe una ontología temporalista en ese sentido supradicho. Para Rougès la materia inorgánica, tiene un tiempo sin duración, que se resuelve en pura sucesión extrínseca de momentos. Aunque el tiempo auténtico le sirve como patrón o medida para apreciar la jerarquía de los seres que van desde la materia hasta el Ser supremo, no hace un uso unívoco de esa noción, sino más bien análogo, lo que le permite salvar las diferencias entre los seres. Por otra parte, Rougès concibe a Dios como trascendente y personal con respecto al mundo.

Desde el punto de vista de la concepción del sujeto, también se observan diferencias decisivas. La existencia humana es para Heidegger una concreción del tiempo: es el tiempo mismo que ha recibido una expresión precisa y que, como carácter ontológico, constituye o está en la base de construcción del *ser ahí*, de la existencia humana. Esta resulta así un ser para la finitud y la muerte. La tarea del hombre consiste justamente en aceptar conscientemente esa situación de finitud y contingencia radical, de tal modo que podamos aferrar nuestra existencia y dominarla con independencia absoluta. El tiempo no es, según Heidegger, sino que se temporaliza. Las tres manifestaciones de la temporalidad son: el tiempo primordial de la vida auténtica, que es puramente cualitativo, el tiempo mundial o de la vida cotidiana y el tiempo vulgar de la existencia inauténtica o banal, donde la cantidad predomina sobre la cualidad ⁷⁴. La temporalidad no es propiamente, sino se temporaliza. El ser ahí o existencia humana está continuamente adviniendo a sí mismo, desde el advenir, o está vuelto hacia su sido, o bien está en el presente, nomenclatura heideggeriana que nombra el futuro, el pasado y el presente. Esos tres "éxtasis" de la temporalidad, como le llama Heidegger, que se presentan con rasgos distintos según se trata de la vida auténtica, la cotidiana y la inauténtica, no rompen la unidad temporal y son todas a una. Para Rougès la vida no es simplemente acumulación de tiempo, de pasado en este caso, sino también de futuro, que nacen y crecen juntos en el ahora de nuestra conciencia. El tiempo espiritual está traspasado de eternidad, es un modo humano de la eternidad. De ahí que sean finitas y para la muerte las vidas que han adoptado un punto de vista individual, que las encierra dentro de su inmanencia, pero no las que recorren el itinerario que va a través de las totalidades espirituales y humanas de la familia, la sociedad inmediata, la nación, la humanidad, para llegar al punto de vista que da la trascendencia divina. En ese caso la finitud y la muerte pierden significación, para convertirse en comienzo de la vida auténtica.

La ontología de Rougès no tiene concomitancias con la de Sartre. Los temas fundamentales de la ontología de Sartre, que figuran en su

⁷³ HEIDEGGER: *Ser y Tiempo*. Introducción. Cap. II, Par. 6, pág. 22. Edic. Fondo de Cultura Económica. México, 1951.

⁷⁴ HEIDEGGER: *Ser y Tiempo*. Segunda edición, cap. III, pág. 350. Edic. citada.

obra *El Ser y la Nada*, pueden concretarse, en pocas palabras, así: el en sí, para sí, la nada, la libertad, el otro y el valor. El en sí es la zona opaca, ininteligible, muda, el muro de la realidad mundana. No hay nada que la explique ni que la justifique. Simplemente está ahí. El ser para sí es la conciencia, el espíritu, la realidad humana. La nada es la penetración de la conciencia en el en sí y la que permite el para sí, es decir, la autoconciencia. La nada aniquila, nadifica el ser. La libertad nace de la nada y se identifica con ella. Cada opción es siempre una elección de sí mismo. Toda relación con el otro se plantea y se define como un conflicto. Con la mirada convertimos a los otros en cosas, los anonadamos, los aniquilamos como personas. El valor, por su parte, no es cosa sino proyecto. Nuestra existencia y nuestro mundo se mueve en un conjunto de valores absolutos e injustificables, porque nacen de nuestra libertad. En el fondo habría un único valor: la libertad. Desde luego, el sistema de Sartre tiene pocos puntos de contacto con la ontología de Rougès, porque la misma realidad material, el en sí en el vocabulario de Sartre, que podría ser un punto de encuentro, es para Rougès de algún modo ininteligible, porque de lo contrario quedaría en el mayor misterio el éxito de las ciencias que la estudian.

Hay un tema que es común a casi toda la filosofía actual, el tiempo, pero los resultados que alcanzan Sartre y Rougès son diferentes. Ambos afirman la continuidad de la temporalidad y que el pasado, el presente y el futuro no pueden existir aislados. Ninguna de las tres dimensiones del tiempo tiene prioridad, a diferencia de lo que piensa Heidegger, quien da mayor importancia al futuro. "El presente —escribe Sartre— no es ontológicamente anterior al pasado y al futuro, está condicionado por ellos, tanto como ellos condicionan, pero él es el vacío de no ser indispensable a la forma sintética de la temporalidad"⁷⁵. Las diferencias son, sin embargo, fundamentales. Para Sartre la temporalidad es un modo de ser propio del para sí, de la conciencia y la autoconciencia, es la intrastuctura que nihiliza el ser, es la negación que se desliza en una totalidad como fermento que la deshace. Y está bien lejos de la idea rougesiana del tiempo espiritual como un modo humano de la eternidad.

Se puede rastrear los antecedentes o las concomitancias del pensamiento filosófico de Rougès en el espiritualismo actual. De esa búsqueda se regresa con la convicción de la originalidad de Rougès. Es lo que ocurre cuando se indagan estas cuestiones en Lavelle, Marcel y otros. En el primero el ser es concebido como una totalidad espiritual, porque "el todo da el ser a los partes que lo forman, intermediarias y mediadoras entre el ser y los aspectos que él presenta, y que, impidiendo a éstos caer en la situación de puros datos, le asegura la inteligibilidad, la significación interior y la vida"⁷⁶. Y en otra parte dice: "si es necesario admitir a la vez

⁷⁵ SARTRE: *El Ser y la Nada*. Cap. II. Ontología de la temporalidad. Pág. 222. Edic. Ibero-americana. Buenos Aires, 1959.

⁷⁶ Louis LAVELLE: *De L'Etre*. Cap. IV, G. pág. 138. Edit. Aubier. París, 1947.

una identidad de naturaleza y una adherencia que es imposible romper entre el ser finito y el ser total, no vemos otra interpretación que una especie de circulación del primero dentro del segundo, en el curso de la cual nuestra conciencia cesa de dilatarse y de recibir una luz cada vez más viva”⁷⁷. Y precisa su espiritualismo cuando dice... “que el ser está caracterizado esencialmente por su interioridad en sí mismo; ello nos obliga a definirlo como un acto capaz de envolver una infinidad de operaciones”⁷⁸. El ser lo concibe Lavelle como un acto, es decir, como algo espiritual. El ser es idéntico al todo y éste no aparece a los ojos del ser finito, que no coincide con él más que como idea, pero esta idea que era primero un objeto para el pensamiento, se torna bien pronto en fuente del pensamiento. Lo mismo pasa con la existencia, que para Lavelle es vida interior, espiritual⁷⁹. En suma: el mundo y el todo resultan así de naturaleza espiritual, hasta donde no llega Rougès, quien mantiene las diferencias entre la realidad física, la realidad vital, la espiritualidad humana y la divina.

La discriminación ontológica de Lavelle va acompañada con la falta de distinción entre el tiempo físico y el espiritual. Así, nos dice que “el espacio y el tiempo forman el doble campo de donde se despliega todo lo real. Más aún: el tiempo es el medio subjetivo sin el cual las partes del espacio no podría ser distinguidas ni reunidas”⁸⁰. Esa confusión vuelve repetidas veces en su libro *De L'Etre* y tiene como consecuencia la afirmación de que el pasado espiritual es irreversible, como en la realidad física. Dice Lavelle: “tomado en sí mismo el recuerdo es un dato como la percepción; debemos tomarlo tal cual es, porque no podemos hacer que el pasado no haya sido”⁸¹. No se da cuenta Lavelle que el pasado puede estar pendiente del futuro, que es el que le da sentido, y del propio presente. En la vida anímica no hay pasado irrevocable. Otro tanto pasa con su interpretación del futuro: “. . . no podemos hablar del sino sino en el presente; y el pasado y el advenir, si se los toma en sí mismos, independientemente del presente en que se los piensa, permanecerán a la nada”⁸². No existe el tiempo para unir los datos de la conciencia en un acto transitorio indivisible. Es el presente de la realidad física. Y en otro pasaje escribe: “Así, por una especie de paradoja, el tiempo es la más dura de las cadenas, puesto que nos ata al instante, al margen de todo consentimiento, y no puede ser demorado ni apresurado, ni regresa ni se anticipa. Es también el instrumento de nuestra liberación, puesto que nos libera en cierto modo de la servidumbre del lugar”⁸³. De nuevo se advierte la confusión entre el tiempo físico y el espiritual, que Rougès ha distinguido con nitidez. Otra

⁷⁷ Louis LAVELLE: *De L'Etre* Cap. V, art. 3, pág. 145. Idem.

⁷⁸ Louis LAVELLE: *De L'Etre*. Cap. V, art. 8, pág. 158. Idem.

⁷⁹ Louis LAVELLE: *De L'Etre*. Cap. VI, art. 13, pág. 245. También en VI, art. I, pág. 163.

⁸⁰ Louis LAVELLE: *De L'Etre*. Cap. V, art. 5, pág. 151.

⁸¹ Louis LAVELLE: *De L'Etre*. Cap. II, art. 8, pág. 72.

⁸² Louis LAVELLE: *De L'Etre*, Cap. IX, art. 2, pág. 250.

⁸³ Louis LAVELLE: *De L'Etre*, cap. IX, art. 10, pág. 270.

secuela de tal confusión es la caracterización errónea de la vida espiritual, que hemos considerado anteriormente.

Comparemos brevemente la ontología de Rougès con la de Marcel y Blondel. Las ontologías idealistas, contra las que reaccionaron los dos filósofos franceses, van de las ideas a las ideas a través o por medios de ideas. Y buena parte de ellas se caracterizan por una conjunción de individualismo y racionalismo especulativos. Para el espiritualismo, en cambio, lo esencial es el espíritu, que si bien establece una relación reflexiva consigo mismo, se abre también al prójimo, al otro, por la vía de la amistad, la veneración, el odio, el reconocimiento, etc. No se trata de relaciones puramente impersonales y racionales, sino de relaciones existenciales y concretas. Marcel está en esta actitud y por eso su doctrina se ha llamado existencialismo cristiano, aunque él personalmente prefiera llamarla socratismo cristiano. Después de la publicación de su *Journal Métaphysique*, que apareció en 1927, Marcel da una expresión más precisa a su pensamiento en *Être et Avoir*, que es de 1935 y en *Le Mystère de L'Être*, que publicó en 1951. En esas obras identifica el ser con la existencia personal, la existencia humana, el ser en situación. El yo personal se abre al otro a través de las relaciones materiales y espirituales, y con experiencias espirituales al Otro absoluto que es Dios. Los temas centrales de esa filosofía son el testimonio, la fidelidad, la esperanza, la libertad, la gracia, la muerte, que son concomitantes con algunos temas de la filosofía de la acción de Blondel: la fidelidad, el compromiso, la amistad, el amor, la obediencia. Son filosofías que se centran en la existencia humana. En cambio, Rougès sostiene que las jerarquías del ser van desde la realidad física hasta las realidades espirituales superiores, en un intento de abarcarlas a todas, con una filosofía que atiende a la realidad física la vida y el espíritu y que, por abarcadora, habría que llamar filosofía de la totalidad.

LA AXIOLOGIA DE ROUGÈS

Alberto Rougès es el primero que se ha ocupado de los valores en el país. Lo hizo en 1905, en su tesis doctoral sobre *La lógica de la acción y su aplicación al Derecho*⁸⁴ y, desde entonces hasta sus últimos trabajos, había transcurrido cuarenta años. Naturalmente, entre extremos tan distantes ha habido un desarrollo de sus ideas axiológicas que va de una concepción subjetivista y relativista a otra objetivista y espiritualista de los valores. Ese desarrollo está dependiendo del desenvolvimiento total de la filosofía de Rougès, quien después de sus publicaciones primerizas se da cuenta que es muy poco lo que sabe de filosofía y se pone a estudiarla con ahinco, orientándose hacia los estudios de teoría de la ciencia, en particular los que se refieren a las ciencias de la realidad física, para dedicarse

⁸⁴ Alberto ROUGÈS: *La lógica de la acción y su aplicación al derecho*. Edición "Las Ciencias". Buenos Aires, 1905.

después a las que indagan la naturaleza y los caracteres de las realidades de la vida y el espíritu. Tales estudios le llevaron a una doctrina epistemológica y a una ontología que acentúa las diferencias entre tales realidades, aunque sin perder de vista el carácter de totalidad que presenta el universo tomado en su conjunto.

Cuando lo que se tiene son veinticinco años y lo que hay es talento y no genialidad, es natural que se sientan las influencias. Es lo que ocurre con la tesis doctoral de Rougès. Se perciben en ella, casi de un modo contrastado, las influencias del positivismo, que culturalmente vienen de atrás, y las que reaccionan contra ellas, tratando de salir del clima cultural creado por aquella dirección filosófica. La tesis de Rougès es justamente un documento del momento en que comienza a sentirse en la cultura argentina el influjo del pensamiento europeo que se levanta contra el positivismo y el cientificismo. El cambio de actitud lo trae la generación de 1910 o del Centenario, según lo hemos mostrado en el estudio de los períodos de la historia del pensamiento argentino. Rougès está entre los hombres de esta generación decisiva y renovadora de la cultura del país, pero en 1905, cuando publica su tesis, esa actitud apenas se insinúa. Por eso no resulta extraño que en ese trabajo aparezcan junto a ideas de Spencer, Taine, Ribot, las de Nietzsche, Eucken, Rodó. Ya vendrán más tarde Platón, Plotino, San Agustín, Leibniz, Kant, Maine de Biran, Ravaisson, Bergson, Husserl, Scheler, Heidegger...

En la primera etapa de su desarrollo. Rougès distingue dos clases de valores. La que llama los valores psíquicos relativos que consisten en el grado de preferencia que un espíritu atribuye al objeto de una representación, según lo crea más o menos apto para la consecución de un fin. Y la que denomina valores psíquicos absolutos, que es el grado de preferencia que un espíritu atribuye al objeto de una representación sin más. En el fondo ambas clases de valores son subjetivos y relativos, pues el grado de preferencia que el espíritu atribuye al objeto de una representación, según que lo crea o no apto para alcanzar un fin. Por aquellos años. Rougès decía: "El valor es un fenómeno subjetivo. Lo avaluado no tiene valor en sí" ⁸⁵. El valor no reside en los objetos valorados, sino el sujeto valorante. Las diferencias en las preferencias nacen del sujeto no tiene ningún fundamento ontológico ⁸⁶. La actividad valorante del hombre le recuerda a Rougès el mito de Sísifo: "Valorar, formar largas escalas, subir las penosamente y al llegar al último peldaño, volver a valorar —invirtiendo tal vez los valores de ayer—, a forjar nuevas escalas imaginativas y seguir subiendo dolorosamente, sin tregua, sin reposo, eso es casi el suplicio de Sísifo en el tártaro griego; eso es la vida del hombre" ⁸⁷. Las mismas valoraciones absolutas no son más que valoraciones relativas permanentes. En ellas se ha olvidado el fin, ya sea durante nuestra propia vida o bien durante la historia de la humanidad. Y en el trance de bus-

⁸⁵ Alberto ROUGÈS: *La lógica y la acción*... Pág. 58. Idem.

⁸⁶ Alberto ROUGÈS: *La lógica de la acción*... Pág. 58. Idem.

⁸⁷ Alberto ROUGÈS: *La lógica y la acción*... Pág. 58. Idem.

carlo, como no se lo encuentra se lo inventa. Para algo ha de servir la metafísica . . .

En la naturaleza del valor intervienen la vida afectiva (el valor es un grado de preferencia) y la vida intelectual (que un espíritu atribuye al objeto de una representación). Se trata, pues, de una concepción psicologista del valor. El grado de preferencia depende de la mayor o menor conciencia que se tenga del objeto de la representación y de su aptitud para la realización de un fin. Los valores no existen por sí mismos. Son estimaciones psíquicas, subjetivas, aún los que Rougès llama valores absolutos. Es lo que ocurre con los valores bondad, verdad e inteligencia. Se los llama grandes, superiores, absolutos, y se llama grandes y superiores a quienes los poseen, sin sospechar que se pueden trocar en bajeza e inferioridad, sin que por ello varíe el fin motivante de la acción o de la valoración. La verdad tampoco es un valor absoluto: ha nacido del deseo de conservación del individuo y de la pervivencia del grupo o de la especie. Colocarlos por encima de todos no es una verdad, sino una preferencia o una estimación. Otro tanto pasa con el progreso. Las sociedades se transforman, pero no se vuelven superiores ni inferiores, mejores o peores, perfectas o imperfectas. "Estamos —dice Rougès— en el vestíbulo del infinito". No hemos adelantado nada desde el punto de vista social.

Rougès explica el alcance de su definición del valor: es el grado de preferencia que un espíritu atribuye a la representación de un objeto (una percepción, una idea, un placer, un hombre, una forma social, de gobierno o de organización de la familia, etc.), según la crea más o menos apta para lograr un fin. Explica su definición diciendo que es el grado de preferencia, porque el valor es cambiante y susceptible de aumento y disminución. Recuerda a este propósito la jerarquía que establecemos entre los hombres según sea la aptitud de los mismos para conquistar la gloria, la fortuna, el poder o para probar emociones simpáticas. Rougès habla de preferencias porque en todo valor hay una relación, una comparación con una cosa semejante y más o menos apta. Así no dice que Napoleón, Kant, Hugo, etc., son grandes en relación con los demás conquistadores, filósofos y poetas, respectivamente. El espíritu individual atribuye el grado de preferencia, porque los valores son en buena parte individuales. Y aunque sean sociales, pueden ser estudiados en un espíritu particular. De ahí la subjetividad de los valores. El objeto representado y motivo de la estimación valorativa puede ser una idea, un hombre, una institución, etc., esto es, objetos cuyas representaciones provienen de la naturaleza, la psicología, la moral, el derecho, la sociología, la religión. Tales objetos son más o menos aptos para llegar al fin, sea éste conscientemente conocido o bien implícito. Cuando decimos que una estatua es bella, el fin es explícito, es percibido y consiste en la producción del placer estético. Y cuando afirmamos que la verdad es divina, el fin es implícito, como es el permitir la conservación de la vida.

Los juicios de valor difieren esencialmente de los de conocimiento. De la estructura de estos últimos se ocupa la lógica; y como conocimientos en general y en particular dentro de las distintas ciencias, se ocupan la

teoría del conocimiento y la epistemología. De los juicios de valor trata la lógica de la acción y la axiología. Ribot había llamado a aquella "lógica del sentimiento" en un libro que lleva ese nombre y que es de esos años. . . Los juicios de valor son las premisas en los razonamientos jurídicos, estéticos, morales, etc. Se pueden reducir, a la postre, a un impulso primitivo, cuyo fin es la conservación de la vida de los individuos y la especie. Aparte de ese origen común, se crean valores por asociación y luego por la aplicación de la lógica de la acción. Rougès delimita el dominio de las valoraciones con estas palabras: "Todo lo que conserva o destruye la vida del individuo o de la especie, todo lo que aumenta o disminuye el poder de subsistir, ha sido y será en el futuro, materia de evaluaciones"⁸⁸. Es visible en sus ideas axiológicas de aquellos años, la influencia de Spencer, Tarde, Taine, Nietzsche, Ribot y Eucken.

Esa misma concepción axiológica de Rougès, la encontramos también en un artículo suyo que publicó en la *Revista de Letras y Ciencias Sociales* en 1905, con el nombre de *Los valores psíquicos*. Y vuelve en unos borradores de un libro que nunca publicó sobre la *Metafísica de los valores humanos*, que provienen de aquellos mismos años. Son los trabajos primerizos, algunos de los cuales encontraron buen eco en Ribot, como su tesis doctoral, sobre la cual el director de la *Revue Philosophique* le escribiera diciéndole: "J'ai reçu votre thèse du doctorat sur la *Logique de l'action* et je l'ai trouvée intéressante. Je suis aussi très heureux que vous ayez trouvé une aide pour ce travail dans mon *Logique des Sentiments*: "est que les deux sujets se confondent en réalité. Il y a bien des conséquences pratiques et des applications à tirer de cette forme de logique que tout le monde emploie, mais souvent sans le savoir ou sans en reconnaître l'importance. Votre étude est une des premières à paraître dans cette direction: j'espère que d'autres suivront. En attendant, je prie l'un de mes collaborateurs, versé dans la philosophie du droit, de valoir bien dire quelques mots de votre travail dans la *Revue Philosophique*"⁸⁹. Rougès abandonó estos estudios para retraerse y concentrarse en las interpretaciones científicas y filosóficas de la realidad física, primero y después en los de la realidad espiritual. Si quisiéramos precisar fechas, tendríamos que los estudios epistemológicos de Rougès comienzan inmediatamente después de sus primeras publicaciones, cuyos resultados comienzan a dar a conocer a partir de 1920, en lo que atañe a las concepciones de la realidad física, y a contar de 1930 los que tienen que ver con la vida espiritual. Esas búsquedas se dilatan hasta 1945, cuando desaparece en plena labor.

Cuando estudiamos la ontología de Rougès dijimos que en ella hay también una axiología metafísica, puesto que los seres se distribuyen según una escala o jerarquía de perfecciones, cuyo hilo es la noción de tiempo. La realidad física se caracteriza toda ella porque existe en un presente sin temporalidad, en un presente instantáneo, sin pasado ni futuro. Para

⁸⁸ Alberto ROUGÈS: *Lógica de la acción y . . .* Pág. 17.

⁸⁹ TH. RIBOT: *Carta a Alberto Rougès*. París, 27 de mayo de 1905.

la interpretación substancialista, los objetos que subyacen debajo de la apariencia de los fenómenos son invariables, inmutables, idénticos. El desplazamiento de los mismos no los modifica por dentro de sus límites. La realidad física resulta así un ser sin acontecer. Para la concepción fenomenista, existe la sucesión de los fenómenos, los cuales no se prolongan ni continúan unos en los otros, teniendo también ellos una existencia puntual o instantánea. El tiempo de la realidad física es el mismo en ambas concepciones y se lo puede representar, tal como lo hicieron Locke y Kant, con una línea recta cuyos puntos se suceden en forma discontinua, sin penetrarse entre sí. La vida biológica, los animales y las plantas ocupan otros peldaños en la jerarquía de los seres, porque acumulan el pasado en el presente. Por eso crecen y maduran, se ensanchan ópticamente. Cuanto mayor es la intensidad de tiempo, cuanto más grande es la supervivencia del pasado, mayor la dimensión interior de los seres y más alto el lugar que tienen en la jerarquía de los seres. La vida humana está por encima de la realidad inerte y de la vía biológica, pues el presente del tiempo espiritual del hombre posee el pasado y el futuro, que se interpenetran y se funden condicionándose recíprocamente. El pasado y el futuro viven y obran en el presente, dando a éste un coeficiente temporal superior a las otras realidades. El horizonte de futuro depende del pasado vivido y actuante, pero a la vez el pasado va cobrando sentido y significación gracias al futuro que se adelanta en forma de ideales, esperanzas, proyectos, motivos. . . . Por eso es que el pasado del hombre no es irrevocable y en cierta medida se puede decir que se lo elabora constantemente gracias al futuro. Ello ocurre en todas las realidades espirituales del hombre, en la vida personal, la familia, la sociedad, la humanidad. Estas últimas son todas las comunidades vitales y espirituales que duran y poseen la dimensión de la profundidad o del espíritu. El pasado no es en la vida personal ni en la social la realización de todas nuestras posibilidades ni muchos menos de las mejores. Lo común es que en el pasado viviente estén sosterradas las mejores posibilidades que esperan de un presente que, preñado de futuro, las actualice y las realice. Que el pasado no es irrevocable, se advierte en el caso de los cambios de rumbo en la historia de los pueblos o en las conversiones individuales. El pasado es macerado de nuevo en el lagar del presente, dando de sí floraciones nuevas. La dimensión de tales realidades es el tiempo espiritual del hombre, que como hemos dicho ya, es el modo humano de la eternidad. El peldaño más alto en la jerarquía de los seres de Rougès, es la que posee Dios, la realidad espiritual absoluta, la más pura, la de máxima interioridad. La dimensión de lo divino es la eternidad, donde todo está dado y nada por darse, como ocurre en la sucesión temporal. No hay allí pasado ni futuro, sino una presencia y un presente constantes, que nada adquieren ni nada pierden. No hay allí maduración ni acrecentamiento. Es la llanura de lo Absoluto.

Como prolongación de la axiología metafísica de los seres, aparece en Rougès la de los valores. El hilo de esta última es también el tiempo, en este caso el tiempo espiritual. Cuando mayor es el horizonte de pasado

y futuro de la vida, más alta y encumbrada es su espiritualidad, más se acerca a la eternidad. El tiempo no sólo fija el peldaño y el valor ontológico de los seres, sino también el valor y la significación ontológica y axiológica de la vida humana. El presente de la existencia del hombre tiene grados e intensidades diferentes, según sea la amplitud de pasado y futuro que posea. Hay vidas que son pobres en contenido temporal, en pasado y futuro, cuyo presente es casi momentáneo. Son vidas que viven al día desde el punto de vista de su realidad espiritual. Rougès dice: "son los que viven para el momento, los sensuales, los concupiscentes, los dominados por sus pasiones; son los que viven solamente el punto de vista individual, desentendiéndose de la realidad viviente de que forman parte. Son, sobre todo, los que pecan mortalmente contra la humanidad, contra la vida, que es pecar contra la sociedad, contra la humanidad, contra la divinidad. Son los desertores de la gigantesca cruzada de la vida hacia las alturas, mucho más culpables aún que los que intentan convertir su propia deserción en colectiva"⁹⁰. Hay otras vidas cuyo presente tiene vastas perspectivas de pasado y de futuro, amplio dominio de tiempo hacia atrás y hacia adelante. No viven en la dispersión de los instantes ni se fragmentan en la sucesión de los días. Se afanan por poner el instante y el día a lo eterno. Esas vidas son las más coherentes y valen lo que las estatuas. En ellas muchas veces van muchos hombres, un pueblo entero, la humanidad. Esas vidas —decía un gran americano: Martí— son sagradas, lo que no impide que lleven una vida llena de sinsabores entre los pequeños, mediocres o injustos. Rougès coincidía con otro gran americano, maestro en su tiempo de la magna patria: el uruguayo Rodó. "En lo que respecta a las personalidades humanas —escribe aquél—, a medida que es más elevada la jerarquía de ellas, más en alto viven no solamente su propio pasado y su propio futuro, sino también el pasado y el futuro de la sociedad a que pertenecen, los de la cultura del que ésta forma parte y los de la humanidad, cuyo destino se halla en juego en cada sociedad y en cada individuo. Las personalidades más excelsas se sienten responsables del destino de la humanidad, del sentido que vamos dando a su pasado, a su historia"⁹¹. De acuerdo con la tensión temporal es la capacidad espiritual del hombre, su capacidad de crear y ser libre, de irradiarse al infinito a prolongarse y acompañar a los demás en su vida profunda. Las vidas más valiosas son las más ricas en pasado y futuro, las más consecuentes, las que son siempre ellas mismas, las que tienen vocación de eternidad.

Rougès decía que el hombre es el ser que apetece la eternidad, justamente porque su tiempo espiritual es una forma de aquélla, en la medida que le es dable conocerla y vivirla, al hombre. "La vida está como suspendida de Dios. Su jerarquía en la escala de los seres es dada por su grado de espiritualidad, por su grado de acercamiento al espíritu puro,

⁹⁰ Alberto ROUGÈS: *Las jerarquías del ser...* Cap. IX, pág. 14. Idem.

⁹¹ Alberto ROUGÈS: *Las jerarquías del ser...* Cap. IX, pág. 140.

al espíritu que vive toda su vida en la eternidad, es decir, en el presente perpetuo de una conciencia; al paso que los demás espíritus viven la suya en sucesión. En lo que al hombre se refiere, pues, su jerarquía, su grado de cultura, es dado por su mayor o menor vecindad del espíritu puro. El saber humano puede mostrarnos el camino ascendente de la espiritualidad, pero éste se pierde en alturas inaccesibles para aquél, donde sólo puede llegar la teología de la fe”⁹². El tiempo espiritual es la interioridad de la vida misma. Da, como acabamos de verlo, el criterio seguro para apreciar y valorar de una manera firme los asuntos humanos. Cuando se toma como punto de referencia criterios materiales y del momento, las valoraciones se tornan cambiantes y antojadizas, flúidas e inseguras, que son las que tienen las épocas fracasadas como la nuestra, que parece que marcha hacia el desastre universal si los hombres no recuperan su juicio. Son las épocas donde no existen ideas y valoraciones comunes que den consistencia y cohesión a los pueblos y las sociedades, donde no se puede coincidir con nadie, donde se puede convivir con los demás sin ser su compatriota, donde pululan las valoraciones superficiales y volanderas.

La dimensión espiritual humana es el fundamento de la intencionalidad y la trascendencia espirituales. Rougès, a diferencia de la fenomenología y de la filosofía espiritualista de nuestro tiempo, consideraba que la intencionalidad y la trascendencia no bastan para definir lo espiritual, pues puede haber una trascendencia en la realidad física o en la vital, sin que por eso pierdan sus caracteres de tales. Él buscaba diferencia la trascendencia espiritual de las otras y había encontrado algunos caracteres de aquélla en las hipóstasis de los neoplatónicos. La noción de trascendencia incluye en él la naturaleza viviente. “La trascendencia —expresa Rougès— implica una reducción o una supresión de las distinciones de sus objetos entre sí, una impresión en los límites, un salirse de sí mismos hacia grupo o hacia la totalidad máxima”. Y agrega: “sucede a la inmanencia del racionalismo, con sus objetos netamente de limitados, encerrados en sí mismos. Así lo exige la precisión del pensamiento del racionalismo, cuyo principio de identidad es categórico, unívoco, a diferencia del pensamiento que se contenta con simples aproximaciones. . . La lógica en que se basa el racionalismo es la lógica de la identidad, lógica de la materia física, es decir de lo claramente discriminado, de lo netamente delimitado”⁹³. La inmanencia es también característica del fenomenismo, aunque éste concibe la realidad como irracional. Es el caso, según Rougès, de la concepción de Hume, donde el acontecer y el flujo de la realidad se hallan fraccionados en fenómenos radicalmente heterogéneos, sin vínculos entre sí, encerrados en sí mismos. “Es el modelo —dice— de una concepción científica fenomenista, inseparable de la idea de repeticiones exactas, que implican a su vez la deli-

⁹² Alberto ROUGÈS: *Carta a Juan R. Sepich*. Tucumán, 19 de junio de 1938.

⁹³ Alberto ROUGÈS: *Carta a Francisco Romero*. Tucumán, 5 de enero de 1941.

mitación exacta de los objetos. Esa heterogeneidad de la causa y el efecto, hace de la realidad de Hume, una realidad radicalmente irracional y, sin embargo, inmanente''⁹⁴. El substancialismo y el fenomenismo también han confinado la vida biológica a la inmanencia. Para Rougès, en cambio, la vida es creadora y se trasciende continuamente, porque acumula el pasado y lo vuelve vivo y operante en el presente. Y con mayor razón la vida espiritual del hombre.

Rougès señala cuatro etapas de trascendencia, que son a la vez un itinerario para la existencia humana y escala de valores humanos. Cada una de ellas tiene como meta la realización de diferentes valores y da lugar a las valoraciones del caso. En su conjunto hacen una vida completa, si el hombre sabe moverse dentro de sus límites y con la feliz proporción de sus perfecciones. En lo puramente individual no hay trascendencia espiritual, porque ese punto de vista hace vivir al hombre para sí, para su bienestar material, para sus placeres, para sus deseos de poder, etc., desentendiéndose de la realidad o comunidad vital y social de la que forma parte, cuyo destino le importa una higa. El punto de vista individual aparece en todas las actividades, aún en las más altas, que de ese modo se desnaturalizan y adulteran. Hay muchas inteligencias agudas, muchos artistas meritorios, muchos profesores competentes, muchos universitarios profesionales, muchos militares con conocimientos técnicos, muchos sacerdotes que han pasado por su teología bíblica, muchos comerciantes ricos, que hacen más daño que bien a la sociedad, en particular en nuestros países, cuyo crecimiento y cuya vida no siempre prevemos ni dirigimos nosotros, porque las actividades de aquéllos no poseen sentido social, sea porque se desentienden de la verdad, la justicia y el bien, sea porque le interesan sólo su propio renombre, el éxito material o el desahogo de las pasiones. Son innumerables, en cambio, los humildes que no buscan ni esperan honores ni riquezas ni sueldos, pero cuyas virtudes silenciosas y tesoneras mantiene la vitalidad de nuestros pueblos. Como en la hora del Evangelio, la verdad y la vida está en los humildes y no en los presuntuosos del siglo.

La primera etapa de trascendencia espiritual del hombre es la familia. En ésta es donde se gesta el futuro de la sociedad. Si se adopta con ella el punto de vista del individuo, ella se deshace rápidamente, desaparece la capacidad de abnegación que lleva a vivir más que para sí mismo para los hijos, se renuncia a la paternidad y campea por todas partes la sensualidad y el egoísmo, en lugar de las virtudes familiares. La familia es una estructura vital y espiritual, una totalidad donde hay que vivir más que para el día, para un futuro lejano. En el seno de la familia se desarrolla una serie de virtudes y obligaciones morales que implica la paternidad, tales como la abnegación, el amor a los hijos, la renuncia más o menos grande al propio bienestar, que no pocas veces llega al heroísmo silencioso y oscuro, el ascetismo, la austeridad, el aho-

⁹⁴ Alberto ROUGÈS: *Carta a Francisco Romero*. Idem.

rro y una suma de actividad y vigilia constantes para resguardar y proteger el hogar. La segunda etapa de trascendencia espiritual es la sociedad a la que se pertenece y la nación. La sociedad es también una realidad vital y espiritual y no un simple conglomerado de gentes que buscan su propia utilidad. La sociedad no es una empresa económica ni intelectual, sino una comunidad en la que participamos con la totalidad de nuestra existencia, con nuestra sangre, nuestro pensamiento, nuestra voluntad y nuestros sentimientos. Como en las realidades espirituales, en la sociedad el pasado se prolonga en el presente, donde crece también el futuro. Y así como la familia sacrifica su presente en aras del futuro, del mismo modo una sociedad de vigorosa personalidad y vitalidad sacrifica en beneficio de su futuro el egoísmo de sus individuos. "La vitalidad de una sociedad —dice Rougès— depende, pues, del ascetismo de sus individuos, de la capacidad de éstos para vivir el punto de vista de ella. . . Los individuos que integran una sociedad no pueden vivir para su propio bienestar material, ni siquiera para el de todos los individuos que integran una sociedad en un momento dado, sin atentar contra ésta, que en su condición de ser multiseccular, ha de vivir, más que para el presente, para un futuro lejano, apenas entrevisto"⁹⁵. En la sociedad se desenvuelven virtudes y valores que constituyen su tercera dimensión, su profundidad, su espiritualidad, tales como la natalidad, las valoraciones sociales comunes que forman el patrimonio espiritual de la sociedad, la capacidad de sacrificio, el civismo, el trabajo en todas sus formas, la economía, etc. Otro peldaño de trascendencia espiritual del hombre es lo humano como tal, en la filosofía, la ciencia, el arte, el derecho, la educación, la técnica, en la conducta. "Los nacidos para pensar los destinos humanos —escribe Rougès—, para el arte, para la ciencia, aspirarán a su obra más que a su bienestar, y harán así a la sociedad la ofrenda de su vida, y por aquélla, a la humanidad". En cualquiera de esas actividades hay que vivir siempre para un futuro lejano más que para sí mismo, hay que vivir para la obra, para su perfección, más allá de las inquietudes pasajeras del día. También allí se cultivan virtudes y valores humanos, entre los que figuran, además de los peculiares de la filosofía, el arte, la ciencia, el derecho, etc., el ascetismo. Ninguna obra sólida se puede lograr sin muchísimos años de trabajo intenso y constante, en silencio, lejos de la trompetería artificiosa. En vano los espíritus indisciplinados —decía Goethe— se esfuerzan hacia las puras alturas de la perfección. Y agregaba: "Quien intenta grandes empresas debe concentrar todas sus fuerzas: sólo a través de las dificultades se revela el maestro, y sólo la ley puede darnos la libertad". Entre el chismorreo público y los lugares comunes, no hay modo de hacer algo sano. La última etapa de la trascendencia humana, es la realidad divina. Allí están los ascetas y los santos, cuyas virtudes mantiene viva la religión.

⁹⁵ Alberto ROUGÈS: *Población y vitalidad*. Pág. 9. Edic. "Comisión Argentina de Publicaciones e Intercambio". Buenos Aires, 1938.

Naturalmente que para arribar a esa zona de la espiritualidad, hay que renunciar a las ataduras temporales. En ella se vive en eternidad, lejos de las zozobras del tiempo. Ni que decir tiene que en las sociedades materialistas, donde triunfan las valoraciones económicas, hay ignorancia, ironía, burla y persecución de las formas superiores de la trascendencia espiritual.

Cada una de las etapas señaladas del itinerario humano, posee sus virtudes y valoraciones propias y, desde luego, sus capacidades. Todo no le es dado a todos. Y esos distintos grados de perfección de la vida humana, cuanto más altos, más hay que merecerlos, más piden de nuestra libertad, más exigen nuestro ser entero. En cada una de aquéllas hay que responder a las obligaciones que imponen las respectivas totalidades espirituales: la familia, la sociedad, la nación, la humanidad, Dios. La actitud del hombre que adopta el punto de vista individual desentona siempre dentro de tales realidades espirituales, convirtiéndolo en parásito de las mismas, que sorbe la vida sin acrecentarla ni ensancharla. Es la actitud más frecuente en las sociedades actuales, donde los ideales de cuarta o quinta fila ocupan los primeros lugares y están imprimiendo a la humanidad una marcha que ya parece ser fúnebre porque la encamina al desastre. Une los distintos tramos de la trascendencia en Rougès un hilo rojo, como en las jarcias de los veleros ingleses: la eticidad y la religión. Y así como en su ontología la realidad espiritual más alta es Dios y la más baja el hombre, así entre los valores humanos el más alto es la santidad, porque el santo y el asceta son los que viven en eternidad, fuera de las inquietudes del tiempo en que alzan su obra el filósofo, el artista, el científico, el jurista, el técnico, la existencia cotidiana. Hay, pues, en el pensamiento de Rougès un *humus* ético y religioso que alimenta el árbol verde de su filosofía y sus distintas ramas, desde el tronco de la ontología hasta los gajos del conocimiento y los valores.