

Bibliografía

Un realista, A. Franceschi (1). De la *Rivista di filosofia*, año XVI, número 4.

Al coro de las voces siempre más numerosas y siempre más escuchadas que se levantan de todas partes para propagar el realismo, se agrega hoy una que merece toda nuestra atención; no sólo porque nueva, no sólo porque viene de la Argentina, pueblo que tanta afinidad espiritual tiene con el nuestro y que tanta simpatía muestra por nuestra cultura, sino, y es lo más, porque nos revela un pensador de clara y perpicaz ideación, un polemista valiente y cauteloso al mismo tiempo, un prosista elegante, vivaz, persuasivo. Ignoro si es la primera vez que se asoma en las disciplinas filosóficas. Su calidad de profesor de lógica de las universidades de La Plata y Buenos Aires induce a excluirlo. De cualquier manera, su nombre me era completamente desconocido cuando comencé a deshojar su libro; de modo que ninguna sugestión extrínseca, fuera del valor positivo de su libro, puede haber influido sobre la impresión muy favorable que he recibido. Por tales motivos creo de deber y útil dar una exposición sintética de su pensamiento y discutir aquellas aseveraciones que a mí, convencido de su punto de partida, me parecen objetables.

El profesor Franceschi es francamente realista; realista en el sentido dualista y tradicional de la palabra. Digo «francamente» en cuanto afirma de una

(1) Reproducimos con mucho agrado el presente artículo bibliográfico escrito por Ransoli en la *Rivista di filosofia*. El constituye una merecida distinción a nuestro compañero Franceschi. Su libro *Ensayo sobre la teoría del conocimiento*, es, sin duda, uno de los escasos trabajos filosóficos de positivo valor que se han publicado en el país.

El joven y talentoso profesor que ha merecido la honrosa atención del pensador italiano ha de sentirse satisfecho del reconocimiento que ha obtenido en el exterior.—(L. D.)

manera explícita que el realismo, lejos de ser una doctrina superada como muchos, especialmente adolescentes y cándidos, afirman hoy, puede ser demostrada mediante el análisis de los distintos aspectos del pensamiento; pero su modestia y cautela mental, hoy por hoy más única que rara entre los filósofos, lo lleva a reconocer que también el realismo es una hipótesis como la del idealismo, una hipótesis que aun puede ser corroborada por motivos que faltan al idealismo. Admite, pues, una realidad independiente que existe por sí misma, que trasciende nuestro espíritu y obra sobre éste como la causa de la cual nuestro conocimiento es el efecto.

Una prueba de la imposibilidad de suprimir el mundo exterior como causa no fenoménica sino trascendente de nuestro mundo interior, él la encuentra en el hecho de que tanto Hume como Kant tuvieron que admitirla en el mismo momento en que buscaban destruirla; admitiéndola, el primero, como *fuerza atractiva* que hace posible el mecanismo de la asociación de las ideas; el segundo, como *cosa en sí* que posee el material de nuestro conocimiento. Eso podría ser un error o contradicción en el pensamiento de ellos; pero muestra al mismo tiempo la vitalidad tenaz de lo trascendente. Por lo demás, eliminado de la doctrina kantiana este « residuo dogmático » y admitido el inmanentismo más rígido, no puede evitarse el otro absurdo del cual indirectamente brota de nuevo la realidad de la causa en sí: el absurdo del solipsismo en que caen, en virtud del principio mismo de sus doctrinas, tanto Berkeleyy como Gentile.

¿ De qué manera debe entenderse esta causalidad? Como unión dinámica de lo heterogéneo, como efectiva unificación de lo real, como *onda de acción* que une todas las cosas en un sólo palpito sin suprimir la individualidad de cada una. Por virtud propia el universo es un todo orgánico y solidario en que cada elemento refleja a cada instante lo infinito del cual brota; una unidad que no excluye sino implica necesariamente la multiplicidad y en ésta cada cosa es parte y es todo, elemento y combinación. Es parte en cuanto no puede ser concebida sola, puesto que su individualidad es acción y la acción supone alguna cosa fuera de ella que la reciba; y es todo porque en ella convergen todas las fuerzas por pequeñas y débiles que sean » (pág. 79). Pero la realidad trascendente de la causa encierra también en cuanto la causa es acción, la realidad objetiva del movimiento: la causa da el por qué de la unidad y al mismo tiempo de la multiplicidad y de la incesante variedad de los acontecimientos; el movimiento explica la misma variedad como hecho; el movimiento entendido, en este caso, no como simple variación de distancia entre dos cuerpos, es decir, como movimiento relativo, sino como proceso absoluto en virtud del

cual se hace inteligible el dinamismo íntimo del cosmos. Causa y movimiento, o sea unidad dinámica y proceso, se armonizan a su vez en la noción de ser o ente: el cual debe ser concebido, por lo tanto, como objeto existente por sí, independiente de la conciencia de que es objeto, capaz de obrar y de recibir la acción, en relación de íntima solidaridad con todo lo demás.

Un segundo grupo de argumentos a favor de su tesis lo encuentra el profesor Franceschi en el sentido común, en la ciencia y en la teoría einsteniana de la relatividad.

Que el pensamiento común es realista, en el significado más genuino de la palabra, es innegable. Berkeley, que ha querido encontrar en él una confirmación de su idealismo, no ha hecho en realidad más que jugar con el equívoco. Pero el realismo del sentido común puede ofrecer un precioso testimonio, no por lo que represente una doctrina filosófica o un conjunto orgánico y sistematizado de principios, sino en cuanto es una formación espontánea milenaria y, precisamente porque es espontánea, documento del espíritu humano en lo que tiene de esencial y fundamental: « el sentido común, análogo al instinto por su virtualidad y por su persistencia es la historia y el resultado de un contacto ya milenario entre hombre y naturaleza; en él debemos ver algo semejante al concepto católico de revelación; una enseñanza sin palabras, impartidas por la misma realidad » (pág. 121). No menos realista que el sentido común es la ciencia. Contra la concepción nominalista o económica que le niega toda función explicativa, está el hecho inconfutable que los mismos nominalistas caen continuamente en apreciaciones de lo real y que la aspiración de todos los hombres de ciencia está no en construir sistemas arbitrarios y artificiosos de conceptos, sino de penetrar siempre más hondo en el mecanismo de esta realidad hasta reproducir en un sistema de conocimientos, el orden independiente de sus atributos y de sus modos de operar. Por lo que concierne a la teoría de la relatividad, de la cual tanto se discute hoy entre filósofos y hombres de ciencia, el profesor Franceschi demuestra que ella tiene por fundamento el realismo ontológico, y por método, el racionalismo.

El profesor Franceschi advierte que el suyo es un *ensayo* y que por lo tanto no debe esperarse de él una búsqueda que agote todos los aspectos del problema. Sería, por lo tanto, deshonesto reprocharle el no haber superado aquellos límites que él, honestamente, reconoce en su trabajo. Pero la prueba de ingenio y de independencia mental por él ofrecida en este libro, obliga a dirigirle una pregunta, que es al mismo tiempo una invitación: ¿ Se siente él capaz de disipar las dudas y las dificultades verdaderamente terribles conexas a la afirmación de un real no sólo independiente de la conciencia, sino también en relación cau-

sal con la conciencia? Para el profesor Franceschi, parece indudable que, si se admite una realidad independiente, esta realidad debe ser concebida como una causa, si no en la forma exagerada de que todo el pensar sea su efecto, por lo menos en el sentido kantiano, que ella nos suministra la materia o el contenido del pensar: «Una concepción realista no puede prescindir de esta noción de causa, porque ¿qué sentido tendría la admisión de una realidad fuera de nosotros mismos, si no se admite también un puente que nos ligue a ella?»

El puente llega a ser necesario cuando éste *fuera* se le entienda en sentido espacial, cosa que el mismo Franceschi, más adelante, parece excluir. Pero se reconoce que un semejante *fuera* es absurdo, porque implica la objetividad del espacio y del tiempo, porque hace ininteligible la continuidad entre lo interno y lo externo, etc.; entonces, es claro que el verdadero punto de partida de una concepción realista no puede estar sino en la certeza de poseer inmediatamente, en el conocimiento, el mismo objeto, no ya su huella o su sombra ficticia; certeza que se impone a todo hombre y que tiene en sí todo lo que se necesita para hacernos salir de nuestra subjetividad. De cualquier manera, el profesor Franceschi, no ha dado de esta afirmación más que los documentos, por así decir, exteriores, pero que no bastan a quitar de entre medio los obstáculos que suscita.

Uno de los más formidables de estos obstáculos es de naturaleza esencialmente lógica.

El profesor Franceschi deberá concedernos que la reconstrucción del proceso cognoscitivo, como proceso causal, no puede ser sino regresiva, debe volver a salir del efecto internamente conocido, a la supuesta causa exterior que lo determina; el punto de partida, en otras palabras, no puede encontrarse sino en nuestra conciencia, en nuestro pensamiento, o sea en los efectos; pero es evidente que, partir de la consideración de los estados de conciencia como efectos o productos, significa ya presuponer, fuera de la conciencia, una realidad independiente en la cual deban tener origen; así que, querer después demostrar con el argumento causal la existencia de esta realidad presupuesta, es caer en un círculo vicioso, del cual no parece posible salir sino admitiendo que nosotros llegamos a tener contacto con semejante causa trascendente, por otras vías que no sean las naturales del conocimiento humano: un puente encantado que del dominio de la filosofía nos lleve al de la religión o del arte. Además, entre efecto y causa existe siempre una relación de heterogeneidad, un salto cualitativo, porque si el efecto no fuese distinto de su causa, si de él no se distinguiese, haría una sola cosa con ella, no sería más efecto; por consiguiente, la causa trascendente de nuestros estados de conciencia debe ser del

todo distinta de ellos, y por lo tanto, desconocida e incognoscible. ¿Pero, cómo podemos postularla sino tenemos algún conocimiento?

En fin, establecer entre pensamiento y cosas una relación de causalidad, conduce inevitablemente a extender el problema del conocimiento hasta confundirlo con otro problema no menos difícil. El problema de las relaciones entre alma y cuerpo, entre espíritu y materia. Si no se quiere dejar envuelto en una tiniebla mística esta acción recíproca entre el mundo material y la conciencia, es necesario demostrar que el primero obra sobre la segunda; demostración que puede rematar en el materialismo, en el espiritualismo, en la armonía preestablecida, en el monismo psicofísico y en otras semejantes doctrinas desde hace tiempo confutadas, lo que no excluye, naturalmente, que puedan ser renovadas, pero a condición que se encuentren nuevos y más válidos argumentos para corroborarlas.

Dejando de lado todo esto, la gran dificultad de la doctrina causal del conocimiento, sostenida por lo demás, por pensadores como Cartesio, Locke, Berkeley, Condillac, Rosmini, Helmholtz, Renouvier, etc., está en esto: La causa trascendente de la cual nuestros estados de conciencia serían un efecto, es siempre una causa pensada, un pensamiento; luego, lejos de salir por ella de nuestra subjetividad, nosotros no hacemos más que referir un estado interno a otro estado interno, el pensamiento de un efecto al pensamiento de una causa. Una contestación indirecta a esta argumentación, el profesor Franceschi busca darla y con mucha finura, allí donde confuta el dogma idealista, de que el pensamiento de una realidad independiente del pensamiento, es un pensamiento contradictorio, y por lo tanto nulo.

El juicio « existe una realidad independiente de mí » es, en su creencia, sólo aparentemente contradictorio, porque si no puede negarse que en mi pensamiento los dos términos *realidad independiente* y *mí* están unidos, es también verdadero que de eso no se infiere que sean también de hecho unidos, al contrario, el término *independiente* significa que la existencia del uno no implica la existencia del otro: « ... en el *modus cognoscendi* es efectivamente contradictorio afirmar la independencia del concepto de nómeno, pero en el *modus essendi* ninguna contradicción nos impide pensar que existe alguna cosa que no es inmanente al sujeto » (pág. 44).

El verdadero nudo del problema está, pues, en esto: Si el juicio: « existe una realidad independiente de mí » es una expresión elíptica, que vuelta explícita, se resuelve necesariamente en esta otra: « pienso que existe una realidad independiente de mi pensamiento », en tal caso la contradicción es innegable; si al contrario tal ilación puede hacerse, pero no es necesaria, porque en los dos

juicios la misma cosa, dependencia e independencia, es considerada bajo dos aspectos distintos, la contradicción no existe: « pensar el nómeno implica de derecho pensar un sujeto (dependencia del pensamiento), esto es cierto, pero de esto no se infiere que afirmar el nómeno (afirmación existencial) sea contradictoria » (pág. 45).

Concedamos provisoriamente al profesor Franceschi, que la contradicción no exista. Pero en tal caso es menester comenzar con admitir que el *modus essendi* sea completamente independiente del *modus cognoscendi*; ahora, como toda su demostración tiene por fin llegar a tal consecuencia, porque sólo así puede evitar la contradicción, tomada como punto de partida me parece una petición de principio.

El concepto que debía ser examinado a fondo, para salir verdaderamente de estos equívocos, es el concepto de *independencia* del pensamiento. En una nota en las páginas 121 y 123, el profesor Franceschi muestra haberse dado cuenta de ello: pero no me parece que sea justa la solución allí señalada. Él reconoce que no puede definirse la cosa en sí por su *exterioridad* con respecto a la conciencia, puesto que dado el carácter especial que se atribuye a tal exterioridad, no puede haber otro valor que el de una imagen; por esto reconduce la exterioridad a la independencia y a su vez resuelve a ésta como que no es un producto de nuestra actividad mental: « Cuando afirmamos, pues, una realidad independiente del pensamiento, esto significa postular alguna cosa que *no es efecto* de nuestra actividad de pensar y de sentir. » Yo soy de opinión contraria: es decir, que la independencia deba llevarse a la exterioridad y esta a su vez a la heterogeneidad de ciertos estados de conciencia respecto a ciertos otros. En breve: algunos estados de conciencia, los objetivos, parecen independientes de la conciencia porque están provistos de extensión espacial y de existencia temporal (ser independiente no significa otra cosa que ocupar un lugar en el espacio y una porción en la duración); esto hace que ellos se coloquen espontáneamente como externos a ciertos otros estados que no tienen esas características (sentimientos, juicios, recuerdos, etc.); analizando el valor de esta exterioridad se ve que ella resulta del hecho que los estados que la componen no sólo son irreductibles a los de mi puro yo, sino también irreductibles entre sí, de manera que nunca puedo hacerlos uno sino que debo extenderlos en una serie de puntos y de momentos, los unos distintos a los otros (espacio y tiempo). La variedad irreductible de los estados de conciencia es, pues, el único origen de la exterioridad y de la independencia.

A estas observaciones sumarias el profesor Franceschi podría contestar que ellas conducen lógicamente al idealismo o fenomenismo pero no al realismo.

Yo recibiría de agrado una semejante objeción que me daría lugar a exponer sucintamente mi pensamiento en la manera que sigue.

El conocimiento es la revelación inmediata, en el sujeto, de una realidad distinta del sujeto. Y puesto que la realidad es una sola, desde que no puede admitirse, por muchas y sólidas razones, dos realidades de las cuales la una se refleje o se reconozca en la otra, debe decirse que en el conocimiento la misma realidad adquiere conciencia de sí misma.

La afirmación de que el conocimiento es la revelación inmediata de una realidad inconsciente, distinta de la conciencia, puede parecer temeraria o del todo absurda, esto depende del hecho que desde los albores de la filosofía griega se ha impuesto casi universalmente el falso principio gnoseológico que lo semejante se conoce solamente con lo semejante, de donde más tarde se dedujo que con la conciencia no se puede luego conocer qué es lo consciente, que el pensamiento no puede tener otro objeto que sí mismo, que el conocimiento debe crearse él mismo su propio contenido; principio del cual ha derivado todo el idealismo desde el metafísico al psicológico y al dialéctico. Es necesario, en cambio, volver a Anaxágoras, el único entre los presocráticos que haya proclamado, aun cuando su voz haya quedado sin eco, que lo distinto no puede percibirse con lo distinto. Es menester persuadirse que el conocimiento no es tal si no lleva al pensamiento la noticia de alguna cosa distinta del mismo pensamiento; de alguna cosa, pues, que el pensamiento no habría podido sacar de sí mismo y cuya posesión constituye, para el pensamiento, para el espíritu humano, una real conquista, nuevo momento de su infinito progreso. Si alguien me anuncia que $2 + 2 = 4$, que el todo es mayor que las partes, que la América fué descubierta por Colón, etc., yo no puedo decir firmemente que he obtenido un conocimiento por sus palabras, porque esas cosas ya las sabía. Ahora, lo idéntico interviene en la experiencia sensible de la cual proceden todos nuestros conocimientos; salvo que aquí, la conciencia se niega a recibir lo que para ella no representa algo de nuevo y de distinto, como el agua del lago se niega a reflejar las hojas de un verde igual al de su fondo. Si un cuerpo no tiene una temperatura distinta a la de nuestra piel no provoca en nosotros ninguna sensación térmica; si un sonido tiene la misma altura de una sensación interna de nuestro oído, no produce ninguna sensación auditiva; si un rayo luminoso se inserta en otro de igual intensidad no lo vemos; si un olor continúa por algún tiempo estimulando nuestro olfato terminamos por no advertirlo y así sucesivamente.

Que el carácter esencial de los hechos psíquicos de los estados espirituales es el de ser conscientes, nadie lo niega; que en el espíritu se produzcan tam-

bién hechos o procesos inconscientes de los cuales sólo los resultados aparecen en la conciencia y que sólo por una reflexión ulterior se pueden, por lo menos en parte, reconstruir, tampoco puede negarse. La organización de los recuerdos, las integraciones perceptivas, la centralización de las experiencias hasta ciertos principios universales, el trabajo de abstracción ascendente de los conceptos, etc., se desarrollan en lo hondo de toda alma humana sin participación directa de la conciencia y de la voluntad. Entre los productos más importantes de esta actividad inconsciente deben enumerarse el espacio y el tiempo. No se discute aquí si el espacio o el tiempo sean objetivo o subjetivo. Pero nadie puede dudar:

a) Que todo hombre *debe* representarse la realidad exterior como dilatada, espacial y temporalmente;

b) Que a la absoluta necesidad o imperiosidad de esta representación va unida una especie de elasticidad o relatividad, debido a la cual las relaciones espaciales y temporales de las cosas continuamente se modifican con la modificación de las condiciones subjetivas y objetivas de la experiencia;

c) Que esta elasticidad nada quita a la imperiosidad de la dilatación espacial y temporal, porque no hay duda de que la misma figura que vista de frente es un círculo, de costado es y no puede sino ser una elipse para todo ser que la perciba; el mismo objeto que de cerca es grande, es y debe ser pequeño desde lejos; aquella duración de una hora que rápidamente vuela en la alegría, llega a ser y no puede sino llegar a serlo, eterna en el dolor y en la espera;

d) Que este doble carácter de la elasticidad e imperiosidad es tanto más rico de significado, tanto más digno de meditación, en cuanto más falta completamente en cada uno de los elementos tomados en sí mismos de los cuales resulta el espacio y el tiempo concretos. Espacio y tiempo se resuelven en elementos cualitativamente diferenciados; elementos que aisladamente, en sí mismos, no tienen ni espacialidad ni temporalidad: la una y la otra aparecen, por lenta elaboración inconsciente, sólo por la síntesis de los mismos elementos, sin que la inteligencia, la atención o la voluntad, participen en ello en alguna forma: al contrario, imponiéndose a la actividad del espíritu sin ser vencidas.

Hay, pues, que reconocer en el espíritu la existencia de alguna cosa que obra en él activamente, que allí se plasma y toma actitudes con leyes absolutamente características, no sólo heterogéneas sino opuestas a las del espíritu, sin que el espíritu pueda en otra forma intervenir, que para constatarlas y reconstruirlas: esa *alguna cosa* es la realidad externa, el mundo.

Tal es, a mi juicio, la prueba indudable de la existencia exterior, ella nos ofrece la absoluta certeza de que, en el conocimiento, nuestro espíritu conquis-

ta una realidad no creada por él, una realidad que tiene leyes y caracteres propios, la realidad externa en una palabra; externa, bien entendido, no en el sentido tradicional de un absurdo e inalcanzable más allá o externo; pero sí, de uno externo que no es tal sino por uno interno, el cual a su vez no es interno sino por aquel externo; de uno externo en suma, que es el único posible e inteligible externo, en cuanto se resuelve en aquella heterogeneidad que no puede subsistir sino a condición de reconocida como tal o sea interiorizada. Y es esto, meditando bien, el verdadero significado que el hombre ha dado y dará siempre a la exterioridad. Que si la representa como absoluta e independiente, estos caracteres son secundarios, reflejos; son la coloración espontánea que la heterogeneidad del mundo conocido asume en su conciencia.

G. RANSOLI.

(Traducción de Francisco Cúccaro.)

Historia constitucional de la República Argentina, por EMILIO RAVIGNANI. Tomo I. Buenos Aires, 1926. Un volumen de VIII + 368 páginas.

Dos alumnos de la Facultad de derecho de La Plata, Luis R. Praprotnik y Luciano M. Sicard, acaban de publicar una versión de las conferencias dictadas por el doctor Ravignani en dicha facultad. La labor realizada por los mencionados alumnos es digna de encomio: no sólo prestará grandes servicios al alumnado sino también al profesorado en general.

De la lectura de este libro se colige que su autor no sólo ha sabido encarar científicamente el estudio de la historia constitucional (1) sino también su erudición en historia argentina. El estudio de las trescientas páginas de esta obra me ha permitido señalar algunas de las características sobresalientes que ella encierra.

Apartándose de sus antecesores que sólo hicieron historia *narrativa e instructiva*, el doctor Ravignani *interpreta* los hechos, valoriza los ensayos constitucionales a los que acuerda importancia según los resultados que hayan dado (2).

El conocimiento profundo que posee respecto de la historia nacional le ha

(1) « Nos proponemos imprimir a la historia constitucional, dentro del concepto genético, un carácter complejo, en el sentido de que no atenderemos a la función de uno solo de los factores, ni tampoco diluir nuestra exposición con agradables episodios de la historia externa. » Más adelante agrega: « ... la historia constitucional no es pura y simplemente historia de las constituciones... hay que considerarla « como un producto histórico de factores sociales que tienden a la organización política de un pueblo... » (E. RAVIGNANI, *Historia constitucional*, etc., t. I, pág. 2 y 4.)

(2) Ravignani interpreta los hechos históricos de acuerdo al precepto de G. Tarde: « ... explicar la historia por las ideas de sus actores y no por las del historiador... »