

69



## La filosofía y las relaciones internacionales <sup>(1)</sup>

Toda filosofía implica una actitud axiológica, condición, a su vez, de la vida jurídica. De ahí que la axiología, ciencia de los valores humanos, tienda a poner fundamento racional en las relaciones internacionales, puesto que el derecho supone creencias éticas. Estas pueden considerarse desde dos puntos de vista: el empírico y el normativo. Existe una axiología cuyo objeto es el de explorar los valores tales como han sido y son, y otra que especula sobre los valores tales como debieran ser. La axiología empírica es una especie de historia natural de la idealidad humana, explícita o implícitamente revelada en la conducta; en cambio, la axiología normativa pugna por la instauración y efectividad de las formas filosóficas de lo ideal.

(1) Discurso pronunciado en el Congreso internacional de filosofía de Boston, reunido durante el mes de septiembre de 1926 en la Universidad de Harvard (Cambridge, Mass. Estados Unidos). Una de las grandes sesiones plenarias fué dedicada al tema: *La filosofía y las relaciones internacionales*. Hablaron en esta sesión los siguientes miembros del Congreso: Bouglé, profesor de sociología en la Sorbona y representante de Francia; Hartmann, profesor de filosofía en Colonia y representante de Alemania; Alberini, decano de la Facultad de filosofía y letras de Buenos Aires y representante de la Argentina; Roscoe Pound, decano de la Facultad de derecho de la Universidad de Harvard y delegado de Estados Unidos; el filósofo inglés Schiller, representante de Inglaterra y Kuwaki delegado japonés. (*N. de la D.*)

Sin embargo, semejante distinción, con ser importante, no es absoluta, pues a menudo la idealidad, aun la elaborada con espíritu racional, se construye con elementos ofrecidos por la realidad histórica vivida, ya que no es posible describir los valores practicados por la humanidad pasada sin profesar implícitamente un criterio moral. El historiador necesita de un punto de vista para distinguir los fenómenos éticos de los que no lo son. Así se explica que el historiador de la axiología empírica sea de hecho un axiólogo, y lo es aun cuando eluda la tarea de justificar filosóficamente su criterio selectivo. Tal criterio no deja de ser ético aun cuando no se lo fundamente en forma explícita. Sin duda los hechos morales son ante todo hechos, tan reales como los del mundo inorgánico; pero, frente a ellos, a pesar del espíritu objetivo de la investigación, no es posible guardar absoluta neutralidad al modo del físico cuando estudia un fenómeno eléctrico. No olvidemos que si los fenómenos éticos evocados por el historiador son hechos, también son ideales para los pueblos en cuyo seno surgieron. En suma: la historia de los ideales implica el ideal de quien forje esa historia y la necesidad de considerar que esos ideales constituyeron el sistema axiológico practicado por una parte de la humanidad en determinado momento y lugar.

Además, el mismo historiador no puede escapar a la sugestión moral de su pueblo, puesto que la reflexión ética suele tener su punto de arranque en la moral vivida espontáneamente por la colectividad a que pertenece el filósofo indagador. Esto explica la trascendencia del factor nacional en el génesis del temperamento filosófico, máxime en lo tocante al aspecto axiológico de la filosofía.

Se ha sostenido que la filosofía, como la ciencia, no tiene patria o que, mejor dicho, no debiera tenerla; pero, no es menos cierto que el filósofo, como hombre, concretamente considerado, la tiene, aun cuando se empeñara en no tenerla, pues no cabe vivir fuera de la historia, la cual, a pesar de la unidad de lo humano, se manifiesta en forma heterogénea, esto es, de nacionalidades, y siempre cambiante dentro de una relativa unidad dinámica.

Aun tratándose de un gran creador de intuiciones éticas, el filósofo jamás consigue eludir por completo el influjo espiritual de su nación. El hombre de genio supera determinado nivel histórico, mas su actividad no sale de la historia. Podríamos ver en ésta un proceso colectivo esencialmente genial y considerar que el hombre de genio es la historia que se prolonga a sí misma. Entonces, el problema axiológico estaría en saber dentro de qué sentido debe hacerse el esfuerzo histórico cuando resulta posible la creación histórica intencional; y decimos posible porque en el proceso histórico existe una parte que, no obstante ser automática, no deja de ser creadora. Pero aun admitiendo que el proceso humano tiene, como lo tiene sin duda, un aspecto sometido a la voluntad genial, no es menos evidente que la historia futura se constituye con elementos de la historia pasada. Prueba de ello es que el reformismo, aun en sus formas violentas, no destruye sino lo realmente caduco, y lo nuevo se complica fecundamente con lo pretérito en lo que éste posee de vital, y siempre lo posee. Juzgadas las revoluciones por lo que en realidad son y no por lo que debieron ser, resultan maneras oportunas de sacudir el árbol histórico para obtener la caída de los frutos putrefactos y de las hojas secas. Pero el árbol continúa. Ello bien se revela en la actitud política que suelen tomar los grandes gobernantes revolucionarios, quienes, una vez en el poder, adquieren un sabio espíritu realista después de haber profesado desde el llano un enérgico prurito negativo y utópico. De esto tienen clara conciencia los historiadores afectos al espíritu de continuidad que los lleva a rastrear menudamente los orígenes lejanos de un acontecimiento, el cual, no obstante su aparente discontinuidad, tiene raíces profundas en el mismo pasado vencido. Por eso los historiadores están siempre dispuestos a probar la naturalidad de los acontecimientos históricos, entre los cuales están las grandes formaciones axiológicas, o sea, las nuevas intuiciones del mundo y de la vida. He ahí por qué, en materia ética, la genialidad, más que en crear una intuición, consiste en lograr la conciencia aguda de su valor. La incubación inconsciente de la nueva actitud axiológica dentro de la colectividad suele ser previa al surgimiento

del genio ético individual. Sin embargo, esta coalescencia de la espontánea creación colectiva y del genio individual clarividente, no excluye que la filosofía, a pesar del factor local, pueda cumplir con su misión de universalidad.

Admitida, pues, la existencia de una continua formación axiológica en la vida colectiva nacional, ¿cabe negar la posibilidad de resolver el problema de la conducta humana? En otros términos: ¿cómo pasar de la axiología empírica a la ideal? No consideraremos aquí el arduo problema de la libertad. Baste con afirmar la posibilidad de modificar en forma reflexiva el mundo humano. Existe en el hombre el poder de crear ideas y la actitud para realizarlos en mayor o menor grado. El problema ético es tal, siempre que se admita la posibilidad de organizar reflexivamente la conducta humana, una de cuyas formas es la vida internacional. Se trata de relaciones entre grupos humanos llamados nacionalidades, que se hallan sometidos a criterios morales, quizá a veces discutibles para el filósofo anheloso de realizar una axiología ideal, pero el hecho es que, aun cuando se las tenga por creencias morales imperfectas, son efectivas. La vida, cosa perentoria, no puede esperar que los filósofos se pongan de acuerdo definitivamente para sentar doctrinas éticas inconcusas. Cuando un filósofo se da a meditar sobre los fundamentos de la conducta internacional, hace tiempo que ésta ya existe de algún modo, aun cuando su existencia finque en creencias prefilosóficas. No hay vida humana, individual o colectiva, sin ideales, buenos o malos, y ellos no pierden su eficiencia por el hecho de tener fundamentación precaria.

Al elaborar sus ideales, el filósofo no puede prescindir en absoluto de la experiencia moral vivida por las colectividades humanas, máxime de la nación a que él pertenece. Ello es tanto más evidente si se examina con espíritu psicológico la historia de la cultura. Veríamos que los filósofos, aun cuando pensaron movidos por fuerte espíritu objetivo, siempre fueron, de algún modo, víctimas de una realidad más fuerte que ellos. Si tales son los hechos, entonces cabría preguntarse en qué medida lo real entra en la elaboración de lo ideal. Existen sistemas éticos que, a fuerza de

idealismo abstracto, dan en teorías impracticables. Es el caso del intelectualismo extremo, el cual, sin embargo, tiene sus méritos, entre otros, el de haber sido fiel a la índole de la filosofía, al espíritu de universalidad. Sólo que para lograrla cayó en la abstracción, quedando, por tanto, fuera de la historia. Y es evidente que una idealidad demasiado abstracta, es decir, no alimentada por las particularidades de lo real, olvida tener en cuenta la innegable fecundidad de la historia en lo concerniente a espontáneas creaciones axiológicas. Reconocerlo suele ser obra de las filosofías de espíritu intuicionista, las cuales, por serlo, tienen el culto de lo concreto, contra el esquematismo frecuente de las metafísicas oriundas del platonismo extremo.

Claro está que el problema de la nacionalidad de la filosofía y el de la influencia de ésta en las relaciones internacionales es un caso del problema más general de las relaciones entre lo particular y lo universal. Inútil fuera encarecer la importancia del asunto, pues se trata de una de las cuestiones filosóficas más inquietantes. Implica nada menos que el problema de la esencia del conocimiento. Dada la magnitud del tema, compréndese que sería oportuno tratarlo aquí. Baste con indicar la profunda relación que ciertos problemas de la vida práctica guardan con las más arduas cuestiones filosóficas, y como constituye elemento un tanto trágico en la vida del espíritu lo moroso del pensamiento filosófico, fundador de ideales legitimados por el intelecto, y lo apremiante de la acción, que sólo merecería llamarse humana en la medida de su posible fundamentación filosófica.

Sea lo que fuere, no hay posibilidad de conocimiento si no se admite la noción de lo universal. Todo está en determinar la manera de concebir esta universalidad.

¿Cómo conciliar la esencia universal del pensamiento filosófico con el carácter a menudo nacional de la filosofía, especialmente cuando se trata del aspecto axiológico, vale decir, ético, económico y estético?

Hemos dicho que la filosofía implica una visión axiológica del mundo y de la vida. También habíamos afirmado que la humani-

dad existe concretamente en forma de naciones y que cada una de ellas tiene sentimientos axiológicos específicos. Más aun : toda nación tiende a creer que sus valores son los más verdaderos ; en otros términos : que estos valores son, precisamente, los más ideales, lo que comporta trocar el hecho en derecho, lo particular en universal. De ahí los valores del imperialismo en cualquiera de sus formas.

Contra la axiología nacionalista surge la del internacionalismo, el cual, merced a su índole abstracta, exige el advenimiento de una humanidad libre de valoraciones locales. Afirma que el hombre es, en esencia, siempre el mismo, o debe serlo, sean cuales fueran las circunstancias históricas o geográficas. Pero, evidentemente, la realidad puede más que las fórmulas del internacionalismo utópico. Entonces, es mejor reconocer que la actividad cultural de los pueblos suscita valores de hondo arraigo en la psiquis colectiva. Pero, tal reconocimiento no impide admitir la posibilidad de la forma universal para los valores de origen particular, sobre todo cuando se trata de creaciones espirituales propias de pueblos de manifiesta vocación civil. La experiencia histórica revela frecuentes procesos de espontánea expansión axiológica. Se trata de actitudes valorativas que, no obstante el extremo localismo de su génesis, llevan en su índole el germen de una posible universalidad. Son valores susceptibles de ser admitidos por toda la humanidad, dado que responden a obscuras necesidades latentes en el hombre, cualquiera que sea la colectividad progenitora del nuevo valor. Veamos algunos ejemplos. Las intuiciones éticas del misticismo indostánico podrían lograr, en mayor o menor grado, prestigio y arraigo en los pueblos de occidente, máxime cuando éstos se percaten del íntimo vacío propio de los excesos de civilización mecánica. Y viceversa, quizá el activismo de occidente bien pudiera contagiarse la quietista alma indostánica. Esta profunda discrepancia de ambas culturas de ningún modo implica recíproca impenetrabilidad axiológica.

Otro ejemplo. Se ha sostenido que el empirismo es filosofía esencialmente inglesa. Admitámoslo. Pero, en todo caso, ello no pro-

baria sino que el temperamento británico propende, por tal o cual motivo, hacia cierto género de verdades. Sin embargo, eso no excluye que el empirismo pueda ser fruto de índole universal. Ante el empirismo, entendido al modo inglés, podemos inferir, como en el caso de cualquier filosofía, que el campo de la atención filosófica puede tener mayor amplitud, cosa bien probada por ulteriores progresos de la meditación filosófica. Pero la historia crítica de la filosofía sabe que el empirismo, a pesar de su unilateralidad, vale por su aspecto universal, y, entonces, sería absurdo invocar el origen local para negar la trascendencia objetiva del espíritu empírico. Es pésimo método histórico el que consiste en abusar de la psicogenia, colectiva o individual, de los sistemas filosóficos. Bueno sería convencerse de que el proceso psicológico de un juicio, con ser digno, y mucho, de indagación, nada prueba contra el valor lógico de una tesis. El prurito, que tanto cunde, de hurgar la trastienda psicofisiológica de las doctrinas no siempre ofrece elementos serios para organizar una refutación o una defensa de tal o cual teoría. Existen grandes escritores que han descollado en el arte de excogitar los bajos fondos de las doctrinas filosóficas. Interesantes, aunque por demás discutibles, son las agudezas de Sorel, cuando concibe el racionalismo griego como una ideología nacida de sugerencias propias de un ambiente natural, abundante en claras formas geométricas. Este filósofo, siguiendo a su maestro Bergson, afirma que la lógica formal del racionalismo griego tiene su raíz en la contemplación preferente de los cuerpos sólidos, sobre todo metales y piedras. No discutamos semejantes finezas psicológicas. Bástenos sostener, una vez más, que el problema de la psicogenia de una tesis no resuelve por sí solo el fundamento lógico de una concepción filosófica. No se refuta el cristianismo ni el racionalismo griego simplemente con alegar tal o cual secreto de antecámara psicológica.

Para poner en evidencia una vez más los abusos de este psicologismo, cuya chismografía, no lo negaremos, es a veces genial, permítasenos mencionar otros ejemplos menos complicados. Disponemos de no pocos psiquiatras literarios resueltos a probar que

las visiones místicas de Santa Teresa florecieron en un subsuelo mental histérico. Otros han descubierto que en la ebriedad reside el secreto del ingenio de Verlaine. Pero es el caso de preguntarse si tienen alguna importancia tamaños discreteos nosológicos frente al valor de la mística de Santa Teresa o ante el mérito estético del lirismo verlainiano. Es por demás absurdo y también claro síntoma de ordinariéz intelectual el creer que basta con adentrarse en los bajos fondos de la psiquis para lograr una exhaustiva explicación de los frutos más selectos de la genialidad. No bastan, pues, las explicaciones psicogenéticas. Frívolo es convertirlas en criterio de verdad. Cuanto más, cabría conceder que la naturaleza humana a veces necesita del fermento particularista para lograr lo universal, y, en algún caso, hasta de las formas más impuras del particularismo. Pero no es menos cierto que en tal caso el espíritu humano tiene la virtud de transfigurar su propia escoria. Claro está que para ello es indispensable ser un genio.

Siendo, pues, la filosofía forma universal del pensamiento, ¿en qué sentido cabe calificar de nacional a la filosofía? Carácter nacional de una filosofía — si de veras es filosofía, — sólo significa que la meditación sobre los problemas de lo real y de lo ideal puede, en muchos casos, estar movida por determinados modos del sentimiento colectivo. En otros términos: la nacionalidad de una filosofía reside en los motivos psicológicos de la reflexión, pero el resultado de ésta sólo será filosófico en virtud de la objetividad lograda. Aun cuando el sentimiento metafísico suele guardar estrecha solidaridad con el axiológico, no cabe duda de que el carácter nacional de la filosofía se evidencia sobre todo en las intuiciones éticas y estéticas. Pero, no obstante ello, creemos que esa forma especial de particularismo no excluye la posible universalidad de los valores éticos, aun admitida la peculiar intuición axiológica propia de un pueblo.

Toda nacionalidad es una nueva manera social de vivir la vida humana. El espíritu nacional es el particular axiológico que en determinado tiempo y lugar aparece en la vida múltiple de la humanidad. Ahora bien; si la vida humana no existe sino en sus

*modos*, y la humanidad, por tanto, sólo vive en sus formas nacionales, no es menos cierto que la vida tiende perennemente a trascender sus particulares encarnaciones nacionales. Este concepto permite evitar que se sacrifique lo universal a lo particular, o viceversa. Si exaltamos exclusivamente lo universal, caemos en la vacuidad de una abstracción, pues olvidáramos el carácter efectivo de las creaciones axiológicas espontáneas de la evolución nacional; en cambio, si exageramos hasta el exclusivismo la importancia de la particularidad nacional, la filosofía de los valores humanos se vuelve ininteligible, pues nos halláramos con un nominalismo que por ser absoluto resultaría amoral.

¿Qué misión puede tener la filosofía en materia de relaciones internacionales? Colocando el asunto dentro de lo posible, sólo cabe afirmar que la filosofía tiende a ofrecer elementos éticos y lógicos para la constitución de una axiología jurídica de espíritu universal, siempre, claro está, que esta universalidad se nutra no sólo de legítima especulación filosófica e idealismo concreto, sino también de las espontáneas creaciones axiológicas de los pueblos cultos, es decir, dignos de consideración en la medida en que no se oponen a los intereses cardinales del espíritu humano, múltiple en sus evoluciones y formas concretas, pero único en su esencia. De ahí la importancia de los estudios filosóficos en las escuelas jurídicas, donde suele imperar un grueso empirismo legalista, cuando no las vacuidades de la utopía y otros frutos secos de un intelectuallismo desprovisto de sentido histórico.

Y no menos digno de señalarse, precisamente porque se trata aquí de un Congreso internacional de filosofía, es el hecho de que los filósofos tienen el deber de no dejarse perturbar por las pasiones colectivas de un momento determinado, así sea el más dramático, pues la serenidad, natural en un filósofo, no implica el abandono de los deberes del ciudadano y del patriota. En nombre del espíritu de universalidad, propio de la filosofía, justo es decir que resulta por demás inadmisibles negar los valores universales de un pueblo circunstancialmente adversario. Sin un fuerte sentimiento de equidad, penetrado por la idea de lo universal, nada práctico y

digno harán los pensadores cuando se propongan tener influencia en las relaciones internacionales.

No han faltado autores dispuestos a sostener que el régimen democrático es la mejor garantía contra el prurito imperialista. Tal es al menos el dictamen del eminente pensador (1) que acaba de precederme en el uso de la palabra ante esta asamblea de filósofos reunida en una de las primeras universidades del mundo y la de mayor prestigio entre las pertenecientes a la más poderosa democracia contemporánea. De su tesis colige nuestro ilustre predecesor que los filósofos deben predicar el ideal democrático. Por nuestra parte, creemos que la democracia constituye efectivamente la forma más plausible de gobierno. La tan mentada crisis actual del principio democrático más está en la técnica de la forma representativa que en la esencia del régimen. Todo el problema reside en la necesidad de lograr un más refinado procedimiento de representación, pues la experiencia demuestra la caducidad de ciertos aspectos del parlamentarismo por ser formas por demás abstractas e indirectas de la expresión de la voluntad colectiva. Se diría que en virtud de lo complejo de la vida moderna se corre el riesgo de que el principio democrático perezca merced a la técnica representativa tal como se la ha estilado hasta ahora. Pero, de la deficiencia de ciertas formas históricas de la representación, no cabe inferir una tesis pesimista y negadora de la esencia democrática, puesto que ésta vale más que sus circunstanciales modalidades técnicas, y mucho menos se justifica el renacimiento de regímenes políticos anacrónicos, aun cuando se presenten vinculados a nuevas formas de organización económica. Todo el problema constitucional estaría por consiguiente en reformar la democracia con espíritu democrático, tarea imposible sin el sentido de los valores humanos fundamentales, que lo son en la medida de su universalidad.

Mas, todas estas consideraciones no nos impiden poner en duda la existencia de una vinculación necesaria entre el régimen democrático y el antiimperialismo, a menos que el pensador aludido no

(1) Bouglé.

se refiera a la democracia tal como es sino como debiera ser. Confesamos entonces que tal actitud nos resulta un tanto académica, por no decir ingenua y una vez más reveladora de que los filósofos no logran ningún influjo cuando se erigen en apóstoles de ideales extramundanos. Si se trata de la democracia ideal, diremos que el remedio propuesto resulta inútil, pues ella supone hombres perfectos, y siendo tales, quedan eliminados los inconvenientes de la vida internacional. Si la democracia es como es, o un poco mejor, entonces nos bastará con recordar que existen pueblos imperialistas, no obstante tratarse de grandes democracias de tal o cual color. Por otra parte, también sabemos que la política imperialista alguna vez surgió de una imposición democrática. Puede el imperialismo ser credo oligárquico, pero no está probado que no pueda serlo también popular, máxime cuando se trata de una política imperialista cuyas consecuencias económicas elevan, o se cree que elevan, el nivel económico de todas las clases sociales de un pueblo democrático pujante en lo económico o en lo meramente ideológico. Puede existir un imperialismo místico de origen democrático, que no dejará de ser imperialista, a pesar de lo seráfico de sus promesas.

A nuestra manera de ver, es poco probable que el problema de la justicia internacional se pueda resolver sólo en virtud de una interna política democrática o de cualquier otro género.

¿Caeríamos por ende en el pesimismo respecto del papel de la educación filosófica como fuente de mejoramiento de las relaciones internacionales? En rigor, si nos colocamos dentro de la posibilidad, ni pesimismo ni optimismo, sino meliorismo. ¿En qué forma? Bien mirado, el filósofo sólo puede lograr algún influjo merced a una práctica educativa inspirada en la convicción de que los ideales éticos son de esencia universal, pero que se cumplen paulatinamente complicándose con las espontáneas y efectivas intuiciones axiológicas de los pueblos dignos de su misión humana. Por consiguiente, ni absoluto nominalismo nacionalista ni internacionalismo abstracto. El primero es automático y amoral; el segundo, consciente, pero esquemático y estéril. En cambio, po-

dría ser fuerte factor de progreso espiritual lo que llamaríamos la interpenetración axiológica de las naciones. En realidad, de algún modo ella se va realizando merced a la inevitable expansión de la cultura.

La filosofía debe fomentar el convencimiento de que todo pueblo, así sea el más humilde, ha creado y crea valores susceptibles de contribuir al enriquecimiento espiritual de la humanidad, y, lo que no es menos evidente, todo pueblo, aun el más grande y en el mejor de sus momentos, jamás ofrece intuiciones axiológicas completas, pues sus valores, con ser relevantes, no logran agotar las intuiciones posibles ni reemplazar los creados por otros pueblos. Es actitud antifilosófica enervar el sentido de las formas inéditas del valor. Resulta, en cambio, síntoma de buena educación filosófica tener conciencia de lo limitado y quizá precario de los propios valores actuales. Así como el individuo necesita de la sociedad para elevarse a la esencia de sí mismo, vale decir, para provocar la eclosión de su individualidad profunda, del propio modo, un pueblo, por grande que fuere, necesita desenvolverse dentro de la atmósfera axiológica creada por otras comunidades nacionales. Un país ahonda su personalidad merced a los estímulos de un ambiente universalmente humano. De tal modo se explica que el imperialismo, máxime en sus formas rudas, implica una especie de autopetrificación axiológica de la nacionalidad, perturbando así su propio espíritu de creación y el de los pueblos vulnerados. El imperialismo resulta entonces una manifestación teratológica de lo particular y, a menudo, un síntoma premonitorio de la decadencia, destino bien probado por la experiencia histórica. Desarrollar, pues, la conciencia de la relatividad de los propios valores frente a los valores posibles y a la parte de verdad de los valores ajenos, equivale a instituir la equidad como esencia de la obra educativa de los filósofos. En cambio, si los pensadores se dan a preconizar un pretendido darwinismo social, cayendo por lo tanto en un nominalismo negador del espíritu de universalidad, entonces resulta superflua la intervención de la filosofía como elaboradora de ideales, pues todo se reduciría a probar que la historia es un

proceso mecánico y arbitrario. Pero esto sería una manera de negar la educación y por consiguiente la eficacia de la enseñanza filosófica. Frente a la historia, concebida como un proceso automático, aun cuando se trate de un automatismo romántico, la filosofía sólo puede proceder al modo de los físicos ante la realidad inorgánica, vale decir, comprobar los hechos, y nada más, lo que equivale a instituir el carácter absoluto del determinismo extendido al mundo de los valores. Se colegiría de allí la imposibilidad de todo ideal humano, puesto que el hombre es tal, sólo si se lo concibe como individuo biológico capaz de autoconciencia eficiente. El valor de la educación supone la modificabilidad, grande o pequeña, de lo real.

Postulada la plasticidad del mundo histórico, cabe esperar no poco de la filosofía concebida como disciplina determinadora de ideales concretos y capaz de organizar los medios que contribuyen a realizarlos; todo ello, claro está, sin perder la conciencia de los aspectos necesarios de la realidad natural o histórica.

Cultivar, pues, el sentido de la eficiencia humana y el de su dirección posible, de ahí, entre otros, el papel de la educación filosófica. Pero para ello se necesitan filósofos de viva conciencia histórica, de lo contrario no pasarán de ser ascetas, esto es, idealistas en la medida en que serán estériles.

El filósofo debe introducir intelectualmente en la historia, no para negarla con ensueños vacuos, sino para contribuir a su sentido ideal nutrido de realidad. Por tanto, ni deificación del hecho, ni platonismo retórico. Si esto se olvida, entonces veremos que, a la postre, tanto el nacionalismo, pasivo o imperialista, como el internacionalismo abstracto comprometen precisamente lo que pretenden defender.

En síntesis, nacionalismo o internacionalismo constituyen un caso especial del problema de las relaciones entre lo particular y lo universal en el dominio de la teoría de los valores, el que, a su vez, es un caso del problema más general de las relaciones entre lo particular y lo universal en la teoría del conocimiento y la metafísica.

Resulta evidente, pues, que la filosofía, aun en sus aspectos más especulativos, logra, directa o indirectamente, consecuencias prácticas, o sea fuerte entrefero con las luchas de la vida corriente, de donde se infiere que el pensamiento filosófico nunca es inofensivo, por lo menos en sus manifestaciones axiológicas. Razón de más para librarle del prurito dogmático del espíritu gruesamente militante, y bueno es no olvidar que la acción supone las creencias del caso, pero éstas implican valores cristalizados, diremos así. Los valores, con ser creaciones del espíritu, no agotan la fecundidad axiológica del espíritu, el cual, por ser la fuente suprema de los valores, es el valor máximo. Sin duda, el espíritu humano vive en sus valores, pero él, por ser espíritu, vale más que sus valores. Así como los valores están en el espíritu, éste, a su vez, repito, no existe fuera de lo que él crea, pero la creación axiológica más ingente no supera la fuerza creadora, siempre activa, aun cuando trabaje con vaga conciencia de sí misma. Por eso profesar el sentimiento rudamente dogmático de un valor constituye una manera de hacer que el espíritu corra el riesgo de agotarse en sus propias creaciones, las cuales pueden ser relativas no obstante su eminencia.

La convicción filosófica se dogmatiza al trocarse en creencia militante, tal como el agua que al dejar la fuente se enturbia cuando toca la tierra y contribuye a la germinación. No vaya a ser que convirtamos el barro seco en sentido final de la fuente. Puede ella tener valor práctico, y es justo que lo tenga, pero, no obstante los derechos de la tierra, conviene no perder el sentido de la pureza e inagotabilidad del manantial, siquiera sea no sólo en virtud de lo que vale en sí mismo, sino también porque en él está la condición primera de ulteriores utilidades. En otros términos: la petrifacción utilitaria o académica de los productos del espíritu puede destruir la fecundidad del espíritu, y éste lo es mientras conserva su esencia creadora. Sin duda, el espíritu de creación se apoya sobre sus propias creaciones y en la realidad que las suscita, pero una cosa es el contacto con éstas considerados como materia para nuevas acuñaciones axiológicas, y otra, muy otra, convertir los

productos, y aun los subproductos, de la actividad espiritual en esencia del espíritu.

El espíritu humano sólo existe en forma de humanidad concreta. No hay espíritu humano fuera de la historia. La humanidad, cosa universal, sólo existe en forma de nacionalidades, cosa particular, pero si aquélla vive en sus formas concretas llamadas naciones, no es menos cierto que éstas sólo logran fecundar su índole merced a la conciencia del espíritu de universalidad que en ellas alienta. Se diría que el espíritu humano toma forma de nacionalidad para mejor cumplir su esencia universal, y la experiencia histórica prueba que no podría cumplirla de otro modo. Poco importa que tal o cual proceso se realice sin que los pueblos tengan a veces, clara conciencia de ello. Revelar el hecho y darle forma consciente y doctrinaria en nombre de una filosofía de los valores humanos, he ahí el papel de los filósofos cuando se dedican a elaborar los conceptos fundamentales del derecho internacional, que no es derecho sino en la medida de su aporte a la unidad ética de la humanidad.

Penoso es decirlo, pero lo cierto es que los filósofos no siempre han reconocido tales principios, en verdad muy filosóficos. Bastaría con mentar la literatura filosófica de la última gran guerra, abundante en documentos donde se prueba hasta qué punto no pocos filósofos perdieron el sentido de su misión, pues es notorio que se dedicaron a la manufactura de libros rebosantes de pasión momentánea y se mantuvieron ciegos ante los valores de pueblos ocasionalmente adversarios. Verdad es — y sea dicho para honor de algunos pensadores —, que más tarde declararon no sentirse orgullosos de haberlos escrito. Tamaña confesión ulterior implicaba reconocer que habían pecado contra el espíritu de universalidad, cosa esencial para la existencia de la filosofía. Lástima grande que tan lúcidas y ecuanímes palinodias surjan demasiado tarde. Recelaríamos del espíritu filosófico si se esfumara precisamente cuando más se lo necesita.

CORIOLANO ALBERINI.