

# LA FILOSOFÍA DE ALBERTO ROUGÉS

por RENÉ GOTTHELF

## LA GENERACIÓN DE ALBERTO ROUGÉS

La periodización generacional de la historia del pensamiento argentino ubica la figura de Alberto Rougés en la generación de 1910. Esta generación, también llamada del Centenario, es la primera que reacciona contra el positivismo y el cientificismo mecanicista de fines del siglo XIX e introduce en la filosofía argentina nuevos criterios y puntos de vista que modificarán en su casi totalidad la visión del mundo y de la vida que tenía la generación anterior.

En esta generación predominan distintas corrientes de pensamiento, entre ellas la filosofía idealista neokantiana y neohegeliana, el vitalismo, el espiritualismo, la filosofía de Bergson, de Blondel, de Nietzsche, de Boutroux, de Poincaré, de Ortega y Gasset, etc. También vuelve a tomar fuerza el neotomismo y la filosofía tradicional.

Alrededor de 1910 se acentúa la crítica al positivismo y se conocen y difunden en el país nuevas corrientes no sólo filosóficas, sino también literarias, plásticas, educacionales, científicas y sociales.

En la misma época llegan numerosos profesores extranjeros que contribuyen activamente a la superación del positivismo en las distintas ramas del saber. En 1906 arriba Félix Krüger quien desempeñará por dos años la cátedra de Psicología. Ortega y Gasset hace su primer viaje a la Argentina en 1916, donde realiza una severa crítica del positivismo e influye en la formación filosófica de toda la generación. Ese mismo año visita Tucumán, donde dicta dos conferencias que son presentadas por el doctor Alberto Rougés.

En 1918 llega a la Argentina Eugenio D'Ors, que, con su presencia, también estimula el cambio filosófico. Es el año de la Reforma. Se crea el Colegio Novecentista, movimiento filosófico que se inspira en otro creado en España por D'Ors y que proclama su reacción contra el positivismo y la introducción de las nuevas corrientes de pensamiento y nuevas formas culturales. El redactor del manifiesto del Colegio es

otro ilustre filósofo de esa generación, el doctor Coriolano Alberini. Otros visitantes fueron Manuel García Morente, Guillermo Keiper y muchos otros, especialmente físicos, epistemólogos, psicólogos, etc.

La crítica del positivismo se hace principalmente desde la epistemología y la axiología. Vuelve a tomar importancia la metafísica, relegada a un segundo plano por el cientificismo, y la gnoseología. Alejandro Korn, perteneciente a esta generación, aunque cronológicamente de la anterior, hace la crítica del positivismo desde el idealismo kantiano y Coriolano Alberini parte de la filosofía de Bergson.

Otros hombres que pertenecieron a la generación del Centenario además de los ya citados Korn y Alberini, y que se alzaron contra el positivismo, aunque no siempre en el terreno de la filosofía y pocas veces con la profundidad de los dos primeros, fueron Alfredo Franceschi, Lidia Peradotto, Juan Chiabra, Benjamín Taborda y el español José Gabriel, en la filosofía; Ricardo Levene, Carlos Ibarguren, Rómulo Carbia, Emilio Ravignani, Jorge Max Rodhe y Ricardo Rojas, en la historia. En la literatura, nace la corriente de los modernistas, con el mismo Rojas, Roberto Giusti, Arturo Capdevila, Leopoldo Lugones, Alberto Gerschunoff, Alberto Arrieta, Carmelo Bonet y otros como Ernesto Nelson, Arturo Marasso, Manuel Gálvez, y muchos más.<sup>1</sup>

En el norte del país, la generación de 1910 es la que creó la Universidad de Tucumán (1914). A ella pertenecen Alberto Rougés en el pensamiento filosófico, Juan B. Terán en la historia y como hombre con visión profética en la cultura, Miguel Lillo en las ciencias

---

1 — DIEGO F. PRÓ: "Periodización y caracterización de la historia del pensamiento argentino", *Revista Universidad*, Universidad Nacional del Litoral, N° 51, Santa Fe, 1962. Véase también: DIEGO F. PRÓ: "Coriolano Alberini", 1ª parte, Valle de los Huarpes, 1960, especialmente págs. 52 y ss.; ALEJANDRO KORN: "El Pensamiento Argentino", Cap. Filosofía Argentina, Buenos Aires, Nova, 1961, págs. 233 y ss.; JUAN C. TORCHIA ESTRADA: "La Filosofía en la Argentina", Cap. X; La superación del positivismo, Washington, Unión Panamericana, 1961 págs. 238-266; LUIS FARRE: "Cincuenta años de Filosofía en Argentina". Caps. VI, VII y VIII, Buenos Aires, J. Peuser, 1958; JUAN ADOLFO VÁZQUEZ: "Antología filosófica argentina del siglo XX", Buenos Aires, Eudeba, 1965, págs. 22 y ss.; FRANCISCO ROMERO: "Indicaciones sobre la marcha del pensamiento en la Argentina", I: Agotamiento del positivismo y corrientes reemplazantes, *Cuadernos Americanos*, año IX, vol. I. N° 2, México, marzo-abril 1950, págs. 117 y ss.; RISIERI FRONZIZI: "Panorama de la filosofía", *Revista Minerca*, año I, vol I, N° 2, Buenos Aires, julio-agosto, 1944, págs. 95-122.

naturales, ingeniero José Padilla y Ernesto Padilla, ambos políticos de la cultura, Juan Heller en la jurisprudencia y como magistrado inclinado a la poesía, Ricardo Jaimes Freyre en la poesía, ingeniero José Sortheix en las ciencias exactas, doctor Julio Prebisch en la medicina, a los que hay que agregar Manuel Lizondo Borda en la historia, Sixto Terán en la "filosofía perenne" y muchos otros profesores preocupados por los problemas universitarios, como Adolfo Piossek, Antonio Rovelli, Juan B. Tinibella, José Urlenghi, etc.<sup>2</sup>

### ALBERTO ROUGÉS

Hijo de inmigrante francés y madre argentina, Alberto Rougés nace en Tucumán el 23 de octubre de 1880. Con excepción de unos pocos viajes a Buenos Aires, la vida de Rougés transcurre entre el Ingenio Santa Rosa, perteneciente a su familia, y la ciudad de Tucumán. A los siete años inicia sus estudios primarios en la Escuela Normal inaugurada por Paul Groussac en 1875, y que, como toda la educación de la época está teñida de un fuerte acento pragmatista y positivista. "El positivismo filosófico que impregna las actividades de los hombres de la generación del 80, es el que mueve también las ideas de Groussac y la orientación de la Escuela Normal de Tucumán. Exalta junto a la formación intelectual y física, el valor del carácter...".<sup>3</sup>

Luego continúa sus estudios secundarios en el Colegio Nacional de Tucumán y que finaliza en 1897. Al año siguiente inicia la carrera de jurisprudencia como alumno libre en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires. Concluye sus estudios de abogado en marzo de 1905 y el mismo año realiza y presenta su tesis doctoral sobre "La lógica de la acción y su aplicación al Derecho" que merece

2 — DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés, Valles Calchaquíes, Edic. del autor, 1957, págs. 40 y ss. Véase también: ALBERTO CATURELLI: "La filosofía en Argentina actual", Universidad Nacional de Córdoba, 1963, especialmente cap. III; EUGENIO PUCCLARELLI: "Perfil espiritual de Alberto Rougés", *Revista Humanitas*, año X, N° 15, Universidad Nacional de Tucumán, 1962, págs. 19 y ss.

3 — Las ideas de Groussac acerca de la educación y la formación del carácter están en PAUL GROUSSAC: "Discurso en la inauguración de la Escuela Normal de Tucumán", Edic. La Argentina, Tucumán, 1925, citado por DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés, op. cit., pág. 24-25.

elogiosos comentarios de Th. Ribot, director de la *Revue Philosophique* y de José Enrique Rodó. La tesis doctoral de Rougés trae una interesante renovación para su tiempo, pues es la primera vez que se trata en el pensamiento y la cultura argentinos el problema de los valores.

Sus profesores en la Universidad fueron casi todos de extracción positivistas, Joaquín V. González, que intenta salir del positivismo hacia la metafísica y el pensamiento místico; Juan Agustín García, Norberto Piñero, José Nicolás Matienzo, Carlos Octavio Bunge, que trataba de llegar a la filosofía con los últimos resultados de las ciencias y otros, como Ernesto Quesada y Rodolfo Rivarola. Por lo tanto, por esos años, Rougés está bajo la influencia directa del positivismo, como escribe en 1936 en una carta a Francisco Romero: "En lo que a mí respecta, he sido un prisionero —no un adepto— del materialismo científico del siglo XIX. Hoy ya no lo soy. He logrado libertarme tras muchos años de duro reflexionar, entre mortales inquietudes a veces. He escrito con sangre lo que he escrito. He escrito mis maneras de ver, que son, en cierto modo, mis maneras de liberarme, más que por una necesidad propia, por la presión de algunos amigos".<sup>4</sup>

La obra filosófica de Alberto Rougés se inicia con la crítica de las corrientes positivistas, representados por sus profesores de la Facultad de Derecho. Inicia sus investigaciones leyendo también otros autores por ese entonces en boga, tales como Darwin, Nordau, Lamartine, Anatole France, Fouillée, Meury, Stewart, Schopenhauer, etc. En estos años supera el positivismo de sus maestros, rehace y elabora su pensamiento. Estudia los autores clásicos y también las nuevas corrientes europeas. Es el momento de la crítica, del cambio y de la transformación de toda una generación. En una carta que dirige al pensador y escritor uruguayo José Enrique Rodó, uno de los autores ídolos de su vida y de toda la generación, le dice "... Felizmente esta exageración (del positivismo, de querer abarcarlo todo con la ciencia positiva, es decir, experimental) ha producido la reacción que presenciemos actualmente, que devuelve a la filosofía su alto significado clásico, movimiento cuyas manifestaciones más altas son la filosofía de

4 — ALBERTO ROUGÉS: "Carta a Francisco Romero", Tucumán, octubre de 1936, citado por D. F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 34. Hay también un párrafo similar en ALBERTO ROUGÉS: "Las Jerarquías del ser y la eternidad", Cuadernos de Filosofía n° 2, Universidad Nacional de Tucumán, 1943, 155 ps.

Nietzsche, el humanismo o pragmatismo, las filosofías de los valores y de la acción, el misticismo de Eucken...".<sup>5</sup>

En el año 1907 fue miembro de la Comisión reformadora de la Constitución de la provincia de Tucumán, en la que actuó como orador y autor de varios artículos. En 1914, junto con Terán, Padilla, Lillo, Heller, Rovelli, Sortheix, Tinibella y otros, interviene en la creación de la Universidad de Tucumán. Fue miembro fundador del Instituto botánico y zoológico Miguel Lillo en 1931. Desempeñó también cargos importantes en el Consejo Provincial de Educación, del que fue presidente en 1931; dirigió una campaña contra el analfabetismo que puso a Tucumán a la cabeza de las provincias argentinas en relación con su población escolar. Su vida, inclinada por una parte a las preocupaciones filosóficas y culturales, también se mueve en la actividad práctica y en la atención de sus intereses industriales.

"Alberto Rougés fue permanentemente el candidato a Rector de la Universidad de Tucumán. Había sido miembro del Consejo Superior fundador desde 1914 hasta 1920. Vuelve a serlo en 1933 y 1934. Es designado Rector en octubre de 1933 y declina el cargo. En 1938 es nombrado profesor de Introducción al Derecho en la Facultad de Derecho respectiva y declina la designación. En 1945 es Interventor en la Facultad de Filosofía y Letras por un brevísimo tiempo. El 20 de abril de ese mismo año asume el Rectorado de la Universidad y mientras volaban claras y fieles a su espíritu las palabras inaugurales, se le va desgarrando inesperadamente el corazón... Entre jadeos dice su última lección... — él, que había sido siempre el hombre ideal para el Rectorado de la Universidad, se retira de allí para morir carnalmente un 4 de mayo de 1945, el mismo día que los diarios anunciaban la terminación de la Segunda Guerra Mundial".<sup>6</sup>

5 — ALBERTO ROUGÉS: "Carta a José Enrique Rodó", Tucumán, 1909, cit. por D. F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 45. Es importante la influencia literaria y filosófica de José Enrique Rodó sobre A. Rougés porque muestra los nuevos elementos que confluyen en su proceso de maduración. Rodó había publicado "Ariel" en 1900, uno de los primeros libros antipositivistas escritos en América que trae valoraciones idealistas. En 1909 publica "Motivos de Proteo", que motiva la carta citada de Rougés, y en 1913 "El Mirador de Próspero", donde prosigue su labor renovadora y de fermentación de cultura. "La huella del ilustre maestro uruguayo la encontramos en la lengua literaria de Rougés...", op. cit., pág. 43.

6 — DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 72-73.

La filosofía de Rougés, si bien fundamentalmente meditativa, es una actitud espiritual plena de la que participa toda su personalidad. Vivía realmente lo que pensaba. Sus preferencias personales lo llevan hacia Platón, Plotino y San Agustín, desde cuya filosofía repiensa la concepción del universo presentada por el cientificismo materialista de fines del siglo XIX y principios del XX. Lector atento de Hume, Kant, Mach, Duhem, Poincaré, Meyerson, Boutroux, Rougés advierte las limitaciones irremediables de la filosofía mecanicista pero encuentra que sus críticos no la sustituyen por una adecuada teoría de la realidad espiritual. Ni siquiera Bergson, a quien admira, sigue hasta sus últimas consecuencias el testimonio de la experiencia interna, para la cual hay que retomar las enseñanzas de los maestros antiguos, especialmente Plotino y San Agustín.<sup>7</sup> También Rougés estudia a Comte, James, Höffding, Husserl, Heidegger, Marcel, Lavelle, Ortega y Gasset, Hamelin, Ostwald y pensadores modernos.

Alrededor de 1920 publica algunos trabajos sobre las interpretaciones científicas de la realidad física, pero unos años después pasa a primer plano el interés por la naturaleza y caracteres de la realidad espiritual que se convierte en la preocupación central de todas sus meditaciones filosóficas posteriores.

El espiritualismo filosófico de Rougés, así como su comprensión de la religión como actitud vital, impregna también su concepción social y educacional. Humanista profundamente democrático, Rougés considera la historia de los pueblos como una continuidad, donde el pasado vive en el presente junto con el futuro, y cuanto más ancho de pasado y de futuro es el presente de un pueblo, tanto más seguro marcha de sí mismo y tanto más dueño es de su destino. "Un pueblo —dice Rougés— es, pues, esencialmente un ser espiritual y, por consiguiente, una totalidad de lo sucesivo, un pasado que perdura y que crea un futuro, una memoria y una voluntad, una tradición y un ímpetu hacia un futuro o prospectividad".<sup>8</sup>

Rougés, como otros hombres de su generación, busca la esencia de la argentinidad por vía filosófica. Pucciarelli, en una bella conferencia sobre el perfil espiritual de Rougés dice "En los tres hombres que he mencionado hace un momento (se refiere a Alejandro Korn,

7 — JUAN ADOLFO VÁZQUEZ: "Antología filosófica argentina del siglo XX", Buenos Aires, Ed. Eudeba, 1965, pág. 114.

8 — ALBERTO ROUGÉS: "Población y vitalidad", folleto, Buenos Aires, 1938, cit. por D. F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., págs. 65-65.

Saúl Taborda y Alberto Rougés) se ha dado el caso ejemplar de la pasión por lo argentino. . . Alberto Rougés volvía su vista al pasado para rescatar la continuidad de una tradición de cultura y al interior para buscar equilibrio en el cuerpo de la realidad nacional. Y si los tres por rara coincidencia, han dirigido la mirada a la cultura europea, no ha sido para colocarse frente a ella en actitud de admiración, sino para extraer las técnicas intelectuales que les permitiera desentrañar la realidad nacional, atentos siempre a estimular el nacimiento y la consolidación de una cultura propia".<sup>9</sup>

### LA OBRA FILOSÓFICA DE ALBERTO ROUGÉS

La filosofía consistía, para Rougés, en "trabajar en los cimientos del mundo", por debajo de las superficies que nos encandilan con su brillo, a fin de tornar visible lo que es profundo y se oculta a la mirada que se desliza por las apariencias y se siente halagada por sus caricias.<sup>10</sup>

La obra filosófica de Alberto Rougés no es muy abundante, pero no por eso menos densa y significativa. En 1905 publicó su tesis doctoral sobre "La lógica de la acción y su aplicación al derecho". En este trabajo Rougés sostiene que el derecho tiene una dimensión racional representada por las normas jurídicas. Pero las normas no son juicios de conocimiento, sino de valor, preferencias axiológicas que expresan una voluntad. Las premisas del raciocinio jurídico son juicios de valor, valoraciones expresadas en forma lógica. Por eso el trabajo se abre con un estudio sobre los valores. En el desarrollo aparece precisamente una mezcla de influencias, que indica un cambio de clima cultural en el país. Por un lado figuran ideas del positivismo, en particular de Spencer, Tarde, Taine, Ribot. Por otro, aparece el relativismo axiológico de Nietzsche, la concepción de la vida psíquica de Höffding y algunas ideas de Eucken.<sup>11</sup>

En "Los valores psíquicos", artículo publicado en el mismo año en la Revista de Letras y Ciencias de Tucumán, se encuentran las

---

9 — EUGENIO PUCCIARELLI: "Perfil espiritual de Alberto Rougés", Rev. *Humanitas*, Universidad Nacional de Tucumán, año X, nº 15, 1962, pág. 22.

10 — EUGENIO PUCCIARELLI: "Perfil espiritual de Alberto Rougés", op. cit., pág. 26.

11 — DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 36-37.

mismas ideas filosóficas y también se hallan en "La metafísica de los valores humanos", bosquejo de libro que nunca publicó.

Otros ensayos y artículos filosóficos que se deben a su pluma son: "El filósofo", presentación de las conferencias que dictó José Ortega y Gasset en Tucumán en 1916; "La filosofía que se ve", 1921. Con este artículo, en el que expone las interpretaciones substancialistas y fenomenistas de la realidad física, inicia la publicación de sus estudios epistemológicos. "El filósofo de la contingencia", 1922, en el que estudia el pensamiento de Emile Boutroux y afirma que la filosofía de este pensador francés es un evolucionismo sustancialmente diferente del de Spencer, puesto que para éste, lo nuevo es una agregación de lo preexistente, mientras que para Boutroux lo nuevo es una creación. Del mismo año es "La ciencia que filosofa y la ciencia que no explica", exposición de las diversas interpretaciones de la realidad física, la substancialista, que filosofa, y la fenomenista, que no explica. En 1925 publica "El perspectivismo de Ortega y Gasset", estudio crítico de la filosofía del raciovitalismo y donde interpreta el pensamiento de Ortega como esencialmente idéntico al fenomenismo de E. Mach. "La refutación kantiana del idealismo problemático" es de 1937, escrita para el volumen de Homenaje de la Universidad de Buenos Aires al tercer centenario de la aparición del "Discurso del Método" de Descartes. En 1938 publica "Totalidades sucesivas" y "El poder del espíritu"; en 1939 "La vejez del espíritu"; y pocos meses después "La vida espiritual y la vida de la filosofía"; en 1941 "La duración de Bergson, el tiempo físico y el acontecer físico". En 1943 publica su único libro "Las jerarquías del ser y la eternidad", en el que reúne algunos de los artículos ya publicados y agrega otros en los que estudia exhaustivamente las distintas concepciones de la realidad física y la vida del espíritu y expone su ontología y su axiología. "Este libro, es la aportación más valiosa a la metafísica hasta ahora realizada en la Argentina. En él, además de criticar las doctrinas del mecanicismo (y del fenomenismo), Rougés estudia las teorías de Bergson acerca del tiempo, completándolas con las de San Agustín en una teoría de la eternidad que tiene en cuenta todos los niveles de la experiencia espiritual".<sup>12</sup>

---

12 — JUAN ADOFO VÁZQUEZ: Antología filosófica argentina del siglo XX". op. cit., pág. 114.



En 1944 publica otro trabajo sobre "La duración en Bergson" y una crítica filosófica sobre "La ética antigua y la noción de conciencia moral".

La Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán acometió la empresa de publicar todos sus trabajos éditos e inéditos, pero, lamentablemente, sólo se publicó, en 1962, una segunda edición de "Las jerarquías del ser y la eternidad", sin las correcciones que el mismo autor introdujo en la primera, y como volumen I y único de sus obras completas.

Tiene también gran interés filosófico su valiosa correspondencia, en la que siempre se encuentran compendiadas algunas interesantes y profundas reflexiones. Rougés mantuvo un activo intercambio epistolar con otros pensadores argentinos y extranjeros, pedagogos, historiadores, escritores, científicos, folklorólogos, etc.

Sus trabajos de otra índole, como sus estudios sobre la realidad social argentina, los problemas educacionales, la agricultura y la producción industrial, las dimensiones de la cultura nacional, la política económica, problemas de demografía e inmigración y otros temas como Dios, la familia, la comunidad, etc., demuestran la profundidad y sinceridad de su pensamiento aplicado a las más diversas preocupaciones de la existencia humana.

## LA EPISTEMOLOGÍA

### *Introducción*

El interés y la preocupación filosófica y en especial epistemológica de Alberto Rougés se centra principalmente en el conocimiento de las características y los aspectos diferenciales de la realidad física y de la realidad espiritual, temas a los que están vinculados otros problemas filosóficos, como el del tiempo, la libertad, los valores, etc.

Según el mismo Rougés, la tarea principal de "la filosofía de nuestra época es la de limpiar el dominio de las ciencias del espíritu de las interpretaciones erróneas y desfiguradoras que provienen de las ciencias de la naturaleza".<sup>13</sup>

---

13 — DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., refiere la exposición que hizo ALBERTO ROUGÉS de los resultados de sus investigaciones en el curso de seminario que dictara en 1944 en la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán, pág. 74.

Para demostrar y explicar mejor su tesis de la realidad espiritual, parte de un concienzudo estudio de todas las características de la realidad física, y analiza especialmente las diversas interpretaciones científicas del ser y del acontecer del mundo físico, es decir, las doctrinas mecanicistas y substancialistas por una parte y las fenomenistas por la otra, agregando, además, un estudio sobre las teorías intermedias y conciliatorias.

Este estudio previo de la naturaleza y caracteres de la realidad física, le posibilitará una mejor comprensión de la realidad espiritual, a la que generalmente, dice, se aplicaban los criterios de la primera. "Para pensar adecuadamente la vida espiritual, debemos dejar de lado resueltamente la realidad física y los conceptos que sirven para captarla".<sup>14</sup>

La primer distinción que hace Rougés entre la realidad física y la espiritual es que el carácter esencial de la segunda es la *coexistencia*. En cualquier instante que la consideremos, la vida espiritual consta de un pasado que sobrevive en el presente y de un futuro que se anticipa también en el presente, formando "un todo indivisible", "una totalidad sucesiva".<sup>15</sup> El pasado y el futuro nacen y crecen juntos y ambos se determinan recíprocamente.

El acontecer físico, en cambio, si lo consideramos en un sólo instante, carece de la dimensión temporal que caracteriza la realidad espiritual. Esta temporalidad es la que constituye la interioridad de la vida espiritual. El mundo físico no posee, así, nunca un pasado ni un futuro sino que está irremisiblemente recluído en un presente instantáneo, infinitamente más pobre y angosto que el presente más o menos amplio de la vida espiritual que, siempre de alguna manera, participa de la eternidad, mientras que el acontecer físico perece en el mismo instante que lo consideramos, puesto que el pasado superviviente, "el pasado actual, no puede ser una realidad física, una realidad espacial".<sup>16</sup> Lo mismo sucede con la anticipación del futuro que es característica de la vida espiritual, como la supervivencia del pasado, y es imposible en la realidad física, en la que los distintos momentos del acontecer se van excluyendo unos a otros.

---

14 — ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", Introducción pág. 9, op. cit.

15 — ALBERTO ROUGÉS: *íd.*, *íd.*, pág. 7.

16 — ALBERTO ROUGÉS: *íd.*, *íd.*, pág. 8.

Este acontecer físico es irrevocable y el presente no puede cambiar el sentido ni dar significación al pasado pues los distintos momentos se van eliminando recíprocamente. En cambio, en la realidad espiritual, en la que se encuentra unificado y coexistente el pasado que sobrevive y el futuro que se anticipa con el presente actual, constituyendo lo que Rougés llama una "totalidad sucesiva", es revocable y puede recibir, completar o modificar su sentido en su devenir.

### *La realidad física*

Rougés comienza su análisis con los caracteres de la realidad física, puesto que el estudio del mundo exterior, según él, ha progresado más y se halla más adelantado que el de la realidad espiritual. Inicia su estudio con las distintas interpretaciones científicas que se han dado en la epistemología y que son fundamentalmente dos, la primera que opta por un acontecer sin identidad (fenomenistas) y la segunda que prefiere una identidad sin acontecer (substancialistas), a las que debe agregarse una tercera corriente que tiende hacia una posición conciliatoria entre la identidad y el acontecer, confundiendo a menudo ambas realidades o superponiendo las interpretaciones, como los evolucionistas. Es frecuente, especialmente en el campo de la ciencia, que estas corrientes no se den con toda pureza pues a menudo los epistemólogos que han querido mantener actitudes consecuentes con sus interpretaciones, hayan terminado en soluciones intermedias.<sup>17</sup>

---

17 — DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 75: "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 tam-

En lugar de la concepción que el sentido común tiene del mundo físico y que es sumamente confusa, Rougés analiza las concepciones científicas de la realidad externa. Para el sentido común es difícil distinguir entre la naturaleza y el cambio, el ser y el devenir, lo *mismo* y lo *otro*. "Las cosas que integran éste (el mundo físico), dice el autor, cambian y siguen siendo, sin embargo, las mismas. Una mesa es la *misma* aunque se reemplace paulatinamente la totalidad de las piezas que la constituyen. Un ser viviente es el *mismo* a pesar de que sus elementos constituyentes son constantemente substituidos por otros. Lo *mismo* y la naturaleza *intratable de lo diverso*, de que habla Platón en su *Timeo*, se hallan así reunidos en una confusa representación, que no resiste al análisis".<sup>18</sup>

Esta confusión que tiene el pensar cotidiano respecto de la realidad física, es superada en la reflexión filosófica desde la iniciación de la misma filosofía griega. Las explicaciones filosóficas pueden agruparse en dos concepciones "arquetipos" perfectamente coherentes, que se presentan en diametral oposición entre sí: el Ser de Parménides en su representación bajo la forma de una esfera invariable e inmóvil, y el Devenir de Heráclito. Es la primera una realidad perpetuamente idéntica, atemporal, racional; la segunda, en cambio, es una realidad temporal, que se vuelve constantemente otra. Por lo tanto, el Ser de Parménides es siempre el *mismo*, es un ser sin acontecer, mientras que el Devenir de Heráclito es siempre *otro*, "todo nace y muere" en él.<sup>19</sup>

Según Rougés, "Parménides y Heráclito expresaron con precisión estos caracteres de la realidad física: el primero, cuando concibió el Ser, la identidad, bajo la forma de una esfera invariable e inmóvil; y el segundo, cuando al concebir la realidad como un acontecer, se la representó como una sucesión sin identidad en el tiempo. Se ha come-

---

bién 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. . . ."

- 18 — ALBERTO ROUGÉS: "Curso del Seminario de Metafísica", dictado en la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán en 1944, *Revista Humanitas*, año VIII, nº 13, 1960, pág. 216.
- 19 — JENOFONTE: "Memorias sobre Sócrates", libro 1, cap. 1, cit. por ALBERTO ROUGÉS: "Seminario de Metafísica", op. cit., pág. 217.

tido un grave error, agrega Rougés, toda vez que se ha hecho extensivas estas concepciones a la realidad espiritual. El Ser de Parménides y el Devenir de Heráclito no son una expresión de todo ser y de todo acontecer, sino únicamente del ser y del acontecer físicos".<sup>20</sup>

Rougés, en suma, 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 substancias, con las que el mecanicismo ha obtenido tantos éxitos científicos y técnicos.<sup>21</sup>

### *El Substancialismo*

Los substancialistas han tratado de racionalizar la realidad con diversas representaciones de entes invariables en los que se diese conjuntamente la identidad y la unidad físicas. Así han surgido las explicaciones basadas en átomos, materia, masa, éteres, cuerpos simples, subátomos, flúidos, electrones, protones, o también, cantidad de movimiento, fuerza viva, energía, etc. A medida que la ciencia analiza cada uno de los elementos y trata de encontrar el objeto absolutamente invariable, sólo halla, dice Rougés, el corpúsculo siempre amenazado de desintegración.

Para el substancialismo, rige en la realidad el principio de la conservación, es decir, nada se crea ni nada desaparece. Por lo tanto, y para permanecer idéntica, debe tener algún soporte invariable, elemento sustancial al que han recurrido los científicos para explicarla, desde las cualidades sensibles, hasta el átomo. De lo contrario, con el acontecer pierde su pasado y, por consiguiente, su identidad. La vida espiritual, en cambio, es una identidad y sin embargo puede ser un acontecer, pues en ella supervive su pasado.

El substancialismo concibe la realidad, excepto en el caso de Kant, como independiente del conocimiento, con una existencia exterior que se reduce a materia, a extensión, a determinaciones cuantitativas, etc.

---

20 — ALBERTO ROUGÉS: "Seminario de Metafísica", op. cit., pág. 227.

21 — DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 98-99.

Como se acaba de señalar, para Rougés la primer interpretación substancialista en el plano filosófico es la de Parménides, para el cual el Ser no admite multiplicidad, ni movimiento, ni contrarios, ni opuestos. El Ser es como una esfera inmóvil donde el ser tiene en todos sus puntos la misma fuerza de expansión. La unidad es otra propiedad del ser. Entre el ser y el no-ser no hay pasaje posible; el no-ser no existe y por lo tanto no puede producir el ser. Por otra parte, el ser es eterno, ha existido siempre, es y será siempre; es inmutable.

En Platón hay también una forma de substancialismo, pues él admite la existencia de un mundo superior, el mundo de las ideas y que para él son las verdaderas substancias con las características de identidad, eternidad, inmutabilidad y racionalidad.

Descartes, otro substancialista, admite por debajo del mundo de las cualidades sensibles, la realidad substancial de la extensión y sus determinaciones de figura, desplazamiento, posición, magnitud. Las cualidades sensibles, en cambio, son subjetivas.<sup>22</sup>

Rougés coloca también a Kant en la posición substancialista, pues, para el pensador alemán, "la substancia persiste en todo cambio de fenómenos, y su cantidad no aumenta ni disminuye en la naturaleza".<sup>23</sup> Por eso dice Rougés que "la realidad empírica de Kant viene así, en definitiva, a asemejarse a la del mecanicismo, si es que no se confunde con ella, siendo, por consiguiente, deducible como ésta".<sup>24</sup> Pero Kant también percibió algunos caracteres fundamentales del fenomenismo: la existencia y la inexistencia sucesivas del fenómeno y el irracionalismo del acontecer físico, a pesar de ello, es inconsecuente en su interpretación por haber admitido la substancia. Por lo tanto, el substancialismo de Kant es un substancialismo sin substancias, en el sentido óntico, y su fenomenismo es un fenomenismo sin fenómenos, en la acepción que posee este término en Hume.<sup>25</sup>

22 — DESCARTES: "Principios de Filosofía", I, 68, 69, 70, cit. por D. F. PRÓ. "Alberto Rougés", op. cit., pág. 79.

23 — IMMANUEL KANT: "Crítica de la Razón Pura", tomo I, 4º edic. Buenos Aires, Losada, 1961, Introducción, (2 edición original).

24 — ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 70; y también: ALBERTO ROUGÉS: "La refutación kantiana del idealismo problemático. El realismo crítico", en Homenaje a Descartes en el 3º centenario del "Discurso del Método", Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, tomo III, 1937, pág. 161 y ss.

25 — DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 80.

Las interpretaciones substancialistas en el plano científico aparecen con el surgimiento de la ciencia moderna. El primero que con explicaciones mecanicistas elabora una ontología científica substancialista es Galileo con algunos antecedentes en Leonardo. Las cosas son conocidas en cuanto las hacemos y la naturaleza, afirma Galileo, está escrita en caracteres matemáticos. Para Descartes, en la misma corriente, "la naturaleza de los cuerpos es la extensión", mientras que "las cualidades sensibles (del mundo exterior) son subjetivas". La física cuantitativa de Newton es también base de una ontología científica; sus objetos tienen los caracteres que el substancialismo atribuye a la realidad física. Esta interpretación mecanicista de la naturaleza llega hasta el atomismo científico actual que concibe a la realidad física como constituida por objetos invariables y por movimientos, aunque esos objetos ya no sean átomos, sino partículas aún más pequeñas.

Respecto del nuevo mecanicismo, escribe Rougés, "Caracteriza al nuevo mecanicismo 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 descripción completa de ciertos fenómenos exige que los consideremos, según las circunstancias, unas veces como corpúsculos y otras como ondas".<sup>26</sup> En resumen, el mecanicismo científico contemporáneo concilia, a juicio de Rougés, 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 asociacionismo, etc.<sup>27</sup>

"Como Parménides, dice Rougés, la ciencia cada vez que ha querido llevar la identidad a la realidad física, y con ella la racionalidad, la ha llevado bajo la forma de objetos concebidos como absolutamente invariables, como ser la materia, la masa, la cantidad de movimiento, la fuerza viva, los cuerpos simples, la energía, los átomos, los subátomos... Algunas de estas identidades han sido ambiguas, como los objetos del sentido común, que cambian y son, sin embargo, los mismos. La más perfecta expresión de la identidad física se halla, sin duda, en los átomos, tal cual eran concebidos antes de que se admitiera la existencia de subátomos. Se los representaba, en efecto, como objetos

---

26 — ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 90.

27 — DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 83.

dentro de cuyos límites nada ocurre ni puede ocurrir, ni siquiera la división en partes. Son, pues, al mismo tiempo, la unidad y la identidad físicas".<sup>28</sup>

### *El Fenomenismo*

La concepción fenomenista de la realidad física no admite la identidad en el tiempo, pero los fenómenos pueden repetirse en iguales circunstancias. Esta realidad, no tiene, como el substancialismo, elementos subyacentes que la expliquen y den razón de su identidad. Es una realidad sin substancias, un puro acontecer, y la repetición de los fenómenos es lo que hace posible la previsión y, por lo tanto, la ciencia. Afirma Rougés que "la repetición del acontecer físico es un comenzar a existir, porque es un existir sin pasado, mientras que la supervivencia del pasado de la vida espiritual es un continuar existiendo. El fenómeno físico que se repite... no posee un pasado, es otro fenómeno. En cambio, el pasado que sobrevive de la vida espiritual es una existencia que se prolonga, *es el mismo...*".<sup>29</sup>

Los caracteres fundamentales del fenomenismo son: que la realidad está constituida por un cosmos de fenómenos y no existen substancias u objetos que permanezcan invariables e idénticos. Estos fenómenos están en continuo cambio y devenir, se repiten y transcurren en el tiempo, mientras que para el substancialismo, el cosmos era atemporal. El fenomenismo admite lo nuevo y no lo trata de reducir o identificar con lo viejo. La realidad es irracional y tiene una existencia exterior, fuera e independiente de la conciencia. A diferencia del substancialismo que dejaba de lado este aspecto, el fenomenismo establece que el cosmos de fenómenos está constituido por cualidades y que los fenómenos no se pueden determinar de acuerdo con una necesidad lógica, racional y "a priori", sino de acuerdo a una necesidad de hecho.<sup>30</sup>

Como ya se indicó, Rougés remonta el fenomenismo filosófico hasta la doctrina de Heráclito, del fuego como principio de toda la realidad y la idea del flujo universal. Heráclito es el primero que pone el acento en el aspecto del cambio, la mutación, el movimiento de la realidad. El cosmos es, para Heráclito, la transformación del fuego. Pero, dice

28 — ALBERTO ROUGÉS: "Seminario de Metafísica", op. cit., pág. 227.

29 — ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 86.

30 — DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 84.



Rougés, “el Devenir de Heráclito no es el acontecer en general, físico y espiritual, sino solamente el acontecer físico. Es un *fieri*, un constante llegar a ser y un constante dejar de ser, un continuo nacer y un continuo perecer, una mezcla conturbadora de ser y de no-ser. En una palabra, el Devenir de Heráclito es una continua adquisición a costa de una pérdida continua, es decir, un acontecer físico...”<sup>31</sup>

Luego también aparece el fenomenismo en los sofistas. Protágoras y Gorgias, en los cirenaicos, los cínicos y los escépticos.

Hume es, en el pensamiento moderno, el filósofo más consecuente con el fenomenismo. En su concepción de la realidad, afirma Rougés, radica buena parte de la originalidad revolucionaria y paradójica de su pensamiento. “El fenomenismo, agrega, concibe la realidad física como un puro acontecer fragmentado en fenómenos bien diferenciados entre sí, que se repiten. No hay en tal realidad substancia física alguna, ningún objeto permanente que la haga, aunque sea parcialmente, idéntica en el tiempo. La realidad se vuelve, pues, constantemente otra. “Todos los fenómenos de la sucesión en el tiempo, dice Kant, no son sino cambios, es decir, una existencia y una inexistencia sucesivas”.<sup>32</sup> Si los fenómenos constituyen toda la realidad física, o, por lo menos, toda la realidad cognoscible, ésta es, pues, solamente un acontecer, una sucesión, constituida por nacimientos y anonadamientos. Así la concibió Hume cuando la identificó con la tan inconstante percepción externa, proscribiendo, en consecuencia, de la representación de la realidad, todo objeto permanente, toda materia, toda substancia, que no son para aquél sino meras ficciones<sup>33</sup>, una “ininteligible quimera”. Buscaríamos en vano en tal realidad, pues, la identidad en el tiempo”.<sup>34</sup>

Para el fenomenismo los fenómenos físicos poseen cualidades sensibles cambiantes, a diferencia de lo que ocurre con la realidad del mecanicismo, hecha de elementos homogéneos, invariables, en la que no hay otro acontecer que el desplazamiento. Para el mecanicismo, las cua-

31 — ALBERTO ROUGÉS: “Las jerarquías del ser y la eternidad”, op. cit., pág. 87.

32 — IMMANUEL KANT: “Crítica de la Razón Pura”, op. cit., 2ª analogía de la experiencia.

33 — DAVID HUME: “Oeuvres philosophiques”, II, París, 1912; “Traité de la nature humaine”, págs. 261 y ss. cit. por ALBERTO ROUGÉS: “Las jerarquías del ser y la eternidad”, op. cit., pág. 43.

34 — ALBERTO ROUGÉS: “Las jerarquías del ser y la eternidad”, op. cit., pág. 43.

lidades sensibles son subjetivas, es decir, fenómenos psíquicos, no físicos; aquí radica la oposición fundamental con el fenomenismo. La realidad física, para Hume, se halla constituida por los objetos de las percepciones exteriores, por los objetos percibidos, depurados de toda vida espiritual, es decir, por objetos físicos. Hume también distingue las relaciones entre las sensaciones, de las que existen entre los objetos de éstas, aunque las considera semejantes. En ambos órdenes de fenómenos, dice Rougés, interno y externo, rige el principio de la concepción fenomenista de la realidad: la misma causa produce siempre el mismo efecto, como lo formuló Hume. El mundo físico es para Hume, "un acontecer físico cualitativo... en el que un complejo de cualidades es reemplazado por otro complejo de cualidades radicalmente heterogéneo del primero, de modo que el presente nace a expensas del pasado que perece".<sup>35</sup> En el fenomenismo de Hume no existe la posibilidad de prever los fenómenos, por lo mismo que se trata de un cosmos irracional. "No existe un sólo fenómeno, dice Hume, por más simple que sea, que nos sea posible prever sin la ayuda de nuestra memoria y de nuestra experiencia".<sup>36</sup>

Pero, afirma Rougés, la concepción de Hume es extraña a la cuantificación de la ciencia, por lo cual no es ella la que nos ha suministrado la representación más precisa de un acontecer físico, sino el primer principio de la termodinámica. Hume extendió su concepción fenomenista a la realidad espiritual con lo que dio una representación errónea de la vida del espíritu al compararla con "un haz o colección de diferentes percepciones que se suceden con inconcebible rapidez y que se hallan en un flujo o movimiento perpetuo"<sup>37</sup> Hume busca en el espíritu la identidad de la realidad física, "incompatible con todo acontecer, puesto que los momentos sucesivos de ella se excluyen recíprocamente y, al no encontrarla, niega la identidad de nuestra vida espiritual, que no excluye el acontecer, porque sus momentos sucesivos pueden coexistir, puesto que su pasado sobrevive y su futuro se anticipa

35 — ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 46-47.

36 — DAVID HUME: "Tratado de la naturaleza humana", tomo I, 3ª parte, pág. 92, París, 1912, cit. por DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit. pág. 87.

37 — DAVID HUME: Id., id., pág. 305 y ss., cit. por ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 48; y ALBERTO ROUGÉS: "Seminario de Metafísica", op. cit., pág. 223.

en cierta medida".<sup>38</sup> En este caso, dice Rougés, no habría en nosotros, en ningún momento, una totalidad, ni en ningún momento somos una persona. Los elementos que nos integran, las percepciones, son acontecimientos que pasan, es decir, acontecimientos físicos. Este error proviene de una tendencia común y permanente en el pensamiento moderno de querer representar la realidad espiritual a imagen de la realidad física.

Otra interpretación fenomenista de la realidad física, pero que aparece unida al substancialismo es la de Kant, ya que el fenómeno y la substancia sólo tienen existencia en el sistema de nuestras representaciones. Hume también influyó en la concepción de la realidad física de Kant, pero éste, si bien estaba resuelto a no trascender el dominio de la experiencia de los fenómenos, inconsecuente con el fenomenismo del filósofo inglés, consideró a la substancia como parte esencial de la realidad física. La substancia, dice Kant, es *lo real de los fenómenos, el objeto mismo*<sup>39</sup>; "toda existencia, todo cambio en el tiempo no pueden ser pensados sino como modos de existencia de lo que permanece y persiste", o sea de la substancia. Kant elimina de la realidad empírica a las cualidades sensibles y opina que algunas de éstas ni siquiera existen como fenómenos. Aquí difiere con Hume y con Mach, para los cuales el mundo de la experiencia es un mundo de cualidades sensibles y las investigaciones no deben salirse de él. Observa Rougés que la concepción de la realidad exterior en Kant se halla en abierta contradicción con un propósito esencial de su filosofía crítica.<sup>40</sup> Probablemente, admite Rougés, Kant tenga conciencia de "esta dificultad teórica y la pretende eludir cuando repite con frecuencia que la substancia de que se trata es una *substancia en el fenómeno*, que no existe sino en nuestra representación..."<sup>41</sup> Pero el concepto de *substancia en el fenómeno* es contradictorio, opina Rougés, pues el mismo Kant ha definido a los fenómenos como cambios, como una "existencia y una inexistencia sucesivas", donde no hay permanencia alguna, mientras que la idea de substancia hace referencia

38 — ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 48.

39 — IMMANUEL KANT: "Crítica de la Razón Pura", op. cit., 1º analogía de la experiencia.

40 — El propósito esencial de la filosofía crítica de Kant, dice Rougés, está claramente expresado en lo que respecta al realismo empírico en la crítica al 4º paralogismo de la psicología trascendental, I. KANT: "Crítica de la Razón Pura", op. cit.

41 — ALBERTO ROUGÉS: "Seminario de Metafísica", op. cit., pág. 224.

a un objeto invariable, exterior a la experiencia y que, por ende, es identidad física. La contradicción se acentúa aún más, continúa diciendo Rougés, porque en la filosofía kantiana la permanencia tiene un importante papel, pues es la condición necesaria de toda representación del tiempo y de "toda unidad sintética de las percepciones" (1ª analogía), es decir, de la experiencia.

La concepción de la realidad empírica de Kant es, dice Rougés, "en definitiva, y al mismo tiempo, un substancialismo sin verdaderas substancias, y un fenomenismo del que se han eliminado los fenómenos".<sup>42</sup> "En conclusión, la filosofía de Kant no nos ofrece una concepción adecuada de la realidad física. Los objetos que constituyen ésta cambian y son, sin embargo, los mismos, como los de la concepción confusa del sentido común. El cambio es pensado (en la primera analogía de la experiencia) como "modo de existencia de lo que permanece". El ser y el acontecer físicos se hallan así confundidos, de tal manera que no podemos determinar sus respectivos caracteres". Y más adelante agrega Rougés: "Hume, en cambio, comprende que la substancia física, el objeto permanente, no puede existir sino más allá de la experiencia, y por eso la elimina de su realidad empírica. Y ha percibido con claridad los caracteres del acontecer físico, que pierde su pasado, por lo que es incompatible con la identidad. Pero ha pagado su lucidez en lo que atañe a la realidad exterior con una ceguera para lo que es el espíritu. No ha percibido ni el ser ni el acontecer espirituales. Tanto Hume como Kant han cometido un error fundamental: han concebido de la misma manera la realidad interior y la exterior, el ser y el acontecer físicos y el ser y el acontecer espirituales. Por eso la concepción de la realidad interior de Hume ha sido tan inadecuada cuanto adecuada fue su concepción de la realidad exterior. Y por eso también la concepción de Kant, menos adecuada que la del filósofo inglés en lo que respecta al mundo exterior, ha sido menos inadecuada que la de éste en lo que atañe al espíritu".<sup>43</sup>

Respecto del fenomenismo científico, dice Rougés, se llega a él si se depuran de elementos extraños a su naturaleza o contradictorios con ella a las concepciones del positivismo de Augusto Comte, el energetismo de Ostwald, el fenomenismo de Ernst Mach y la física de

---

42 — ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 73.

43 — ALBERTO ROUGÉS: "Seminario de Metafísica", op. cit., pág. 225.

la cualidad de Duhem, adaptándolos a las exigencias de una representación científica de la realidad.

Pero el modelo de la concepción fenomenista, especialmente en el terreno de la física, es, a juicio de Rougés, el primer principio de la termodinámica tal cual lo formuló Mayer en su Memoria.<sup>44</sup> Examinando la transformación del calor en movimiento y del movimiento en calor, afirma Mayer que no se puede deducir de la existencia de un vínculo entre ambos, que “la esencia del calor es el movimiento. Concluiríamos más bien lo contrario, agrega, es decir, que, para poder volverse calor, el movimiento... debe dejar de ser movimiento”. “De la misma manera que el calor como efecto, añade, nace a consecuencia de una disminución de volumen y de una cesación del movimiento, así también el calor como causa desaparece cuando se manifiestan sus efectos: el movimiento, el aumento de volumen, el levantamiento de un peso”. Es imposible, en consecuencia, para Mayer, que aparezca la más insignificante cantidad de calor o de movimiento, sin que desaparezca la cantidad correspondiente de movimiento o de calor.<sup>45</sup> El acontecer físico resulta así una cadena de fenómenos que nacen y mueren. Entre ambos términos de la dualidad no hay una relación de identidad sino de *equivalencia*, es decir, que la desaparición de un determinado número de unidades de uno, implica y se corresponde con la aparición de un determinado número de unidades del otro. Es imposible que aparezca el calor sin una pérdida equivalente de movimiento y viceversa. Esta ley física dice que en el acontecer, nada nace en él sin que su pasado se anone, toda adquisición exige una pérdida equivalente. Lo mismo sucede en el fenómeno físico del desplazamiento, “los momentos inmediatamente sucesivos se excluyen. la adquisición de una nueva posición exige la pérdida de la anterior... los momentos sucesivos del devenir físico no pueden reunirse”.<sup>46</sup> Pero, por otra parte, el principio de Mayer no demuestra la conservación de la energía, sólo “se limita a determinar una relación constante

---

44 — JULIO ROBERTO MAYER: Memoria “Observaciones sobre las fuerzas de la naturaleza inanimada”, inserta en el libro de OSTWALD titulado “L’Energie”, pág. 63 y ss., Paris, 1910. Refiriéndose a la memoria de Meyer, dice Oswald que “ella será siempre uno de los documentos más maravillosos de la ciencia”; cit. por ALBERTO ROUGÉS: “Las jerarquías del ser y la eternidad”, op. cit. pág. 38.

45 — ALBERTO ROUGÉS: “Las jerarquías del ser y la eternidad”, op. cit., pág. 38.

46 — ALBERTO ROUGÉS: “Seminario de Metafísica”, op. cit., pág. 219.

entre objetos heterogéneos que existen sucesivamente, uno de los cuales, el efecto, nace a costa del otro que desaparece". 47

Otra interpretación fenomenista, aunque también inconsecuente, es la de Comte, especialmente desarrollada en su teoría de la hipótesis 48 donde distingue entre dos clases de hipótesis científicas: las hipótesis legales y las causales. Sólo las primeras son válidas científicamente, puesto que se refieren a las leyes de los fenómenos. En cambio, las hipótesis causales son metafísicas y substancialistas y se refieren al modo de producción de los fenómenos, a la causa generadora y a la naturaleza íntima de los mismos. Debe pues desterrarse, dice Comte, de la ciencia, toda teoría explicativa. "Comte no ve con claridad que al repudiar toda explicación del modo de producción de los fenómenos, elimina toda ciencia verdaderamente racional" le observa Rougés 49 Además, Comte contradice su posición cuando dice que la química es una ciencia que estudia la producción de los fenómenos químicos, recurriendo para ello a los cuerpos o sustancias simples. "No es posible, dice, una química sin sustancias (como lo postula Gibbs)". A diferencia de Hume, su precursor, dice Rougés, Comte no percibió la esencial irracionalidad de la realidad integrada por fenómenos a la que quiso circunscribir el saber científico, y no vio que al proscribir del dominio de la ciencia todo agente de producción, debía eliminar también toda materia, toda sustancia, como lo comprendieron claramente tanto Hume como Mach. 50 Hay una estrecha relación entre la racionalidad y la substancialidad. "Al paso que la introducción de la sustancia, escribe Rougés, en la concepción de la realidad lo llevó a Kant a racionalizar la realidad a pesar de que la consideraba irracional, a Comte, un afán de racionalidad lo llevó a introducir en la concepción de ésta las sustancias, los agentes de producción, a pesar de su propósito de proscribir a éstos del dominio del conocimiento". 51

En suma, Comte, opuesto a una explicación substancialista, procuró eliminar del dominio de la ciencia todo objeto subyacente desti-

47 — ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit. pág. 39.

48 — AUGUSTO COMTE: "Curso de Filosofía Positiva", Biblioteca Científica, Buenos Aires, 1895, pág. 197 y ss., Lección XXVIII, Teoría de la hipótesis.

49 — ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 78.

50 — ALBERTO ROUGÉS: Id., id., pág. 80.

51 — ALBERTO ROUGÉS: Id., id., pág. 81.

nado a explicar las cualidades sensibles. Proscribió, dice nuestro autor, por tanto, las indagaciones sobre el *modo de producción* de los fenómenos, sobre su naturaleza íntima, su causa generadora, sus agentes de producción, etc. Eliminó además de su doctrina la mayoría de los objetos invariables subyacentes, o substancias, a que recurría la ciencia de su época para poner en la realidad física la identidad en el tiempo y la racionalidad. Comte rechazó la teoría cinética del calor y la ondulatoria de la luz, los flúidos eléctrico, calórico, sonoro y luminoso, y el éter, pero, en cambio, conservó otras substancias como la materia y los elementos de la química. La electricidad es explicada por Comte como una *propiedad* del *cuerpo* eléctrico, y de la misma forma, el calor del *cuerpo* caliente y el pensamiento del *cuerpo* pensante, de donde resulta que el *cuerpo* es aquí un *agente de producción* que *explica* la cualidad sensible. Estos objetos subyacentes invariables tuvieron para Comte, dice Rougés, tanta realidad, por lo menos, como el acontecer fenoménico. Pero Comte cae aquí en una contradicción de su fenomenismo, puesto que para un fenomenista auténtico sólo existen las propiedades y no los soportes subyacentes en ellas, es decir, los objetos que permanecen idénticos. La realidad *positiva* pensada por Comte debía estar constituida por *hechos* o *fenómenos*, tal como lo exigían los principios de su filosofía positiva, pero, en verdad, esa realidad comtiana también estuvo constituida por objetos subyacentes invariables, los *agentes de producción*, a pesar de que él quiso proscribirllos del saber científico, pues los consideraba como productos de una era ya superada por la ciencia positiva, el estadio anterior de la metafísica.<sup>52</sup>

En el siglo pasado surgen también otras interpretaciones fenomenistas. Stuart Mill es el representante del fenomenismo en el pensamiento inglés.

Mach también ha elaborado una física desde el punto de vista fenomenista.<sup>53</sup> Para Mach la realidad es una pluralidad de fenómenos sensibles, cualitativos, y la tarea de la ciencia es registrarlos "sin prejui-

52 — ALBERTO ROUGÉS: Id., id., pág. 44-45, y ALBERTO ROUGÉS: "Seminario de Metafísica", op. cit., pág. 220-221. Los subrayados son de A. Rougés para destacar las contradicciones de A. Comte.

53 — ERNST MACH: "La Mécanique", Paris, 1904, pág. 451, decía que "no son las cosas (los objetos, los cuerpos) sino los colores, los tonos, las presiones, los espacios, las duraciones (lo que llamamos habitualmente las sensaciones) lo que constituye los verdaderos elementos del mundo", cit. por ALBERTO ROUGÉS: "Seminario de Metafísica", op. cit., pág. 221.

cio”, puesto que los objetos invariables, las cosas, no eran más que abstracciones o símbolos. “No hay en la naturaleza ninguna cosa invariable”, decía Mach y respecto de la realidad física agregaba que estaba constituida por un acontecer, sin substancias, sin identidad en el tiempo, sólo *hechos*. Rougés afirma que la realidad a la que se refiere Mach no puede ser puramente física sino que debe ser una realidad físico-espiritual, pues si las sensaciones son los verdaderos *elementos del mundo* y entiende por sensaciones los colores, las presiones y los sonidos, estos elementos serían los objetos de las sensaciones, una realidad física, y no las sensaciones mismas, que comprenderían una realidad físico-espiritual. Además, dice Mach, que los elementos físicos y fisiológicos, que integran la sensación no pueden darse por separado, por lo cual la realidad indiferenciada sería físico-vital o físico-espiritual. La epistemología de Mach no presenta entonces la realidad física con los caracteres que también le reconoce Rougés, sino que dicha realidad está bien delimitada en la Mecánica de Mach, donde el ser y el acontecer físicos se encuentran dotados de los caracteres esenciales señalados para la realidad exterior. Dice Mach que un cuerpo que desaparece de nuestra vista deja de existir, por lo que en su epistemología, toda la realidad exterior tiene una existencia tan discontinua como la misma sensación que de ella tenemos. “Pero, dice Rougés, esa discontinuidad de la existencia de una substancia física o de una serie causal física es incompatible con toda concepción científica de la realidad física. La substancia física ha de ser concebida como existiendo continuamente; y los fenómenos como sucediéndose unos a otros sin solución de continuidad. De otra manera la realidad no se hallaría estrictamente determinada, contrariamente a lo que quieren las exigencias de la ciencia. Habría causas sin efectos y efectos sin causas. En vez de la determinación, reinaría allí el azar. Una realidad física concebida por la ciencia, no puede depender, en lo que respecta a su existencia, del hecho contingente del conocimiento. Si la serie de fenómenos se desarrolla sin testigos, hemos de encontrar en la realidad, en cualquier momento, las consecuencias de ese desarrollo. Hemos de hallar los móviles en el lugar que les corresponde en su desplazamiento. . . Como dice Hertz, las imágenes que nos formamos de la realidad deben ser tales que “las consecuencias *intelectualmente necesarias* de ellas sean reproducciones de las consecuencias *físicamente necesarias* de los objetos representados”. . . La ciencia se representa en la realidad como exactamente determinada y, por consiguiente, como previsible, y no podría



representársela así si no se la representara también como independiente del conocimiento que de ella tenemos. La necesidad de la realidad implica *su independencia de nuestro conocimiento, de tal manera que la repetición de los fenómenos no dependa del hecho accidental de que los conozcamos*".<sup>54</sup>

El criterio de economía del pensamiento (que ya se anticipaba en Comte) remplacea en Mach al criterio de la verdad, y él admite, inconsecuente con su doctrina fenomenista, que es verdad que las leyes científicas economizan trabajo mental. La repetición de los fenómenos es suficiente, para Mach, para fundar una ciencia útil.

Y agrega Rougés, que en Kant es una grave inconsecuencia concebir la realidad de la experiencia como rigurosamente determinada y, sin embargo, como no independiente del conocimiento que de ella tenemos. Comte, en cambio, consideró existente a la realidad exterior, independientemente de nuestro conocimiento. Y Mach, por su parte, tuvo que prescindir de su representación científica de la realidad exterior, pues su concepción epistemológica no satisfacía las exigencias de su propio quehacer científico.

Avenarius ha profesado también una doctrina fenomenista de la naturaleza, que, como en E. 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 coniuunto dado de la experiencia gastando el más pequeño esfuerzo posible", según recuerda Höffding. Empleando la fórmula de Schopenhauer, se puede decir que para Avenarius las cosas son mi representación.<sup>55</sup>

Pierre Duhem, otro fenomenista, sostiene que la física teórica es matemática y que no debe interpretar metafísicamente la realidad, sino traducir los fenómenos que estudia al lenguaje algebraico, sin aventurarse en hipótesis sobre la naturaleza objetiva. La física, para Duhem, es una ciencia experimental de cualidades que se sirve de ecuaciones algebraicas. Además, él declara símbolos a las substancias, a los objetos invariables, al ser físico, y limita el conocimiento científico al acontecer cualitativo, que es, para Duhem, la auténtica realidad física. Los verdaderos datos son los fenómenos, mientras que los objetos invariables del substancialismo son meras suposiciones.<sup>56</sup>

54 — ALBERTO ROUGÉS: "Seminario de Metafísica", op. cit., pág. 221-222.

55 — DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 92.

56 — PIERRE DUHEM: "La théorie physique", Paris, 1901, cit. por DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 92.

En cierta medida, según Rougés, también la doctrina de Ostwald es un fenomenismo científico, pues éste, por una parte, afirma, como lo vimos en Mach, que los datos de las ciencias son los fenómenos cambiantes de la realidad sensible, pero otras veces Ostwald se acerca al idealismo crítico de Kant, cuando, por ejemplo, declara que el mundo fenoménico no tiene realidad en sí. Además, otra inconsecuencia, sustituye el concepto de materia por el de energía. Los fenómenos físicos son, para él, energías que están en continua transformación y reconoce distintas formas de energías y que se manifiestan en las diversas clases de fenómenos: calórica, eléctrica, magnética, etc. Pero todas estas energías son formas distintas de una única energía que permite la transformación de unas en otras. Y con esta sustantivación de la energía, Ostwald se sale nuevamente del fenomenismo.

En esta misma posición figuran algunos representantes del Círculo de Viena, entre ellos, Schlick, Franck, Reichenbach.<sup>57</sup>

Otro epistemólogo, Meyerson, frente al fenomenismo, afirma que para poder existir el mundo exterior debe estar constituido por substancias, por objetos invariables, identificándose para él la objetividad, la substancialidad y la realidad.<sup>58</sup> Meyerson observa la inconsecuencia de Comte, pues opina que un positivismo o fenomenismo coherente debe abstenerse de toda representación de un mundo, y ha de considerar como única realidad cognoscible las sensaciones puras, sin referencia alguna a objetos exteriores, es decir, en suma, un acontecer espiritual, pero Comte toma los hechos o fenómenos físicos como datos seguros, sin problemas, a diferencia de lo que ocurre con las substancias físicas u objetos subyacentes invariables, destinados a explicar el modo de producción de los fenómenos, cuya intervención en el conocimiento considera ilegítima. "La posición del padre del positivismo es así dogmática."<sup>59</sup> Meyerson, por su parte, no percibe el carácter esencial del fenomenismo y considera que si una concepción de la realidad elimina las substancias cae en un *acosmismo*, pues no se puede admitir que sea una realidad física, dice Meyerson, una realidad que esté constituida por un puro acontecer, como la de Heráclito. No sería posible, enton-

57 — DIEGO F. PRÓ: Id., id., pág. 93-94.

58 — EMILIO MEYERSON: "De L'Explication dans les sciences", Vol. I, París, 1921; "Identité et réalité", París, 1912; "Du Cheminement de la pensée", Vol. I, París, 1931, cit. por ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit. págs. 50 y 52.

59 — ALBERTO ROUGÉS: Id., id., pág. 50,

ces constituir una ciencia verdaderamente fenomenista y positivista y la conclusión lógica del positivismo debió ser que la realidad debía hallarse constituida exclusivamente por los datos inmediatos de la conciencia de Bergson, sin alusión alguna a un mundo exterior. Pero la ciencia fenomenista no es un *acosmismo*, dice Rougés, sino la concepción de la realidad exterior como un mero acontecer, sin objetos subyacentes ni substancias. Ese puro acontecer no está constituido por los puros datos de la conciencia, sino por hechos o fenómenos físicos, en los que toda adquisición exige una pérdida correspondiente, es decir, el anadamiento de su pasado. <sup>60</sup>

### *El tiempo y la realidad física*

La interpretación fenomenista también está presente en la interpretación que Locke y Kant dan del tiempo, atribuyéndole los caracteres del acontecer físico. Locke se refiere al tiempo diciendo que es la "sucesión cuyas partes perecen incesantemente", de tal manera que no es posible "juntar dos de ellas". <sup>61</sup> Kant, por su parte, en la "Crítica de la Razón Pura" <sup>62</sup>, dice que en el tiempo "no hay absolutamente partes simultáneas, porque todas son sucesivas", y que "en la sucesión, la existencia no hace otra cosa que aparecer y desaparecer, sin tener jamás la menor cantidad".

Rougés considera la representación del tiempo en Kant un grave error, pues con ella no sería posible percibir un acontecer físico, si a cada instante, al igual que el mismo acontecer que queremos percibir, vamos perdiendo, a cada instante, el pasado, olvidando la realidad del instante anterior. Es decir, que si en el tiempo las formas son siempre sucesivas, como en el desplazamiento, el investigador nunca podría poseer más que el mismo instante en el que está inmerso. Por lo tanto, no podría reunirse en un presente único el pasado y el instante actual, como tampoco sería posible la anticipación del futuro en la forma de

---

60 — ALBERTO ROUGÉS: "Seminario de Metafísica", op. cit., pág. 223.

61 — JOHN LOCKE: "Ensayo sobre el entendimiento humano", libro II, cap. XV; Oeuvres Philosophiques, París, Vol. III, pág. 1 y 19, cit. por ALBERTO ROUGÉS: "Seminario de Metafísica", op. cit., pág. 219.

62 — IMMANUEL KANT: "Crítica de la Razón Pura", op. cit., 1ª analogía de la experiencia, pág. 312. y ss.

un deseo, de una intención, de un propósito determinado. Como en la realidad física, en la que toda adquisición exige una pérdida equivalente, estaríamos continuamente perdiendo el pasado con la misma rapidez e intensidad con que ganamos el presente. Y como la realidad física también, seríamos un puro acontecer, y no un todo temporal o una totalidad sucesiva, características esenciales, según Rougés, e inherentes a toda realidad espiritual. No seríamos, por lo tanto, personas, sino cosas de la realidad física en las que el pasado es irrevocable y se anonada continuamente.

En conclusión, dice Rougés que el acontecer físico implica necesariamente la pérdida de su pasado. Nada hace sin que su pasado perezca. Toda adquisición exige una pérdida correspondiente. Tampoco puede anticiparse, en ninguna forma, el futuro. No se pueden reunir, pues, dos momentos de la existencia del acontecer físico. Es necesario que uno perezca para que el otro nazca. No pueden coexistir. El acontecer físico no puede, en consecuencia, poseer en ningún instante una dimensión de tiempo. Su presente es instantáneo". Y más adelante agrega: "Estos caracteres son los que Locke y Kant atribuyen al tiempo, al que ambos identifican, pues, con el acontecer físico. Es así que para Locke, el tiempo es una sucesión cuyas partes perecen incesantemente... Y Kant dice que el tiempo no tiene partes simultáneas... Al decir Kant que la sucesión no tiene jamás la menor cantidad, quiere evidentemente decir algo que acabamos de afirmar del acontecer físico, o sea, que en ningún instante puede tener una dimensión de pasado o de futuro, es decir de tiempo, porque no se pueden reunir dos momentos de su existencia. Es lo mismo que San Agustín quiere expresar cuando dice que el presente del tiempo carece de espacio.<sup>63</sup> Como puede verse, Locke y Kant han percibido caracteres esenciales del acontecer físico, pero los han tomado por caracteres del tiempo en general, con lo que han hecho extensivos al acontecer espiritual, formándose así una inadecuada representación de éste". "Si tomamos un acontecer físico puro, un acontecer cualitativo, no encontramos en él identidad en el tiempo, permanencia, puesto que su pasado perece. Es el caso del acontecer regido por el primer principio de la termodinámica: el cambio del calor en movimiento y del movimiento en calor. La identidad

---

63 — SAN AGUSTÍN: "Confesiones", XI-XXV, III-37, cit. por ALBERTO ROUGÉS: "Seminario de Metafísica", *op. cit.*, pág. 226.

en el tiempo de la realidad física, que es condición de su racionalidad, no puede consistir, pues, sino en su absoluta invariabilidad, es decir, en su atemporalidad. La identidad de la realidad física es, pues, como la prolongación perpetua de un instante, el eterno presente del punto material de la mecánica, de que habla Bergson".<sup>64</sup>

Bergson, por su parte, considera que en la "duración" el pasado no perece sino que sobrevive en el presente. Es decir, que el tiempo posee su pasado, pero esta duración no podría aplicarse a la realidad física, pues el acontecer físico exige siempre una pérdida equivalente, sino que pertenece a la realidad espiritual que es, para Rougés, una totalidad sucesiva. El mismo error, pero en sentido contrario sería aplicar la representación del tiempo de Kant a la realidad espiritual. En Bergson, la duración se refiere al acontecer espiritual, mientras que en Kant, el tiempo sólo se puede aplicar a la realidad exterior.

#### *Substancialismo y Fenomenismo. Ser y Devenir. Conciliación.*

La diferencia esencial entre el fenomenismo y el substancialismo no consiste, dice Rougés, en que uno concibe la realidad como existiendo independientemente del conocimiento que de ella tengamos, y el otro como dependiente de éste, pues para ambos la realidad conocida tiene una existencia propia que intentamos captar mediante el conocimiento. La diferencia radica, en cambio, en que el substancialismo se representa la realidad exterior como un agregado de substancias, de objetos invariables, mientras que el fenomenismo ve la realidad como un puro acontecer. Además, en la concepción substancialista, no así en la fenomenista, se pueden anticipar los fenómenos porque existe una necesidad lógica entre la causa y el efecto.

Rougés considera que "ambos cosmos (de las substancias y de los fenómenos) son, pues, ordenados. El de substancias obedece al principio de identidad, de la lógica, es como la encarnación de ese principio. Por eso tal realidad puede preverse por el raciocinio, sin necesidad de la experiencia. En cambio, el cosmos de fenómenos es irracional, como acabamos de ver, de tal manera que para conocer cuál es el efecto de una causa, es indispensable la experiencia. Una vez realizada, la previsión

---

64 — ALBERTO ROUGÉS: *Id., id.*, pág. 223, y HENRI BERGSON: "Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia", Madrid, 1925.

es ya posible, porque las mismas causas producirán siempre los mismos efectos. Será esa, pues, una previsión sin explicaciones".<sup>65</sup>

Rougés también rastrea las explicaciones de otros investigadores. Entre ellos, cita la opinión del escritor Paul Valéry. Valéry, dice Rougés, no objeta la legitimidad de las concepciones substancialistas de la realidad, sino que aduce la ineficacia de éstas, proveniente de la limitación de los recursos de nuestra imaginación. Langevin, según Rougés, considera al energetismo y a las demás formas del fenomenismo soluciones momentáneas e insuficientes, porque, como Meyerson, cree que la misión de la ciencia no es solamente prever, sino también comprender, explicar la realidad.<sup>66</sup> Einstein, por su parte, cree que la misión de la ciencia es no solamente prever, sino también explicar, como afirmaba Langevin, y tiene fe en que se puede construir una nueva representación mecanicista de la realidad, en la que desaparezca el indeterminismo y las leyes de probabilidad sean remplazadas por leyes precisas. Langevin se adhiere a la opinión de Einstein y considera la situación como un repliegue momentáneo en el fenomenismo, como una momentánea renuncia a explicar.<sup>67</sup>

El antagonismo entre el ser y el devenir, entre el substancialismo y el fenomenismo ha encontrado varios intentos de conciliación en la historia de la filosofía y de la ciencia. Platón trata de resolver el dualismo ontológico y gnoseológico con su doctrina de las ideas y su concepción del conocimiento como un proceso de reminiscencia. La doctrina de Leucipo y Demócrito es otra solución conciliatoria pues en ella hay, junto al mecanicismo atomístico, una buena dosis de fenomenismo. Aristóteles también presenta una interpretación intermedia. Su sistema se caracteriza por ser una filosofía del desarrollo que da respuesta a los dualismos pendientes en Platón, Leucipo y Demócrito. Su doctrina del ser que significa tanto como decir su doctrina de la substancia, trata de conciliar el ser y el devenir, la unidad y la pluralidad. El substancialismo de Aristóteles incluye el ser y el devenir, la permanencia y el cambio, la invariabilidad de la substancia y la mutación de las cualidades. Pero en el fondo, en Aristóteles

---

65 — ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit. pág. 82-83.

66 — Según Rougés (Id., id., pág. 103) Langevin confunde la realidad física con la realidad espiritual y, otra confusión es que identifica el indeterminismo físico con la libertad.

67 — ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 97-98, cap. VI, referencia al nuevo mecanicismo.

también sobrevive el viejo dualismo, porque la substancia está compuesta de materia y forma, y éstas son de distinta naturaleza.<sup>68</sup>

Rougés dice refiriéndose a esa oposición: "Se trata de dos concepciones superpuestas; una de las cuales afirma la identidad absoluta en el tiempo, y la otra un acontecer físico. Ambas grandes concepciones de la realidad física, el mecanicismo atomístico y el fenomenismo, han sido fecundas. La ciencia ha obtenido de ellas sus grandes triunfos, pero la primera ha sido considerablemente más fecunda. Los objetos que constituyen la realidad según éste son absolutamente idénticos en el tiempo, a la inversa de lo que ocurre con los del sentido común, pero dentro de sus límites nada acontece. Son, de acuerdo con la nomenclatura adoptada por mí, sigue diciendo Rougés, un ser sin acontecer. La realidad del fenomenismo es, en cambio, un acontecer sin ser, o sea sin identidad en el tiempo. El mecanicismo atomístico se halla considerablemente más defendido que el fenomenismo, a tal punto que, para muchos hombres de ciencia, él se identifica con la ciencia misma. Sus objetos no son, como las substancias de la naturaleza en Aristóteles, una materia que recibe sucesivamente varias formas, sino una materia informada, cuya forma es tan variable como ella misma. Las cualidades sensibles y, por consiguiente, el acontecer cualitativo, son subjetivas, fenómenos psíquicos. Los fenomenistas anatematizan el mecanicismo atomístico, por ser, según ellos, una metafísica, una *mitología mecánica*, como dice uno de ellos.<sup>69</sup> A su vez, el mecanicismo acusa de timidez, y afirma que en la ciencia, como en la vida, el éxito corresponde a los audaces".<sup>70</sup> Rougés no acepta ni rechaza esas interpretaciones, sino que busca los caracteres comunes que ambas atribuyen a la realidad física.

"La doctrina que coordine las dos concepciones fundamentales de la realidad, dice Rougés, no ha de eliminar, pues, de ésta al acontecer cualitativo, los fenómenos, como no los excluye la filosofía de Aristóteles, para la que la forma tiene tanta realidad como la materia. Pero la coordinación entre ambas concepciones científicas de la realidad física, ha de hacerse sin renunciar a los métodos de la ciencia, a la cuan-

68 — DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., págs. 99-101.

69 — Ernst Mach, en su libro "La Mécanique", ya citado, habla de una "mitología mecánica", cit. por ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 117.

70 — ALBERTO ROUGÉS: "Carta a Sixto Terán", Tucumán, junio de 1943, cit. por DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 96-97.

tificación a la que ésta somete a la realidad. Tampoco se ha de eliminar las substancias, no hay que olvidar que el mecanicismo ha triunfado afirmando la realidad de su mundo imaginado de corpúsculos.

En cuanto a las doctrinas que pretenden prescindir de toda concepción de la realidad en el dominio de la ciencia, advertiremos que ellas dejan en pie la del sentido común, a la que se aplican las previsiones científicas".<sup>71</sup>

### *El Evolucionismo*

El evolucionismo es otra corriente filosófica que trató de conciliar el antagonismo entre el ser y el devenir. Sus principales rasgos son: interpreta la realidad como un cosmos de aconteceres temporales y cualitativamente cambiantes; los fenómenos no son ni absolutamente idénticos ni enteramente diversos, sino semejantes, ni idénticos ni heterogéneos sino continuos. El cosmos de fenómenos no es totalmente racional ni por entero irracional; la realidad existe independientemente de la conciencia; los fenómenos naturales no son del todo nuevos pues surgen de los que los preceden, con los cuales coinciden y se diferencian al mismo tiempo, por eso, la naturaleza no da saltos. Todos los fenómenos de la realidad son cualitativos y la determinación de los mismos es sólo aproximada.<sup>72</sup> Rougés considera dentro del evolucionismo a las doctrinas de Spencer, Höffding y Bergson. Pero la doctrina de Spencer se deshace por su misma contradicción interna, porque el evolucionismo del pensador inglés lleva en sí un mecanicismo, o sea un substancialismo, y algo similar ocurre con Darwin.

Para Höffding, la realidad está constituida por un cosmos de fenómenos cambiantes, pero no hay total heterogeneidad entre ellos, sino que la realidad se desarrolla en forma continua. La heterogeneidad es entendida por Höffding como una apariencia que encubre una semejanza real, y la historia de la ciencia, según él, muestra que todas las explicaciones tienden a la continuidad. "La continuidad es, pues, para Höffding el punto más acertado para considerar la causalidad. Para Rougés, la concepción de Höffding es intermedia entre el cosmos de fenómenos y el cosmos de substancias... No existe en su concepción el

71 — ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 119-120.

72 — DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 101-102.



rigor de la lógica y las leyes científicas...”<sup>73</sup> En la concepción evolucionista es esencial la idea de semejanza.

William James, otro sostenedor de la tesis evolucionista, también afirma la continuidad de los fenómenos de la naturaleza y la vida psíquica y reconoce el criterio de semejanza. Pero la interpretación de James se contradice, pues, a pesar de su evolucionismo, él cree que las cualidades sensibles no tienen existencia física, desapareciendo así del mundo fenoménico y quedando en su lugar un cosmos de átomos invariables y eternos. Y en un cosmos sin cambio cualitativo, no hay tampoco verdadera evolución.

La interpretación evolucionista adquiere un gran impulso con la concepción de Henri Bergson de la evolución creadora, que es la verdadera evolución y que admite lo nuevo y original. Posiblemente sea Bergson el filósofo que más influyó, entre los pensadores contemporáneos, en la filosofía de Alberto Rougés. Bergson sostiene que la realidad deviene, cambia, fluye constantemente y que en tal movimiento continuo, lo semejante va desvaneciéndose en lo semejante, sin solución de continuidad. El cambio es, entonces, una prolongación del pasado en lo actual, “evolución”, “maduración concreta”, “durée”.<sup>74</sup> Pero esta evolución no es un simple cambio del pasado, sino “un progreso continuo del pasado”, una “maduración”, donde el pasado se conserva indefinidamente en el presente que crece sin cesar y se enriquece constantemente con nuevas adquisiciones. La duración, para Bergson, significa también invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo. Además, la evolución no es sólo rasgo característico de la vida, sino de todo el universo que, tomado en su conjunto, también dura y conserva su pasado.<sup>75</sup>

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. La intuición

---

73 — DIEGO F. PRÓ: Id., id., pág. 103, también: ALBERTO ROUGÉS: “El evolucionismo”, trabajo inédito, donde estudia las doctrinas de Höffding, James y Bergson, cit. en D. F. PRÓ: “Alberto Rougés”, op. cit., pág. 104. Véase también HAROLD HOFFDING: “La pensée humaine”, París, 1911, 9, pág. 214 y ss.; WILLIAM JAMES: “Principios de Psicología”, Madrid, 1909, tomo I, cap. VI, pág. 161 y ss.; y HENRI BERGSON: “L’Evolution Créatrice”, París, 1908.

74 — HENRI BERGSON: Id., id., pág. 5, cit. por DIEGO F. PRÓ: “Alberto Rougés”, op. cit., pág. 105.

75 — DIEGO F. PRÓ: Id., id., pág. 106.

en Bergson es necesaria para el conocimiento del interior de la realidad, no construye su objeto, sino que lo 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... En James sólo son reales las partes y sus leyes; 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. Rougés ve en esta última afirmación bergsoniana una estrecha relación con la concepción de Plotino acerca de las partes y el todo".<sup>76</sup> Afirma Rougés, que la filosofía de Bergson se opone a la corriente del pensamiento moderno iniciada en el Renacimiento que ha explicado y reducido lo superior a lo inferior, disolviendo toda totalidad. Pero, para el pensador francés, la discriminación en partes, la materialidad, la espacialidad son un debilitamiento de la unidad esencial de la vida del todo, una "distención" que se explica partiendo del todo. La imposibilidad de prever en Bergson es, dice Rougés, sólo una imposibilidad de prever exactamente, aunque comúnmente se haya exagerado mucho el aspecto de la imprevisibilidad e irracionalidad en la filosofía de Bergson. El consecuente no es por entero irracional e inexplicable por el antecedente, sino que es semirracional, semiexplicable y semicomprendible. Bergson pretende explicar y para ello debe recurrir a una realidad permanente, física y psíquica, subyacente a la experiencia. Su impulso vital ("élan vital"), constante, perenne, interior a la naturaleza y que la mueve desde adentro, es una substancia o por lo menos, tiene el papel de ella, y está destinada a explicar la evolución de todas las formas de la vida sobre la tierra.

### Conclusión

Refiriéndose a la concepción substancialista y fenomenista, dice Rougés que "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 la teoría cinética que lo deja de lado, considerándolo 'subjetivo', fenómeno psíquico. Pero no basta una convivencia de hecho de ambas

76 — DIEGO F. PRÓ: Id., íd., pág. 106-107.

concepciones, que existe a pesar de los teorizadores del pensar científico. Es necesario dar un fundamento teórico a esta coexistencia. Se puede decir que el esfuerzo por darlo ha nacido juntamente con la clara distinción de ambas concepciones”<sup>77</sup> Pero las doctrinas intermedias tampoco dieron este fundamento teórico, dice Rougés, con excepción de Bergson y en una forma limitada a su interpretación de la vida biológica. Las doctrinas evolucionistas sólo son aceptables en el campo de la vida biológica y no en el terreno de la realidad física. Por ello, si bien el bergsonismo, como interpretación evolutiva, es reconocido por Rougés como aplicable al mundo de la vida, le reprocha haber trasladado esa interpretación de la vida y del espíritu a la realidad física, especialmente cuando afirma que el pasado sobrevive en la realidad física o cuando la considera como un resultado del impulso vital, características ambas, según Rougés, pertenecientes exclusivamente a la realidad espiritual.

Para compendiar la conclusión de Rougés, digamos: “ni la identidad del substancialismo ni la heterogeneidad del fenomenismo: *continuidad*. Ni la racionalidad del primero ni la irracionalidad del segundo: la *semirracionalidad de la semejanza*. Ni la previsión de uno ni la imprevisión del otro: la *semiprevisibilidad*”.<sup>78</sup> El cambio cualitativo, sea pequeño o grande, siempre es una creación, algo nuevo, irreductible a lo anterior e imposible de comprender con el principio del substancialismo de que nada se crea y nada perece.

En síntesis, así como no es posible interpretar la realidad espiritual con elementos de la realidad física, así tampoco podemos entender el mundo exterior con las representaciones del acontecer espiritual. La mayoría de las explicaciones fenomenistas, dice Rougés, son parciales y confusas y en muchos casos sus sostenedores han caído en contradicciones que desnaturalizan esa concepción.

### *La realidad espiritual*

El estudio de la realidad espiritual ocupa en Rougés el mismo centro de su atención, pero para investigar la naturaleza de la vida interior, es necesario, dice Rougés, estudiar previamente la naturaleza

---

77 — ALBERTO ROUGÉS: “Las jerarquías del ser y la eternidad”, op. cit., pág. 118.

78 — DIEGO F.. PRÓ: “Alberto Rougés”, op. cit., pág. 111.

y los caracteres de la realidad física. Además, es necesario, y para el mismo fin, rastrear el problema en la historia de la filosofía, cosa que hace Rougés, retomando el estudio de la realidad espiritual donde lo dejaron Plotino, San Agustín, Leibniz, Ravaisson, Bergson y otros.

Al igual que en la realidad física, la interpretación substancialista de la realidad espiritual se remonta hasta la filosofía griega. En Leucipo y Demócrito donde también el espíritu es interpretado atomísticamente, hay una concepción materialista que no distingue entre la realidad física y la realidad espiritual. Para ellos, el pensamiento y la sensibilidad no son más que manifestaciones de la distinta distribución de los átomos y que no son inteligibles y tangibles, sino materiales, y por lo tanto, toda la estructura de la realidad física y de la realidad espiritual es también material.<sup>79</sup>

Galileo, por su parte, no profundiza en el aspecto subjetivo de las cualidades ni del sujeto humano y en Descartes acontece algo semejante, pues si bien descubrió que el pensamiento es la realidad más inmediata y segura que se presenta a nuestro conocimiento, "no profundiza en ella", y se pone a estudiar la realidad física. Eso le hace decir a Rougés que Descartes perdió la visión de lo espiritual, "La diferencia con el materialismo de Demócrito está en que Descartes admite la realidad espiritual como una substancia diferente de la realidad física".<sup>80</sup>

Otra interpretación substancialista de la realidad espiritual es el atomismo psicológico que considera que todo cambio en el mundo psíquico no es más que una agregación o disgregación de elementos. El atomismo trata de anular el cambio y lo reduce a la invariabilidad. Además intenta demostrar que nada se crea en el mundo psíquico y que lo nuevo no es sino la yuxtaposición de lo antiguo. "La tarea del atomismo psicológico, dice Rougés, es mucho más difícil que la del atomismo físico, porque los materiales con que opera son mucho menos adecuados para tal explicación...; en el mundo psíquico, no hay elementos con contornos precisos, no se puede decir donde termina uno y comienza otro".<sup>81</sup> Bergson también ha rechazado la interpretación atomista en psicología. La explicación asociacionista, atomista o mecánica tiene éxito cuando se refiere a la parte superficial de

79 — DIEGO F. PRÓ: *Id.*, *id.*, pág. 117.

80 — DIEGO F. PRÓ: *Id.*, *id.*, pág. 119.

81 — ALBERTO ROUGÉS: "La ciencia explicativa y la ciencia legalista", cit. por DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", *op. cit.*, pág. 120.

nuestro yo, dice Bergson, a la parte que está en contacto con el mundo exterior e impregnada, en cierta medida, de espacialidad, pero fracasa cuando enfrenta al yo profundo, que es el dominio de la duración, de la penetración de las partes, de lo cualitativamente heterogéneo y donde no es posible determinar espacialmente donde comienzan y donde concluyen los estados psíquicos.

Boutroux, por su parte, ha observado que la psicología de los estados de conciencia, con contornos precisos, es atomística y que la psicología de los campos de conciencia es descriptiva. Para Rougés, el atomismo psicológico es una concepción absurda, puesto que en la vida psíquica no existen componentes invariables, tal como afirman el asociacionismo y el determinismo psicológicos. En la profundidad de nuestro yo no hay nada que no varíe y que no viva. El pasado se prolonga continuamente en el presente, el que a su vez se vuelve pasado, de modo que todo cambia en nuestro espíritu, todo dura, madura y envejece. Es justamente Bergson quien ha dicho que cada momento de la vida psíquica es un momento original de una historia original.<sup>82</sup>

Por su parte, la interpretación fenomenista de la realidad espiritual también tiene sus antecedentes entre los griegos, especialmente en Heráclito y Cratilo para los cuales no sólo la realidad fluye constantemente sino que el mismo sujeto cambia también. Los sofistas desarrollan una concepción fenomenista de la subjetividad humana. Protágoras sostiene que el hombre es la medida de todas las cosas y que la subjetividad cambia con la edad, la experiencia, las condiciones del sujeto y las influencias a que está sometido. Además, sustituye el criterio de la verdad por el de lo útil y afirma que en la realidad subjetiva, permanece el yo, la unidad de la conciencia. Gorgias, que continúa la tendencia fenomenista, afirma que todo cambia y lo que existe es sólo la multiplicidad de momentos. Y entre el cambio y la pluralidad de la naturaleza y del sujeto humano no hay comunicación posible. Los cirenaicos también están en una actitud fenomenista, pues afirman que únicamente es posible aprehender las propias afecciones.<sup>83</sup>

En el pensamiento moderno, sostienen las tesis fenomenistas los pensadores franceses del siglo XVIII, especialmente Condillac y Di-

---

82 — DIEGO F. PRÓ: Id., id., pág. 121-122.

83 — DIEGO F. PRÓ: Id., id., pág. 124-125.

derot, que postulan un fenomenismo sensualista. El primero afirma que nunca salimos del interior de nosotros mismos, ni percibimos otra cosa que nuestros pensamientos. <sup>84</sup>

En el empirismo inglés sucede algo similar. Hume, como ya hemos visto al tratar la realidad física, extiende su concepción fenomenista a la realidad espiritual y remplace el yo por la sucesión de fenómenos que no permanecen pero que se repiten. Rougés observa que Hume cometió un grave error al hacer extensiva su concepción del mundo físico a la vida espiritual, obteniendo así de ésta una imagen esencialmente inadecuada y grotesca. Hume niega la identidad de la vida espiritual porque no encuentra en ella la identidad de la realidad física, pero él no ve, dice Rougés, que en la vida espiritual coexisten los momentos sucesivos, puesto que su pasado sobrevive y su futuro se anticipa en cierta medida. <sup>85</sup> El genio de Hume creó así el modelo de las concepciones del espíritu al modo material, que se prolongarán en el siglo XIX en filósofos como Stuart Mill, Bain, Hamilton, Taine y Ribot y otros, aunque no siempre con la misma claridad que en aquél. <sup>86</sup> Kant también presenta una concepción fenomenista de la realidad espiritual. El tiempo como forma pura de la sensibilidad, ordena en la sucesión las representaciones internas y fenomeniza la vida espiritual. No aprehendemos ésta tal cual es, sino tal como nos aparece en la percepción interna. Pero el tiempo de la vida psíquica es un tiempo físico, espacializado, en el que sus momentos se suceden sin prolongarse unos en otros. Rougés critica a Kant que éste no haya visto la diferencia entre lo físico y lo espiritual y que extienda su concepción del tiempo físico a la vida espiritual.

• • •

### *El Tiempo y la realidad espiritual*

Según Rougés, el único que consigue superar las imágenes falsas de una manera rotunda es Bergson, en su análisis del tiempo físico y del tiempo psíquico, pues el tiempo que se maneja en las concepciones

---

84 — DIDEROT: "Lettre aux sor-mude", 1751, y CONDILLAC: "Essai sur l'origine des conaissances humaines", cit. por DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 125.

85 — ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., págs. 46-48.

substantialista y fenomenista es el tiempo físico, espacializado, del que hablan Locke y Kant. Y Bergson agrega que cuando la ciencia positiva habla del tiempo, ella se refiere al movimiento de cierto móvil sobre su trayectoria. Pero el tiempo mantiene la exterioridad recíproca de los momentos se comporta de la misma manera que el espacio que mantiene la externidad de las partes, y a la postre no es más que una representación de este último.<sup>87</sup> El tiempo psíquico, en cambio, del que habla Bergson, es la *durée*, la duración, en la que no hay una sucesión de instantes exteriores unos a los otros, sino la prolongación del pasado en el presente, del momento anterior en el que le sigue. Los fenómenos de la conciencia se interpenetran entre sí y son cualitativamente heterogéneos, a diferencia de las partes del espacio que son homogéneas. El tiempo real de la vida y el espíritu es la duración. “Por oposición al tiempo de la ciencia, dice Rougés, que es lo que Bergson llama una *multiplicidad distinta*, la duración verdadera es una *multiplicidad indistinta* o confusa, una ‘sucesión sin distinción de partes’, ‘una continuación real del pasado por el presente’, ‘un lazo de unión’ entre ambos. Este carácter de la duración es también un carácter del espíritu, ya que éste es para Bergson ‘una prolongación del pasado en el presente’...” y más adelante agrega Rougés que Bergson precisa más su concepto de la duración, diciendo que “es una organización íntima de elementos, de los que, cada uno, es representativo del todo, y no se distingue y no se aísla de él sino para un pensamiento capaz de abstraer...” “Es además la duración ‘crecimiento por dentro’, creación de sí misma, invención, lo mismo que el espíritu. Y para que no quepa duda de la identidad de la duración y del espíritu, concluye Bergson: ‘la duración real es espiritual o se halla impregnada de espiritualidad’. Podemos ahora formular esta conclusión: la duración de Bergson es un acontecer espiritual, así como el tiempo de Locke y de Kant es un acontecer físico”.<sup>88</sup> Para distinguirla de la evolución mecanicista, Bergson llama a su concepción “evolución creadora”.

Rougés señala que el error de Bergson consiste en haber planteado el dilema: o el tiempo de la ciencia o la duración. El tiempo de la física sólo es aceptable, dice Rougés, para la naturaleza inorgánica, para la misma realidad física. Sobre la confusión de Bergson,

86— DIEGO F. PRÓ: “Alberto Rougés”, op. cit., pág. 127.

87 — ALBERTO ROUGÉS: “Las jerarquías del ser y la eternidad”, op. cit., pág. 122 y ss. y DIEGO F. PRÓ: “Alberto Rougés”, op. cit., pág. 131.

nos escribe Rougés: "Esta reducción del acontecer físico a acontecer espiritual, esta eliminación del tiempo físico, ha perturbado gravemente la representación de Bergson de la duración y la comprensión de su doctrina, al plantear el dilema: o tiempo y movimiento espacializados de la ciencia, o duración, entendida ésta como un acontecer espiritual. Eliminado por la crítica bergsoniana el primer término del dilema, no queda en pie sino el segundo, convertido así en carta forzosa, de tal manera que todo acontecer físico es duración. Lo es todo movimiento, como lo acabamos de ver, y en general todo cambio que no es instantáneo, que *se hace esperar*, como dice Bergson, como ser la disolución de un terrón de azúcar en el agua. . . Al introducirse así, sigue observando Rougés, imágenes del mundo físico en la representación de la duración, ésta se desnaturaliza, no puede ser ya la duración que define Bergson en todas sus obras como un acontecer espiritual".<sup>89</sup> "Aunque se adoptara la concepción de Bergson de la realidad como un todo viviente, dice Rougés, siempre sería conveniente la clara distinción del acontecer físico y del acontecer espiritual, y del tiempo físico y el tiempo biológico, para evitar que imágenes del mundo físico desnaturalicen el concepto de duración, como le ha ocurrido al creador de éste".<sup>90</sup> Como conclusión, Rougés admite como válida la concepción de Bergson en el terreno de la realidad vital y espiritual, pero rechaza su extensión a la realidad física. Además, dice, en la misma realidad espiritual necesita algunas precisiones y ahondamientos que veremos enseguida.

. . .

### *Rougés y la realidad espiritual.*

Rougés, como ya hemos visto, acepta la caracterización que Bergson hace de la realidad espiritual pero le introduce algunas correcciones y agrega caracteres nuevos. La realidad espiritual, afirman ambos, no perece con el instante, sino que el pasado prolonga su

88 — HENRY BERGSON: "Essai sur les données immédiates de la conscience" París, 1908; "L'Evolution créatrice", París, 1908; y "La pensée et le mouvant", París, 1934; cit. por ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., págs. 124 y 125.

89 — ALBERTO ROUGÉS: Id., id., págs. 127-128.

90 — ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 130; y DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 133.



existencia y se une, en un solo acto de conciencia, con lo que le es posterior, para formar una unidad en el presente. Es evidente, entonces, que si el pasado de la vida espiritual prolonga su existencia, que él coexiste con lo que le es posterior, en este caso con el presente y que con él constituye una totalidad presente. Y la diferencia entre Bergson y Rougés radica precisamente en que este último no acepta, por ser imposible, la coexistencia en la realidad física, como admitía el pensador francés. Y Rougés dice: "Si todo el pasado de ésta (se refiere a la duración de Bergson) supervive como lo cree aquel filósofo, todo él *coexiste* con el presente. A diferencia del acontecer físico, la vida espiritual posee, pues, en cualquier instante que se la considere, una diversidad temporal, una temporalidad, 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 del presente, que es imposible en la realidad física. En cambio, si se detuviera un acontecer físico, como ser un desplazamiento o un cambio físico cualitativo, no poseería él sino la posición o la cualidad en que se detenga, de tal manera que carecería de dimensión de tiempo".<sup>91</sup> Rougés afirma que la realidad física no puede poseer por ello una dimensión de tiempo sino transcurriendo, cambiando, es decir, que está condenada a no poder poseer sino sucesivamente lo que la realidad espiritual puede poseer sin un acontecer. Es un grave error, para Rougés, identificar la sucesión con la temporalidad.

La duración espiritual es para Rougés el modo humano de la eternidad. Bergson no vio que la eternidad es de la misma naturaleza que la duración y la entendió como inmutabilidad.

Otra diferencia con Bergson es que Rougés incluye en la vida espiritual el futuro, mientras que aquél sólo admitía la supervivencia del pasado y negaba que, desde el presente, fuera posible prever o anticipar en cierta medida 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 salvaguardia de la libertad y

---

91 — ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 148.

para no caer en un determinismo. En cambio, para Rougés, el futuro se anticipa en cierta medida en la vida espiritual, en forma de visión de lo venidero, de intención, de propósitos, de presentimientos, anuncios, etc. <sup>92</sup> “Pasado, presente y futuro, dice Rougés, del acto creador formarán, pues, un todo indivisible, a tal punto que sería lícito afirmar que los tres nacen y crecen 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” y “tal acto creador, agrega nuestro autor, sería imposible si, mientras lo cumplimos, no estuvieran presentes de alguna manera lo que ya hemos creado y lo que vamos a crear”. <sup>93</sup>

Para Rougés, el pasado y el futuro del acto creador han de estar abiertos a nuestra mirada interior mientras aquél se va consumando. Y el pensamiento, sin perder de vista el todo, deberá correr incesantemente entre uno y otro extremo. Por todo lo cual, cree Rougés que sería más acertado decir que no existen propiamente un pasado y un futuro del pensamiento que creamos, sino un presente que crece y se enriquece constantemente, ya que el presente de una conciencia comprende siempre en su campo de visión un pasado y un futuro. Los distintos momentos sucesivos de la vida espiritual *coexisten* y forman lo que Rougés denomina una *totalidad sucesiva*.

Otro carácter original que introduce Rougés frente a Bergson es que, para él, el pasado de la vida espiritual no es irrevocable, puesto que sobrevive y va cobrando o consumando su sentido, mientras que el pasado del acontecer físico es irrevocable y no puede cobrar un sentido porque perece. Rougés le observa a Maritain que no haya percibido el acontecer cuyo pasado no perece y el ser que no excluye el acontecer, como es el ser espiritual, y que no necesita permanecer invariable para no perder su identidad. “Maritain percibe en este caso, dice Rougés, el ser y el acontecer físicos, pero no así el ser y el acontecer espirituales, por extraño que esto parezca, dado que se trata de un filósofo y paladín del espiritualismo”. <sup>94</sup>

El pasado del devenir físico es irrevocable, porque se anonada, por lo que no cabe en él una acción recíproca de sus momentos. “En

92 — DIEGO F. PRÓ: “Alberto Rougés”, op. cit., pág. 135.

93 — ALBERTO ROUGÉS: “Las jerarquías del ser y la eternidad”, op. cit., pág. 16.

94 — ALBERTO ROUGÉS: Id., id., pág. 10.

otras palabras, no puede existir en el mundo físico una totalidad sucesiva. En cambio, aquella acción es un carácter esencial en nuestro ejemplar de vida espiritual y, en general, en toda espiritualidad, porque en tal realidad el pasado coexiste con el presente. *El mundo espiritual es, esencialmente, un mundo de totalidades sucesivas, de totalidades en las que el pasado no es irrevocable*".<sup>95</sup> Y agrega Rougés "De ahí la profunda espiritualidad de la doctrina del perdón, que, contraponiéndose a la ley mecánica del talión, inspirada por el devenir físico, abre a las almas extraviadas las puertas del futuro, para que puedan redimirse y aun aureolarse de santidad. Pero también, quien no se redime, no es ya simplemente un culpable, sino un réprobo, por lo mismo que puede redimirse"<sup>96</sup>, frase que encierra en forma clara y concisa el concepto de Rougés sobre la fe y la espiritualidad religiosa.

Rougés también encuentra en el análisis de la totalidad sucesiva la visión del futuro que es distinta a la previsión científica. Esta sólo ve lo que se repite, lo que se halla sometido a la necesidad, lo que una ley permite determinar en función del pasado. Es simplemente la proyección del pasado hacia el futuro, incompatible, lógicamente, con toda creación. En cambio, la visión del acto creador, afirma Rougés, es visión de lo original, de lo nuevo, de lo que no ha existido aún. Es, por ejemplo, la cálida visión del artista, que da existencia a lo que no ha existido antes, a lo que existe por primera vez.<sup>97</sup> Es hermana gemela de la visión del profeta que entrevió el futuro de su pueblo. Bergson, observa Rougés, sólo percibió la visión del futuro como proyección del pasado, es decir, la previsión científica, pero no entrevió la visión del futuro de la realidad espiritual. Y Rougés se pregunta, si nosotros mismos no podemos prever el acto que estamos realizando, a estar a la concepción bergsoniana, cómo podríamos ser responsables de él? Bergson no ha visto que la previsión científica no es la única forma posible de visión de lo venidero, y Rougés afirma que existe una que puede captar un futuro original, que nunca ha existido antes, porque ella interviene en su creación y porque ella misma es una creación. Esa visión, que es parte esencial de la intención creadora, basta para hacer que ésta, contrariamente a lo que dice Bergson, no sea "un proyecto de recommienzo o un nuevo arreglo del

---

95 — ALBERTO ROUGÉS: Id., íd., pág. 29.

96 — ALBERTO ROUGÉS: Id., íd., pág. 29.

97 — ALBERTO ROUGÉS: Id., íd., pág. 22.

pasado”, entonces, “obrar (obrar para Bergson es una creación) es lanzarse hacia un futuro, y la visión que le es peculiar no puede ser únicamente una visión hacia atrás. . . , ha de ser la visión de un lapso de tiempo, que comprende un pasado y un futuro. . . ” 98.

• • •

### *La libertad y la persona humana.*

El poder que una totalidad temporal tiene sobre su futuro, es lo que constituye su libertad interior. Aunque esta expresión parece redundante, advierte Rougés, no lo es en realidad porque la palabra libertad ha tenido muchos significados muy diferentes del que aquí se le da. No ha sido raro, dice Rougés, que se niegue la existencia de la libertad, lo que implica, si se le da al concepto el significado que le atribuye nuestro autor, negar la existencia misma de la espiritualidad. Tal negación es el fruto de los hábitos adquiridos en el conocimiento de la realidad física, que hacen extensivos los caracteres de ésta a la realidad espiritual. Se concibe la memoria, no como una prolongación del pasado, sino como una repetición del acontecer físico, una repetición mecánica, y se niega la anticipación del futuro, dándole el carácter de una mera ilusión. Despojada así del pasado y del futuro, la vida espiritual es sólo un calco de la realidad física y se halla sometida al mismo determinismo que ésta. En la “Crítica de la Razón Pura” rige el mismo riguroso determinismo, opina Rougés, tanto para la realidad exterior como en la interior. Algo semejante han hecho también las concepciones atomistas del ser espiritual. 99

En Rougés, como en Bergson, la libertad no está confinada a lo metaempírico, mientras que en Kant ella queda desterrada tanto de la experiencia externa como de la interna o vida anímica. Para Rougés, la libertad no es sino el modo de acontecer de lo espiritual, tan diferente de lo físico, él hace de la libertad un modo de ser de la vida espiritual. También rechaza los planteos corrientes de la libertad. Para Rougés, la vida espiritual elige, es responsable, da sentido a su pasado, se redime, recuerda, quiere, planea. 100

98 — ALBERTO ROUGÉS: Id., íd., pág. 26-27.

99 — ALBERTO ROUGÉS: “Seminario de Metafísica”, op. cit., pág. 230.

100 — ALBERTO ROUGÉS: “Carta a Carlos Cossio”, Tucumán, 15 de setiembre de 1944, cit. por DIEGO F. PRÓ: “Alberto Rougés”, op. cit., pág. 138.

La libertad es, para Rougés, inseparable de la vida espiritual, es el modo de actuar de ella y no es posible sin la supervivencia del pasado y la anticipación del futuro. Rougés dice que el acontecer físico no es susceptible de ningún fenómeno de la vida espiritual que posee siempre una temporalidad y aquel carece en todo instante de un pasado y un futuro. "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. La vida espiritual admite grados, porque su dominio del pasado y del futuro puede ser mayor o menor. Ella puede ascender y descender, puede alzarse hacia la eternidad, o sea hacia la perfecta posesión del pasado y del futuro, y puede caer hacia el acontecer físico, hacia la torpeza del mecanismo, como lo han visto, entre otros, Plotino y Bergson. En cambio, el acontecer físico no admite gradación, porque es el grado ínfimo de las jerarquías del ser" <sup>101</sup>. A medida que se acrecienta la vida interior, la vida del espíritu, el hombre se va eternizando, se va espiritualizando, dice Rougés.

La interpretación de la realidad espiritual que posee Rougés también se hace extensiva a su concepción de la persona humana, de la que afirma su unidad e identidad en el tiempo. En carta a Francisco Romero dice "...para que pueda existir un acto y una persona, es necesario que el pasado de ellos sobreviva de alguna manera y se reúna con su presente y su futuro. La parte ya 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 cierto, 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" <sup>102</sup>.

101 — ALBERTO ROUGÉS. "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 114.

102 — ALBERTO ROUGÉS: "Carta a Francisco Romero", Tucumán, 25 de setiembre de 1944, cit. por DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 140-141.

Rougés rechaza la doctrina de la existencia de Heidegger de que el existente, el Dasein, es un ser para la muerte. Para él, "la vida espiritual es concebida como alzándose sobre el río del tiempo, domi-nándolo, poseyendo un presente que es suma de pasado y futuro también, eternidad en la medida del hombre" <sup>103</sup>. Refiriéndose a la visión del existencialismo, en la carta citada dice: "En cambio, nosotros somos, si nos encaminamos hacia la perfección, algo que se va logrando; somos artifices de una obra divina". Y en otra carta al mismo Romero le escribe: "El espíritu 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 'muero 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 y si no hubiera infierno te temiera'. Es que 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 congostas de la carne, pero halla su galardón terreno en la pena 'deleitosa' de que hablan nuestros místicos, en el 'gustado dolor' de una de nuestras poesías tradicionales norteanas" <sup>104</sup>.

La importancia y profundidad de las meditaciones de Rougés sobre la realidad espiritual, se torna mucho más notable cuando se comparan sus resultados con los obtenidos por algunos de los filósofos espiritualistas, como Lavelle, Marcel, Maritain, etc.

• • •

### *Conclusión.*

El acontecer físico, como hemos visto, implica necesariamente la pérdida de su pasado, mientras que el pasado del acontecer espiritual sobrevive en el presente. Bergson, refiriéndose al pasado espiritual,

103 — DIEGO F. PRÓ: *Id., íd.*, pág. 141.

104 — ALBERTO ROUGÉS: "Carta a Francisco Romero", Tucumán, 13 de noviembre de 1944, cit., por DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 142-143. Véase también ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 140.

dice "Todo entero, sin duda, nos sigue en todo instante: lo que hemos sentido, pensado, querido desde nuestra tierna infancia está ahí, inclinado sobre el presente que se le va a agregar... Sin duda no pensamos más que con una pequeña parte de nuestro pasado; pero deseamos, queremos con todo nuestro pasado..."<sup>105</sup>.

Mientras el acontecer físico va perdiendo su pasado, va naciendo y renaciendo sin cesar, como lo vio Platón<sup>106</sup>, el acontecer espiritual continúa existiendo, prolonga su pasado en su presente o, lo que es lo mismo, tiene un *presente del pasado*, como lo vio San Agustín<sup>107</sup>. La percepción de un cambio físico, de un movimiento, de un gorjeo, por ejemplo, dice Rougés, nos ofrece en un claro contraste la diferencia esencial de ambas realidades. En efecto, dicha percepción reúne en un presente, en una existencia total, lo que en la realidad exterior ha perecido ya casi en su totalidad, porque jamás puede existir de él sino el instante actual: todos los demás o han dejado de existir o no existen todavía. Sin esa prolongación del pasado en el presente no sería posible ningún fenómeno psíquico, ningún todo sucesivo, ninguna "totalidad sucesiva".

El acontecer espiritual, por su parte, no es arbitrario sino que se desarrolla teniendo un fin, una meta, un futuro que se anticipa en el presente en forma de tendencias, presentimientos, anuncios, presagios, premoniciones, intenciones, propósitos, designios, planes y proyectos, etc. Y así como, según San Agustín, el acontecer espiritual poseía un presente del pasado, también posee un *presente del futuro*, mientras que en la realidad exterior es imposible la anticipación del futuro, y su acontecer se desarrolla ciegamente sin intervención directa del pasado ni influencia alguna del futuro.

Según Henry Poincaré<sup>108</sup>, el estado actual del mundo (se fiere al carácter del devenir físico) no depende sino del pasado más

105 — HENRI BERGSON: "L'Evolution créatrice", op. cit., 5, 6, cit. por ALBERTO ROUGÉS: "Seminario de Metafísica", op. cit., pág. 227.

106 — PLATÓN: "Timée", ed. Cousin de las obras de Platón, vol. XII, 116, cit. por ALBERTO ROUGÉS: "Seminario de Metafísica", op. cit., pág. 227.

107 — SAN AGUSTÍN: "Confesiones", XV-XX, 26, cit. por ALBERTO ROUGÉS: "Seminario de Metafísica", op. cit., pág. 227.

108 — HENRI POINCARÉ: "Science et Hypothèse", París, ed. Flammarion, pág. 182, cit. por ALBERTO ROUGÉS: "Seminario de Metafísica", op. cit., pág. 228; traduc. castellana: HENRY POINCARÉ: "La Ciencia y la Hipótesis", trad. por A. B. Besio y J. Banfi, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1943.

próximo, sin ser directamente influenciado, por el recuerdo de un pasado lejano... El acontecer espiritual, en cambio, tiende hacia algo, se encamina, anhela, quiere, se propone, es dueño de un *presente del futuro* y a medida que éste es más rico, más puede elegir, disponer y realizar. El acontecer espiritual no se halla solamente determinado por el momento inmediatamente anterior como el devenir físico, sino por todo su pasado superviviente y por todo el futuro que se le anticipa.

La supervivencia de un pasado más o menos largo, implica, evidentemente su coexistencia en el presente; y algo similar ocurre con el futuro que se anticipa. Por lo tanto, el pasado y, en cierta medida, el futuro, *coexisten* en el presente de un acontecer espiritual. Este concepto de la *coexistencia* resulta absurdo si se lo pretende aplicar al acontecer físico, o a la representación corriente del tiempo, afirma Rougés, puesto que el presente de éstos es el instante que excluye a todos los demás y no posen, como el acontecer espiritual, un presente del pasado ni un presente del futuro.

Para Rougés, la aplicación del concepto de coexistencia a la vida espiritual expresa la esencia misma de la realidad interior y es necesario para la comprensión de ésta. La coexistencia admite grados, dice Rougés, pero no puede faltar aún en el más humilde fenómeno psicológico. Coexistencia son nuestras sensaciones, nuestros pensamientos, nuestras voliciones; coexistencia es la persona, la sociedad humana, la cultura a que ésta se halla incorporada; coexistencia la humanidad, coexistencia la historia...

El pasado del acontecer físico, ya señalamos, es irrevocable puesto que perece; en cambio, la coexistencia existente en la vida espiritual, entre el pasado y el futuro, dice Rougés, posibilita la acción recíproca entre ambos. No solamente el pasado determina el presente y el futuro, sino que el presente y el mismo futuro que se anticipa, determinan al pasado. Este pasado, entonces, no es irrevocable, sino que el presente actúa sobre él determinándolo, dándole sentido. Esta característica es esencial en todo el acontecer espiritual que existe gracias a la coexistencia y acción recíproca del presente, del pasado y del futuro anticipado, y que constituye una unidad en la vida espiritual que es denominada por Rougés, una *totalidad sucesiva*. En el devenir físico no existe ni puede existir esta unidad, pues en él el pasado no supervive sino que perece y el futuro no se anticipa. En



cambio, en la totalidad sucesiva, característica diferencial de la vida interior, el pasado y el futuro nacen y crecen juntos, sin dejar de ser uno y constituir una unidad a medida que van creciendo.

“Una melodía que se interrumpe de pronto no deja por eso de ser una melodía, no necesitamos anticipar nuestro fin para ser una totalidad, como parece creerlo Heidegger. Podemos seguir existiendo indefinidamente sin dejar de ser por eso todo. No es la “llegada a su fin la que, como tal, confiere su totalidad” a la “realidad humana”, como dice textualmente Heidegger”.<sup>109</sup>

“Plotino, continúa diciendo Rougés, percibió la diferencia esencial que, en lo que atañe a la unidad, existe entre las dos realidades cuyos caracteres determinamos, cuando dijo que el átomo, la unidad física, es uno a fuerza de ser lo más pequeño que hay, mientras que la divinidad es una a pesar de ser lo más grande que existe. Lo mismo que del átomo puede decirse de la unidad temporal del devenir físico, que, lo hemos visto, huye hacia el instante”. Y agrega: “A diferencia del espacio que es exterioridad pura, pues sus partes son exteriores entre sí, la coexistencia del pasado y del presente, del que forma parte un futuro que se anticipa, a diferencia del espacio, decimos, la coexistencia temporal que define a la espiritualidad, es compenetración recíproca, recíproca determinación, sin partes exteriores. La *coexistencia*, pues, que es la esencia de lo espiritual, es *interioridad*, *aespacialidad*. Ella admite grados, puesto que el pasado y el futuro que coexisten en una totalidad pueden ser mayores o menores, y puesto que ésta puede disponer en mayor o menor grado de ellos. Hay, pues, una jerarquía de las totalidades, que depende del futuro y del pasado que disponen. Cuanto más alta es la jerarquía de una vida espiritual, más dueña es ella de su futuro, es ella menos versátil, menos vacilante, más segura, más coherente. A medida que la jerarquía de un ser es mayor, más se acerca, pues, a la perfecta posesión de todo el tiempo por la que definió Boecio a la eternidad”.<sup>110</sup>

109 — MARTÍN HEIDEGGER: “Qu’est ce la Metaphysique?”, suivi d’ extraits, París, ed. Gallimard, pág. 122, cit. por ALBERTO ROUGÉS: “Seminario de Metafísica”, op. cit., pág. 229; trad. castellana: MARTÍN HEIDEGGER: “Qué es la Metafísica?”, versión de Xavier Zubiri, Buenos Aires, edic. Alpe, 1955.

110 — ALBERTO ROUGÉS: “Seminario de Metafísica”, op. cit., pág. 230.

## LA ONTOLOGÍA Y LA AXIOLOGÍA

Antes de entrar en la ontología y en la axiología de Alberto Rougés, conviene volver sobre los resultados obtenidos en el análisis de la realidad física y la vida espiritual.

Hemos visto cómo Rougés estudia las distintas concepciones sobre la realidad física y las interpretaciones sobre el ser y el devenir. El acontecer físico no posee nunca sino su momento actual, su presente es tan solo el instante y carece tanto de pasado, que se pierde irremisiblemente, como de futuro, que no se anticipa. Su existencia es una sucesión de nacimientos y anonadamientos, y cada adquisición exige una pérdida correspondiente. En este caso, la realidad física es un mero acontecer, sin objetos subyacentes e invariables, sin sustancias, es éste el Devenir de Heráclito, es la realidad exterior del fenomenismo, donde no hay identidad en el tiempo porque sus momentos sucesivos se van excluyendo unos a otros. El ser, por su parte, nos referimos al ser físico, también carece de la dimensión temporal, puesto que para mantener su identidad debe permanecer inmóvil e invariable, como la esfera del Ser de Parménides. Esta es la realidad del substancialismo y del mecanicismo. Por lo tanto, ambos, el ser y el acontecer físicos, carecen de la dimensión temporal que fundamentará toda la ontología de Rougés, y son, por la misma razón, el acontecer y el ser más pobres de contenido. "La realidad física o exterior, se halla así irremediabilmente reclusa en el instante en que se encuentra, condenada a no poseer jamás actualmente ni un pasado ni un futuro. En otras palabras, su presente es tan sólo el instante, a diferencia del de la vida espiritual, que es dueño en todo instante de un pasado y un futuro más o menos amplios".<sup>111</sup>

En el acontecer espiritual, el pasado supervive y sigue actuando en el presente y el futuro se anticipa en cierta medida en ese mismo presente, por lo cual posee en cualquier momento que se lo considere, el "presente del pasado" y el "presente del futuro" de que habla San Agustín.<sup>112</sup>

111 — ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., Introducción, pág. 7.

112 — SAN AGUSTÍN: "Confesiones", XI, XX, pág. 26, cit. por ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., págs. 31 y 136: "Pero, si bien el presente carece de duración, si en él no encontramos el tiempo, en cambio lo hallaremos en la atención que el espíritu le presta a aquél. En vez de decir, pues, que existen tres tiempos: el pasado, el presente y el futuro, se debiera decir,

Para Rougés, el acontecer espiritual encarnado, por ejemplo, en un acto creador, como un pensamiento, posee una identidad de la que carece el acontecer físico. Esa identidad se debe precisamente a la supervivencia del pasado y la anticipación del futuro que, conjuntamente con el presente, conforman la totalidad sucesiva base constitutiva de la unidad espiritual. En esta unidad del acto creador, hay un condicionamiento recíproco: no solamente el futuro está a merced del pasado, sino que también el pasado está a merced y dependiendo del futuro, que a su vez le dará su significación y sentido. Este pasado que sobrevive y que va cobrando o consumando su sentido, no es irrevocable, sino que "se va creando juntamente con su futuro que se va, en cierta medida anticipando. Pasado y futuro nacen y crecen juntos, compenetrados recíprocamente, inseparablemente unidos".<sup>113</sup>

La unidad espiritual que radica en esta coexistencia y compenetración recíproca de presente, pasado y futuro, explica también que la vida interior, a diferencia de la realidad física, sea al mismo tiempo, ser y acontecer, y además, identidad. En cambio, en la realidad exterior, la identidad no puede concebirse sino como exterior e independiente del acontecer y a éste como exterior a la identidad. "Allí donde hay identidad en la realidad física, no hay acontecer, y allí donde hay acontecer no hay identidad".<sup>114</sup> La realidad espiri-

---

si la expresión es permitida, que existen tres tiempos: 'el presente del pasado, el presente del presente y el presente del futuro. Esos tres modos, agrega San Agustín, están en el espíritu, y no los veo en ningún otro lugar. El presente de las cosas pasadas es la memoria, el presente de las cosas presentes es la visión directa, y el presente de las cosas futuras es la espera'. Esta presencia en el espíritu, y solamente en él, del pasado y del futuro, es lo que hace posible, según San Agustín, la medición del tiempo, ya que, sin dicha presencia, no existiría nunca sino el instante actual, el punto divisorio del futuro y del pasado. Al descubrir esta verdad largamente buscada, clama San Agustín: 'Es en ti, mi espíritu, que yo mido el tiempo. No me contradigas porque así es... La impresión que hacen en ti las cosas que pasan, subsiste cuando éstas han pasado. Ella es lo que mido mientras está presente, y no las cosas que, habiéndola producido, han pasado ya. Ella es lo que mido cuando mido el tiempo. Luego esto es el tiempo o no es el tiempo lo que mido'.

113 — ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 137.

114 — ALBERTO ROUGÉS: "Carta a Sixto Terán", Tucumán, junio de 1943, cit. por DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 150.

tual, es entendida por Rougés como una acumulación y una unidad temporal, y que por eso se opone a la realidad física, que no tiene sino el instante donde sus momentos se excluyen recíprocamente. La vida espiritual posee, en cualquier instante que se la considere, un pasado y un futuro actual, es decir, una dimensión temporal, una totalidad sucesiva, una unidad de las totalidades de la vida anímica y que nos permite reconocernos como un yo personal.

Rougés hace depender toda su metafísica de esta consideración del tiempo y la distinta riqueza del presente de la realidad física y de la vida espiritual. Por eso podemos caracterizar la ontología de Rougés como temporalista y también de las totalidades, porque ella abarca todos los seres, desde el ser físico, la cosa, el objeto sensible y exterior, hasta el Ser Supremo, la realidad infinita, Dios. Es además, una ontología espiritualista con un auténtico trasfondo religioso. La distinta jerarquía de los seres del universo, dependerá entonces de la dimensión temporal que posean.

El presente de la realidad física, ya sea ésta considerada como ser o como acontecer, es siempre el instante. Por lo tanto, dice Rougés, desde el punto de vista temporal, es el presente más pobre que podamos imaginar y no es susceptible de una gradación puesto que la dimensión temporal está totalmente ausente de él. El presente espiritual, en cambio, posee en todo instante una dimensión temporal y, como ya hemos visto, cuya amplitud puede ser mayor o menor. Habrá, entonces, una gradación que va desde el presente instantáneo, sin dimensión temporal, que es propio de la realidad física, hasta el presente que comprende dentro de sí a todo el pasado y todo el futuro y que es la eternidad. Ambos extremos, la eternidad y el ser físico, son inmutables, pero uno porque carece totalmente de dimensión temporal y el otro porque posee la máxima dimensión del tiempo, es dueño de toda la diversidad temporal. "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 Rougés un modo humano de la eternidad. Rougés concibe a esta última como lo había hecho Platón, Plotino y San Agustín, como un presente que comprende todo el pasado y el futuro".<sup>115</sup> La eternidad posee, dice Rougés, en sumo grado, la uni-

---

115 — DIEGO F. PRÓ: Id., id., pág. 152.

dad espiritual y ella misma es, esencialmente, una unidad. Esa unidad es la de Dios, infinitamente superior a la del hombre, pues en la conciencia divina está dada toda la realidad, en ella pasado, presente y futuro son una misma cosa.

Dice Rougés que todo ser espiritual, en cuanto posee un pasado y un futuro, apunta y trasciende hacia la eternidad y, en mayor o menor grado, es capaz de participar de ella. Pero hay por lo menos tres maneras diferentes de concebir la eternidad. Al modo de Heráclito, como un desarrollo que se extiende infinitamente en el tiempo. Al modo de Aristóteles, como un ser intemporal que está fuera y más allá de todo tiempo. Y al modo de Plotino, como un ser que trasciende el tiempo y que, sin embargo, lo contiene en su totalidad. Rougés se inclina por esta última solución. La eternidad es un presente espiritual que, por su infinita riqueza interior, abraza todo el pasado y todo el futuro.<sup>116</sup> Comprende en sí, por lo tanto, la totalidad del tiempo y, por eso mismo, la trasciende: la eternidad es una temporalidad sin tiempo. En la medida en que el ser espiritual tiene un dominio mayor sobre su pasado y su futuro, más cerca está de la eternidad, del ser que contiene en sí la totalidad del pasado y del futuro. El nivel más bajo lo ocupa el ser físico que existe sólo 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 un mundo de fenómenos”.<sup>117</sup> El límite superior lo constituye el máximo Ser espiritual, el Ser divino, que vive en la eternidad. Entre ambos extremos, el ser físico y la eternidad, dice Rougés, “se hallan, según sea la amplitud de su presente, o sea la dimensión de tiempo de éste, todas las jerarquías de la vida, todas las jerarquías del ser. Cuando más alta es ésta, mayor el dominio que la vida tiene sobre su pasado y su futuro, más coherente su conducta”.<sup>118</sup> A medida que la dimensión temporal del presente de los seres vivientes, reales o posibles, es mayor, más representado se halla en él el devenir del universo, dada la íntima vinculación de los seres vivientes con éste.<sup>119</sup>

116 — ANÍBAL SÁNCHEZ REULET: “Alberto Rougés. Las jerarquías del ser y la eternidad”, *Revista Sur*, año XII, N° 105, Buenos Aires, 1° de julio de 1943, pág. 82.

117 — DIEGO F. PRÓ: “Alberto Rougés”, op. cit., pág. 153.

118 — ALBERTO ROUGÉS: “Las jerarquías del ser y la eternidad”, op. cit., pág. 140.

119 — ALBERTO ROUGÉS: *Id., id.*, pág. 12.

La dimensión temporal del presente de los seres, es decir, su coeficiente de tiempo, es índice para Rougés del lugar que debe ocupar en las jerarquías de la realidad y que son, fundamentalmente, cuatro: la física o inorgánica, la viviente, la humana y la divina. Estas jerarquías del ser, dice Rougés, jalonan el ascenso de la vida, señalan 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".<sup>120</sup> "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 su propio futuro, sino también el 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 vamos dando a su pasado, a su historia. Porque no solamente el acto creador de un pensamiento... es una unidad espiritual, no solamente lo somos nosotros, sino que también lo son las sociedades humanas y la humanidad, cuyos pasados estén también pendientes del futuro que les va dando su sentido, y que se anticipa también en cierta medida" y más adelante, Rougés agrega: "Situadas así entre el ser físico y el máximo Ser espiritual, todas las jerarquías del ser son jalones del camino a la eternidad, momentos dramáticos de una empresa divina".<sup>121</sup>

Con la realidad física estamos en el límite inferior de la realidad, que como no tiene dimensión de tiempo en su presente no ofrece 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,

---

120 — ALBERTO ROUGÉS: Id., id., id.,

121 — ALBERTO ROUGÉS: Id., id., pág. 140.

La noción de tiempo es la que permite a Rougés 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 éstas su jerarquía axiológica. Se trata de una axiología que tiene bases ónticas.<sup>122</sup>

La concepción del tiempo, como hilo conductor de toda la ontología temporalista de Rougés, tiene valiosos antecedentes ya señalados por el mismo autor: Platón, Plotino, San Agustín y Bergson, pero será Rougés quien lleve esta interpretación a una mayor claridad y a sus últimas consecuencias éticas y metafísicas. La filosofía griega, dice el filósofo tucumano, percibió las jerarquías del ser, como lo demuestran sus concepciones de la realidad física y espiritual. Esas jerarquías se hallan comprendidas en el Ser de Parménides, representado como una esfera invariable e inmóvil y en el Ser de Platón y de Plotino, cuyo presente comprende siempre todo el pasado y todo el futuro.

Platón sostiene la trascendencia de la eternidad con relación al tiempo, pero, por otra parte, la eternidad del ser es modelo del tiempo. El tiempo platónico a que se refiere Rougés es el tiempo anímico y no el tiempo de la naturaleza.

En Plotino el Ser, el Ser inteligible, se opone a la realidad física que carece de toda dimensión de tiempo, mientras que aquél es una unidad y totalidad temporal máxima, inmutable y siempre idéntica. Dice Rougés que según la doctrina de Plotino, entre el ser físico y la máxima expresión del ser espiritual se hallan vidas espirituales de una jerarquía que decrece a medida que ellas se alejan más de la eternidad, o sea el presente que comprende en su unidad todo el pasado y todo el futuro. Plotino llama a ese principio lo Uno y los seres descienden por un proceso de emanación y todos vuelven a él en un camino de retorno y ascenso. De ese principio descienden, según Plotino, cuatro grados: el Intelecto, el Alma universal, el mundo corpóreo y la materia propiamente dicha. El Intelecto y el Alma universal son substancias espirituales que emanan de la realidad divina. El Alma universal ya no puede poseer todas las cosas presentes a la vez, sino que las posee sucesivamente, en una sucesión temporal, que es para Plotino "la imagen móvil de la eternidad". "Para encontrar la eternidad, dice el filósofo de Alejandría, nos vimos obligados

---

122 — DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 154.

a elevarnos al mundo inteligible; para tratar del tiempo, tenemos ahora que descender, no completamente, sino tanto como el tiempo mismo ha descendido".<sup>123</sup>

Las vidas espirituales de jerarquía inferior a la del Alma universal, como las de las almas humanas, se alejan aún más de la eternidad, se hallan más cerca del ser físico. También, entonces, en Plotino su concepción implica una jerarquía del ser basada en la dimensión del tiempo del presente. El tiempo, para Plotino, es un tiempo espiritual, un acontecer espiritual y no un tiempo físico. La dimensión temporal, para este filósofo, no es inmutable, se puede ascender por "conversión" hacia la eternidad y se puede descender hacia la realidad física por "procesión"; la eternidad es entonces, la medida de la jerarquía del ser. La eternidad es un permanente "es", sin "era" ni "será", y puede ser definida, según Plotino, como "la vida que es actualmente infinita porque es universal y porque no pierde nada".<sup>124</sup> El tiempo en cambio, aparece con el Alma Universal, quien lo engendra en lugar de la eternidad. El tiempo es la imagen de la eternidad.

Rougés apoya su interpretación en la concepción plotiniana, más que en la de Platón, pero no es una simple reiteración sino una elaboración personal. "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 y al presente, así, como el presente influye a su vez en el pasado".<sup>125</sup> En Plotino, nuestro ser consiste en nuestro pasado y nuestro futuro, que vive en nuestro presente.

San Agustín, por su parte, concibe a la eternidad como un perpetuo presente que no conoce ningún cambio, mientras que el tiempo es cambio y mutación continua. En el tiempo, en la sucesión continua, no se pueden dar a la vez el presente, el pasado y el futuro,

123 — ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 141-142.

124 — PLOTINO: "Ennéadas", III, 7º, 4, cit. por DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 159.

125 — DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 161.



mientras que en la eternidad todo es presente y actual. La eternidad es de Dios, y el tiempo es de las criaturas. El tiempo del alma es una duración continua, donde el pasado continúa 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 y San Agustín habla del "presente del pasado", que es la memoria, el "presente del presente", que es la visión y el "presente del futuro", que es la expectación.<sup>126</sup> La mayor riqueza de la interpretación rougesiana respecto de la de San Agustín reside en que para aquél el futuro está dependiendo del pasado y el pasado del futuro, que lo completa y le da sentido.

La principal diferencia que merece señalarse entre la concepción del tiempo y la duración de Bergson y la de Rougés es que para aquél no existe la anticipación del futuro, mientras que para éste el pasado, el presente y el futuro nacen y crecen juntos, compenetrados recíprocamente e inseparablemente unidos. Rougés le observa que la visión de lo venidero es condición indispensable para que el acto creador consciente pueda existir. "La conciencia, dice, es precisamente, de manera esencial, una visión en el tiempo, que abarca, no solamente un pasado, sino también un futuro".<sup>127</sup> Pero para Bergson, esta visión del futuro, como toda previsión, no es más que una visión del pasado, es decir, una proyección en el futuro de lo que se ha percibido en el pasado. Tal previsión puede ser acertada en lo que respecta a la realidad física, dice Rougés, porque ésta se repite, pero es falsa cuando se trata de unidades espirituales como nosotros mismos, porque cada momento de nuestro devenir es, para el filósofo de la duración, "un momento original de una no menos original historia".<sup>128</sup> La vida, dice Bergson, es creación de lo irreductiblemente nuevo y no puede existir en el ser viviente ni la visión de su propio futuro ni la del futuro de los demás. La anticipación del futuro, sería incompatible con la creación y con la vida puesto que ésta dejaría de ser una realidad creadora para convertirse en una realidad física. La vida es una realidad creadora, "es decir, productora de efectos...; estos efectos no se hallaban, pues, dados en ella de antemano,

126 — DIEGÓ F. PRÓ: *Id., id.*, pág. 163.

127 — ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 143.

128 — HENRI BERGSON: "L'Evolution Créatrice", op. cit., pág. 5, cit. por ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 143.

y, por consiguiente, ella no podía tomarlos como fines".<sup>129</sup> Para Bergson, entonces, no puede existir una visión del futuro, pero una vez que éste se ha vuelto pasado, es ya susceptible, dice, "de una interpretación racional, como la del objeto fabricado que ha realizado un modelo". Para Rougés, en cambio, la anticipación del futuro y por lo tanto, la visión de lo venidero, es un elemento irrenunciable de la totalidad sucesiva, de la unidad espiritual.

La eternidad, por su parte, es entendida por Bergson como duración moviente, por oposición a la eternidad inmóvil que concebía la filosofía de Platón y la de Plotino. Esa movilidad proviene de que la eternidad de Bergson, como la duración, de la que es la más alta expresión, no anticipa su futuro. El ser que vive esa eternidad, es decir, el Absoluto, dice el pensador francés, dura como nosotros, cambia. La eternidad de Bergson, dice Rougés, "es, pues, la mitad de la eternidad de Platón y Plotino, que posee actualmente todo su pasado y todo su futuro, a tal punto que se podría decir que ella no tiene futuro ni pasado que es solamente un presente, como dicen Platón y el neoplatonismo. En cambio, la eternidad de Bergson posee solamente su pasado, su futuro no le pertenece sino cuando no es ya sino un pretérito".<sup>130</sup> Si se elimina de la vida espiritual la anticipación del futuro, no podríamos elegir, no seríamos autores y responsables de nuestra vida interior, sino simples testigos de ella y nuestro futuro vendría sin anunciársenos. No seríamos, entonces, una totalidad, una unidad espiritual.

Pero Rougés le reconoce a Bergson el mérito de haber sido el que ha llevado más lejos la afirmación de la supervivencia del pasado y que haya distinguido esa supervivencia de la mera repetición al estilo de la del acontecer físico. Nuestro pasado, afirma Bergson, "todo entero nos sigue, sin duda, en todo instante: lo que hemos sentido, pensado, querido desde nuestra tierna infancia está ahí, inclinado sobre el presente que va a agregársele, presionando la puerta de la conciencia que quería dejarlo afuera".<sup>131</sup> La duración no es

129 — HENRI BERGSON: "L'Evolution créatrice" op., cit., pág. 56, cit. por ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 144.

130 — ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 146.

131 — HENRI BERGSON: "L'Evolution Créatrice", op. cit., pág. 5, cit. por ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 147.

entonces una realidad como la de Heráclito, que nace y parece sin cesar, sino una realidad que crece, que madura y que nada pierde, pareciéndose en esto a la eternidad de Plotino. La vida espiritual posee, pues, en cualquier instante que se la considere, una diversidad temporal, una temporalidad, "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, y sería entonces, como la eternidad, una "temporalidad sin tiempo", si es que se entiende por tiempo un transcurrir, y por temporalidad, una diversidad temporal, una coexistencia del pasado y del presente, a la que Rougés adicionará el futuro, y que es imposible en toda realidad física.

Rougés le critica a Bergson que no haya notado que "si bien carece de temporalidad la posición de un móvil, no ocurre lo mismo con una intención, ya que ésta es el presente de una conciencia, del que forma parte esencial la anticipación de un futuro y la supervivencia de un pasado". Se trata, dice nuestro autor, de una desnaturalización de la representación de la vida espiritual, pues es ésta identificada con el acontecer físico.<sup>132</sup> Bergson confunde, afirma Rougés, el presente de una vida espiritual con el presente instantáneo de la realidad física, por eso identifica la eternidad de Platón y de Plotino con la invariabilidad del ser físico, que no posee dimensión temporal.

En la realidad física, la diversidad temporal se da sucesivamente, sus instantes son heterogéneos entre sí y ella no puede hallarse en ningún instante porque sus momentos se excluyen recíprocamente.

En la doctrina de la tensión de la duración de Bergson, dice Rougés, hay implícita una cierta anticipación del futuro. "Según ésta, a medida que es más elevado el puesto de un ser viviente en la escala de los seres, mayor es la tensión de su duración, más dueño es él de su pasado, y puede disponer por eso, más de su futuro, es más capaz de crear, más libre... Es evidente entonces que nuestro mayor dominio de lo venidero ha de ir acompañado de una visión más penetrante de éste".<sup>133</sup>

Por lo tanto, para Rougés, nuestro presente "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 menos extraño

---

132 — ALBERTO ROUGÉS: Id., *id.*, pág. 149.

133 — ALBERTO ROUGÉS: Id., *id.*, pág. 152.

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 e invariabilidad física, que no posee jamás un pasado y un futuro, que no puede ser nunca dueña sino de un instante".<sup>134</sup>

El sujeto espiritual a que se refiere Rougés es un sujeto inmaterial y que se realiza en la multiplicidad de sus actos, y precisamente por esa inmaterialidad no hay oposición entre su unidad y sus actos múltiples. "El sujeto, el yo puro que dice Rougés no es una substancia en el sentido material de sustrato o cosa. Es una realidad espiritual pura, cuya unidad está presente en sus vivencias, es en el acontecer cualitativo de las mismas".<sup>135</sup> Es el ser y el acontecer al mismo tiempo, es una unidad temporal siempre idéntica.

Las notas esenciales de la ontología temporalista de Rougés se pueden resumir en una de sus frases: "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 nada jamás*. Es la vida del Ser Supremo, a quien dice San Agustín: *Vuestros años subsisten todos simultáneamente, justamente porque subsisten... Vuestros años son como un solo día, y vuestro día... es un hoy... , y vuestro hoy es la eternidad*".<sup>136</sup> "Si, llegados a esta altura, volvemos ahora la mirada hacia lo que dejamos atrás, veremos allí lejos, muy lejos, y muy abajo, corriendo incesantemente sin poderse detener, el río de Heráclito, el ser que nace y renace sin cesar que vio el gran genio de Platón en el mundo sensible, el tiempo de Locke y de Kant, cuyos momentos no pueden reunirse, en una palabra, al acontecer físico, condenado a no

134 — ALBERTO ROUGÉS: Id., id., pág. 152-153.

135 — DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 171-172.

136 — PLATÓN: "Timeo", trad. Cousin, vol. XII, pág. 130; PLOTINO: "Ennéadas", III-VII, 2. Obr. cit. Vol. II, 173; SAN AGUSTÍN: "Confesiones", XI-XIII, 16; cit. por ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 153.

poseer nunca un pasado y un futuro, el acontecer cuyos instantes no pueden coexistir. Veríamos también allí abajo, igualmente lejana, la esfera de Parménides, el ser físico, que posee perpetuamente el mismo instante, que no puede jamás ser dueño de una diversidad temporal".<sup>137</sup>

La ontología de Rougés no es sólo original en la medida que completa resultados o rectifica errores de otros pensadores anteriores, como Platón, Plotino y San Agustín por una parte o Bergson por la otra, sino que también su concepción tiene rasgos propios y originales si se la confronta con los pensadores contemporáneos como Husserl, Heidegger, Sartre o los filósofos espiritualistas como Lavelle, Marcel y Blondel.<sup>138</sup> La filosofía de Rougés no se ocupa solamente de la existencia humana, sino que abarca, en sus jerarquías del ser, toda la realidad física, la realidad viviente, la vida del espíritu y en el extremo superior, la existencia divina, por lo que puede ser considerada como una filosofía espiritualista y de la totalidad.

Rougés es el primer filósofo que se ocupó del problema de los valores en nuestro país. Su primer trabajo en tal sentido fue su tesis doctoral publicada en 1905, sobre "La lógica de la acción y su aplicación al derecho". Las mismas ideas que expone en su tesis vuelven a encontrarse en un artículo publicado en la Revista de Letras y Ciencias Sociales sobre "Los valores psíquicos", en el mismo año, y aparecen en los manuscritos de un libro que nunca publicó sobre "Metafísica de los valores humanos", que escribió por esos mismos años.<sup>139</sup>

Las ideas axiológicas que expone en esta primera etapa parten

137 — ALBERTO ROUGÉS: Id., *id.*, pág. 153.

138 — Es interesante e ilustrativo el trabajo de confrontación que DIEGO F. PRÓ: hace en su libro sobre "Alberto Rougés", entre la filosofía de Rougés con otros autores del pensamiento filosófico actual, entre ellos Husserl, Heidegger, Sartre, Lavelle, Marcel y Blondel, estudio comparativo en el que se comprueba la profundidad y originalidad de la concepción ontológica del pensador tucumano. Cap. "Ubicación de la Ontología de Rougés", V, págs. 168-179. Véase además: FRANCISCO ROMERO: "La filosofía contemporánea", Buenos Aires, Losada, 1941, especialmente el artículo sobre "Temporalismo", etc.

139 — ALBERTO ROUGÉS: "La lógica de la acción y su aplicación al derecho", Buenos Aires, "Las Ciencias", 1905, cit. por DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", *op. cit.*, pág. 180 y en págs. 185-186 se cita el artículo publicado en la Revista de Letras y Ciencias Sociales en 1905 sobre "Los valores psíquicos" y el libro inédito sobre "Metafísica de los valores humanos".

de una concepción subjetivista y relativista de los valores y se notan las influencias de autores como Spencer, Tarde, Taine, Nietzsche, Ribot, Eucken y otros.

En su tesis Rougés distingue dos clases de valores, por una parte los valores psíquicos relativos que responden al grado de preferencia que un espíritu atribuye al objeto de una representación, según lo crea más o menos apto para la consecución de algún fin; y por otra, los valores psíquicos absolutos, que consisten en el grado de preferencia que el espíritu atribuye al objeto de la representación. En el fondo, ambas clases de valores son subjetivos y relativos. Las mismas valoraciones absolutas no son más que valoraciones relativas permanentes en las que se ha olvidado el fin. Según Rougés, "El valor es un fenómeno subjetivo. Lo avaluado no tiene valor en sí. El valor no reside en los objetos valorados, sino en el sujeto valorante. Las diferencias nacen del sujeto y no tienen ningún fundamento ontológico".<sup>140</sup> Los valores no existen por sí mismos, son estimaciones psíquicas. Además, son cambiantes y susceptibles de aumento o disminución, puesto que siempre es un espíritu individual que atribuye el grado de preferencia según su vida afectiva y su vida interior.

Pero estas ideas de una axiología subjetivista, individualista y con valores relativos, no son permanentes en la filosofía de Rougés, sino que sólo pertenecen a sus primeros trabajos. En cambio, en los posteriores, y especialmente en "Las jerarquías del ser y la eternidad" se trata ya de una axiología objetivista y espiritualista que depende, a su vez, de la axiología metafísica de Rougés, en la que los seres ocupan un lugar en la escala y tienen una jerarquía de acuerdo a la dimensión temporal que posean. La realidad física, que está en el extremo inferior, se caracteriza porque en ella sólo existe un presente instantáneo, sin temporalidad, sin pasado y sin futuro. Es un ser sin acontecer para los substancialistas y es un acontecer sin ser según los fenomenistas. El tiempo físico, igual en ambas concepciones, se puede representar con una línea recta cuyos puntos se suceden en forma discontinua, sin penetrarse mutuamente. El peldaño siguiente en la escala jerárquica de los seres está ocupado por la vida biológica, orgánica, los animales y las plantas. Estos seres acumulan el pasado con el presente; crecen y se ensanchan ópticamente. La mayor supervivencia del

---

140 — ALBERTO ROUGÉS: "La lógica de la acción y su aplicación al derecho", pág. 58, cit. por DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 182.

pasado y la mayor profundidad o intensidad de tiempo determinan la mayor dimensión interior y un lugar más alto en la jerarquía de los seres.

“En la esfera de lo humano, la supervivencia del pasado y la anticipación del futuro revisten formas conscientes, como que la conciencia es, precisamente, una visión en el tiempo” <sup>141</sup> dice Rougés. “El hombre es la avanzada de esa empresa. En cuanto posee plena conciencia de su pasado y de su futuro es el ser viviente que ha ido más lejos en el camino de la eternidad”. <sup>142</sup> La vida humana estará, por lo tanto, por encima de la realidad inerte y de la vida biológica, pues en el presente del hombre está también su pasado y su futuro que se interpenetran y condicionan recíprocamente. El pasado no es irrevocable y el futuro se anticipa en forma de ideales, proyectos, deseos, anhelos, presentimientos, etc. El pasado del hombre se elabora por su futuro.

El hombre se realiza en distintos valores que van dando sentido a su vida. Su tiempo espiritual, de mayor dimensión ontológica que las dos realidades anteriores, es “el modo humano de la eternidad”, y la vocación suprema del hombre, que, según Rougés, es la eternidad, determinará la escala de valores de cada uno. El extremo superior de la jerarquía de los seres en la concepción rougesiana está ocupado por la realidad espiritual absoluta, por Dios, por la máxima interioridad, cuya dimensión temporal es la eternidad en la cual está todo el pasado y todo el futuro constantemente presentes, es el presente máximo, el Ser espiritual absoluto.

La axiología metafísica de Rougés, que acabamos de señalar, se prolonga en la de los valores humanos. “El hilo de esta última es también el tiempo, en este caso el tiempo espiritual. Cuanto 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 axiológica de la vida humana”. <sup>143</sup> El presente de la existencia del hombre tiene grados e intensidades diferentes, según sea la amplitud de pasado y futuro que posea. “Las vidas humanas de

141 — ALBERTO ROUGÉS: “Las jerarquías del ser y la eternidad”, op. cit., pág. 13.

142 — ANÍBAL SÁNCHEZ REULET: “Alberto Rougés. Las jerarquías del ser y la eternidad”, op. cit., pág. 83.

143 — DIEGO F. PRÓ: “Alberto Rougés”, op. cit., pág. 189.

mayor jerarquía se hallan orientadas a más largo tiempo que las otras, viven, más que su propio punto de vista, el punto de vista de la sociedad a que pertenecen, el de la humanidad de la que ésta forma parte, y, en definitiva, si es dable expresarse así, el de la divinidad, que es la más alta jerarquía de todo lo viviente".<sup>144</sup> El hombre espiritualmente más elevado es el que vive su vida "sub specie aeternitatis". Por lo tanto, el ser del hombre no es, como lo pretende Heidegger, un ser para la muerte, sino un ser para la eternidad; un ser, dice Rougés, "para su patria, o para la humanidad, o para la divinidad, son los seres que más viven en eternidad, que más participan de ésta, eternidad que ellos anticipan en cierta medida en su acción, en su pensamiento, en su intuición" (id.). Pero así como se asciende hacia la eternidad, se puede caer hacia el instante. Así caen todos los que viven para el momento, que viven solamente el punto de vista individual, los sensuales, los concupiscentes, los egoístas; los que encerrándose en su individualidad se desentienden de la realidad viva de que son parte. "Son los desertores de la gigantesca cruzada de la vida hacia las alturas", afirma Rougés, son éstos "seres que degradan la especie humana".

En carta a Juan R. Sepich escribe Rougés: "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, 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, del Acto 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".<sup>145</sup>

La intencionalidad y la trascendencia, no bastan, para Rougés, para definir lo espiritual, pues, dice él, puede haber una trascendencia en la realidad física o en la biológica, sin que por ello pierdan su condición de tales. A diferencia del substancialismo y del fenomenismo, que confinaron la vida biológica a la inmanencia, Rougés dice que la vida

144 — ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 13.

145 — ALBERTO ROUGÉS: "Carta a Juan R. Sepich", Tucumán, 19 de junio de 1938, cit. por DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 190.



es creadora y se trasciende continuamente, porque acumula el pasado y lo vuelve vivo y operante en el presente, y con mayor razón aún, la vida espiritual del hombre. <sup>146</sup> Rougés señala cuatro etapas en las trascendencias espirituales del hombre y que responden a su escala de los valores humanos. Cada trascendencia tiene como meta la realización de diferentes valores que, en su conjunto completan y dan sentido ontológico a la vida del hombre.

Como ya hemos visto, el hombre que vive sólo su punto de vista individual y que sólo se preocupa por sus placeres, sus bienes materiales o sus deseos de poder, no se trasciende en absoluto y no cumple, por lo tanto, con ningún valor. La primera trascendencia espiritual del hombre es la familia, donde el hombre renuncia a vivir para sí para vivir para sus hijos y dar sentido a esa estructura vital y espiritual que se concreta en un hogar y que debe vivir con la mira puesta en el futuro.

La segunda etapa de la realización espiritual es la sociedad a la que se pertenece y la nación. La sociedad también debe ser considerada como una realidad vital y espiritual, de la que todos participamos, y en la cual supervive el pasado y el futuro se anticipa en cierta medida. El hombre debe vivir para la sociedad y sacrificar su propio beneficio. "La vitalidad de una sociedad, dice Rougés, depende, pues, del ascetismo de sus individuos, de la capacidad de éstos de 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". <sup>147</sup>

El tercer peldaño de la trascendencia espiritual del hombre es lo humano como tal, es decir, la humanidad propiamente dicha, y sus expresiones en el arte, la filosofía, la ciencia, el derecho, la educación, la técnica, la conducta pública e individual, etc. En este caso también hay que vivir para la obra más que para sí mismo, para la perfección más que para el goce. Pertenece también a este grupo de valores el ascetismo en el trabajo personal y el cumplimiento conciente y responsable de la labor, no por sus ulteriores beneficios personales, sino

146 — DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 192-193.

147 — ALBERTO ROUGÉS: "Población y Vitalidad", op. cit., cit. por DIEGO F. PRÓ: "Alberto Rougés", op. cit., pág. 195.

por la obra misma y el beneficio que ella arroje para la humanidad.

La cuarta y última etapa de la trascendencia espiritual es la realidad divina. Pertenecen a este grupo los ascetas y los santos, los hombres que mantienen viva la religión y la fe y que renuncian a todas las ligaduras con la temporalidad terrena para vivir en la eternidad.

En cada una de estas etapas el hombre debe renunciar a su propia individualidad y darse por entero a la realización de esos valores y cuanto mayor la dimensión temporal de la trascendencia, cuanto más alta en la jerarquía de los seres, tanto más exige de la propia libertad e individualidad y el hombre debe renunciar a sí mismo para darse y cumplir su misión trascendente y realizadora de su espiritualidad.

Porque, dice Rougés, "ni la inteligencia ni el poder material constituyen el fin supremo de la vida, sino medios para alcanzarlo. No son ellos lo que más importa, pues, lo que importa es la altura moral que alcanzamos, nuestra capacidad de desprendernos del punto de vista individual, para vivir el de la realidad viviente de la que formamos parte. Somos la avanzada de lo que vive, el ser capaz de ansiar el futuro más lejano y de padecer y sacrificarse por él. Somos la mayor promesa, la más alta esperanza de la vida. De nosotros está pendiente el desenlace del drama de la humanidad, somos responsables de él. Depende de nosotros que la vida humana caiga hacia la animalidad, camino del presente instantáneo de la realidad física, o que ascienda gloriosamente hacia la eternidad".<sup>148</sup>

#### PALABRAS FINALES

En esta exposición comentada del pensamiento de Alberto Rougés se nota como característica esencial la actitud plena y total del ilustre filósofo tucumano frente al hombre, el mundo, la vida, Dios.

Hemos visto cómo Rougés medita su filosofía no en la soledad del ermitaño, sino en la soledad del hombre profundamente encadenado al mundo y al que preocupaban todos sus problemas, como lo demuestra su actividad múltiple ya citada.

Alberto Rougés es uno de esos pocos, filósofos de vocación, que no viven de la filosofía sino para ella. Su continuo ir y venir entre dificultades materiales y dudas espirituales le dieron un temple anímico

148 — ALBERTO ROUGÉS: "Las jerarquías del ser y la eternidad", op. cit., pág. 14.

que impregna todo su pensamiento de un humanismo espiritualista y religioso.

El permanente contacto con el mundo lo llevó a plantearse el problema de la realidad física y su diferencia con la vida del espíritu y, a partir de allí, elaborar una ontología totalista que abarca todos los seres de distintas jerarquías, desde el ser físico, hasta el máximo Ser espiritual y todo ello construido sobre la base de la dimensión temporal como patrón y su distinta gradación en cada peldaño de la escala axiológica.

Alberto Rougés fue un hombre de su generación. Se planteó todos los problemas que se plantearon los hombres del Centenario y, como ellos, y, en algunos casos, mejor que ellos, supo salir y superar las ideas positivistas vigentes en los momentos de su formación. Como los primeros filósofos de 1910, hizo la crítica del positivismo especialmente desde la epistemología y la axiología, construyendo una metafísica temporalista con un fuerte acento ético y espiritual.

Alberto Rougés fue un hombre de su país. Como tal se preocupó por todos los problemas que lo aquejaban: el analfabetismo y la educación, la cultura superior, la economía, la industria, la inmigración, la tradición y el folklore, las ciencias, la familia y la sociedad, la fe, y, por supuesto, los problemas del espíritu, pero desde un enfoque personal y auténtico.

Alberto Rougés no fue un repetidor, no fue un expositor, no fue un gran escritor, no fue un profesor de filosofía, sino que fue un pensador, un filósofo propiamente dicho que, partiendo de la filosofía neoplatónica y pasando por la filosofía medieval y moderna, llega hasta la filosofía de la duración, estudiando, completando y corrigiendo a Bergson, con favorables consecuencias para la solución del problema de la libertad. Por eso su filosofía tiene proyecciones universales.

Alberto Rougés escribió poco, pero su único libro resume todo su pensamiento filosófico con una densidad y claridad envidiables. Es de desear que bien pronto se complete la publicación de sus Obras Completas.

A pesar de su poca producción, cortada quizá por una muerte prematura, podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que junto a Alejandro Korn y Coriolano Alberini, sus compañeros de generación, Alberto Rougés constituye una figura de primera línea en lo que denominamos "La Filosofía Argentina".