

# Una Vez Más

## Husserl y Plotino

Carta abierta al profesor Patrick Romanell (\*)

Por JULIO ENRIQUE BLANCO

Mi excelente amigo:

Aunque usted no fue enteramente justo conmigo en su crítica última, le retorno con placer los saludos que usted me ha enviado al remitirme sus últimas publicaciones, y vuelvo a escribirle sobre temas que le han interesado a usted tanto cuanto a mí. Dígame para justificarme a mí mismo por hacerlo así, que lo hago porque yo, al fin y al cabo, no me hallo como otra cosa que como un sér pensante, y en verdad como un sér pensante para quien toda incumbencia se resuelve en pensar y en escribir lo que piensa. Igualmente me pongo a escribir una carta, que un monólogo o soliloquio, o un diálogo, o un ensayo, o una crítica, o una teoría, procesión incesante del propio pensar. ¿Entendería usted de otra manera éste gusto, que raya en delectación, del escribir por el escribir cuando se ha pensado por el pensar? Creo que no; y presupongo que usted estará de acuerdo conmigo en que lo que así se da es un arte, no un oficio, del escribir, para el escritor, *sub specie aeternitatis*. . . . Vea usted, pues, en tal posición de mi modo de ser la razón por la cual, después de haber leído detenidamente la crítica que usted ha hecho a Crawford—Rex que no parece *rex* del dominio pensante, por lo que usted dice—con motivo de su libro *A Century of Latin-American Thought*, y la recensión a Leake, con motivo de su *Ethicogenesis*, así como después de haber leído el más original escrito de usted, *The Ways of Peace and War*, me haya dicho a mí mismo: “¡Ea! Vayamos, por encima de los incidentes, a lo que parecía serlo, y no lo es. Retornemos a la cues-

---

(\*) Véase Nos. 16-17, 18, 19-20, 23 y 40-41 de “Revista Universidad Católica Bolivariana”.

tión que parecía accidental y es sustancial. Reanudemos el diálogo interrumpido, no sin cierta acrimonia, acerca de Husserl y Plotino. ¿No concluyó el profesor Romanell diciendo que, en resumidas cuentas, en el mundo quizás no había nada superior a la elación plotínica? Y ¿no era eso concordar ya conmigo a pesar de la actitud crítica? Pero reanudemos el diálogo con pulcritud. Imparcial, neutral y, por tanto, impersonalmente". Y en diciéndome esto, heme sentado delante de la *Underwood* a escribirle a usted esta carta.

¿Cómo no reconocer ante todo, si recordamos, que el profesor Krusé hizo, con notable exactitud de transcripción, un excelente resumen de mis aclaraciones? Pero usted, mi querido amigo señor Romanell, insistió seguidamente en mantener que yo había presentado a Husserl como un nuevo Plotino, a *new Plotinus*. Y por cierto la cosa, tal cual suena, parece insignificante, o que carece de importancia. Pero eso no es más que la apariencia. En el fondo hay más, máxime si se considera el punto como una cuestión no sólo de la historia de la filosofía, sino de la metafísica en sí. Porque efectivamente ella, si se investiga sobre la base de comparaciones sistemáticas, luego constructivas de autores y textos, implica tantos y tan complejos problemas de la filosofía, de su valoración histórica y de sus alcances para la trascendencia de la inteligencia pura, que en verdad al fin y al cabo se reduce a una cuestión cardinal y fundamental de la filosofía. De ahí que yo no pudiera evitar la puntualización que hice, como tampoco puedo evitar ahora el seguir insistiendo en ella. Me parece que el profesor Krusé lo comprendió también así, dejando ver en el *Abstract* que hizo, cómo mi propósito había sido considerar de una manera imparcial e impersonal lo que atañía directamente a la historia de la filosofía e indirectamente a la esencia misma de la metafísica. Yo había comparado autores y textos para sacar, o tratar de sacar conclusiones elevadas a la esfera serena de los discernimientos neutrales. Y había confrontado por eso, inteligiblemente, la sustancia, y sensiblemente, los estilos de los sistemas filosóficos, metafísicos de Husserl y de Plotino, más aún, de Husserl y de Maine de Biran—tres tipos de sabiduría, uno greco-alejandrino, otro judeo-germano y otro franco-latino.

He ahí por qué yo no he podido explicarme el que, siendo así, usted apelara, para criticar mi parangón, al dicho de que las comparaciones son odiosas. Yo creo que éstas pueden ciertamente ser tales sólo según sean hechas. Es el caso por ejemplo del vulgo mismo que inventó el dicho; el cual, en ese mismo caso, no llega a la verdad de un proverbio, menos aun de un adagio. Porque efectivamente las comparaciones son necesarias para el bien y para la verdad del saber. Existe así una filología comparada, una anatomía comparada, una etnología comparada. Dondequiera que hay elementos comparables, deben compararse. Y si en ciencias exactas como en la matemática o la física sería inconveniente y hasta absurdo hablar de sistemas comparables, en un saber como es el de la filosofía que ya se puede considerar históricamente en sus diversísimos resultados, don-

de las posiciones de los filósofos se han multiplicado hasta producir las variedades de sistemas que hoy ofrecen, si cabe hablar de principios comparativos. Tal fue mi idea cuando me dí a escribir, para un curso de lecciones mías, una historia de los sistemas principales de la filosofía comparados entre sí. ¿Cómo, pues, podía intervenir entonces, y allí, lo odioso? Más bien lo amoroso, diría yo, era lo que yo buscaba, por cuanto mediante las comparaciones, buscaba afinidades; afinidades electivas. De ahí que la comparación, en historia de la filosofía, se me mostrara desde entonces, como sigue mostrándose ahora, cual un método de indagación y trabajo.... Un crítico sagaz y poeta magnífico que hoy se disputan los Estados Unidos e Inglaterra, Eliot, lo ha reconocido también así, desde su propio punto de vista. "La comparación y el análisis—escribió en **Selected Essays**—son los elementos principales de la crítica. Es obvio, por cierto, que son instrumentos que deben manejarse con cuidado. Es necesario saber qué es lo que se compara y qué es lo que se analiza. Cualquier libro, cualquier ensayo, cualquier nota que produce un hecho, aunque sea de orden ínfimo, es un elemento de trabajo superior mil veces al más pretencioso diarismo crítico, en periódicos y libros". Nada de esto último había en mis lecciones sobre Husserl y las comparaciones que allí hice; antes bien, mucho de lo contrario. Porque, ¿qué cosa más remota de todo diarismo que Husserl y Plotino? Y ¿no había intentado yo un análisis intelectual de la obra del primero para llegar a una comparación sensible con el segundo? Así fue como yo las confronté, como también con ciertos aspectos de la de Maine de Biran, a fin de establecer algunas conclusiones atinentes tanto al estilo cuanto al contenido.

Yo no he negado, pues, que hubiera semejanzas de contenido entre las filosofías de Husserl y de Plotino. Antes al contrario, todo lo que había escrito implicaba el reconocimiento de una analogía como la que inevitablemente existe entre todos los filósofos que valen para la historia. ¿Cómo dejaría de darse ese reconocimiento si la filosofía es ya un contenido histórico del cual tiene que nutrirse todo filósofo que en el suceso del tiempo se va formando? Así en mis lecciones publicadas en **Universidad Católica Bolivariana**, como en mis aclaraciones publicadas en **Philosophy and Phenomenological Research**, fui explícito sobre este punto. El profesor Krusé lo ha dejado ver bien, asimismo, en su fiel **Abstract**. Lo que yo no he ni siquiera insinuado y he negado y seguiré negando es que Husserl y Plotino se identifiquen tanto, que se pueda decir del primero que es un Plotino redivivo. Eso, según se desprende de las mismas palabras mías, no fue jamás mi intención. Pues ¿cómo concluirlo de ellas, que textualmente habían dicho que se daba una semejanza no sólo de estilo, tan enmarañado y abstruso, sino también por un cierto contenido, que es el de las análises difusas y profundas? De ahí a establecer que Husserl se presentaba como un nuevo Plotino, había un abismo, sobre el cual yo no me habría atrevido a saltar.

Pero paso, para ir avanzando poco a poco a cuestiones de ma-

yor momento, a otro punto más significativo: el de que a Husserl le faltara la elación mística. Punto que se refiere desde luego a Plotino, en quien sí se dió, y por quien ha alcanzado la importancia que hoy tiene en la historia de los sistemas de la filosofía para la metafísica en sí. Usted, señor Romanell, lo ha dicho. Quizás en el mundo no hay nada superior a esa elación, "si se admite su posibilidad", **granting its possibility**. Pero, cómo dejar de admitir su posibilidad? ¿No es ella un hecho constante de la filosofía, insistente a través de la historia de ésta, desde los tiempos de los primitivos sacerdotes egipcios y de los antiguos brahmanes indostánicos, hasta los filósofos griegos, pitagóricos y platónicos, neopitagóricos y neoplatónicos, en cuya corriente justamente apareció Plotino? Otra cosa es la de saber el grado de verdad que se alcance por esa misma elación y la justeza, la exactitud de su expresión. Yo me permití dudar de esta última en cuanto Plotino quiso establecerla como un hecho teúrgico. Insinué por eso que había, en los estados de los plotínicos éxtasis preliminares de ella, probablemente una alucinación; y que en esa experiencia, donde lo filosófico venía a hacerse metafísico para confundirse con las manifestaciones superiores de lo religioso, había que andar con cautela; pues si no, en vez de una advertencia de lo real—lo real en cuanto esencial—lo que podía resultar era una ilusión de ensueños, una asunción de la fantasía; mientras que, por otra parte, no se debía dudar que esa misma experiencia se podía seguir intentando siempre que se pudiera controlar mejor, siempre que se pudiera ir discerniendo y cedando de todos sus elementos arbitrarios o fantásticos, lo lógico y ético que podían inducir a una aprehensión de lo que en el hombre, el espíritu humano, se daba de superior a él mismo, lo excedía o sobrepasaba, era sobrehumano.

Tal, efectivamente, lo que para mí era y es la posibilidad de la experiencia o, si usted prefiere, de la vivencia más exacta de lo divino, en esferas de la pura intelectualidad, estricta, severamente dominada por las facultades disciplinadas de la lógica, de la ética y de la estética. Y por eso mismo yo sugerí también la denominación de "anagoge", que implicaba no sólo la disposición religiosa de la "elación", sino la disposición intelectual de la "inducción". Tanto y tan bien, que si, siempre por la misma razón, yo encontraba que en Husserl había faltado lo que propiamente era la elación plotínica (la disposición religiosa al éxtasis místico de la teurgia), era precisamente porque en él no se había dado esta condición de la religiosidad, el fervor de la emoción arrobadora, tan propensa a la alucinación, la ilusión, la obra de la fantasía; mientras que en cambio sí habían venido a darse, quizás sin que él mismo se hubiera percatado de ellos, los elementos del ejercicio introspectivo, **Uebung**, por lo menos lógica y éticamente, que podían dar una base de propedéutica más positiva a la anagoge, tal cual acabo de describirla; a saber, como inducción. Base que ahora, al reafirmarla, digo que, comparativamente una vez más, es superior por ejemplo a la de James y todos los pragmatistas que son sus secuaces en materia de

experiencia religiosa; base que tampoco podría ser, históricamente, la de la corriente judeocristiana de por ejemplo San Agustín, en que arbitrariamente insisten los "existencialistas" españoles del grupo de Ortega, sino, más bien, la de la corriente grecolatina de Santo Tomás, en que todavía, que yo sepa, no ha insistido nadie: la base de la anagoge lógica y ético-noética de Aristóteles, de Anaxágoras, como también de Sócrates, y de Heráclito. Me parece que el profesor Krusé, en su extracto de mis declaraciones, captó bien esas insinuaciones mías.

Precisando: teurgia quiere decir conversión del hombre en Dios, identificación del hombre con Dios. La mística castellana, como la germana, las únicas dos europeas herederas de la neoplatónica, neopitagórica (en medio la del pseudo-Dionisio), platónica, pitagórica, heraclitana e indostana, está llena de casos de experiencias o vivencias, ensayos de semejante teurgia. Y yo quería y quiero preguntar: ¿hasta qué punto son admisibles como expresiones de la verdad eterna de la esencia del sér? Husserl, como lo indiqué en mis lecciones y como torné a indicarlo en mis aclaraciones, ni siquiera había llegado a plantearse esta cuestión. Demasiado abismado estaba él en sus indagaciones lógicas y en sus ideas fenomenológicas tras una pesquisa jamás bien definida y que le hablaba sólo como una nostalgia del sistema de las trascendencias de la lógica y de la eidética correspondientes. Además, parece que en ese camino, tan espinoso, como lo prueban todos los resabios de su estilo enmarañado, difuso y abstruso, por las dificultades que había que vencer, pocas vidas, hasta siendo longevas como la de Husserl mismo, son capaces de lograr tanto. Así tampoco pudo él intentar el ensayo de aproximación filosófica, metafísica, que le abría el propio medio de su ejercicio o *Uebung*, a la verificación de lo sobrehumano y divinal, Dios mismo. Eludiendo por ahí, como habría tenido que eludir, la elación basada en la mera asunción de la teurgia como experiencia de éxtasis arbitrarios en que inevitablemente habían de intervenir contenidos imaginarios o fantásticos, ilusorias alucinaciones, no pudo, pues, aproximarse tampoco a la anagoge, método más positivo para intentar de nuevo, con mayor control y discernimiento, ese ensayo. Por ejemplo, desde el punto de vista así logrado, o por el ejercicio lógico en las vivencias de las esencias fenomenológicas, él habría podido intentar ya la determinación de la conciencia de lo divino por donde ha emergido y fluído la emoción que ha producido el fenómeno de todas las religiones de la tierra desde la prehistoria hasta hoy. La precisión de ello la dí también en mis aclaraciones y puntualizaciones. Pero a nada de esto, que era lo importante, se ha hecho alusión alguna por parte de usted. Y, sin embargo, en el método de las profundas indagaciones lógicas y de las ideas fenomenológicas se abría ya la vía para semejante determinación, que siendo más rigurosa que la de todas las asunciones teúrgicas de Plotino, tenía que ser la más fructuosa de la verdadera anagoge. Había, así, un sentido de ironía en mi exposición de todo ello, por lo que se re-

fería, pues, a Plotino, no por lo que incumbía a Husserl; y por tanto no se podía aseverar que mis apreciaciones críticas en la comparación presentaban peyorativamente a Husserl, a **worse case for Husserl**.

Mas sostengo que el punto es importante y que concierne no sólo a la historia comparativa de los sistemas principales de la filosofía, sino a la metafísica en sí. Insisto por eso en situarlo como es debido. Y añado entonces que la pesquisa de iniciaciones en que consiste la mística de aproximaciones, la elación teúrgica en que el espíritu humano presume poder llegar a aprehenderse a sí mismo no ya vertiéndose, sino convirtiéndose en lo divino, bajo la forma de la anagoge significa lógicamente la inducción; la cual también quiere decir, etimológicamente, conducción interior, o por lo interno, introspectivamente, pero bajo el control de la lógica y de la ética, a la captación de lo supraindividual, supragenérico, sobrehumano: lo divino abstracto, lo divino como acto, la divinidad en cuanto actividad pura, la *essentia* en distinción de la *existentia*, aquélla como objeto **subjetivo**, ésta como objeto **objetivo** de la conciencia, del espíritu, de la filosofía, en suma, de la metafísica misma; la cual entonces se identifica con esa misma actividad y se deja aprender o captar cual incesante flujo **ab aeterno et in aeternum**, de las regularidades categóricas, noemáticas y arquetípicas del sér.

En este sentido, pues, y sólo en este sentido, que ya es bastante diferente o, por lo menos, más sobrio y preciso que el de las asunciones teúrgicas de Plotino, se puede hablar, para el esclarecido hombre moderno, de una identificación o ensimismamiento con lo que le es superior y divino, y buscar más que la elación en éxtasis, la anagoge en noesis de la divinidad. Lejos se permanece entonces, por cierto, de la emoción estética, poética, de aquella ilusión, por no decir alucinación, en que la conciencia, el espíritu, la filosofía, en transe de teurgía plotínica, vendría a encontrarse como un ente solicitario en persecución de lo uno, **phuge tou monou pros monon**, la carrera del espíritu solitario tras el dios también solitario, **fugaque solius ad solium**, según el texto final del libro último de la *Enneades*, que versó justamente sobre lo bueno o lo uno, **peri agathou ee tou enos**. De Quincey, poeta que filosofaba, se extasió en la estética de esa elación. Pero repito que, en cambio de semejante vivencia de lo divino, tan rayana en la alucinación, lo que hay que buscar es la íntima experiencia verificadora de la aprehensión lógica y ética de la anagoge en la noesis de lo divino. La línea de esa experiencia, a comenzar de la **Uebung** husserliana, es la del método cuya tradición histórica es la tomístico-aristotélica.

Ahora bien: a pesar de presentarse así la mística, en elación de éxtasis, plotínica, ésta adquiriría además del sentido estético que la animaba a la identificación de lo divino con lo bello, el sentido ético que la movía a la identificación de lo divino con lo bueno. Y Plotino se aproximaba por ahí no sólo a Platón, sino a Sócrates. Ante todo a Platón, porque ciertamente era de él de quien retenía el

vuelo poético, no la austeridad lógica; y porque, según el testimonio de Porfirio, **Bios Plotinou**, 23, había sido la vía enseñada por Platón en el **Sumposion**, la escogida por Plotino: aquella en la cual Dios vendría a mostrarse sin forma ni idea alguna, eminente sobre el entendimiento y todo lo inteligible: **ekeinos o theos o mete morphen mete tina idean axoon**, **huper de noun kai pan to noeton idrumenos**. El impelido así por su temperamento místico-estético, habría ido más allá de la enseñanza misma de Platón; y cuatro veces, **tetrakis**, por lo menos, habría logrado en presencia del mismo Porfirio el propósito de que Dios se le revelara, de que en Dios él se fundiera, y en verdad no por la razón de la lógica y de la ética, sino por la emoción de los sentimientos y afectos, es decir, por un acto inefable, **energei arreteo**. Lo divino se le habría revelado así, pues, como vagando en torno a él, derramando sobre él abundantes rayos de luz para que, absorto en su contemplación e intuición, se inspirase lo que debía escribir; de suerte que habría sido de esa manera como habría llegado a ver muchas y bellas, graciosas cosas, **poia te kai charienta**, que sólo muy pocos filósofos habían hasta entonces llegado a ver. Y eso era, indudablemente, exceder ya a Platón, ir mucho más allá de su enseñanza, aventurarse en los dominios de la fantasía, la ilusión y hasta la alucinación, lo arbitrario e inverosímil.

De ahí a la presunta visión beatífica de los místicos posteriores, católicos, no había más que un paso. Mientras en cambio, por otra parte, y siguiendo las enseñanzas más austeras del propio Platón, se abría el camino de la aproximación a Sócrates y su determinación de la aprehensión o captación de lo divino.

Tal el camino de la reacción contra la sofística, otra presunta actitud de aproximarse a todo lo cognoscible, inclusive lo divino. Porque lógica y étnicamente Sócrates había enunciado la regla lógica y el mandamiento ético de lo que yo llamo la autognosia, es decir, el postulado de no aceptar como verdad nada que no se pueda demostrar racionalmente, que no se pueda por tanto establecer apodícticamente. Y para ello no bastaba la subjetividad meramente empírica: la aseveración, por ejemplo, de que se experimentaba o vivía interiormente en el espíritu tal estado de revelación y de visión de lo divino. La autognosia, en su afirmación ética al lado de su afirmación lógica, demandaba mucho más. Demandaba, en efecto, la subjetividad teórica que discursivamente especulaba sobre sí misma y encontraba que, para todo cuanto es constante, regular, necesario, depende de otra subjetividad superior, que es la que le da los principios, las leyes, de esa misma constancia, regularidad, necesidad. Y establecía, en esta interpretación, que es hermenéutica, cuando llegaba a la posesión de esa misma subjetividad superior, lo que tenía que reconocer en ella: que en ella justamente era donde se daba la subjetividad absoluta de la teórica que podía demostrar todo cuanto la conciencia común y corriente podía aceptar como verdad a fin de verificarlo y a fin de, verificado, determinar si era o no verdad racionalmente demostrable, verdad apodíctica o no.

Sólo así, en efecto, esta conciencia común y corriente, que es la empírica y práctica, podrá mostrarse ahora como la conciencia de una subjetividad correspondiente, es decir, de un sujeto que percibe, comprueba, demuestra y obra. Y sólo así, por consiguiente, al volver de esta última subjetividad de la existencia empírica y práctica a aquella otra teórica y especulativa, podrá absorberse en la absoluta de la cual depende esta última, y aprehenderse ensimismada, identificada en ella. Tal, entonces, la vía socrática, que persistía en la más severa platónica, para la verdadera anagoge o inducción a lo sobrehumano y divino, a la cual Plotino también intentó aproximarse, como se puede demostrar por muchos textos de sus *Enneades*, pero a la cual no avanzó suficientemente, permaneciendo como permaneció en la de la elación de los éxtases estéticos. El método de un punto de partida empírico, de un punto medio de verificación para la demostración y de un punto final para la aceptación así apuntado en Sócrates, en cambio, es el que viene a concordar con el que se desprende de la obra de Husserl, tal cual he venido insinuándolo.

Por todo esto se comprende, pues, que Plotino no pudo mantenerse en la vía estricta de lo que lógica y éticamente es admisible acerca de la advertencia en sí, para la debida aprehensión o captación, de lo divino. Pues ciertamente puede y debe admitirse racional, demostrativamente la calidad, la nota esencial, la esencia misma de la beldad en lo divino. Así ella tiene que aprehenderse o captarse por la vía lógica de la verdad y por la vía ética de la bondad. No caben allí, si no es como accidentes que adornan, ambages de divagaciones en torno a actos inefables, raptos o arrobamientos, éxtases. Si Dios es por encima de todo la verdad eterna, y si Dios es la bondad suprema, por razón de su misma verdad, a la beldad de Dios no se puede llegar racional, demostrativamente más que por su verdad y su bondad. Ahora bien: la verdad eterna es la de la exacta omnisciencia. Luego en última instancia, como en primer principio, la esencia de lo divino se identifica con la esencia de lo sapiente. Más aun: es así que el hombre llega a ser sapiente, — *homo sapiens* que se eleva inconmensurablemente sobre el *homo faber* —; luego es principalmente por la sapiencia por lo que el hombre puede aproximarse a Dios. Fundamentalmente no es pues por la mera gracia de las cosas, *Charienta*, ni por el acto de la emoción inefable, *energeia arrateo*, como en las asunciones de Plotino, sino por la lógica misma de la verdad añadida de la ética propia de la bondad, por lo que se obtiene la anagoge de lo divino. Que si entonces se extrema más el rigor de esta posición, y se pregunta, por ejemplo, en qué consiste la sapiencia que ha de inducirse, por la anagoge, a fin de aproximarse a lo divino, a la exacta omnisciencia de la verdad eterna, la respuesta no puede ser otra que la siguiente: que consiste justamente en los actos del entender puro, los actos del pensar que discurre sin cesar, las noeses que fluyen eónicamente en las regularidades categóricas, noemáticas y arquetípicas de las cosas: es decir, que consiste, tal cual ya lo he escrito repetidas veces, en la actividad inagotable que se ha-

ce corriente de conciencia, de espíritu o espiritualidad, de filosofía, de sistemas de filosofía, en suma de metafísica pura de la inteligencia. En reconocerlo así estriba el que también yo haya sostenido que esencialmente Dios es esta metafísica pura de la inteligencia, todas las facultades de la cual son los correspondientes atributos o predicables, predicamentos que, a partir precisamente de las categorías, hay que atribuirle o predicarle, para definirlo en bondad y en beldad igualmente.

Repito, pues, que la anagoge no puede estar en ninguna otra parte que esta vía, o método de perquisición de lo divino, mientras la elación está en aquella otra de la metáfora de la persecución de lo uno, en una estética de soledades inefables donde se busca lo bueno y lo bello con olvido de lo verdadero. Mas por desgracia en esta última se permanece en lo concreto donde persisten y preponderan elementos sensibles, figuras materiales que no pueden inducir a la determinación exacta de la consistencia de lo divino. Y por fortuna en aquella primera se avanza hacia lo abstracto donde se evidencian y prevalecen las razones inteligibles, las formas ideales que sí pueden inducir a la determinación exacta de esa misma consistencia de la divinidad. El resultado es que sólo anagógicamente se puede presumir que se aprehende o capta lo divino, que se da un ensimismamiento o identificación en ello, y por cierto probatoriamente en la conciencia, el espíritu, la filosofía, el sistema de los sistemas de la filosofía que se resumen en la metafísica pura de la inteligencia: la del logos o racional actividad eónica de las categorías, de los noemas y de los arquetipos; la, por tanto, de las originales o primeras formas, ideas que esa misma inteligencia asume para empezar a manifestarse. Para empezar a manifestarse, digo, en lo que entonces viene a ser, sucesivamente, **primero** génesis de actos o esencias, **ousiagonía**, y **segundo**, génesis que ya es trascendental de entes, o existencias, **ontogonía**. Pues ¿cómo, en efecto, si no es así, podrá el hombre que ya es sapiente llegar a captarse a sí mismo vertido, entonces más que convertido, en el flujo de lo que es superior a sí mismo, supraindividual, supragenérica, suprahumanamente? Lo que es divino, con el rigor lógico de lo que es el razonar o pensar eternamente racional aquella actividad, la verdad eterna que se mueve en el proceso o discurso, transcurso y decurso de sí para la generación del sér, la existencia que se opone a su esencia, jamás podrá aprehenderse de otra manera. Todo lo demás, de cualquier modo que se trate de imaginar o figurar, será del dominio de la fantasía de lo sensible, ilusión o alucinación, no del dominio de lo inteligible, intelección o raciocinio.

Y así Ud. ve Sr. Romanell, cómo la implicación metafísica del punto de la comparación histórica entre Plotino y Husserl se precisa mostrarse en su máxima, trascendental importancia. Ella conduce, en esta misma precisión, hasta los orígenes más remotos, humanamente hablando ahora, de la metafísica como suma de los sistemas de la filosofía, del espíritu y de la conciencia. Conduce entonces, efectivamente, hasta las primeras iniciaciones en ella, los prime-

ros atisbos de lo que vengo escribiéndole, tal cual ocurriera verbigracia simultáneamente en la mente de los antiguos sacerdotes egipcios y de los brahmanes indostanos, bien que sólo con estos últimos llegara a formularse más cabalmente y formar un cuerpo de doctrina, como sucedió con los libros finales del **Rig-Veda**, los **Upanishadas** que compusieron el **Vedauta**, la expresión de la concepción **advaita** o monística del existir. Porque también allí se alcanzó a comprender, mucho antes que Plotino, que Platón y que Sócrates, el bien supremo alcanzado inefablemente como lo Uno, lo uno absoluto, lo Unico; tan uno, o tan único, que el Atman —el **self** inglés, el **Selbst** alemán, el **ipse** latino, lo que en español podría llamarse “mismidad”— era lo mismo que Brahman, la identidad absoluta de aquel bien supremo con el saber perfecto y el sér completo. El brahman, por tanto, en cuanto hombre, venía a ser el ente que espiritualmente, desligándose paulatina, pero ascendente (y en verdad de una manera ya más anagógica que mística) y definitivamente a la liberación o **moshka** que vencia toda transmigración matempsíquica o **samsara**, llegaba a encontrarse fundido en aquella mismidad, unicidad que era Brahman (el Dios tal cual la teología más abstracta del escolasticismo la definió: la esencia por sí o aseidad) la mismidad de la perseidad. Hasta qué punto Plotino se imbuyó en esa concepción doctrinal del Vedante, no es de aquí indagarlo. Pero no se podría dudar ni un instante que él, enterado de la filosofía oriental en general, recibió su influencia poderosa. Y el punto de partida que entonces podría señalarse para su metafísica es el que, señalado por él como la meta de todos sus esfuerzos y logrado finalmente como éxtasis de lo inefable, —la fusión de su propia mismidad con la mismidad de lo uno como bien supremo (libro final de las **Enneades**, y del saber perfecto (nous, logos griego),— bien puede señalarse como el de la metafísica vedántica. Principio eterno de la eterna metafísica que a la inteligencia aun mucho más esclarecida del hombre moderno incumbe establecer como se debe.

Pues bien: para los iberoamericanos, —como creo que también para los angloamericanos, luego en general para los hombres de la mentalidad panamericana que se está gestionando— que comienzan a filosofar ahora y que, quiéranlo o no, han de ponerse en el curso de la historia de los sistemas principales de la filosofía, ese principio eterno de la eterna metafísica cuenta con una tradición especial: la que podría llamarse hebraico-arábigo-hispánica. Y yo creo que es necesario atender a esa tradición si el cultivo vernáculo de la filosofía en Iberoamérica, más aun en todo el hemisferio occidental que es Panamérica, ha de adquirir un valor universal, en vez de ponerse a dar vueitas, monótona, fastidiosa o tediosamente, como está sucediendo, en círculos que ya van haciéndose viciosos, dentro de dos o más escuelas, por no decir en torno a dos nombres (lo que es peor, por cuanto es más onomástico que doctrinal). Causa de ese andar ciego, acrítico, infructuoso, que está produciendo el estilo de la monotonía sólo formuladora y formuladora sin cesar de cuestiones,

impotente para afrontar de lleno los problemas y darles solución concreta, incapaz por tanto de enseñar nada nuevo, y sin virtud para asimilar lo extraño íntimamente y convertirlo en propia sustancia nutricia, ha sido para la espiritualidad iberoamericana la literatura pseudofilosófica, de mérito sólo como estilo oracular, de Ortega y Gasset con el acompañamiento de sus secuaces. Bajo la influencia y dirección de él hoy se ve pulular una serie de epígonos, sobre los cuales también ejerce ascendiente Unamuno (otro literato de la filosofía), de Heidegger, de Scheler y de algún otro nombre de pasajera magnitud como el viejo Krause descubierto por Sanz del Río, también escritores de expresión oracular que dejan estupefactos, deslumbrados y casi como babiecas a los jóvenes que empiezan a filosofar. El ya bastante maduro Romero, en la Argentina, tampoco ha escapado a esa influencia y epigonía, reconózcala o no ahora, pero probada por todo cuanto ha escrito y su estilo, su modo de entender, de cultivar y exponer la filosofía, resentida de orteguismo, sin ardor de originalidad, sin sapiencia de lo que yace en el fondo como propia tradición, luego sin profundidad de raza ni de espíritu. ¡Labor que dispersa en artículos sin fin de revistas y periódicos, hasta más parece ánimo de descollar como guiador de juventudes, que ni siquiera ensayo de divulgación! Mengua es, por eso, de todo esfuerzo sincero del genuino filosofar, olvidar y desconocer las propias raíces. No se trata de ser jefe de juventudes. Se trata de filosofar. Y claro es que sólo enseñando por encima de toda efímera jefatura será como la propia filosofía del cultivo que he llamado vernáculo en las Américas, podrá llegar a florecer.

Permítame Ud., pues, que yo insista sobre ello, ya que yo creo que Ud., Sr. Romanell también se interesa viva y sinceramente por el buen encaminamiento del filosofar americano. Como, hace ya algunos años, lo indiqué en una carta dirigida al profesor Menéndez Samará, de México, y publicada en **Letras de México**, para los iberoamericanos que empiezan a filosofar ahora el principio eterno de la eterna metafísica a que acabo de aludir debe buscarse a través de la tradición no sólo greco-romana que culminó en Plotino, sino en la tradición hebraico-arábigo-hispánica que culminó en Abengabirol, Tofail y Gundisalvo. Por éstos efectivamente se encuentra el debido entrelazamiento con Plotino, Aristóteles y Platón, para llegar hasta las fuentes vedánticas donde aquel principio, según brevísimamente acabo de exponerlo, encontró su primera expresión abstracta. Y es tras recorrer así esa tradición ya más que trimilenaria, cuando se podrá llegar a aprehender mejor, no sin la sorpresa de la ingenua admiración que promueve el ardor filosófico, y para las debidas apropiaciones críticas de lo extraño, las enseñanzas óptimas de la obra de Husserl, en su coincidencia con conclusiones que hay que sacar del legado más propio del espíritu iberoamericano. ¿Cómo no venir a ver entonces, en efecto, que con las **Logische Untersuchungen**, las **Ideen zu einer reinen Phaenomenologie** y las **Méditations cartésiennes**, se encuentra la vía o método más científico y hasta, si se

quiere, técnico, para llegar a esas conclusiones que coinciden, o por lo menos son similares, en lo que atañe al primer principio de la metafísica, con las del *Liber de unitate*, de Gundisalvo, del **Hay ben Yagzan** (traducido como **El filósofo autodidacta**) de Tofail y del **Mayor Hayim** (traducido como **Fons vitae**) de Abengabirol? Preparándose en la abstracción escolástica del primero; penetrando y aclarando las alegorías y fantasías romanceadoras del segundo, a fin de captar su fondo didáctico; y ahondando en los sondeos místicos del tercero, será como entonces el joven filósofo iberoamericano, ya sobre la base de una asimilación o apropiación crítica de la enorme obra de Husserl, y más aun si cuenta con la previa comprensión justa de Hegel y de Kant, podrá avanzar a la mejor comprensión y apreciación de las místicas elaciones de Plotino, de las anagoges teológicas de Aristóteles, con proyecciones hacia las conclusiones vedánticas o upanishadicas para renovarlas, modernizarlas. Y tras la aridez que pudo afectar a la obra del arcediano de Toledo, y tras el iluminismo o sufismo que pudo afectar al árabe de Guadix (Granada) como tras la mística que pudo afectar al poeta filósofo de Málaga, entonces encontrará también la fecundidad del intelectualismo capaz de morigerar esta mística, contener ese iluminismo y fertilizar aquella aridez para recomenzar la obra de la filosofía perenne cuyo cultivo vernáculo ahora parece trasladarse en la América ibera. Así el léxico germanizado de Husserl se grecolatinizará con Gundisalvo; con Tofail la **Uebung** lógica y fenomenológica se hispanará, en nuevos esfuerzos de autodidaxis; y con Abengabirol se promoverá la filosofía trascendental allí latente hacia ideales más universales de la sapiencia humana, hasta llegar, más que a la intuición, a la intelección de las esencias, el conjunto de ellas en la unidad radical de la actividad que las mueve a todas sus singularidades, reducidas entonces a la mismidad de todas ellas en la conciencia de cada uno como mismidad de la conciencia divina.

Contenido así todo vuelo extático, para ser aun más sobrio que el antiguo vate o vidente vedántico, el moderno filosofante de la América ibera podrá, en retornando de las iniciaciones brahmánicas, repasar el desenvolvimiento ya histórico que, —al lado del que así en retroceso ha seguido, y que paralelamente se ha seguido también por el filósofo occidental en general,— la filosofía grecolatina y judeocristiana ha tenido, avanzando hasta la escolástica que en España vino a culminar con posiciones como las de Bañez o de Molina, con sistematizaciones como las de Soto o Suárez. Judeocristiana digo, porque el foco de irradiación de ese desenvolvimiento, el Nuevo Testamento, cuya enseñanza esencial se encuentra sin duda alguna en el Evangelio de San Juan, presenta justamente una concordancia innegable con la doctrina del final rig-védico. Y bastaría, en efecto, considerar lo que es el hilo conductor que subyace a dicho Evangelio para comprobar que es así, ya que ese hilo, en sentencia, se expresa con la aseveración indeclinable de que Dios es espíritu y, en tanto, verdad: espíritu eterno, verdad eterna: **Pneuma o Theos — kai ale-**

**theia** (Kata Iooaneen, IV, 23). Metafóricamente Dios se comprende así como la luz del mundo, la claridad intelectual que ilumina y aclara el sentido del mundo, y, en tanto, como la fuente de la vida: **Pneuma esti kai zoe estin: to Pneuma esti to zoopoioun** (ib. VI, 63). De modo que Dios es lo viviente, y todo vive en él: es todas las cosas, y todas las cosas son él; él es el hombre, el hombre es él; todo se mueve en él, en una sola identidad, mismidad, unidad: **egoo en autois kai su en emoi, ina oosti teteleicomenci eins en** (ib. XVII, 23). Doctrina de la identidad, mismidad, unidad que es como un martilleo, una inculcación que no se cansa de reiterarse, reafirmandose, rediciéndose así para desarrollarse con el ritmo lento de un paralelismo sorprendente con el de la doctrina upanishádica de la identificación del Perusha con el Atman, del Atman con el Brahman, pero que entonces llega a dar la nota propiamente cristiana, o ya más griega que judía, del amor universal: el amor metafísicamente entendido, éticamente practicado: el de la **charis** (ib. XVII, 24) que infunde el yo de cada uno en el yo de cada prójimo: el amor por tanto del altruísmo que se resuelve en el reconocimiento de la alteridad que supera a la solipidad egocéntrica y egolátrica, por la justicia del Padre justo, **Pater dikaie**, en la panteística omnipresencia.

En medio, pues, al desarrollo de ese pensamiento sobre la base del hilo conductor que subyace a todo el cuarto Evangelio, como a las Epístolas paulínicas, surge la idea de la libertad que depende de la verdad, la verdad eterna y absoluta, y que se da en el hombre, su conciencia, su espíritu por la pureza de su sér esclarecido en la conciencia, el espíritu de Dios, lo absoluto que no se corrompe, no se hunde en las tinieblas del mal — el pecado, para decirlo aun en los términos cristianos del Nuevo Testamento, más concretamente aun con las palabras de San Pablo: para que así como el mal reina en la muerte, así la gracia reine por la justicia en la vida eterna: **ina oosper ebasileusen ee amartía en too thanatoo, outoo kai ee charis basileusee dia diakaiosunees eis zoeen aiconion**, V, 21. Y ¿quién podría negar entonces que, ya allí se encuentra en su principio mismo toda la parte de la filosofía grecolatina y judeocristiana que animó a la patristica en sus polémicas y afanes de dogmática? ¿Aquella misma que, andando el tiempo, había de resurgir, más escolásticamente, en las célebres disputas que pusieron frente a frente, en antagonismo irreconciliable, a las dos españolísimas órdenes de Domingo de Guzmán y de Ignacio de Loyola? Las dos tesis que sordamente se habían opuesto, y que expresamente habían de oponerse con Bañez por una parte (el libre albedrío congénito al hombre para ser responsable) y por otra con Molina (la libertad dada misericordiosamente en el hombre por una gracia especial que eximiría del eterno predeterminismo), latina efectivamente ya en el fondo doctrinal subyacente al Evangelio de San Juan, donde venían a repercutir de enseñanzas paralelas en los cantos de paz y justicia del Vedanta. Y cuando el estudioso de la historia comparativa de los sistemas principales de la filosofía lo comprende así —máxime si es un iberoamericano— tiene

que percatarse de la perspectiva que entonces se le abre para ahondar en su propia conciencia y asimilar todos los datos que allí descubre a fin de elaborar aun más esa misma conciencia en espíritu integral, filosofía, sistema de filosofía capaz de incorporarse el proceso jamás finito del sistema de todos los sistemas, el siempre creciente, porque siempre viviente de la sabiduría cuya metafísica es la de la inteligencia suprema, luego la de la divinidad.

¿Más qué, —me preguntará Ud., Sr. Romanell— tiene que ver todo esto con la filosofía de Husserl? ¿Qué con la relación de ésta a la de Plotino? Pero yo me apresuraré a responderle que la misma que siempre se podrá demostrar. Porque al fin y al cabo, aunque sólo por atisbos y referencias de pasada, la filosofía fenomenológica de Husserl, en cuanto filosofía pura, y tal cual ya se definió desde las **Ideen**, ineludiblemente tendió a concentrarse en esta cuestión de cuestiones que somerísimamente acabo de exponerle llevándola hasta el punto interesante para la mentalidad iberoamericana de la escolástica de Bañez, de Molina, de Soto y de Suárez, en sus concatenaciones, directas o indirectas con la filosofía, la metafísica de Gundisalvo, de Tofail y de Abengabirol. Así por ejemplo puede Ud. encontrar esa cuestión de cuestiones resumida, justamente como acabo de escribirlo, por atisbo y de pasada, en el párrafo 58 de las **Ideen**, donde es tratada como tenía que ser por Husserl desde el punto de vista de sus reducciones fenomenológicas, es decir, desde el punto de vista del método cartesiano apurado hasta su extremo de la realidad de Dios mismo, en el ejercicio íntimo de los sondeos de la conciencia, de la depuración y esclarecimiento del espíritu en su tendencia a la verdadera sabiduría, que no podía ser otra que siempre la de la verdad eterna, la de la **mathesis universalis**. Porque en efecto allí Husserl trató de la “eliminación” o, por lo menos, suspensión provisional, **Auschaltung**, de la trascendencia de Dios, **die Transzendenz Gottes**, para dejar establecidos puntos nuevos de partida que son los que precisamente tiene que ponderar el moderno estudioso de la historia comparativa de los sistemas principales de la filosofía,—máxime, repito, si es iberoamericano—para asimilarlos e incorporarlos en el proceso de la elaboración ulterior de aquella cuestión de cuestiones, foco de la metafísica de la inteligencia, como lo fue del Evangelio joánico, de las Epístolas paulínicas y de los himnos vedánticos. Tal por ejemplo el punto de partida en que deja esa misma “eliminación” o “suspensión”, por el método de la reducción fenomenológica, de Dios y su trascendencia. Eliminado o suspendido por el mismo método el mundo de la naturaleza; aceptada sólo, por su evidencia inmediata, la conciencia en su fluír absoluto; se presenta otro mundo, que se polariza con el de la naturaleza, y que se presenta también con lo absoluto, en esa misma conciencia que fluye: el mundo de la divinidad. Se llega, pues, a algo absoluto que lo es en sentido totalmente diferente al de la conciencia misma, y a algo trascendente que asimismo lo es en sentido totalmente diferente al del mundo de la naturaleza. Y así se crea un nuevo campo de indagación, en

el cual, empero, lo absoluto divino queda en suspenso, en cuanto este campo ha de ser uno de la misma conciencia pura. Y tomado entonces, para la investigación, religiosamente ese campo de la conciencia que vendría a ser, por eso mismo, el campo de la conciencia religiosa reducida a sus máximos extremos de pureza, o libertad de todo irracional contenido, racional, lógicamente, como la manifestación del Logos mismo del Nous, vendría a revelarse —es decir a ponerse manifiesto— en su trascendencia, que desde luego no podría ser otra que la de esa misma racionalidad, logicidad de la intelectualidad pura.

Pero quiero concretar. De esa manera se puede llegar a comprender cómo es que las cuestiones cardinales en cuyo tratado Husserl había de ocuparse, habían de aludir también, siempre por atisbos y como de pasada, obedeciendo a una intención oculta de la cual quizás no alcanzó a darse plena cuenta, al tema cardinal de la teología de una metafísica de la inteligencia. El tratado final de Husserl que se conoce había, así, de revelar su inculcación cartesiana: había de ser una argumentación nueva o elaboración ulterior, desde los nuevos puntos de vista de la filosofía fenomenológica, de las meditaciones cuyo eje había sido principalmente el de la existencia y trascendencia de Dios. Y digno de notar allí es cómo las meditaciones finales, la quinta y la sexta, están plenas del espíritu monadológico de Leibnitz, cuya monadología fue justamente el foco de una teodicea y, por consiguiente, también el tratado de la existencia y de la trascendencia de Dios; y en verdad buscando, como Sócrates, Platón y Aristóteles, y como San Juan y San Pablo, y como Plotino, y como Tomás de Aquino, y como Bañez y Molina, Soto y Suárez, la existencia y trascendencia de Dios en la libertad (lo absoluto de la conciencia) del hombre por la justicia. Pues bien: claro es que de esa manera, o por el ejercicio del método fenomenológico conducente a la filosofía pura, en partiendo de la misma deliberada eliminación o provisional suspensión, como punto de partida novísimo y purísimo que vendría a dar la conciencia religiosa apurada a su extremo de admisiones posibles, se puede llegar también a la mismidad o identidad de esta misma conciencia en el hombre con la cósmica en que se resuelve (la conciencia particular del hombre alcanza a su absoluto sólo en cuanto se absorbe en la universal del mundo), para por ahí resolverse en la divina que es su raíz misma y cuya actividad es justamente siempre la de la metafísica de la inteligencia que se entiende a sí misma para, entendiéndose, fluír por sus entendimientos, o actos puros, las noeses en que consisten las esencias, en todo género de conciencia, la multiplicación y proliferación de ese mismo género fuente de la conciencia, la base del pluripsismo. "En verdad, en verdad—dice el canto de paz del Ishopanishada—el que ve todas las cosas en esta mismidad, y la mismidad en todas las cosas, ya no se separará de ella jamás". Ya, entonces, habrá superado la eliminación, la suspensión provisional o **Auschaltung**, en la admisión indeclinable de la exis-

tencia divina que se vive en su trascendencia misma a través de la conciencia universal del cosmos en la conciencia particular del hombre. Porque entonces es cuando el vidente, el intuyente, viene a ser el espíritu que lo abraza todo, la filosofía, la metafísica misma de la inteligencia pura. Y por la sabiduría que así logre será por lo que logrará la inmortalidad, porque verá, intuirá, entenderá que lo que es eterno ha fluído por él mismo, siendo siempre uno con él.

Entonces, pues, con las nociones que así se precisan, precisase toda la problemática del sér que ha venido a encontrar su última expresión en la monadología husserliana, repercusión ulteriormente elaborada de la leibniziana, conclusiva de las meditaciones que asimismo reflejan en elaboraciones posteriores las cartesianas. Y la confrontación histórica igualmente se precisa entonces con alcances más vastos y remotos que los que yo había señalado antes, por lo mismo que inducen hasta las doctrinas ishpanishádicas, a través de las del Evangelio joánico, por medio de la comparación con Plotino. Y se ve que coincide también así con las posiciones más esenciales del nous aristotélico y anaxagórico y del logos heraclitano, metafóricamente dicho en el primer canto upanishádico como "el señor de lo mental", lo absoluto de lo uno, lo absoluto de la existencia que en la conciencia que queda de las reducciones fenomenológicas se polariza frente al mundo de la naturaleza como el mundo de la divinidad, el plotínico *kosmos noetikos*, la agustinina *civitas Dei*. De modo que, interpretado entonces como aquí tiene que interpretarse ahora, es la actividad suprema de los actos inteligentes, el movimiento que en sí no es más pensamiento, discurso, lógica,—metafísica, en suma, de la inteligencia en sí. Y ello le sirve para dejar advertir lo que es y lo que no es de su mismidad, ya que su mismidad, entonces, sería la de su eterna metafísica, es decir, la de la verdad inmutable a través de todos los tiempos, y su alteridad sería ya la del desarrollo de esa actividad de la verdad siempre idéntica a sí misma, su movimiento como logos, mens, conciencia cósmica, conciencia espiritual. Pues ¿no es efectivamente así como se capta el comienzo mismo de la dicotomía del saber y del sér, de la separación de éste respecto de aquél, luego la antítesis del sujeto y del objeto—de todos los sujetos y objetos de la existencia en multiplicación o proliferación de los "ipsi" que constituyen al pluripsismo? Así en la doctrina vedántica por el Atman se llegaría desde el Brahman, en un proceso que ya se puede no sólo intuir sino discurrir—no sólo ver, sino razonar—hasta el Perusha, el hombre aun en abstracto, la noción que podría decirse dinámica del hombre en concreto—el concepto del hombre trascendental—arquetípico, añadiría yo, y regente del hombre particular: el de la conciencia singular, personal que así viene a encontrarse amparado por la conciencia universal, impersonal del Atman, la cual a su turno se ampara por la del Brahman, polo absoluto del mundo.

El que, pues, ahora entienda esto y sepa, sobre la base de lo que así entiende, meditar con Husserl sobre las meditaciones carte-

sianas conducentes a una ulterior elaboración de la monadología leibniziana, y sobre todos los datos de las comparaciones fundamentales que se han hecho posible, vendrá a saber lo que estas últimas vienen a significar positivamente dentro de la historia de los sistemas principales de la filosofía. Y quedando así situada en su debido puesto de valoración histórica (como hasta ahora no se ha hecho por nadie, pero comenzará a hacerse después, y por cierto tácitamente, por muchos de los que andan a caza de los resultados obtenidos por larga y costosa labor, para presentarlos como propios), la contribución de Husserl al proceso jamás finito, siempre creciente de aquella misma historia de los sistemas, producto de las conciencias que se integran en los espíritus, de los espíritus que se integran en la filosofía. Las hasta aquí insospechadas afinidades o analogías profundas que así se precisan de la filosofía husserliana llevada hasta estos términos de interpretación, asimilación crítica y promoción dinámica que la ponen en el movimiento de la conciencia universal para la religiosidad vedántica, judeocristiana y grecolatina o, finalmente, católica, podrán darle entonces alcances hasta para influir en la liturgia de esa misma religiosidad en cuanto conjunto de actos rituales capaces de emocionar estéticamente al contenido lógico y ético de los estados en que el hombre exotérico, o apenas enseñado en las formas aparentes, hecho orante, puede elevarse a vislumbres de lo que el esotérico, o iniciado en la clave metafísica de esa misma religiosidad, hecho sapiente por tanto, puede lograr por la anagoge de lo sobrehumano y divino, ascendiendo a la inteligencia suprema en sí misma.

Pues bien, señor Romanell: nada de esto implica que, al decir yo que a Husserl le había faltado la elación mística de Plotino, lo hubiera dicho en sentido peyorativo para aquél. Al contrario, habiendo indicado los elementos de sobriedad filosófica que apartaban de la pasión mística, cuya calidad predominante efectiva predispone siempre a los arrobamientos alucinadores y fantásticos, cuando no a los resabios arbitrarios de una imaginación exaltada; al contrario, digo, habiendo yo indicado eso, no podía haber ninguna inconsistencia de mi parte al puntualizarlo así. Ciertamente yo había señalado lo que había de ilimitado en Plotino; pero siempre en el sentido de ser esto último lo místico, aquello primero lo anagógico; y eso redundaba en favor de Husserl a lo menos desde el punto de vista mío que acabo de exponer nuevamente y que yo puntualizaba en mi aclaración. Y hasta una cierta ironía, es verdad que velada, había en mis apreciaciones con respecto a Plotino, por lo mismo que yo hacía resaltar los elementos de verdad para la anagoge que se desprendían del método de Husserl, como más provechosos que los medios de éxtasis requeridos por Plotino para la mística, en la pesquisa del punto de partida para la metafísica. De suerte que, en resumidas cuentas, de la comparación que yo hacía el resultado venía a ser el del provecho que implicaba el ejercicio de la mente en las reducciones fenomenológicas atinentes a lo teológico hasta llegar a la acti-

vidad radical del mundo de la esencia, el cosmos noético o flujo de noeses en que originalmente tiene que consistir lo divino—la determinación de lo que es y en todo sentido tiene que ser superior a lo individual, específico, genérico, humano, sobrehumano. Asunto elevado, por cierto, que para ser apreciado como se debe exige no sólo sensibilidad como capacidad estética, cual en el caso de Plotino, sino intelectualidad como potestad lógica y ética, cual en el caso de Husserl. Sensibilidad e intelectualidad de cuya síntesis solamente puede resultar la armonía de los equilibrios espirituales cuya aprehensión equivale de nuevo a la identificación o ensimismamiento de lo humano con lo divino.

Pero tengo que terminar ya esta longísima epístola.

Que ahora, de nuevo puntualizada la significación metafísica de la comparación, ésta siga revelándose aun más en su importancia, ya desde el punto de vista de esa misma significación, para la historia de los sistemas principales de la filosofía, en sus actuales sustentaciones, es evidente. Por ejemplo, para los sistemas que hoy se están sustentando, herencia del espíritu europeo, entre los que han empezado el cultivo vernáculo de ellos en las Américas, donde deben comenzar a presentarse, como productos de ulterior elaboración original, indígena o autóctona, es decir, elaborados aquí. Así efectivamente lo pone de manifiesto cualquier parangón, por somero que sea, de las dos tendencias que geográficamente se polarizan como la del norte y la del sur: la del grupo husserliano de los Estados Unidos y la del grupo que prolonga al **Wiener Kreis** en la Argentina, representado aquél por la revista **Philosophy and Phenomenological Research** y éste por la revista **Minerva**—dejando a un lado, por el momento, la del neutro, intermediario casi pragmatismo. ¿Qué entonces? Salta a la vista que de las dos posiciones es, tiene que ser, la de una metafísica—la de una anagoge como la que puede inquirirse según lo he expuesto—la superior, la verdaderamente continua de la filosofía inextirpable, inextinguible, perenne de la humanidad; es decir, la del proceso siempre integrante de las conciencias en los espíritus, de los espíritus en las filosofías, de las filosofías en los sistemas. La escuela de la empiriología se compara, en efecto, con la escuela de la fenomenología, justamente como sus dos inspiradores se comparan entre sí: Mach y Husserl. Mach fue un distinguido científico; pero su nombre se olvidará. Sus opiniones, aun ampliadas por sus secuaces del **Wiener Kreis**, no perdurarán. Husserl, en cambio, escrutador sutilísimo de los meandros de la conciencia, será siempre mencionado y tenido en cuenta; en mucha cuenta. Sus conclusiones, aunque puedan modificarse, persistirán. En el fenomenologismo hay el intelecto que siempre vive, la razón imperecedera—**el logos aeizoon** ya descubierto por Heráclito—mientras que en el empiriologismo no hay más sentido que el árido de la experiencia engañadora, en que ninguna certidumbre se puede fundar.

Pues que se considera aún, si no, la definición de lo que es este empiriologismo, tal cual por ejemplo la dió, hace más de un dece-

nio en la revista *Erkenntniss*, uno de sus principales sostenedores, Hans Hahn. Según ella no se debe admitir el mundo más que como un conjunto de hechos cuya verdad estaría en la determinación científica de ellos aisladamente, sin aspiraciones sistemáticas, entusiasmos grandiosos, anagoges agotadoras, para no decir elaciones místicas. Pero con ella se elimina entonces, arbitrariamente, todo un conjunto de hechos que se dan tan bien como los de los sentidos externos, a saber, los de las vivencias internas, la conciencia, el espíritu, la filosofía del hombre que los experimenta. Porque ni Hahn, ni ninguno de los de su escuela tenga esa experiencia, no se puede negar. Tratar de eliminarlos sin más ni más es tan arbitrario, como sustentar entonces que hay que desdeñar toda filosofía que trate de presentarse cual una doctrina grandiosamente constructiva del mundo—la de Hegel, por ejemplo—y en tanto se arrogue el derecho de sobrepasar a cada ciencia en particular. Y ¡qué aridez, qué tristeza y qué desolación si entonces se admitiera que sólo la observación aislada de cada hecho externo daría el conocimiento de lo que constituye el mundo! Hay que imaginar lo que sería un espíritu cuya única labor y suma aspiración estaría en la transformación tautológica de las proposiciones del saber así adquirido. ¡Qué fastidio, una vez más, qué tedio y qué vacío el de la vida de un sabio que no tuviera por más labor que reducirlo todo a tautologías! Allí sí que podría hablarse de miseria de la filosofía—la marxista *Elend der Philosophie*. Pero por la economía, bien que sea la del pensamiento para su mayor rendimiento, andan también los empiriologistas; y la oposición de ellos al racionalismo arquitectónico de los grandes sistemas de la filosofía lo que prueban entonces es, al fin y al cabo, la esterilidad de la antítesis que establece. En cambio, como ya lo he sugerido suficientemente, ¡cuánta vida, cuánto halago y cuánta elevación se hace posible por el fenomenologismo de Husserl si él se toma cual otro punto de partida más—al lado por ejemplo del hegelismo y del kantismo a los cuales tan adverso es igualmente el *Wiener Kreis*! Husserl, considerado desde ese punto de vista que se obtiene por la comparación de los sistemas principales de la filosofía, puede mostrarse entonces en todo su significado, que es similar al de Hegel, similar al de Kant en sus alcances conforme este último explícitamente lo expresara: que su sistema era el de una enseñanza para el filosofar eterno, no el de una doctrina basada en su mera autoridad. Y así es como se precisa el contraste de la posición fenomenológica respecto de la posición empiriológica, a saber, tal cual se desprende de textos como por ejemplo los párrafos 28 y 29 de las *Meditations cartésiennes*: que toda trascendencia se constituye únicamente en la vida de la conciencia, como unida inseparablemente a esta vida; que esta vida de la conciencia, tomada en ese caso particular como conciencia del mundo, lleva en sí misma la unidad del sentido que constituye a este mundo; que el objeto real que pertenece al mundo, y con mayor razón el mundo mismo, es una idea infinita que se refiere a infinitudes de experiencias concordantes; que esta idea es co-

rrelativa a la idea de una evidencia empírica perfecta; que para el hombre se trata de realizar semejante evidencia en hecho, por cuanto toda evidencia empírica absoluta es una idea, y, si no lo fuera, carecería de sentido; y que se trata por consiguiente de dilucidar su estructura esencial así como las de dimensiones de infinidad que constituyen y componen de una manera sistemática su síntesis ideal infinita. ¡Tarea formidable, pero bien determinada, cuya realización, no lograda por Husserl mismo, fue el motivo de la nostalgia de sus últimas lucubraciones! Por ella en efecto se llegaría a una explicación sistemática de todos los horizontes de la experiencia, luego de las evidencias posibles que harían siempre, indefinidamente, renacer en torno a estas mismas, horizontes siempre nuevos. Y así ella correspondería, también, a la tarea de lo que yo he venido señalando, asimismo, como la del sistema siempre creciente, jamás finito de todos los sistemas de la filosofía que han contribuido a esa misma explicación—única tarea en la cual puede darse al atisbo de la anagoge en que se ve el proceso de la génesis ideal del objeto en su constitución real de la existencia dentro de una unidad que es la de la mismidad radical de todo.

Y ¿no basta esto? Claro es que sí. Y quizás en demasía, como el mismo largor de esta tan luenga epístola.

Créame, señor Romanell, su atento amigo,

**Julio Enrique BLANCO**

(Especial para "Universidad Pontificia Bolivariana")

