
Filosofía

Alejandro Korn y el pensamiento europeo

EUGENIO PUCCIARELLI

ORIGINALIDAD, FUENTES, COINCIDENCIAS

EL AUTOR DE ESTAS págs. (ver Nº 9) fue alumno de Korn en la cátedra de historia de la filosofía, de la Facultad de Humanidades de La Plata y tuvo el privilegio de gozar de la amistad del maestro durante los últimos once años de su vida y ha recibido de él decisivas influencias en el orden intelectual y moral. Ha podido así prolongar el espíritu de su enseñanza, durante años, en la cátedra de historia de la filosofía, de la Facultad de Humanidades de La Plata, donde es profesor, lo mismo que en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. El presente trabajo, en el que se consignan algunas nuevas y valiosas ideas sobre Korn, viene a completar la visión que el autor posee del maestro, al que ha dedicado diversos estudios: Alejandro Korn, maestro de saber y de virtud (1937); La filosofía de Alejandro Korn (1956) y Experiencia e idea de la libertad en Alejandro Korn, aparecido en 1961.

DESDE temprano preocuparon a Korn las cuestiones relativas a la personalidad y a la libertad, con el cortejo de problemas éticos, metafísicos y religiosos vinculados a ellas. Sus reflexiones, acaso sugeridas por las experiencias de su propia vida, surgieron en él con fuerza incontrastable y persistieron con tenacidad a través del tiempo. Sintió necesidad de entregarse a ellas, a fin de ponerse en claro consigo mismo. No buscó los problemas en los libros, sino que se encontró viviendo en medio de ellos. Pero sus inquietudes no son otras que las que han alimentado la filosofía occidental, y que han sido objeto de un encarnizado examen técnico desde que los griegos les dieron carta de ciudadanía en el ámbito del pensamiento. No resulta extraño, por eso, que Korn buscara con avidez sus planteos rigurosos y sus soluciones correctas dentro de la tradición occidental, a la que pertenecía por su origen étnico, su lengua y su cultura. Esa información, realizada al margen de las tareas profesionales, en los ratos de ocio

que le dejaba el trabajo, tenía que cumplirse en medio de las circunstancias, no siempre propicias, que le ofrecía el ambiente argentino de fines del siglo pasado y comienzos del actual: medio indiferente a la especulación pura y a veces resueltamente hostil a la meditación desinteresada, con inclinaciones utilitarias, resultado de poner la mira en la adquisición y conservación de la riqueza, en la conquista y el goce de la comodidad material de la existencia. Ese medio aún indiferenciado exigía también energías de toda índole para las tareas más diversas; no estaba organizado para el trabajo del especialista, y el hombre debía estar dispuesto a afrontar todas las tareas. Korn mismo, que no era insensible a los requerimientos de su tiempo, fue médico, político, periodista, profesor, escritor, y no rehuyó ninguna de las responsabilidades que le imponían estos oficios. Ha de tenerse presente este cúmulo de factores para apreciar su obra intelectual dentro del contexto de una vida que las circunstancias llevaron por caminos muy diferentes y hacia metas heterogéneas, pero que no lograron ahogar una vocación por los estudios desinteresados ni amenguar el valor de su aportación personal a la filosofía. Korn se formó en ese medio donde no había posibilidad de diálogo, porque no existían hombres formados en la misma disciplina, y donde la información resultaba siempre deficiente, a causa de la falta de bibliotecas organizadas, defecto que aún hoy no ha logrado superarse. De ese medio extrajo la información extranjera para alimento de sus reflexiones filosóficas.

La filosofía occidental, que le suministró las técnicas para el planteo correcto de los problemas, le impuso también un repertorio de conceptos fundamentales y un vocabulario. Al juzgar su obra no debe desconocerse el impulso original que anima las fórmulas en que encierra su pensamiento y organiza en unidad lo que a veces parece descomponerse en fragmentos ya conocidos. Olvidar esta indicación sería exponerse a confundir los medios de expresión, siempre limitados y a veces de procedencia conocida, con la inspiración que sostiene la doctrina, con el alma que confiere vida al conjunto. Muchos ademanes intelectuales espontáneos suelen tener que abrirse paso a través de expresiones que desnaturalizan el mensaje o disimulan la novedad de su contenido. Pero aún el que repite expresiones ajenas también piensa a su manera. En su ensayo sobre 'La intuición filosófica', Bergson ha prevenido sobre los peligros que entraña el método de recomponer el

FILOSOFIA

pensamiento ajeno con fragmentos de ideas procedentes de fuentes distintas. Una doctrina no es un mosaico que se integra con piezas preexistentes, sino, más bien, un organismo que evoluciona, por lo que es preciso fijarse menos en la complicación exterior del sistema que en la unidad de inspiración que lo atraviesa y sostiene. Más allá de las fórmulas utilizadas, el sistema de Korn traduce una experiencia vivida, y la orientación idealista, en el orden gnoseológico, y personalista, en la esfera moral, con que podría ser caracterizado, se revela en el fuerte acento que confiere al sujeto, a la conciencia y a la libertad, que trasunta convicciones íntimas y cálidas apoyadas en la firme experiencia del autor. Sus conceptos fundamentales y su vocabulario, concordantes con los de filosofías anteriores y contemporáneas, no atenúan la recia originalidad de su contenido. Las ideas preexistentes, arrastradas por el pensamiento orgánico de Korn, se animan con nueva vida y muestran el acento personal del autor. La atracción de las cosas de su tierra, su acendrado criollismo, no le impidió acoger con simpatía los viejos cuadros intelectuales de la tradición occidental y ponerlos al servicio de un esclarecimiento de la estructura y el desarrollo de la realidad nacional. Korn no sólo se valió de las técnicas del pensamiento europeo para exponer los problemas permanentes de la filosofía, sino que trató de desentrañar a su luz el subsuelo ideológico del pasado patrio, a fin de develar el sentido de la evolución histórica de su país,

Con estas indicaciones es posible disponerse a iniciar el examen del pensamiento europeo, tal como fuera acogido y asimilado dentro de la obra original de Korn y expuesto en sus ensayos críticos y sometido a juicios de apreciación, en actitud de historiador de la filosofía.

ESBOZO DEL SISTEMA DE KORN

Korn era un pensador sistemático. Lo revelaba en su aptitud para descubrir la instancia de universalidad en el caso aislado que el azar deslizaba en el campo de su experiencia. Lo mostraba en la capacidad para advertir conexiones entre las ideas e iluminar el carácter orgánico del pensamiento. Y no dejaba de mostrarlo, además, en su sagacidad para percibir las proyecciones de una idea más allá de todo contexto intelectual, en ese mundo de consecuencias prácticas que abarca la moral, la política, la pedagogía. Estaba persuadido que no existen pro-

blemas aislados, que en cada cuestión irrumpe la filosofía íntegra. Sabía que las ideas no son ajenas a la vida, en su doble aspecto biográfico e histórico, y pretendía desentrañar el pensamiento inmanente en los hechos y descubrir el sentido de la acción.

El mundo de la filosofía se le aparecía articulado desde adentro. Distaba de concebir su unidad como la reunión de las piezas sueltas que componen un mosaico. Sabía que el impulso interior que se particulariza en preguntas se desgrana también en problemas especiales cuyo primer carácter es la solidaridad: uno remite a otro y cada uno sólo se comprende en función del conjunto.

Korn era una naturaleza sensible a los problemas, No resbalaba por encima de la realidad, ajeno a sus conflictos y dolores. Tenía sensibilidad para percibirlos, calaba hondo en sus dificultades y sabía elevar al plano conceptual los hechos de la vida ordinaria y disponerlos en adecuada jerarquía. No se dejaba arrastrar por prejuicios y no acudía a los hechos con esquemas intelectuales preparados de antemano. Se esforzaba, más bien, por descubrir en cada caso la íntima razón y por vincular el hecho singular a la clase o la ley, a fin de inscribirlo en el cuerpo sistemático de una teoría y, de ese modo, tornarlo inteligible.

El espíritu de sistema, tal como se exterioriza masivamente en un Hegel o en un Croce, ha sido criticado por pensadores que prefieren poner el acento en los problemas y no se preocupan por forzar las soluciones: así en Nietzsche, en Dilthey, en Marcel. La repulsa es justa cuando el sistema se presupone en el ademán inicial y desde la primera pregunta se pretende divisar el término de la investigación. Pero la renuncia al sistematismo trae aparejado el peligro de incoherencia, y en el orden moral, que interesaba vivamente a Korn preocupado por alcanzar una acción congruente con el pensamiento, abre la puerta a todas las arbitrariedades. En Korn el sistema dista de ser una cárcel: es signo de orden mental, de pensamiento que despliega sus conexiones y desarrolla sus consecuencias, y es exigencia de una acción moral acorde con las ideas.

Korn tomó posición frente a todos los problemas filosóficos. No lo hizo siguiendo el orden escolar, siempre artificial, en que suelen presentarse las distintas partes de la filosofía. Tenía aversión a los caminos trillados, a los esquemas tradicionales. En su exposición, siempre precisa y pulcra, reina un orden arquitectónico. Es el orden im-

FILOSOFIA

puesto por una investigación que se esfuerza por ser metódica, que avanza con cautela sin abandonar el terreno de las certidumbres. La experiencia guía sus pasos. Korn estaba persuadido que sólo dentro de su marco podía alcanzar seguridades intelectuales al abrigo de la duda más incisiva. No se le ocultaba que más allá de lo empírico se extendía un ámbito infinito, pero como estaba resuelto a concebir la filosofía en términos de saber riguroso, advertía que no disponía de medios seguros para internarse en ese dominio fascinante aunque vedado a su curiosidad.

Su sistema comienza, y no podía ser de otra manera en una filosofía de inspiración idealista que antepone el conocimiento a todo otro problema, examinando la fuente de los errores. Aquellos ídolos ya estigmatizados por Bacon, pero nunca expulsados del todo de la filosofía, vuelven a ser denunciados por Korn, en un intento por despejar el terreno en que ha de desenvolverse la reflexión: los prejuicios genéricos que subjetivizan lo objetivo, las ideas personales que deforman la percepción de los objetos, las palabras que nos ocultan el rostro de las cosas, las tradiciones que nos imponen sus modos de pensar. Todo ello tiene su raíz en el realismo ingenuo. Acercarse a los hechos con mirada limpia, desembarazada de prejuicios, es el único camino que conduce a la verdad. Y los hechos que están inmediatamente a nuestro alcance, aquellos que conocemos de manera directa e indubitable, son los de la conciencia. Hemos de desplazarnos dentro de su ámbito. De ella no podemos evadirnos. Allí la realidad se desdobra en objeto y sujeto, términos antagónicos e irreductibles. De esa dualidad inicial parten las reflexiones de Korn.

Este dualismo es puramente gnoseológico, lo mismo que otros forjados por la actividad abstractiva de nuestro pensamiento, que al representar intelectualmente la realidad no puede hacerlo sin valerse de términos que se distinguen y oponen. De todos los conceptos de que disponemos para pensar algunos ostentan mayor alcance, están presentes en los demás y nada podemos pensar sino a través de ellos: son los géneros supremos, las categorías sobre cuyo número se discrepa desde la antigüedad. De ellos Korn, a tono con las tendencias actualistas y las filosofías del devenir de nuestra época, desecha la substancia y critica la causalidad, especialmente el concepto de causa primera. Destaca, en cambio, la categoría de relación, a su juicio la más importante, porque

expresa la relatividad y la interconexión de todos los elementos de nuestra experiencia. Este rasgo delata ya la orientación de su sistema.

Mediante los conceptos, que en sí mismos son vacíos y requieren la intuición para colmarse de contenido, sistematizamos los datos de la experiencia. La distinción de sujeto y objeto invita a un examen separado de cada uno de los términos. En el orden del sujeto, Korn se encamina hacia una filosofía de la personalidad. El sujeto, si bien está relacionado con el objeto, no se confunde con él, pero tampoco puede prescindir de su antagonista. El objeto, que no muestra su verdadera esencia en el orden del conocimiento, es también una traba en el juego de la acción libre del sujeto. Lo resiste, pone límites a su voluntad. El sujeto experimenta alegrías y dolores, afirma o niega, construye ideales, orienta su conducta hacia fines que considera valiosos. Experimenta en sí la expansión de su voluntad, se siente libre, al menos en el orden del querer, y se sabe autónomo, amo de sus acciones. En él obra una voluntad cuyas decisiones no pueden preverse. Ella estatuye valores, los trasmuta, se somete a ellos. Su último objetivo es la personalidad, y su plena expansión, que habría de constituir su triunfo, sería someter el orden natural a un orden moral. Libertad, autonomía, personalidad, dignidad, responsabilidad son temas solidarios. La libertad no excluye la necesidad; se contrapone a ella, y el obstáculo es un estímulo para la voluntad. Y, a su vez, la libertad, que se experimenta como espontaneidad en la raíz de la acción, surge finalmente como la meta, nunca plenamente alcanzada, hacia la que se encaminan los esfuerzos de la voluntad. La libertad entendida como fin consiste en la emancipación de toda coerción en los órdenes económico y ético. El orden del sujeto es también el orden de los valores. La filosofía es, para Korn, axiología, y la misma teoría del conocimiento, sobre la cual se basa el análisis precedente, es parte de la axiología, es teoría estimativa del valor del saber.

Frente al sujeto se extiende el mundo objetivo con sus modalidades propias. Hemos de pensarlo como espacial, extenso, sujeto a la categoría de la cantidad y, por ende, mensurable y susceptible de ser expresado en fórmulas matemáticas. Sujeto a leyes inmutables, los procesos se desenvuelven en series de causas y efectos, en la forma de un encadenamiento mecánico, sin finalidad, impasibles y amorales. Así al menos, lo representa la ciencia en los cuadros que construye para ha-

FILOSOFIA

cer inteligible el proceso cósmico. Y esta imagen pretende tener validez sólo en el orden gnoseológico.

Sujeto y objeto, polos de la actividad consciente, no han de ser concebidos como principios estables, sino como aspectos contrapuestos de una acción que los abraza, los penetra y los desborda, pero que en sí misma esconde su enigmática esencia. Korn estaba persuadido que no podemos trascender el dominio de la experiencia, ni saltar del *modus cognoscendi* al *modus essendi*. Nuestro saber queda confinado dentro de sus límites. Pero como todo pensador de raza no podía dejar de formularse las últimas interrogaciones, las que promueven aquellas cuestiones que espolean el esfuerzo del metafísico y lo incitan a superar las vallas implacables que traza la experiencia. Más allá de las certidumbres fundadas en lo empírico, más allá del saber que aspira a imponer su validez universal, queda un recinto vedado a la ciencia. Korn admitía la posibilidad de un acceso indirecto, que si no conquista certidumbres comunicables no es por eso menos importante: el arte, la mística y la acción son esas vías de acceso. En estas tres experiencias se desvanece el dualismo de sujeto y objeto, y parece recobrase la unidad sustraída al saber científico. Pero la certidumbre que ofrecen es subjetiva y no puede imponerse a los demás.

Sus escrúpulos gnoseológicos, que le llevaron a desechar la metafísica porque no era ciencia ni saber racional, no le impidieron adherirse a ciertas convicciones subjetivas que, en el fondo, condicionan su visión de la experiencia. Esas vislumbres metafísicas lo llevaban a conceder el primado a la acción, tanto en el orden cósmico, al que negaba todo principio estable, como en el orden íntimo de la personalidad centrada sobre una voluntad libre concebida como pura espontaneidad. Pero no le atribuía más valor que el de convicciones subjetivas. Y la misma orientación voluntarista de su axiología contribuía a acentuar el carácter subjetivo de su apreciación del conocimiento.

KORN Y LA FILOSOFÍA MODERNA

Como catedrático de historia de la filosofía, Korn estaba acostumbrado a pasar en revista todos los años, ante su auditorio de estudiantes, las figuras más significativas del pensamiento occidental: repensaba sus problemas, examinaba sus soluciones, se expresaba con su vo-

cabulario, procuraba colocarse en su punto de vista a fin de realizar una crítica interna. Estaba convencido que la filosofía no es una ciencia, porque dista de ser un conocimiento objetivo, neutral respecto de la personalidad de sus creadores. En las obras de los filósofos acostumbraba a discernir un elemento de creación, que comparaba con el esfuerzo del artista en busca de nuevas expresiones y que atribuía a la inventiva, a la actividad de la imaginación; un elemento de fe, convicción o creencia en que colaboran el sentimiento y la voluntad; un elemento intelectual, el raciocinio lógico que desciende de los principios a las conclusiones y lo hace guiado por reglas inexorables, cuya transgresión invalida todo resultado. Obra tan compleja, en que se funden en unidad difícil de escindir, elementos tan variados no pueden colocarse bajo el rubro de ciencia. No por eso la filosofía carece de rigor ni su historia pierde atractivo para el que aspira a internarse en sus problemas.

En contraste con lo que ocurre en la ciencia, consideraba que la historia de la filosofía presenta un interés especial: muestra la manera como se han desarrollado las ideas, a través de planteos sucesivos y no siempre concordantes de los mismos problemas; evita caer en una enseñanza dogmática que obstruye la comprensión de las demás posiciones; despierta y mantiene tenso el sentido de la crítica a la vez que subraya la necesidad de la discusión; enseña que la historia de la filosofía no puede cultivarse sin criterio filosófico. Korn estaba lejos de concebir la historia como una crónica de opiniones, y menos aún como una galería de figuras importantes: le interesaba mostrar el enlace espiritual existente entre los pensadores, ya sea por afinidad ideológica o por comunidad de temperamento; pugnaba por señalar los nexos entre los sistemas, y entender el nacimiento del siguiente a partir de las insuficiencias del anterior. Creía asistir al desarrollo gradual y a la ulterior diversificación de las ideas, y enseñaba que no puede entenderse el presente como resultado de una repentina aparición de ideas, sino como fruto de un laborioso quehacer cuyos orígenes remontan a los albores de la historia. Sabía que el pasado se concibe siempre desde un presente cuyas inquietudes configuran en alguna medida la imagen de hechos y teorías ya transcurridos. La historia de la filosofía se le presentaba como un tema vivo, de perspectivas infinitas, renovable en cada generación. En esa larga serie destacaba, sin embargo,

FILOSOFIA

unas cuantas figuras por las que no disimulaba su predilección. Esta puede advertirse en la afinidad con sus ideas, que descansaba tal vez en exigencias espirituales comunes, y en el juicio explícito señalado en escritos que, al margen del sistema, ha dedicado al estudio de esas figuras aisladas. Hagamos un rápido examen.

La línea mística que inician Plotino y Dionisio y llega hasta San Juan de la Cruz, pasando por Eckart y Silesio, sin olvidar los textos orientales a partir de los Upanishads, gozó siempre de las preferencias de Korn. Entendía la experiencia como la unión con lo absoluto, resultado de un repliegue del sujeto sobre sí mismo, logrado en un proceso laborioso de desprendimiento del mundo y de las seducciones de los sentidos y aún de los contenidos intelectuales de la conciencia. Lejos de caer en el vacío, todos los testigos concuerdan en afirmar la plenitud del sentimiento vivido, que no se deja expresar en las fórmulas siempre insuficientes del lenguaje ordinario. Korn admitía el valor de esta experiencia para lograr un acceso a lo absoluto, por encima de los límites del saber científico. Reconocía el núcleo constante de esta experiencia, a pesar de la diversidad de los testigos, de su distancia en el tiempo o en el espacio y del contexto de creencias en que habían surgido. Esa constancia, en medio de la diversidad, le parecía deponer en favor de la seguridad de la experiencia.

Esta misma preferencia lo llevaba a estimar a pensadores tan distintos como San Agustín, Pascal y Spinoza. Celebraba el impulso místico del primero, y hallaba en sus obras tesis que podía suscribir por afinidad con su propia posición: la conciencia como punto de partida del filosofar, la idealidad del tiempo, que lo vincula a la memoria y a la expectativa, la voluntad entendida como núcleo de la persona, la defensa de la autonomía del individuo, la solidaridad de su vida y su pensamiento. Sentía afinidad con Pascal, cuya amplitud de espíritu se complacía en señalar en mérito a su reconocimiento del valor de la investigación empírica, a su familiaridad con los secretos de la especulación filosófica y a su capacidad para sentir con vehemencia el anhelo religioso. Por caminos parecidos había transitado Korn, y la experiencia de Pascal no era extraña a la suya. De Spinoza no aceptaba la rígida concepción determinista ni el panteísmo, en la medida en que anodada al individuo en presencia de lo eterno. Pero estimaba que el panteísmo tiene su faz positiva en cuanto el individuo participa de la esen-

cia eterna, el espíritu de Dios alienta en él y un destello de la inteligencia divina se enciende en su propia mente. Compartía con Spinoza la afirmación de la vida y de sus valores más altos, su ruptura con las ligaduras de la ignorancia y del prejuicio y su concepción de la libertad como liberación de la servidumbre de las pasiones y, por ende, como premio al esfuerzo logrado.

Concordante con su posición idealista, Korn no se cansaba de afirmar que "existir es estar en la conciencia", con lo cual creía expresar un hecho comprensible de suyo que la experiencia corrobora. Señalaba igualmente la imposibilidad de trascender la conciencia: pensar algo más allá era también una manera de afirmar su inmanencia. En una atmósfera filosófica muy distinta, esta posición había sido sostenida por Berkeley, quien hallaba buenas razones para afirmar que los objetos se reducen al complejo de sensaciones que tenemos de ellos, y que los sentidos y la razón son impotentes para demostrar que la idea o cosa percibida exista fuera del espíritu. Sobre esta base Berkeley construía una metafísica inmaterialista, y pretendía que a su luz el sentido común se reconciliaba con las creencias del cristianismo. Korn no ha seguido a Berkeley ni se ha inspirado en él, pero coincide en dos tesis fundamentales: la inmanencia de todo objeto a la conciencia y la dependencia necesaria en que todo objeto se halla respecto de una conciencia. Esta segunda tesis había sido especialmente subrayada por Berkeley al pretender que era absolutamente imposible y a la vez contradictorio suponer que un objeto pueda existir sin ser percibido por un espíritu. Korn no se refiere a la propia conciencia y considera salvado el escollo del solipsismo, al distinguir entre 'mi' conciencia y 'la' conciencia, que permite admitir al lado de la propia otras conciencias, lo mismo que Berkeley sostenía con razonamientos un poco distintos, un pluralismo espiritualista. En este orden de cosas habría sido inútil argumentar, tanto en el caso de Berkeley como en el de Korn, que el arrogante argumento de la inmanencia, siempre grato al idealismo gnosológico, no permite distinguir entre lo que es una nota de la representación del objeto y lo que es un rasgo inherente al objeto en sí. Korn habría podido alegar que al ser pensado, lo cual es inevitable al referirse a él, el objeto en sí queda también aprisionado en la esfera de la conciencia. En el cristianismo, que Berkeley consideraba como una verdad absoluta, punto de coincidencia entre su filosofía y el conteni-

FILOSOFIA

do de la revelación, Korn habría visto solamente una de las religiones positivas, tal vez expresión indirecta, simbólica, de un principio absoluto vedado al acceso directo de la razón. Pero no habría menoscabado con ello la dignidad del sentimiento religioso.

Para la actitud idealista, que Korn había adoptado, el espacio y el tiempo eran elementos de la conciencia, formas en las cuales se organizan los hechos en los órdenes de la coexistencia y la sucesión. En ningún caso podían ser concebidos como realidades absolutas o propiedades de objetos extraños a la conciencia. A su vez, la conciencia misma era experimentada y pensada como actividad, no como una entidad estática, condenada a inexorable rigidez, sino dinámica, en perpetuo fluir. La raíz de estas ideas se halla en Leibniz, expuesta en el marco de una metafísica espiritualista: espacio y tiempo son órdenes inmanentes a la mónada, y en ellos cabe toda la variedad del universo. La mónada misma era concebida dinámicamente, en términos de espontaneidad, como proceso cuyos contenidos se elevan desde lo oscuro y confuso a la región de lo claro y distinto, coronándose de un saber acerca de sí misma, la autoconciencia. Despojada de esta base metafísica, que proyecta en lo absoluto hechos que revela la experiencia, Korn habría podido suscribir la tesis de Leibniz, aunque la teoría de la realidad empírica y la idealidad trascendental del espacio y el tiempo le hubiera sido sugerida por Kant.

El dinamismo de la conciencia, profesado por Korn, tiene quizá precedentes menos remotos en las obras de William James y de Bergson. No puede ocultarse que es afín a la tesis de la movilidad universal, de Bergson, la concepción de una realidad que en todos sus planos realiza, con ritmos diferentes, la odisea del devenir, experimentado éste último en términos de vida. Y la misma insistencia de Korn en rechazar las interpretaciones de la libertad que la representan a espaldas del mundo empírico —tal la tesis kantiana del noumeno— y su intento por presentarla como un hecho de conciencia, acusan también la inspiración bergsoniana. Podría agregarse igualmente que se repiten en Korn las oscuridades que rodean a la concepción de la libertad como espontaneidad que emerge del yo, y que traduce lo que este tiene de íntimo y original, pero que soslaya una participación decisiva de la inteligencia, tal como se advierte en Bergson.

KANT, SCHOPENHAUER Y LOS NEOKANTIANOS: RICKERT

Es innegable la afinidad existente entre la orientación ideológica de Korn y la de Kant, y no sería arriesgado hablar de la seducción que el filósofo de Königsberg ejerció sobre el pensador argentino. Pero Kant no fue nunca una autoridad dogmática para Korn. Compartía algunas de sus tesis, pero rechazaba con fundamento otras. Apreciaba en su obra una nueva manera de filosofar más que un sistema digno de ser adoptado. Veía en ella una sugestión, una incitación, un ejemplo, en todo caso, el mensaje de un espíritu libre dirigido a otros hombres libres.

Korn compartía con Kant la creencia de que la necesidad metafísica es un rasgo humano, una exigencia ineludible en la que están comprometidos la razón, el sentimiento y la voluntad. Advertía que la coerción lógica del razonamiento, una vez lanzado a buscar una explicación completa para cualquier hecho, conduce a postular la existencia de un principio absoluto. Pero también consideraba, siguiendo el precedente de Kant, que lo absoluto es inalcanzable, no sólo por la vía de la experiencia sensible, sino también por la del saber racional. El conocimiento tropieza con límites que no puede franquear. El presentimiento de lo que trasciende el límite no basta para superar la barrera opuesta al saber.

En Kant estas afirmaciones son el fruto de un análisis riguroso de los paralogismos de la psicología, de las antinomias de la cosmología y de los sofismas de la teología. Ese análisis presupone la distinción entre sensibilidad y entendimiento, la afirmación de que las formas del conocimiento son vacías y que la materia es ciega, y que sólo la síntesis de ambas constituye propiamente el saber, la imposibilidad de trascender el plano de las certidumbres empíricas y la negación de una intuición intelectual que permita el acceso cognoscitivo a lo absoluto. Korn no realizó análisis similares. Aceptó los resultados de las investigaciones de Kant en su faz negativa, y consideró que la razón se enreda en contradicciones al abandonar el terreno firme de la experiencia. No es, pues, por adhesión al positivismo que renunciaba a la metafísica, sino por su solidaridad con el punto de vista del criticismo kantiano.

Aprobaba, por eso, la actitud de Kant que invalida una supuesta ciencia, la metafísica racional, para dar lugar a la fe, y entendía por ésta,

FILOSOFIA

no el contenido dogmático de una religión histórica, sino la creencia en un fondo trascendente de la realidad, inaccesible al conocimiento racional, aunque eficaz en el fuero de nuestra conciencia moral. Aprobaba igualmente la afirmación kantiana de la personalidad, con los atributos de la libertad y la responsabilidad, y no le parecía excesivo apelar al cumplimiento del deber, aunque estimaba que estas conclusiones no fluyen del análisis sino que se imponen al establecer el primado del uso práctico de la razón, pero no se le ocultaba que, por esta pendiente, puedan filtrarse todas las ilusiones que el análisis racional condenaba como vanas.

Defendía a Kant del reproche, muchas veces formulado, de no haber salvado el dualismo de sensibilidad y entendimiento, y de haber dejado subsistir el conflicto entre sujeto y objeto, y consideraba como digno de probidad mental haberse limitado al examen de los hechos y abstenido de abandonarse a la especulación metafísica por el placer de descubrir una unidad que la experiencia se niega a corroborar. Pero en cambio le reprochaba haber trazado inhábilmente la línea divisoria entre lo subjetivo y lo objetivo. Esta crítica se fundaba en el hecho que las formas del sujeto —intuiciones de la sensibilidad y categorías del entendimiento— se aplican a todo lo objetivo y, por ende, inclusive a la conciencia del sujeto empírico. Su resultado acarrea la mecanización de todo proceso que, de ese modo, queda aprisionado en un rígido determinismo. La conciencia del sujeto empírico deja de ser un centro de actividad espontánea y no puede ser la base de la dignidad de la persona. Las categorías que sirven para pensar el objeto no pueden ser aplicadas también al sujeto, sin peligro de transformarlo en objeto y encuadrarlo en el determinismo universal. Necesidad y espontaneidad se excluyen; la primera conviene al objeto, pero el sujeto reclama como propia la segunda, y la experiencia, según Korn, corrobora la existencia de ambas y su exclusión recíproca.

Korn consideraba un error de Kant haber relegado la libertad al noumeno, con olvido de un hecho de conciencia, la espontaneidad de la voluntad, que en la posición del idealismo crítico desaparece tras el determinismo del mundo interior. Korn afirmaba resueltamente la libertad como un hecho vivo de la conciencia, el arbitrio de la persona, la actitud espontánea. La distancia que separa al sujeto del objeto equivale a la oposición entre espontaneidad y necesidad. También repro-

cha a Kant el olvido del aspecto dinámico del universo, la ausencia del concepto del devenir como categoría para el conocimiento de la realidad, la falta de consideraciones genéticas o evolutivas en los dominios de la vida orgánica y de la psique, aunque no olvidaba que Kant, antes que Laplace, había esbozado una teoría genética de la formación del sistema planetario.

La concepción del sujeto centrada en las experiencias de la voluntad, que Korn profesaba, recuerda la posición de Schopenhauer, el filósofo más independiente de la tradición occidental. Una serie de tesis, gratas a esta tradición, son expresamente rechazadas por Schopenhauer: el teísmo cristiano, la idea de creación, la concepción del hombre como imagen de Dios, la fe en la racionalidad originaria del hombre, la confianza en la razón como instrumento para alcanzar un conocimiento auténtico y como fuente de las normas que inspiran la conducta moral, la competencia de la razón en la esfera de lo religioso. La voluntad deja de ser una función al servicio del intelecto para convertirse en un gigante despótico que conduce a empellones a un enano. El mundo como cosa en sí es, para Schopenhauer, un ser ciego, irracional e infeliz. Y en nuestro propio yo hallamos la clave para su adecuada interpretación cuando nos aprehendemos como voluntad.

Korn estima que la tesis de Schopenhauer es unilateral: la voluntad nos revela lo que hay de más peculiar en el sujeto, pero el objeto es de índole distinta y no se deja interpretar en términos de voluntad, o al menos ello no es posible dentro de la experiencia. Tampoco suscribe Korn la tesis metafísica que concibe al mundo fenoménico, sujeto a encadenamiento causal, como un engañoso reino de apariencias, el ilusorio 'velo de Maya', tras el cual se esconde una unidad primordial, la voluntad. Si en estos puntos Korn se aparta de Schopenhauer, en cambio, habría podido acompañarlo en su estimación del arte como adecuado para suscitar una visión desinteresada, para remontarse sobre la esfera de lo individual, libre de apetitos e intereses, y para gozar, en forma de vislumbre, de aquel absoluto que el conocimiento se empeña en mantener oculto. Korn estimaba el valor del arte como sucedáneo del saber racional en el dominio de la metafísica, y en lo íntimo de sus convicciones, su visión del universo se recortaba sobre un fondo de acción no extraño, quizá, al impulso a que se refería Schopenhauer.

FILOSOFIA

Las afinidades entre el pensamiento de Korn y el de Rickert son innegables. No es sorprendente que así ocurra. Rickert pertenece a ese grupo de pensadores que, durante el último tercio del siglo pasado, se preocupó por reanudar la tradición filosófica que había sido interrumpida por el desarrollo de las ciencias de la naturaleza y por el auge del positivismo. Hacia 1870 era una consigna de los principales pensadores alemanes volver a Kant, a fin de repensar los problemas de la filosofía desde fundamentos más sólidos que las endeble bases que proporcionaban el positivismo, el cientificismo y el naturalismo imperantes a la sazón. Pero el propósito de 'volver a Kant' imponía también el compromiso de 'superar a Kant', lo cual equivalía a insertar en los cuadros fundamentales de aquella filosofía los problemas que cuarenta años de investigaciones habían acumulado en el intervalo que separaba la extinción del movimiento idealista, derivado de Kant, y el ademán de retornar a aquella tradición. La escuela de Baden, a la que pertenecieron Windelband, Rickert y Bauch, concedió preferencia a la razón práctica sobre la razón teórica y, a tono con ello, se dedicó a los temas de la cultura y la historia y, en relación con ellos, pasó a primer plano el problema de los valores.

En la filosofía de Korn, el tema de los valores, esencial para el esclarecimiento de los resortes espirituales que han originado la cultura humana en su desarrollo histórico, ocupa un puesto central. La filosofía es axiología. Después de haberla descargado de las preocupaciones cosmológicas, que entrega a la ciencia, y de los problemas ontológicos, que reserva para la metafísica, Korn la circunscribe al estudio del sujeto. No se le ocultaba que, además de vivir en el ámbito de la naturaleza, el sujeto ha creado el mundo de la cultura, y estimaba que el auxilio de la psicología y de la historia habría de facilitar la tarea de la filosofía dirigida a estudiar el sujeto. La reflexión filosófica ha de aclarar los resortes íntimos del esfuerzo humano que ha engendrado la cultura. Con ese fin ha de estudiar los valores que han inspirado las acciones humanas. Los hechos no son indiferentes, nos afectan, despiertan nuestro agrado o desagrado, nos incitan a tomar actitudes. La reacción de la voluntad humana ante un hecho es la valoración, y el valor es el objeto de una apreciación positiva del sujeto.

También para Rickert la investigación filosófica comenzaba con los problemas axiológicos, pero no se reducía a ellos. Su objeto es la

totalidad, y su fin consiste en brindarnos una cosmovisión que permita interpretar el sentido de la vida. En torno a tres problemas se mueve todo el sistema de Rickert: explicación de la realidad, comprensión del valor, interpretación del sentido. La totalidad a que se refería era el universo, y en este aspecto la filosofía difiere de las ciencias particulares que sólo prestan atención a sectores de objetos en razón de la divergencia de sus intereses. Dos significados del término universo, que conducen a dos posiciones antagónicas, se disputan la preferencia. Según el primero, el universo encierra en su seno el yo y el mundo: es la solución objetivista, que parte del objeto, introduce al sujeto en el mundo objetivo y lo inscribe en las conexiones causales que aprisionan a todos los procesos en el tiempo. Al pensar de este modo se compromete la individualidad de la vida personal y se anulan su libertad y su responsabilidad. Rickert la rechaza. En nombre de parecidas razones, Korn rechazaba igualmente el realismo en sus posiciones determinista y mecanicista, que se habían desarrollado a la sombra del positivismo y del cientificismo del siglo pasado, y que anulaba, a veces sin advertirlo expresamente, la personalidad humana y su libertad, reduciendo al hombre a la condición de autómatas, testigo inútil de su propia actividad.

El segundo significado de la palabra universo separa y opone yo y mundo, de lo cual resulta que universo es lo contrapuesto al sujeto: los objetos, lejos de ser realidades en sí, dependen del sujeto y sólo en la actividad de éste podemos hallar su ser y su verdad. Es la posición subjetivista que reduce el mundo a mera apariencia, exalta la actividad espontánea y la libertad, lo mismo que la conciencia inmediata que el sujeto tiene de sí mismo. Al determinismo opone la libertad. También Korn rechazaba el subjetivismo llevado al extremo, que condena al objeto a ser mera proyección excéntrica de la actividad del sujeto, y que reduce el mundo a 'la cinta cinematográfica' que desfila por la conciencia. Objeto y sujeto son, para Korn, dos fragmentos de la realidad que con iguales derechos se enfrentan en el conocimiento y la acción.

Rickert tampoco se proponía amputar uno de los términos del dualismo, y protestaba contra una interpretación unilateral. El conocimiento de la realidad objetiva, con su concatenación causal, no es el objetivo que persigue la filosofía. Korn había entregado esta tarea a

FILOSOFIA

la ciencia. Rickert quería alcanzar una comprensión del mundo que mostrase el sentido de la vida, la significación del sujeto y el objeto. No anulaba la antítesis, ni confundía la comprensión del sentido, asunto de la filosofía, con la explicación del objeto y sus nexos causales, tarea que concierne a la ciencia. Inquirir por el sentido, que es investigar el nexo que une el valor con la realidad, equivale a buscar puntos de referencia que permitan al hombre tomar posición frente al mundo con vistas a la acción. La respuesta a esas preguntas integra la cosmovisión. Sería arbitrario excluir de la filosofía esas cuestiones, ya que la ciencia se abstiene de plantearse problemas de esa índole. Cosmovisión es más que explicación de la realidad. También la filosofía es concebida como cosmovisión y, aunque con menos precisión que Rickert, Korn le asignaba la misión de explorar el reino de los valores, que no puede limitarse al ámbito privado del sujeto, sino que tiene que explorar el mundo cultural e histórico donde se han depositado en el curso de un proceso temporal.

En la concepción del valor los caminos de Rickert y de Korn se separan. Mientras el primero tiende a dar una caracterización que los asimila a entes de índole lógica, Korn los vincula tan estrechamente a la voluntad que, por momentos, incurre en un peligroso relativismo. No está de más comparar las dos tablas de valores. Korn distinguía nueve grupos de valoraciones (que más tarde agrupó en tres series: biológicas, sociales y culturales) y otras tantas parejas de conceptos básicos, frente a las cuales señalaba las realizaciones históricas, las finalidades ideales y los ejemplos de sistematización filosófica, organizados en torno al primado de un valor. A esa conclusión había llegado por vía empírica, y su tabla, abierta a toda experiencia histórica nueva, sólo aspiraba a encerrar lo que de hecho enseña la experiencia. La tabla de Rickert es más estructurada: pretende ser, al mismo tiempo, abierta y sistemática; quiere conciliar la evolución histórica de la cultura con esquemas formales, establecidos de una vez para siempre, que permanecen sustraídos al proceso histórico. Las formas de la vida cultural admiten un desarrollo infinito de los contenidos. Tres parejas de conceptos confieren organización a la tabla: los bienes pueden consistir en personas o cosas, la conducta del sujeto puede ser activa o contemplativa, y el comportamiento puede ser individual o social. Incluye en su tabla seis valores, que se distribuyen por pares y que ad-

miten tres grados de perfección en relación al futuro, al presente y a la eternidad. Nada de eso aparece en la tabla de Korn, pero en cambio éste coincide con Rickert al concebir la verdad como valor e introducir la erótica en el dominio de la axiología.

Hay un último punto en que ambos filósofos coinciden. Korn negaba la existencia de entidades estables y concebía la realidad como devenir. Era sensible al dinamismo y, en lugar del término realidad, que deriva de 'res' y quiere decir cosa, prefería valerse de la palabra actualidad, más adecuada para reflejar la movilidad de la experiencia. Prevenía contra los peligros del lenguaje, que dispone de sustantivos para nombrar la acción y confiere solidez a lo inestable y figura rígida al movimiento. Estaba convencido que un tratado de filosofía, para ser consecuente con esta visión dinámica de lo real, debía evitar los sustantivos y valerse sólo de verbos. Rickert había sostenido que la realidad es un flujo continuo y heterogéneo, y que la ciencia, al trasponerla a sus cuadros intelectuales lo hace de dos maneras que se excluyen y se complementan: la historia recoge lo heterogéneo pero se le escapa la continuidad; la ciencia natural apresa la continuidad pero la reduce a lo homogéneo. Korn no habría rechazado estas conclusiones de Rickert. Estaba convencido del carácter dinámico de la realidad y de la índole esquemática del saber científico, que sólo apresa de lo real uno de sus aspectos. Pero su visión de la realidad no le había sido sugerida seguramente por Rickert. Aparte de su propia experiencia, Korn había asimilado la lección de Bergson, que incitaba a pensar el universo 'sub specie durationis'. Por debajo del cambio no hay cosas que cambian: el movimiento no requiere soporte, no implica la existencia de un móvil rígido que se desplaza. El movimiento no es accidental, es constitutivo de la realidad, y ésta es tiempo, fluir irrestañable, corriente indivisible que conserva su pasado en el presente y lo incorpora a toda nueva experiencia.

KORN Y EL POSITIVISMO

Parte de la obra crítica de Korn aspira a ser una impugnación del positivismo, y sin duda lo es en lo que concierne a las tesis generales y aún a explícitas formulaciones de menor alcance, tal como aparecen en caracterizados defensores de esa orientación. Con el positivismo com-

FILOSOFIA

partía, sin embargo, una creencia a la que lo había inclinado su inicial formación criticista: atenerse a los datos de la experiencia y no trascenderlos. Sin embargo Korn había superado esta consigna de modestia, común a los positivistas, al señalar que la exploración debía no sólo recoger los datos, sino indagar las condiciones de toda experiencia posible, y, siguiendo las huellas de Kant, entendía por tales el espacio, el tiempo y las categorías, formas inmanentes de la conciencia. Pero admitía la licitud de una penetración no científica y, por lo mismo, desprovista de validez universal, en el dominio de lo transempírico, por las vías de la mística, el arte y la acción. Bastarían estas dos afirmaciones para separarlo radicalmente del positivismo.

Korn no admitía, por demasiado simplistas, ni la ley de los tres estadios de Comte, ni la ley general de la evolución de Spencer, que llamaba ley del trastrueque. Se resistía a poner en mansa sucesión cronológica la teología, la metafísica y la ciencia, y a ver en la última el único modo lícito de acceso teórico a la realidad. Le exasperaba la concepción de un desarrollo evolutivo sin solución de continuidad desde la nebulosa, que ha dado origen a nuestro sistema planetario, hasta la aparición de los procesos psíquicos y espirituales más elevados del hombre. Creía que el momento religioso es una constante que acompaña a la humanidad a lo largo de su calvario histórico, y no una etapa superada en el curso de un progreso intelectual. Tampoco ponía en el mismo plano, grato al naturalismo, los procesos inorgánicos y los actos espirituales. Más bien oponía ambos dominios como irreductibles en sus caracteres distintivos: frente al proceso físico, sujeto a la necesidad, colocaba el sujeto libre, amo de su destino.

La filosofía no era para Korn, como lo había sido para Comte, una ciencia positiva, y menos aún la generalización de los resultados del saber científico y el esfuerzo de coordinación de sus grandes leyes. Al contrario, Korn la concebía como axiología, sistema de las apreciaciones subjetivas del hombre en los órdenes del saber y del obrar. Para Comte, en cambio, la filosofía se justificaba como la instancia científica que tiene por misión coordinar los resultados inevitablemente diferentes y dispersos de las distintas ciencias positivas. Sólo la filosofía se hallaría, según Comte, en condiciones de ofrecer una síntesis del saber que permitiera conferir sentido a las investigaciones particulares y ofreciera al hombre de laboratorio la visión del conjunto, sus-

traída a su trabajo inevitablemente especializado. Aplica los mismos métodos de la ciencia a contenidos que la ciencia le ofrece como materia de reflexión. Tal confusión de ciencia y filosofía era explícitamente rechazada por Korn. Por esta razón no podía admitir la existencia de leyes naturales válidas simultáneamente para el mundo físico y para el mundo espiritual, como creía Comte. Al separar el yo y el no-yo contraponía dos ámbitos que difieren por su estructura y su legalidad, según lo enseña la misma experiencia.

Korn no rechazaba la posibilidad de la existencia de un ser genuino yacente tras los fenómenos. Antes bien, separaba el *modus cognoscendi* y el *modus essendi*, y aunque no admitía la metafísica como ciencia, tampoco ignoraba que nuestro saber queda confinado en el *modus cognoscendi*. Comte, en cambio, rechazaba la diferencia entre fenómeno y nómeno. Korn había comprendido que la inaccesibilidad del nómeno a la investigación empírica no era una razón para decretar su inexistencia, pero, a diferencia de Kant que se valía del nómeno para hacer inteligible el fenómeno, por lo menos en el caso de la libertad, Korn entendía que no era lícito explicar lo conocido por lo desconocido.

En abierto contraste con la concepción comtiana, Korn se resistía a dar forma de ciencia natural a la sociología y, por supuesto, se abstenía de hablar de una física social susceptible de dividirse en estática y dinámica. Para Korn la sociología era una teoría, integraba el cuerpo de la filosofía y sus objetos implicaban la referencia a valores. El vivo sentimiento de libertad que Korn experimentaba y su concepción de la libertad como liberación, lo habrían llevado a satirizar la pretensión de Comte de coartar la libertad de la ciencia, con el pretexto de que la investigación indiscreta e indiscriminada acabaría por socavar las bases del orden social establecido. Korn, generosamente dotado para experimentar la vivencia religiosa, tampoco habría tomado en serio el culto de la religión de la humanidad, cuyo ceremonial Comte había elaborado meticulosamente con su sacerdocio de filósofos con cultura enciclopédica, su calendario y su santoral.

Korn estaba más cerca del análisis de la experiencia de un Stuart Mill que de las toscas aproximaciones de Comte. Compartía con Mill la afirmación de que la experiencia es la única fuente de todo conocimiento, que los fenómenos son simplemente los contenidos de la con-

FILOSOFIA

ciencia, que la regularidad de la naturaleza es una mera hipótesis, pero no habría podido acompañarle en su deseo de concebir la historia como ciencia natural ni fundar la ética sobre base utilitaria. No habría estado más cerca de Spencer que consideraba que la filosofía es un conocimiento completamente unificado, en contraste con la ciencia que lo es de manera parcial, y que concebía que su misión era demostrar el carácter universal de la ley de la evolución, que rige en todos los dominios de la experiencia. Le apartaba de Spencer la concepción mecánica del proceso universal. No rechazaba, en cambio, el agnosticismo que resulta de haber limitado el conocimiento humano a los contenidos de las ciencias constreñidas a investigar un mundo fenoménico, que no excluye tras sí una realidad absoluta sobre la cual se apoya.

Su crítica al positivismo hería principalmente al dogmatismo científico un poco ingenuo de algunos de sus representantes —la convicción de que todo problema humano se resuelve en términos científicos— y la metafísica clandestina que se disfrazaba de ciencia. Rechazaba, por eso, el monismo naturalista, no sólo en las expresiones un tanto burdas aunque de amplia repercusión popular de un Büchner y de un Haeckel, sino también en las de más depurada jerarquía intelectual de un Ostwald. Criticaba las concepciones determinista y mecanicista, negadoras de la espontaneidad de la voluntad y de la libertad de la persona, prohijadas por el positivismo en la época del auge de las ciencias de la naturaleza. En la exaltación de la ciencia y de la técnica y, sobre todo, en la moral utilitaria con su culto del éxito y su tendencia hedonista, veía el signo de la indiferencia por las especulaciones desinteresadas y la declinación de los valores espirituales. Su crítica mordía en las consecuencias del positivismo, en sus proyecciones en el mundo de la cultura.

Al explorar las influencias de la filosofía europea en nuestro desarrollo histórico, Korn creyó descubrir un tipo de actitud ante la vida, condicionado sin duda por las circunstancias propias del país, en que se registraban las notas dominantes de la mentalidad positivista, vigente a la sazón en Europa: el menosprecio de la especulación pura, la falta de sensibilidad para los principios abstractos, la indiferencia en materia religiosa, la creencia en el progreso que lleva a arremeter sin piedad contra el pasado, la atención vuelta hacia el desarrollo económico del país, la mentalidad utilitaria en asuntos de moral que po-

nía el enriquecimiento y el placer como meta del esfuerzo. Durante la segunda mitad del siglo pasado estos ideales fueron el acervo común de tres generaciones de argentinos, aunque a veces las efusiones de un romanticismo tardío o las reyertas de la política local simulaban la existencia de divergencias que no alcanzaron a conmover la base ideológica común. Korn ha rastreado la existencia de un positivismo, más de actitud que de teoría, en nuestro medio nacional, como una creación autóctona, explicable por las especiales circunstancias de la época de la organización nacional. No tuvo la estructura metódica de un sistema de filosofía: fue una ideología incorporada a la acción, que se traducía en los hechos y que sólo esporádicamente se expresaba en un lenguaje teórico. Contra su estrechez Korn elevó sus críticas.

KORN Y LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

En las filosofías del siglo XX, Korn creía percibir una superación del naturalismo, que había prevalecido en gran parte de la centuria anterior por el considerable prestigio y gravitación de las ciencias empíricas, pero señalaba como hecho auspicioso que la filosofía no había perdido su contacto con las ciencias, aunque en adelante no se subordinara a ellas convirtiéndose en sierva de sus resultados o de sus métodos. Indicaba como característico el desarrollo de las filosofías del devenir, fundado en el arraigo de las tendencias evolucionistas, de matices muy distintos, con sus consecuencias ontológicas y gnoseológicas: nada se sustrae a la mudanza y, en consecuencia, las mismas leyes de la naturaleza dejan de concebirse como inmutables. Agregaba igualmente la seducción de la metafísica, que acaba por superar la barrera de lo incognoscible, grata al positivismo, y la concepción del principio activo como inmanente a la realidad, entendido como energía, vida, voluntad, espíritu. Señalaba también que el problema de la libertad había pasado al primer plano con soluciones afirmativas. Coincidiendo con el auge de las filosofías del devenir (vitalismo, historicismo) e independientemente de ellas constataba el surgimiento de una ética afirmativa, de intención social, que invita a afrontar los riesgos de la existencia y a dignificar la vida con el esfuerzo, teniendo por mira el desarrollo de la personalidad. Y no se le ocultaba que la tendencia al colectivismo, propia de nuestra época, inspira una fi-

FILOSOFIA

losofía de los valores que tiende a dar normas sustraídas al arbitrio individual y capaces de imponerse como reguladoras de la conducta colectiva.

Muchos sòn los nombres que Korn examina en sus rápidos balances de la filosofía del primer tercio de nuestro siglo. Recuerda que William James ha introducido un nuevo criterio de verdad, en que ésta deja de concebirse como un fin para convertirse en medio al servicio de otro valor, pero con su habitual sagacidad se pregunta si ese fin ha de consistir en el desarrollo de la existencia en sus formas más triviales o si ha de consistir en la elevación espiritual de la vida. Y no oculta que el pragmatismo, que pretende apoyarse en un nuevo análisis de la experiencia, conduce también a una metafísica, como parece indicarlo en una alusión al humanismo de Schiller. Cita con respeto los nombres de Mach y de Poincaré, procedentes de la física y de la matemática, y señala las consecuencias a que conduce la filosofía del primero que reduce la realidad a un haz de sensaciones y aplica el nominalismo a los conceptos de causalidad y substancia, y en el segundo el carácter relativo de la verdad matemática.

Korn destacaba cuatro movimientos importantes, precursores tal vez de la filosofía de nuestro siglo, aunque sus raíces se hundan en la centuria anterior: Dilthey, Bergson, el marxismo y la filosofía de los valores. Dilthey y Bergson han sido, sin duda, después de Kant y, tal vez, de Rickert, los autores que más afinidad tienen con el espíritu de Korn.

Con Dilthey compartía Korn la convicción de la importancia de la historia, del mundo de la cultura frente al mundo de la naturaleza, ámbito en que se desenvuelve lo más peculiar de la vida humana. Suscribía su rechazo de la metafísica, que en Dilthey se fundaba en la contradicción entre los sistemas, tal como la exhibe la historia, y en la imposibilidad de decidir racionalmente entre las soluciones opuestas. No le era extraña la concepción de la ciencia como la resultante de un proceso histórico, que hace de cada teoría la expresión de una etapa de la investigación, sujeta a ulterior revisión y, por lo mismo, forzosamente interina. También creía, como Dilthey, que los motivos del proceso histórico han de buscarse en la psicología para lo cual se imponía renovar la imagen de lo psíquico, que había legado el naturalismo, y apresurarse a elaborar una nueva ciencia del alma que fuera a la vez des-

criptiva, analítica y comprensiva. Le parecía un intento no desprovisto de interés la explicación de las divergencias de los sistemas filosóficos, que apela a la existencia de tipos humanos diferentes, y el ensayo de reducir la variedad de expresiones metafísicas a tres tipos fundamentales: naturalismo, idealismo de la libertad e idealismo objetivo. Hacía también plena justicia a la vasta información histórica de Dilthey y a su visión renovadora de algunos períodos de la historia de la filosofía. En la importancia que asignaba al desarrollo histórico se complacía en ver un espíritu semejante al que afloraba en otras filosofías de la evolución surgidas en el siglo pasado.

En la obra de Bergson creía hallar Korn la tentativa más atrevida y original de la filosofía de nuestro tiempo, centrada en el problema de la evolución, no limitado ya al dominio de las especies vivientes, sino visto en la perspectiva general del cosmos. Destacaba la solidaridad de los problemas de la realidad y del conocimiento. Entendía, lo mismo que Bergson, que no puede plantearse uno sin comprometer la solución del otro. Tal vez no le entusiasmaran los dualismos de Bergson —libertad y necesidad, duración y simultaneidad, memoria y materia, instinto e inteligencia, intuición y concepto, alma y cuerpo, mística y mecánica, etc.—, pero apreciaba su esfuerzo por resolverlos a la luz de su teoría de la duración. No compartía su interpretación pragmatista de la inteligencia, que la condena a ser una función al servicio de la vida, mero instrumento utilizable en el orden de la materia y del espacio, pero inadecuado para resolver problemas especulativos. En cambio, celebraba en Bergson el intento de renovar la filosofía desde la experiencia, sin cortar el vínculo con las ciencias empíricas, aunque no ignoraba la heterogeneidad de los contenidos del saber en uno y otro dominio. Creía que Bergson había superado el concepto positivista acerca de la posibilidad del conocimiento metafísico, al enseñar que la intuición abre la puerta de acceso a lo absoluto. Por eso consideraba feliz la tentativa de fundar la metafísica en el terreno de la experiencia. Para Korn, que veía en la experiencia mística el sucedáneo de la metafísica racional, el intento bergsoniano tenía que destacarse como un esfuerzo original y valioso en alto grado. Y no sin razón lo estimaba como el filósofo más grande de nuestro siglo. La misma concepción dinámica de la realidad, que Korn compartía ampliamente, contribuía a acentuar su simpatía por el filósofo francés. Lo veía destacar.

FILOSOFIA

se en la línea del espiritualismo francés de fin de siglo, sobre las figuras de Renouvier, Lachelier y Boutroux, empeñados todos ellos en conquistar para la libertad un sitio dentro del universo.

Korn no podía dejar de tomar posición frente al marxismo, no sólo por su significación filosófica, sino y muy especialmente por su intensa resonancia política en nuestro tiempo. Ya había examinado antes y le eran familiares aquellos antecedentes, de mayor calado filosófico, en la línea que arranca de Hegel y llega, por la vía idealista, hasta Croce, pensador este último hacia el cual Korn no ocultaba sus simpatías, aunque tampoco disimulaba sus divergencias. En Hegel destacaba su renovación del método, su visión racional del dinamismo de la realidad, su repudio de las abstracciones; lo defendía del reproche de haber incluido la naturaleza en su sistema, aunque no disimulaba la debilidad de esta construcción especulativa, impotente para resolver los problemas empíricos. Más feliz, aunque no por eso exenta de estrechez, le parecía su filosofía del espíritu: el proceso histórico parece adaptarse con menos violencia a las tríadas construídas por el dialéctico; aprobaba el esfuerzo por unificar en una finalidad ideal el conjunto del devenir humano y concebirlo como el proceso de emancipación gradual que conduce a la libertad absoluta. Pero su actitud frente a Hegel era resueltamente crítica, sin excluir la comprensión y aún la justificación histórica del idealismo absoluto. De la herencia idealista derivada de Hegel le habían interesado el inglés Bradley, el americano Royce y, especialmente, el italiano Croce, al que dedicara más atención. Destacaba su independencia moral, su probidad intelectual, la consecuencia de su posición idealista, que no retrocedía ante ninguna paradoja. Su fe en la racionalidad de los hechos, fruto de la identificación del ser con el pensamiento, su asimilación de la filosofía a la historia, apoyada en la concepción dinámica del espíritu como única realidad, su actitud intelectualista y su repudio de los factores alógicos, sentimentales o místicos, su distinción de conceptos y pseudoconceptos, la diferencia entre opuestos y distintos, que lo separa de Hegel, han sido los rasgos que Korn subrayara en la obra de Croce. No le perdonaba su menosprecio de las ciencias empíricas y su apresurada resolución de los dualismos, especialmente del gnoseológico. Pero estas reservas no atenuaban el sentimiento de respeto frente a la obra del filósofo italiano.

Su interés por el marxismo era doble: derivaba, ante todo, de la historia de la filosofía, en la que Marx constituye un jalón decisivo, y provenía, además, de la sensibilidad de Korn para apreciar los movimientos políticos y, sobre todo, las ideologías que los inspiran. No podía ignorar la enorme resonancia política y social del pensamiento de Marx, su fuerza excepcional, ensalzada y combatida, en las transformaciones sociales de nuestro tiempo. Pero la conexión con el marxismo aparece dentro del propio sistema de ideas de Korn: la libertad, entendida como emancipación del sujeto respecto de las trabas que cohiben su pleno desenvolvimiento, presenta dos formas: la económica, que consiste en la superación de la coerción física, y la moral, que es la conquista de la autarquía espiritual. Al concebir a la primera como condición de la segunda, el sistema de Korn empalma con el marxismo, pero se distingue en el momento mismo en que subraya la importancia del factor ético y de la superestructura como factores decisivos en los modos de existencia humana histórica. A Korn no le resultaba extraña la decisión de Marx de encarar el proceso histórico y ver en el fenómeno económico el resorte que mueve la actividad social, de haber transformado el desarrollo ideal de Hegel en un proceso material y concebido la historia como lucha de clases. Pero protestaba contra las interpretaciones superficiales del marxismo, que lo hacen degenerar en dogma, y sostenía que la superestructura actúa también como un elemento fundamental en las transformaciones históricas. Se esforzaba por no hacer de la obra de Marx una ortodoxia intangible que reclama acatamiento incondicional. Korn estimaba que el carácter moral de la persona influye sobre la solución de los problemas prácticos, por lo que la interpretación marxista resulta unilateral al poner el acento sobre la determinación por el factor económico.

De la más reciente filosofía de los valores, Korn conocía las aportaciones de Brentano, había seguido con atención la controversia entre Meinong y Ehrenfels, pero le eran más familiares las direcciones representadas por Windelband y Rickert, por un lado, y Scheler, por otro. Su apreciación del movimiento fenomenológico, a través de sus principales representantes, Husserl, Scheler y Heidegger, cuyas obras alcanzó a leer en los últimos años de su vida, era más bien negativa. Personalmente, y a pesar de las divergencias que él mismo señalara, sentía

FILOSOFIA

más afinidad por el movimiento que representaba Rickert, que por la axiología de Scheler.

Todas estas referencias se hallan documentadas en sus libros. Es cierto que el núcleo más importante de sus escritos, reunidos en el primer volumen de sus ENSAYOS FILOSÓFICOS (1930) y en los APUNTES FILOSÓFICOS (1935), es parco en citas de autores, un poco por su aversión a exhibir sus lecturas en la obra escrita y otro poco porque constituyen la expresión de su propia postura filosófica, fundada en su personal experiencia de la vida, pero no faltan menciones sobrias y oportunas y aún alusiones que indican pistas fáciles de seguir. De manera más precisa sus juicios de apreciación sobre otros filósofos se exponen en las límpidas exposiciones de sus ensayos críticos, recogidos postumamente en los tomos segundo y tercero de sus OBRAS, editadas por la Universidad de La Plata (1938-1940). Pero su expresión más espontánea y viva la tuvieron en sus cursos universitarios, especialmente en la cátedra de Historia de la filosofía, y también en conversaciones privadas con grupos de amigos y discípulos, en Buenos Aires, en la Sociedad Kantiana y en el Colegio libre de Estudios superiores, y en La Plata, en el Centro de Estudios filosóficos y en la tertulia familiar. En esos ambientes de mayor intimidad, la palabra de esta recia e inquieta personalidad hallaba una acogida cálida, despertaba un eco inteligente, se prodigaba en pormenores de máximo interés. La vivacidad de la expresión oral se atenúa en la palabra impresa, las aristas se suavizan, la crítica adquiere un tono más benevolente. Pero esto ocurre en todos los hombres cuya personalidad desborda el marco siempre convencional del libro y se prodiga en formas de expresión más plenas y recias.