

VERBUM

REVISTA DEL CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA Y LETRAS



CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFIA Y LETRAS

ADHERIDO A LA FEDERACIÓN UNIVERSITARIA

COMISIÓN DIRECTIVA

(Período 1926-1927)

<i>Presidente</i>	Angel J. Battistessa.
<i>Vicepresidenta</i>	Enriqueta Chantada.
<i>Secretario de Notas</i>	Eduardo R. Vaccaro.
<i>Secretaria de Actas</i>	Amelia Morasso.
<i>Tesorero</i>	Romualdo Ardissoni.
<i>Protesorero</i>	Argentina Mira López.

DELEGADOS

1 ^{er} AÑO {	Helena G. Smith.	3 ^{er} AÑO {	Pura Caballer.
	Orestes Cuccarese.		Juana Riggiardo.
2 ^o AÑO {	Rosa Blanca Pinasco.	4 ^o AÑO {	María Douillet.
	Moisés Zwick.		Corina García Morales.
		5 ^o AÑO {	Helena Magán.
			Dora Palacio.

<i>Director de la biblioteca del Centro</i> ..	José Angel Camurati.
<i>Bibliotecaria</i>	Cidanelia Reynès.

FEDERACIÓN UNIVERSITARIA



VERBUM

REVISTA

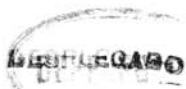
DEL

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DIRECTOR : RAMÓN ALBESA

SECRETARIO DE REDACCIÓN : LEÓN DUJOVNE

ADMINISTRADOR : JUAN ANGEL FRABOSCHI



N.º 67

AÑO XIX

DESPLEGADO

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

430, CALLE VIAMONTE, 430

1926

Cuarto congreso universitario anual

celebrado en la ciudad de Santa Fe

DISCURSO PRONUNCIADO POR EL SEÑOR MINISTRO DE JUSTICIA E INSTRUCCIÓN PÚBLICA DE LA NACIÓN, DOCTOR ANTONIO SAGARNA, EN EL ACTO DE LA INAUGURACIÓN DE LAS SESIONES.

Bajo la sugestión emocionante del recuerdo, inauguramos las sesiones del cuarto congreso universitario anual, en la ciudad donde el optimismo creador de Gálvez y sus colaboradores echó — con la vieja escuela de derecho — los cimientos de la joven, trabajada, pero ya consolidada Universidad Nacional del Litoral; y es nuestro primer deber tributarles respetuoso homenaje, puesto que, creyentes en la necesidad y el valor de la cultura, como condición del progreso civil y de la democracia, fueron fieles a la tradición argentina, que alborea con el virrey criollo y con Belgrano y nos indica los caminos seguros de un inconfuso y digno porvenir para la patria: el de la educación pública en todos sus grados y órdenes, mediante todos los esfuerzos y empleando todos los recursos para que llegue un día — lo más pronto posible — en que el argentino, de cualquiera condición, tenga esa igualdad de posibilidades u oportunidades sociales, que es la única, pero también la esencial, que puede y debe realizarse en un país que surgió al concierto humano ungido por el destino para realizar el ideal de la justicia, por la comprensión, la cooperación y el amor entre los hombres.

Debemos, también, un recuerdo agradecido a los precursores y realizadores de este nuevo núcleo universitario, educacionistas, legisladores, gobernantes y organizadores, y en nombre del Poder ejecutivo de la Nación se lo tributo sin una sola reserva, porque si el preámbulo de la Constitución pregona, como fines de la asociación argentina, el afianzamiento de la justicia, a nadie se le debe tanto como a los que, trabajando por la elevación espiritual del pueblo, lo fueron progresivamente capacitando para ser justo.

Comprenderán fácilmente los señores congresistas qué particular satisfacción debo experimentar, ante esa docta asamblea reunida en Santa Fe, desde la alta y honrosa posición que en el gobierno de la instrucción pública le ha otorgado el Presidente de la Nación, quien, desde su puesto de consejero superior de la Universidad Nacional del Litoral, presentó dictamen favorable a la celebración de estos congresos, conforme a la iniciativa de la Universidad de La Plata, pero con sede rotativa o traslativa para un más efectivo conocimiento personal, regional y de características docentes. Pocas son las conclusiones de los congresos anteriores que han tenido, hasta hoy, una traducción en realidades y quizá tendremos que esperar algún tiempo para que ello se produzca, pero es seguro que todas las universidades argentinas tienen hoy un mutuo conocimiento y aprecio, muy superior al que tenían en 1923, a la hora de la conferencia inicial, y si la causa más grave de los celos y guerras entre los pueblos y entre los hombres es su falta de contacto desprevenido y cordial, ¿qué decir de institutos de cultura superior, destinados a dar los mayores valores expresivos y directivos de la vida nacional, que viven ignorándose, recelándose, menospreciándose, como si en las cosas del alma que, en definitiva, son las que más y más duraderamente cuentan en el nivel de la civilización, estuviéramos reeditando las aduanas interprovinciales que aventó la sabiduría y el patriotismo del gran congreso libertador y organizador del 53, también aquí reunido para las cosas materiales? Siempre será verdad que conocer es comprender, colaborar y amar, y entonces yo me atrevo a ampliar el noble apostolado del presidente Sáenz Peña: La conscripción

nacional, el ferrocarril y la educación pública han hecho más por la unidad e integridad de la patria y la garantía de su sano nacionalismo, que todas las doctrinas y todas las leyes políticas: por eso, porque nos han abierto los ojos del cuerpo y del espíritu a la verdad de nuestro pasado, a la realidad actual y a las posibilidades de nuestro futuro; pero la educación pública y no sólo la educación primaria, porque, hasta fisiológica y psicológicamente, son las culturas post-primarias las que, actuando en el período de diferenciación y acentuación de la personalidad humana, pubertad y juventud, más fuertemente gravitan en el porvenir del educando. Lo que sostiene y reaviva el fuego espiritual de las más alejadas y pobres provincias argentinas, no es la humilde y como desmirriada escuela de primeras letras, sino el colegio y la escuela normal donde se hace ciencia y literatura y música y sociabilidad en condiciones insospechadas por el mundo del litoral: el Colegio Nacional del Chubut ha hecho por la efectiva argentinización y elevación cultural de ese territorio, en tres años, más de lo que hicieron las meritorias escuelas en su penoso desenvolvimiento de larga data. La Universidad de Tucumán es un poderoso dique de contención contra el despueble y estimula noble y eficazmente las actividades científicas, artísticas y profesionales de la juventud y de los hombres que, como Terán, Lillo, Heller, Zelada Lizondo Borda, etc., dan el índice de una cultura superior y, por lo tanto, de una verdadera civilización.

En cuanto a esta del litoral, levantada sobre la base de prestigiosos institutos anteriores, podrá ser susceptible de enmiendas en su organización, en detalles de su técnica administrativa; pero eso, que sus mismos pares verán y resolverán mejor en su hora, es de carácter muy secundario frente a los beneficios que ella viene prestando y que, en mayor grado, conforme a una más acentuada confianza y apoyo, seguirá prestando en el porvenir; y me es muy grato hacer la categórica declaración de que el Presidente de la República, hijo de la Universidad a la que ha testimoniado toda su devoción, espíritu cuya argentinidad se define por un anhelo sincero de llevar hasta los más apartados rincones del país la

expresión afectiva de solidaridad nacional; soldado de la democracia sin un segundo de escepticismo o de cansancio; leal mandatario de su soberanía, el presidente de los argentinos afirma, por mi intermedio, que no le faltará a la Universidad del Litoral, como no le faltará a las demás universidades argentinas, el respeto, la confianza y el apoyo del gobierno que preside.

Recuerdo a los señores congresistas que, desde la iniciación, en 1923, de estas fructuosas asambleas, la representación universitaria argentina en el exterior estuvo, en general, confiada a destacados miembros de los cinco centros de la enseñanza superior del país:

a) Fueron al Congreso médico de Sevilla, profesores de Buenos Aires; La Plata, Córdoba y litoral;

b) Al Congreso de Lima, celebrado en ocasión del centenario de Ayacucho, fueron profesores de las universidades mencionadas y no fué de Tucumán por inconveniente de última hora del doctor Terán, designado;

c) Al Congreso de geografía del Cairo fueron Hicken, de Buenos Aires; Nágera, de La Plata; Frenguelli, del litoral; no habiendo ido Lillo, de Tucumán, por imposibilidad del mismo;

d) En el Congreso de americanistas de Roma nos representan profesores de las facultades de Filosofía o Educación de Buenos Aires, La Plata y Paraná; Terán, de Tucumán, representa al Ministerio de Instrucción pública y Córdoba no está representada por no tener Facultad o Escuela superior donde se cultiven especialmente las disciplinas históricas.

Y en tal orden de ideas seguiremos, en la medida que la naturaleza de los asuntos lo requiera y la medida de los recursos lo permita, ofreciendo así una más efectiva expresión de la íntegra realidad nacional.

Las universidades argentinas han entrado franca y dignamente en el período en que pasan de la categoría y función de escuelas o núcleo de escuelas profesionales superiores, a institutos de investigación e incremento científico y literario « infinitamente preciosos y absolutamente necesarios »; y es este aspecto del asunto que

nos parece descuidado por quienes arguyen contra el exceso universitario. No se pide ya la creación de mayor número de escuelas y de disciplinas puramente profesionales, sino mejora y ampliación de institutos experimentales o de cultura desinteresada, y una inquietud extraordinaria y promisoras se advierte en maestros y alumnos, en muchos maestros y alumnos, por un mayor afinamiento y superiorización cultural, y si esa inquietud puede, a veces, desorientarse, lleva ínsito el germen de un progreso renovador y vigorizador. Los hombres capaces que de afuera vienen y estudian con competencia y probidad nuestro país, no escatiman sus juicios favorables a nuestra actualidad y a nuestro porvenir universitario, científico y artístico; yo tengo irrecusables testimonios verbales y escritos de médicos, químicos, juriconsultos, educacionistas, sociólogos y artistas. No es, pues, la oportunidad de quejarnos del gasto excesivo en universidades cuando aun las viejas y venerables, como Córdoba, no tienen el más elemental instituto de anatomía, ni adecuada maternidad, ni aulas para clases teóricas y no han podido consolidar aún su escuela de ciencias naturales; cuando todo lo que la Facultad de medicina de Rosario posee es casi producto de la munificencia privada; cuando los profesores de la facultad de Paraná tienen que pagar de su peculio particular las excursiones, investigaciones y adquisiciones arqueológicas, paleontológicas, geológicas, etc., y carecen aún del local donde organizar y hacer aprovechable el rico material recogido; y cuando, en fin, todas las facultades y escuelas universitarias están reclamando, con justicia, integración de sus equipos de trabajo y adecuada ampliación de sus locales.

Para no citar el ya tan conocido caso de Estados Unidos de América, con cuya comparación nos empequeñecemos bajo el aspecto educacional, haré referencia al Japón para decir, con los datos del año en curso, que estamos aún lejos del estupendo esfuerzo que este maravilloso país ha realizado en poco tiempo, en favor de la cultura pública, no solamente en lo que respecta a la escuela primaria, como se pretende a veces, con espíritu tendencioso, sino en lo que atañe a todo el aspecto de la enseñanza.

a) El presupuesto de instrucción pública del Japón representa el 60 por ciento del presupuesto general. Nosotros el 18 por ciento ;

b) Tiene 500 escuelas medias que son nuestros colegios nacionales, de los cuales tenemos sólo 48.

c) Tiene 34 universidades, de las que 5 son estrictamente oficiales, con 25 facultades ; 19 universidades de origen privado, o semiprivado, pues obedecen a instituciones de servicio público, están equiparadas a las oficiales y ayudadas en todo sentido. Tienen en total 53.000 estudiantes. En 1916 había 4 universidades y 8200 estudiantes. Nosotros tenemos 5 universidades ;

d) Tiene, además, 54 escuelas superiores, institutos que amplían, especializando la enseñanza secundaria y preparan para la universidad ;

e) La enseñanza superior en el Japón, comprendiendo universidades y escuelas superiores, representa, aproximadamente, el 26 por ciento de la enseñanza primaria. Entre nosotros representa algo más del 16 ; pongamos el 20 por ciento.

Aquel pueblo fuerte y confiado en su capacidad, que no tiene las fuentes de recursos de la Argentina, ha batido en 10 años todos los records conocidos en materia de progreso educacional y, con ello, ha conquistado en el mundo el rango de primera potencia, porque no perdió tiempo, como Don Quijote, discutiendo la preeminencia de las armas o de las letras, sino que, como aquel sabio rey hispano : « En los libros ha aprendido las armas y los derechos de ellas. »

Señores : Estamos lejos del estado de labor y esfuerzo en que individuos y pueblos sienten la sanción aprobatoria de la propia conciencia. En América Latina ninguna nación ha hecho tanto y tan bueno como nosotros, pero la tradición y el porvenir, de consuno, nos imponen mayor empeño. El crecimiento de la riqueza, la inmigración compleja que aumentará rápidamente, la índole de nuestras instituciones, todo ello nos impone el deber de consolidar, ampliar y purificar un fuerte y sano poder espiritual, que defienda y proyecte los ideales de nuestro pueblo, conquistando almas y corazones dentro y fuera de los lindes de la patria, por-

que frente a los males del materialismo, debemos siempre recordar la sabia sentencia: « El oro es rey durante el interregno de la idea. »

No es de las universidades solamente esa tarea, pero tienen las universidades puesto especial en ella, y a sus ya conquistados lauros agregarán otros si saben imprimir a sus enseñanzas el triple carácter de científico, artístico y moral, haciendo de cada maestro y alumno un buen ciudadano y un perfecto caballero.

Los del 80

(FRAGMENTO)

En nuestro panorama intelectual aparece, ya habitualmente definido con el nombre de « Generación del 80 », un grupo de figuras representativas del espíritu propio de ese momento en que la evolución de nuestro organismo sociológico cierra la última etapa del convulsivo período de su constitución política y abre los horizontes de una nueva etapa de integración y desenvolvimiento de la personalidad nacional.

Son los hijos de aquellos cuya juventud vibrantemente dramática transcurrió en el peregrinaje de la expatriación, y cuyo espíritu, templado en la atmósfera ardiente del gran duelo con la tiranía, debió acendrar aún su energía combativa en la ardua empresa de organizar la reconquistada patria.

En su expresión más característica, esa generación es la de los que, nacidos en la década que va marchando a la hora final y augural de Caseros, llegan al florecimiento de madurada juventud cuando todo va cambiando en el cuadro de la vida argentina concentrada y reflejada en Buenos Aires.

Estos más caracterizados representantes de una evolución que acusa con definido relieve sus rasgos peculiares en la época que estudiamos, son Lucio V. López, Miguel Cané, Eduardo Wilde, Manuel Láinez, Santiago Estrada, Carlos Pellegrini, Eugenio Cambaceres, Delfín Gallo, José M. Ramos Mejía y otros que en éstos definen su tipo colectivo.

Por la edad, cuyo término medio señala en todos, poco más allá, poco más acá, *il mezzo del cammin di nostra vita*, quedarían también incorporados a este grupo José Manuel Estrada, Pedro

Goyena y Leandro N. Alem, que con no menos relieve que aquéllos, por cierto, destacaron su personalidad en la década que culmina en 1880.

Pero ya quedó dicho que la circunstancia cronológica concretada en esa fecha tiene sólo un valor expresivo de circunstancias que en ese momento definen más precisamente su influencia.

Así, pues, Estrada, Goyena, Alem y otros en igual caso no aparecen incluidos en el grupo eminentemente representativo del espíritu de su época, porque la tendencia y la precocidad docentes, que atribuyeron a los dos primeros la situación de maestros de sus contemporáneos, y en ellos y el otro la convicción unilateral acendrada en inmovible ideología, les negó el rasgo de ánimo flexible y renovador que vincula y caracteriza a los del núcleo aquél.

Por esto quizá es más propio el título de «Generación de *Juvenilia*», propuesta por Jorge Max Rhode en su libro *Las ideas estéticas en la literatura argentina*, que el de «Generación del 80», que sintéticamente resume en ese grupo de figuras las diversificaciones de un conjunto más vasto.

Por lo demás, esos que hemos nombrado son los primogénitos de la familia renovada y renovadora que destaca su inquietud en el cuadro intelectual y social del momento que contemplamos, pues hay también un rango de hermanos menores que se agitan en el camino común buscando algunas perspectivas propias.

Este es el grupo juvenil de Julio y Adolfo Mitre, de los Rivarola, los García Mérou, Alberto Navarro Viola, Joaquín Castellanos, Domingo Martinto, José Nicolás Matienzo, Ernesto Quesada, Alejandro Korn, Carlos Monsalve, Eduardo Holmberg, Julio Llanos y otros muchos de análogo tipo que sueñan, escriben (versos, sobre todo) y discuten actividades y rumbos literarios con vehemente y ambicioso ideal. Muchos de ellos, con no ser más que adolescentes, no verán ese mañana a que confían su activísima siembra de anhelos e ilusiones, pues morirán muy jóvenes, frustrándose así en ellos la esperada definición de sus personalidades.

El nuevo espíritu que estos grupos representan y que el prime-

ro, el de los mayores, afirma con personalidad y fisonomía definitivas, encuentra en particulares condiciones la vida porteña.

La solución del viejo conflicto político que mantuviera en crítica inestabilidad y ante incierto porvenir el dinamismo sociológico del país, determina una situación nueva a favor de la cual y como efecto más inmediato se transformará fundamentalmente la vida de Buenos Aires.

Durante los dos últimos años de la presidencia Avellaneda, las potencias de progreso que el organismo de la joven colectividad nacional nutre han empezado a hacerse sentir impulsando un movimiento cuya tensión sólo espera para desplegarse con amplitud y fuerza verdaderamente extraordinarias, la tranquilidad y la confianza en el futuro que el término de la histórica contienda de la Capital les asegura.

No se vivirá ya la vida de plaza pública que el crónico ardimiento cívico había hecho la de todos los días. El elemento inmigratorio ha ido afluyendo e incorporándose a la población con efectos de diluyente social; el movimiento de capitales que las grandes empresas de servicios públicos reclaman, y la circulación de las riquezas naturales que el avance de las líneas férreas facilita y amplía, estimulan una actividad de negocios que con rapidez acentúa el rasgo comercial en fisonomía colectiva.

Un animoso optimismo acoge desde 1880, bajo el gobierno hábil y de seguro pulso que preside el general Roca, las más atrevidas iniciativas de progreso.

Excitando ese entusiasmo de la fe en sí mismo y en el futuro, que alienta el espíritu público, va el intendente Torcuato de Alvear a emprender la transformación de «la gran aldea» en la capital que surgirá de entre los escombros de su propia vieja osamenta mordida y desmoronada en vastos huecos por la briosa decisión de la piqueta municipal.

Todo esto determina una substitución de valores y elementos en la hasta entonces homogénea colectividad patricia, y como consecuencia cambios sensibles en las condiciones y formas de la vida urbana.

Las fortunas pasan a otras manos produciéndose con ello un desplazamiento de influencias sociales.

El esforzado trabajo y la perseverante previsión del elemento extranjero que, sin nombre, ni autoridad, ni vinculaciones, sólo a esos medios podía confiar su estabilidad y adelanto, irá de día en día conquistando las posiciones que la confiada *noncuranza* criolla pierde en la correntada del movimiento progresivo cada vez más independizado de la acción del antiguo núcleo nativo.

Según el censo de 1887, en esa época el dominio de una considerable parte de las casas de la ciudad estaba ya en manos de extranjeros; 18.500 eran propiedad de éstos y sólo 15.400 (números redondos), de argentinos. De aquellas 18.500, eran 12.300 de italianos, que predominaban ya notablemente sobre las gentes de otras nacionalidades. (En un total de 240.000 extranjeros, 138.000 italianos.)

Los problemas de la vida pública resueltos, la tranquilidad asegurada y el futuro promisor, impulsan en 1880 un esfuerzo de actividades y un afán de engrandecimiento que habían de precipitar el ritmo febril esa exaltación hasta hacerla estallar, diez años más tarde, en histórica crisis económica y política.

Lucio V. López presenta así en *La gran aldea*, esa transformación inicial de la vida bonaerense:

«La escuela literaria de *Flor de un día* había hecho su época; hombres y libros nuevos dirigían el pensamiento argentino. El autor del *Facundo* revoleaba su temible maza desde las columnas del viejo *Nacional*; los salones se habían transformado; el gusto, el arte, la moda, habían provocado una serie de exigencias sin las cuales la vida social era imposible. Los cómicos españoles de antaño ya no entretenían como veinte años atrás; la aldea de 1862 tenía muchos detalles de ciudad; se iba mucho a Europa; las mujeres cultivaban las letras.

«La vieja moda, aquella que envolvía a las mujeres en verdaderas bolsas de tela, había desaparecido»; «en los colores mismos, se había operado una revolución; nada de celeste y blanco como antes, nada de color rosa; una mujer del gran mundo no

estaba bien vestida sin llevar un medio color indeterminado en los siete de la paleta: oro y plata viejos, óxido y marfil antiguo». «No era *chic* hablar español en el gran mundo; era necesario salpicar la conversación con algunas palabras inglesas y muchas francesas, tratando de pronunciarlas con el mayor cuidado para acreditar raza de gentil hombre».

La generación que ha ido formándose y madurando con el proceso de esta transformación, se encuentra en medio de ella inquietada por complejas reacciones de ánimo.

Vibra con las luces y los impulsos del espíritu nuevo, cuyos rasgos de objetividad intelectual y cuya actitud de duda científica alerta a las revelaciones de la revisión positivista de las ideas y valores de ayer, han suscitado los nuevos puntos de vista propuestos por la filosofía, la sociología y el criterio experimental de la segunda mitad del siglo XIX.

El viaje a Europa, a París, se ha hecho parte obligada del programa intelectual y social de la juventud de entonces; la lectura de los libros franceses es la pasión de las inteligencias ávidas de prestigiosa riqueza y novedad de ideas. Esto crea un contacto cada vez más directo e íntimo con las manifestaciones del pensamiento europeo y de la vida en las grandes capitales, que amplía a términos espaciosos el horizonte espiritual determinando una generalizada compenetración con formas de sociabilidad y expresiones de gusto literario, artístico y mundano, propias de una cultura refinada y exigente.

De aquí la caracterización peculiar de esa generación del 80 con rasgos de penetrante intelectualismo crítico al servicio de un verdadero prurito de buen gusto, de finura y elegancia de espíritu, que se complace en la esgrima de la frase cáusticamente gráfica en guerra contra el rutinarismo mesocrático de la tradición hispano-criolla, contra la vulgaridad de cuño rural y la intelectualidad de los practicones de la política casera, que imprimen al cuadro bonaerense rasgos de sociedad lugareña.

En suma, el clásico perfil *porteño*, afirmado con rasgos de moderno europeísmo.

La tradición histórica y social de la metrópoli rioplatense y la complacencia de la cuna ilustre, cumbre del pensamiento y de la influencia directiva en todo tiempo, forjaron esa expresión de personalidad colectivamente individualizada por atributos de airo-sa superioridad aristocrática en el sentido de selección sociológica.

El tipo *porteño*, creación directa, íntima, de la ciudad capital *per se*, expuesta a todos los vientos que circulan en el libre espacio dilatado por el inmediato Atlántico, se caracterizó con una agilidad de espíritu y una frescura de ánimo trasuntadas en fácil, comprensiva y móvil inteligencia y en un animado humor festivo de intencionado decir. «Nacen burlones», — escribió Juan Cruz Varela, de los hijos de Buenos Aires.

Cierto primor de superficialismo que nunca excluyó los apasionamientos generosos, cierto aire negligente, como de quien no se esfuerza por los demás, y cierta donosa petulancia natural, contribuyeron como elementos exteriores a definir en el *porteño* un sujeto de fina estirpe criolla cuyo garbo de hombre de mundo concertaba amables prendas de carácter con no comunes dotes de intelectualidad flexible y brillante.

El narrador de la ya citada novela de López, novela que es un verdadero documento de costumbres y de ese espíritu crítico que las contempla con «impertinente» parisino, — define así el grupo representativo que rodea a la militante señora Berrotarán.

En su partido «figuraba la mayor parte de la burguesía porteña: las familias decentes y pudientes; los apellidos tradicionales, esa especie de nobleza bonaerense pasablemente beótica, sana, iletrada, muda, orgullosa, aburrida, localista, honorable, rica y gorda».

Cuatro años antes de *La gran aldea*, el ácido satírico del mismo López había grabado ya el aguafuerte de «Don Polidoro» al tropezar en París con el tipo del hacendado argentino, obra de sólida y basta mampostería rural que ve cómicamente frustrado en la prole un primer ensayo de refinación europea.

Es de señalarse, entre tanto, el hecho de que mientras de tal

suerte se siente ese núcleo de figuras europeizantes en contradicción con el pesado burguesismo criollo, no manifiesta siempre su ingenio toda la esbelta distinción que aquel descontento de lo vulgar haría suponer.

Ese Lucio López, considerado como uno de los espíritus más finos de su generación, condimenta muy a menudo con sal gruesa su humorismo satírico en *La gran aldea*, y no esquiva siempre los toques de un realismo de franco mal gusto:

«...mira todo lo que le rodea con satisfecha apatía, llevando la mano al renegrido cabello y dragándose la caspa de aquella mollera inerte con la uña afilada del índice.» «Abrió entre sus manos grasas y carnudas un libro cuyas páginas alumbraba un monigote con un cirio, y eructó sobre el cadáver en latín bárbaro y gangoso, algunos rezos.»

Por lo demás, el rasgo caricaturesco de manó pesada abunda en el trazado de los tipos que desfilan en ese documento literario de la «nueva sensibilidad» ochentista, para emplear la fórmula de los renovatistas de hoy.

A su vez, Eugenio Cambacéres (más reciamente enemigo aun del rancio vulgarismo criollo), cuenta en *Potpourri* anécdotas en que rezuma el Quevedo del romance sobre la pavura de los condes de Carrión y de las páginas que la grosería popular nos legó en *El gran tacaño* con la broma de que hacen víctima al protagonista los criados de la posada estudiantil, por ejemplo. Recuérdese aquel tufo que el narrador bonaerense introduce en la sala de misia Pepa como reliquia de un resbaladizo paso en la calle; toque cómico que, por lo demás, se concierta con detalles y expresiones de tan característica vulgaridad como el tropezón con maltrato de un callo, la catástrofe de la taza de chocolate derramada sobre la dueña de casa («si hubiera tenido un zapato a mano, aunque fuera de gallego, me emboco en él de zopetón»), y el final derrumbamiento del héroe de la aventura arrastrando en su caída un estante de biblioteca simulada, mesa, lámpara y cuanto halla a su alcance.

ARTURO GIMÉNEZ PASTOR.

Las discordancias entre Alberdi y sus adversarios sobre la cultura pública

I

Si las tres figuras prominentes de la organización nacional, Mitre, Sarmiento y Alberdi, que orientaron la opinión y el gobierno después de Caseros y de Urquiza, no se hubieran alejado hostilmente entre sí, por sus ideas políticas y sus recelos literarios, los hubieran separado los conceptos personales con que supieron abordar el problema de la educación nacional.

La visión cultural de Mitre se disuelve y se esfuma en la acción subalterna de sus colaboradores eminentes. El estadista y el caudillo, el militar y el historiador, comprendieron seguramente la condición de toda democracia coordinada y ordenada, como él decía: la transformación intelectual de la masa ciudadana. Pero, preocupado con las grandes líneas arquitectónicas de la construcción monumental, en sus mensajes, en sus arengas, en su acción administrativa y en las columnas de la prensa que utilizó durante medio siglo como su mejor instrumento político y de circulación espiritual, no tocó, fundamentalmente, sino el grado medio o secundario del sistema, aquel que afecta de inmediato a la clase directiva, el colegio nacional, que colocó como un contrapeso y un escudo en las ciudades minadas por la anarquía,

para evitar que las campañas incultas se volcaran sobre los centros urbanos, como expresaba el historiador López.

Estadista de intuición, Urquiza creó el colegio antes de la caída de la tiranía; y Mitre, retomando la tradición de Mayo, lo consolidó y lo amplió con nuevas fundaciones en el interior del país.

Llegaban en ese momento a los hombres dirigentes que trabajaban la organización nacional, las ondas agitadas de la revolución del 48, que conmovió la Europa con inquietudes e ideales republicanos. Y de la fermentación del segundo imperio, arrojados como fuerzas perturbadoras de la dictadura, con los espíritus fuertes, Bonpland y De Moussy protegidos por el gobierno de Paraná, golpeaban las puertas de las cátedras desiertas; maestros como Larroque, Peyret, Jacques, que hicieron del colegio el *mens agitat* de la nacionalidad.

En esa corriente republicana y liberal los ministros de Mitre hallaron el material conveniente de colaboración en la obra ansiada de la organización, que planteaba al poder público el deber ineludible de formar ciudadanos directivos para la masa inferior, ya utilizando las humanidades para estimular el ejercicio de las libertades públicas, ya las disciplinas científicas para crear las aptitudes industriales. Así fué cómo el célebre informe atribuido a Amadeo Jacques diseñó, en líneas sobrias y macizas, la cultura secundaria que había de triunfar en Francia con la tercera república, y que Mitre organizó como una convicción política en medio de la azarosa vida interior, complicada con una sangrienta guerra exterior.

Según las referencias biográficas de José María Torres, Mitre no aceptaba el pensamiento de fundar escuelas normales como en Estados Unidos, con la ingerencia del gobierno. El caudillo hablaba, en cambio, con pleno entusiasmo y conocimiento del asunto, de los liceos de la Restauración, con el régimen de los internados y las disciplinas férreas del primer imperio. Es que la implantación de un sistema original de cultura argentina, era aún tan prematuro como en los días auspiciosos de Rivadavia.

Y debía todavía transcurrir el decenio excitador de Sarmiento, que inundó el territorio con folletos y artículos educacionales, anunciando que había hecho «un gran descubrimiento», el de la opinión pública, puesta al servicio de la pasión docente, para que asomaran, dispersos e incongruentes, los elementos de esta elaboración, destinada a afianzar la obra de los constituyentes de 1853, que tuvieron por «padre putativo a Alberdi», según su pintoresca expresión.

Contrastan singularmente estos mirajes con el pensamiento alberdiano.

Para el escritor de las *Bases*, la cultura es una acción refleja que recibe la masa popular, por contacto y por imitación, de las clases superiores; y que vuelve al educando desde el hogar, desde el taller y desde la vida social, cualquiera que sea la influencia del estado, perturbadora, benéfica o disolvente. Bajo cierto punto de vista la cultura está implícita en el determinismo económico, que debe servir y favorecer, no desviar ni retardar, y cuya finalidad consistiría en formar el ciudadano capacitado para la producción, ajeno a todo conocimiento tradicionalista y superfluo; de tal suerte que sea, como un factor social, un instrumento viviente «adiestrado», más que «instruido». Esta educación se hace por sí misma, dice; la operan las cosas, la ayudan los libros y las doctrinas y la confirman las necesidades del hombre civilizado. Es la traducción de Rousseau que así llegaba a educar a Bolívar como a alimentar la enérgica espiritualidad de los hombres que sostuvieron el programa de la «Asociación de Mayo».

Para Sarmiento, por el contrario, la instrucción escolar, con un maestro y una biblioteca, es la única salvaguardia política. Repetía a menudo, como su inspirador Horacio Mann, que «fuera de esta arca santa todo es diluvio». La escuela primaria es la panacea de todos nuestros males individuales y colectivos y la fuente común de todas las actividades materiales de la nación: «enseñad a leer a vuestros hijos y destruid el analfabetismo si queréis carga para los ferrocarriles», decía. Su aspiración obsesante es la del sembrador de libros y de escuelas, que agita la

opinión pública y estimula a los gobiernos para que se levanten palacios escolares, se voten las rentas propias de educación y el « maestro no sea el último mono del presupuesto », como dice su conocida frase picaresca.

« Leer buenos libros vale casi tanto como escribirlos », repetía. Y agregaba: « el hábito de la lectura inteligente es la esencia del hombre civilizado ». En los numerosos volúmenes de sus obras es difícil recorrer tres páginas sin que el autor vuelva al eje de su pasión dominante. Sus ideas fueron banderas de partido, programa electoral y obra integrante de sus ministerios, de su presidencia y de sus cargos representativos. La implantación del vasto sistema, que abarca desde la escuela primaria hasta el gabinete universitario, conserva, ciertamente, la garra de león de su progenitor; y ella constituye, desarticulada e incompleta como ha llegado hasta nosotros, la herencia más productiva de esta generación.

Las ideas de Alberdi, en cambio, en esto como en otros aspectos de su pensamiento fecundo, fueron como la « parva favilla » de que habla el poeta florentino. Ni siquiera es posible el paralelo entre el libro divulgado y vehemente, el hecho creador del gobernante educador que quería « meter el porvenir en el presente », como decía, y la página vigorosa y vidente del desterrado que, analizando la historia del país, polemizando con sus hombres directivos no pudo, ni debió prescindir del gran problema, preocupación — orgullo y gloria — de todo gobernante argentino; problema que lleva la virtud de interesar por igual a los que actuaron tumultuosamente como Sarmiento y a los que pensaron serenamente como Alberdi.

Por la posición del tema es más fácil glosar a éste que resumir a aquél. De tal suerte que la exposición cronológica de algunas de las ideas emitidas y poco divulgadas del autor de las *Bases*, si no hace surgir el matiz personal por la comparación, puede, por lo menos, señalar el contraste entre la acción política de aquéllos y las ideas salientes de éste en materia de cultura pública, completando así el conocimiento de estas tres figuras extraordinarias de nuestra historia.

II

Alberdi ha expresado en diversas circunstancias y siempre de paso, sus vistas precisas sobre la cultura argentina. Y al revés de lo que insinúa la crítica, existe la perfecta unidad de su doctrina, ya sea que la refiera a los fundamentos de la organización nacional, como en su libro de 1852; ya sea que comente el texto de la constitución de 1853 o ya que analice la crisis de 1874 o que avance en los estudios económicos dedicados a aquel período de desequilibrio de la política nacional.

¿Por qué medios, se preguntaba, conseguiremos elevar la capacidad real de nuestros pueblos a la altura de sus constituciones escritas y de los principios proclamados? Por la educación del pueblo mismo, mediante la influencia de la acción civilizada de la Europa: es decir, por la inmigración, por una legislación civil, comercial y marítima, sobre bases adecuadas, por constituciones en armonía con nuestro tiempo y nuestras necesidades y por un sistema de gobierno que secunde la acción de esos medios. X

Desde Belgrano y Rivadavia hasta nuestro tiempo, viene confundándose, según Alberdi, la educación con la instrucción, el género con la especie. Tal error los condujo a desatender aquélla, que se opera por la acción espontánea de las cosas, con el ejemplo de una vida más civilizada que la nuestra, lo que Rousseau llamó «educación de las cosas».

Nuestros publicistas, afirma, creyeron que la institución escolar era el principio de la civilización y no vieron que nuestros pueblos nacientes estaban en el caso de hacerse, de formarse, antes de instruirse.

Esa instrucción misma jamás fué adecuada a las necesidades del pueblo, sino copiada de la que recibían pueblos extraños a las modalidades de la nación.

Por el contrario, escribe imperturbable, ella fué más bien perniciosa, porque sirvió al hombre alfabeto del pueblo para verse ingerido en la gestión de la vida pública que no conocía: «para

instruirse en el veneno de la prensa electoral, dice, que contamina y destruye, en vez de ilustrar»; para leer insultos, sofismas y proclamas de incendio, que estimulan su curiosidad inculta y grosera.

Tan estéril e inadecuada como la cultura primaria fué la universitaria, «fábrica de charlatanismo, de demagogia y de presunción titulada», dice.

Rivadavia hubiera fundado con éxito un colegio de ciencias exactas y de artes aplicadas a la industria, en vez de lo que se llamó colegio de «ciencias morales». Así nos hubiéramos colocado, desde el comienzo, en actitud de «vencer esta naturaleza selvática que nos domina por todas partes, siendo la principal misión de nuestra cultura, el convertirla y vencerla». Lo que no implica el olvido del problema moral, pues los hechos prueban que se llega a su solución por el camino de los hábitos laboriosos y productivos, más que por la instrucción abstracta. El país necesita ingenieros, geólogos, químicos, naturalistas, y no abogados y teólogos que busquen el *refugium peccatorum* del puesto rentado. El progreso y la cultura se hacen con caninos, pozos artesianos e inmigrantes, y no con periódicos agitadores y serviles, ni con sermones y leyendas. Que se huya de los sofistas que hacen demagogia y del monarquismo que hace caracteres simuladores e intolerantes; que el clero se eduque a sí mismo dice; pero que se abstenga de formar nuestros negociantes, marineros, industriales y estadistas: zapatero a tus zapatos.

Ha de contraerse, pues, según el concepto alberdiano, la instrucción para ser fecunda, a ciencias y artes de aplicación, a cosas prácticas, a lenguas vivas, a conocimientos de utilidad material e inmediata. Por ello «el inglés, lengua de libertad, de industria y de orden, debe tener preferencia al latín obligatorio, en cualquier doctorado universitario».

En cierta página perdida, como si se deslizase por el programa de nuestras últimas fundaciones, la expresión ultramoderna de las necesidades contemporáneas, afirma que la política educacional debe multiplicar las escuelas de comercio y de industria, y nues-

tra juventud debe concurrir obligatoriamente a ellas. El tipo del hombre sudamericano, insinúa, debe estar formado para vencer al grande y agobiante enemigo del progreso — el desierto — arrancando el antiguo régimen de las ciudades mediterráneas, para plasmarlo en las corrientes europeas del litoral y encaminarlo al comercio y a la industria mundiales. Llenando la inteligencia juvenil de nociones abstractas sobre religión, literatura y teología, se camina hacia la mendicidad monacal y hacia el proletariado fanático y ensimismado de intelectuales corrompidos y despóticos.

En cuanto a la mujer, treinta años antes que Spencer, Alberdi sostiene que no debía tener la instrucción brillante con que se la adorna. Y medio siglo antes que los europeos pensaron en la conscripción femenina, para niñas de 14 a 16 años, esto es, en la igualación de sus derechos civiles con el varón después del aprendizaje de un oficio, el publicista tucumano había de cultivar su espíritu para orientar su corazón en la austera vida del hogar; de darle un oficio adaptado a su sexo para prevenirla contra la miseria; de la conveniencia de abandonar su cultura de ornato, música, bailes, pintura, coquetería mundana y pueril, para buscar en ella el brillo del honor, de la dignidad y de la modestia. Su creciente exhibicionismo de artista, cuando no su mojígatería y su devoción absorbente, son los adversarios naturales de la muchacha sana, ingenua y valiente de la raza.

Pero el espíritu de esa educación no está en la tradición española, escribe, sino en la Europa de la revolución. Esta nos traerá sus hábitos, que valen por muchos libros de filosofía. Para plantar y aclimatar la libertad inglesa, la cultura francesa, la laboriosidad yanqui, traigamos pedazos vivos de ellas en las costumbres. « Esas plantas no prenden de semillas, como los cereales, sino de gajos como la vid. » « Un emigrante laborioso es el más edificante de los catecismos cristianos. » « Aviso importante para los hombres de estado sudamericanos: las escuelas primarias, los liceos, las universidades, son medios pobrísimos de adelanto sin las grandes empresas de producción industrial. » El « roto », el « gaucho », el « cholo », transformados con el mejor sistema de educación, no

harán un sólo obrero inglés. Por el contrario, sin el taller retornará el chiripá y preparará a la academia.

Educad a vuestras masas, se dice, y tendréis orden y, por añadidura la riqueza material que llama al extranjero. Vano trastruque de factores; no tendréis orden, ni educación popular, sino por el influjo de masas introducidas con hábitos ya arraigados de orden y de buena educación. «No eliminaréis la revuelta frívola, el agitador incipiente y la anarquía, gastando millones en tentativas falaces e interminables, con inundaciones de escuelas y de libros.» «Pobladme el desierto con extranjeros laboriosos, y la cultura y la civilización, el maestro y la escuela, vendrán gratuitamente.»

Si queréis sugerir algo a vuestros jóvenes, sugeridles la ambición de ser propietarios de una fábrica y la de ser millonarios. La libertad económica es la condición necesaria de la dignidad cívica. Si la bolsa vacía es bolsa que cae, según la sentencia de Franklin, miseria personal es conciencia que se desploma...

III

Por esta ligera exégesis de sus ideas se advierte la posición antitética de Alberdi, frente a los hombres que han creado el sistema de cultura nacional. Tal posición se acentúa hacia el dogmatismo, en sus últimos libros, como si los acontecimientos de su país y las nuevas teorías que circularon por el mundo en el tercer cuarto del siglo pasado, hubieran afirmado al pensador en sus convicciones. Culpa así al sistema cultural de Sarmiento la crisis final de su gobierno, y deja caer sobre la obra del luchador las responsabilidades del mal económico, social y político de aquellos días de incertidumbre y de revuelta, empobrecidos por las luchas intestinas de las provincias confederadas. Olvida a menudo que la educación es influencia a largo plazo y que, cualquiera que sea su concepto informativo, persistía aun el hombre del coloniaje, el

hombre de la tiranía, y conservaba sus caracteres típicos de psicología de la multitud argentina.

Recojamos algunas de esas páginas, en que el pensador abandona ya la pulcritud habitual de su estilo; páginas de brochazos magistrales, ennoblecidos por la pasión no disimulada en los párrafos cortados e inconexos, que van tejiendo en trama fuerte su pensamiento capital.

« Enseñar al pueblo a crear la riqueza, es enseñarle a ser fuerte y libre. » En esa enseñanza consiste su educación. Así, educarlo, es crearlo en la costumbre de la invención, de la producción. « No viene la cultura por la letra, sino por la repetición y la orientación de los actos que componen su conducta habitual. »

Esa dirección, ese propósito, están trazados por la revolución contra el antiguo régimen español: el aumento y la transformación de sus habitantes, de su riqueza, de su comercio, de sus industrias y de su bienestar material. No hay estado ni ocupación, dice, en que un americano pueda servir mejor a la civilización de su país, que el comercio, la agricultura y la industria urbana y rural. Y para extremar el razonamiento, agrega: « un simple cuero seco, un fardo de lana, un barril de sebo, sirven mejor a la civilización de América que el mejor de sus poemas, o su mejor novela, o sus mejores disertaciones científicas ».

En ese error de dirección verbalista está fundada, sin embargo, toda la educación que se da a las nuevas generaciones: educación universitaria, con pretensiones de científica y literaria, conformada a la europea, con reglamentos copiados al pie de la letra. Así es como las ciencias vienen a ser, no la cosa útil que enseñan los europeos, sino un saber de mero lujo, como las lenguas muertas que se aprenden por decreto y se olvidan por higiene cerebral. Lo que significa confundir en el programa oficial las ciencias y las letras con la civilización, de la que son un producto y no el motor principal.

« En la adquisición y en el ejercicio de las ocupaciones y oficios tocantes a la producción agrícola, industrial y comercial, deben ser educadas las nuevas generaciones. » Se trata de usos y

costumbres que no se adquieren por lecciones y doctrinas, sino mecánicamente, automáticamente, tácitamente, por el ejemplo, en el escritorio, en el mercado y en la fábrica. En el concepto alberdiano, si hay una fórmula escolar para la argentina, esta es la escuela taller, la escuela vocacional, la escuela de artes y oficios, la escuela industrial, la chacra escolar.

Solamente el proletariado intelectual explica cómo la educación verbalista es una causa del empobrecimiento permanente del país, por la dirección que ella da al empleo del tiempo y a las fuerzas virtuales del hombre. Educar al pueblo en la dirección opuesta, es darle aptitud para servir los intereses de su civilización. No basta, pues, para adquirir esa aptitud el enseñar a leer y escribir; el progreso depende de su minoría selecta y digna, orientada en la acción más que en el abecedario. Las universidades, como las actuales escuelas primarias, nos alejan del progreso con sus planes de enseñanza que arrastran a toda la masa popular al aprendizaje de palabras y no a la adquisición de aptitudes. Son las rémoras al progreso el bachiller que sale a la caza del cargo rentado, como lo es el peón letrado que no puede ser sino peón.

Alberdi, personalizando, dice que la falla en esa cultura es la crisis del Plata. « Su primer educacionista de oficio trajo de Estados Unidos el sistema que, como ministro, presidente y director de escuelas ha propagado en el país. » « El es la personificación de ese sistema, agrega, y la prueba de su ineficacia. » « Toda su administración es la causa de la crisis. » « El gobierno de Sarmiento, y Sarmiento sin gobierno, han llenado el país de escuelas, de maestros, de libros, de universidades, en proporción superior al número de escolares. » Y el estado de esa situación lo ha medido una estadística sabia, que avisa cuando un individuo sabe leer y escribir, pero no cuando ha llegado a tener un oficio y ser un productor honrado.

No hay verdadera educación si no es la que el país mismo se dé, la familia costee y el estado proteja. Así se estimularía al maestro y se evitaría el salario fijo del gobierno, que fomenta la haraganería y el servicio electoral y otras cosas contrarias a la ci-

C vilización. Este es el pensamiento de Adan Smith en el siglo xviii, que la Argentina no incorpora a su política. Por el contrario, observa Alberdi, « jamás ha gastado este país más dinero en la instrucción pública que bajo sus recientes gobiernos educadores por excelencia »; jamás ha estado, sin embargo, más ignorante y desorientada la masa del pueblo. Y la conclusión es que corresponde a las nuevas generaciones extinguir el « veneno del entusiasmo » ciego, que crea una literatura fofa y suburbana, « incompatible con la serena libertad ».

En este terreno de la ironía y del sarcasmo, Alberdi no vacila en las últimas consecuencias de su doctrina, que suscribirían, seguramente, los jueces de Licurgo, que también expulsaron a Homero, para defender la tranquilidad y la imponente grandeza de aquella sociedad materialista y vigorosa. Pellegrini pudo más tarde confirmar aquel pensamiento, asegurando que vale más un toro de raza que una estrofa o un vaso cincelado con primor...

« La misión de las universidades en Sud América es difundir la ciencia, con preferencia a la literatura. La ciencia apacigua, la literatura exalta. La ciencia es la luz, la razón, el pensamiento frío y la conducta reflexiva. La literatura es la ilusión, el misterio, la ficción, la pasión, la elocuencia, la armonía, la ebriedad del alma, el entusiasmo. La literatura es la hermana de la espada, un elemento auxiliar de la guerra. Canta a sus héroes y eterniza sus glorias; es la cultura intelectual de las edades heroicas. Prolongar en la cultura esa edad, es retardar la madurez y el progreso de las sociedades. La ciencia solamente puede darle lo que en su edad requiere: la luz, la razón, la calma, la paz necesaria a la fundación de sus instituciones y al desarrollo de sus riquezas. La república más atrasada en educación es la Argentina. No es que falten pedagogos o pedantes, escuelas, universidades o bibliotecas. Es tal vez lo que más abunda, por eso es la más dañada en su educación. En el Plata está ahogada la ciencia por la literatura. La actividad intelectual presenta el brillante cuadro de una escuela de retóricos griegos. Sus grandes inteligencias son todas literarias, y es rarísimo el hombre de ciencia que no sea europeo. Las frases,

el discurso, la forma, el estilo, el lenguaje, constituyen la preocupación dominante de los que cultivan el saber. Y las consecuencias sociales de esta dirección dada a los espíritus, son la exaltación enfermiza, el entusiasmo exagerado, la vanidad, el orgullo... »

IV

Hasta aquí los conceptos generales del escritor político. Pero Alberdi descendió muchas veces, con nitidez de juicio y perfecto sentido de la realidad, al programa, al maestro, al libro.

Así, al examinar el sistema rentístico y económico de la confederación, observa el servicio que puede prestar a la « producción en general » la instrucción pública y gratuita de la ley. Y nótese que no hay contradicción entre sus críticas al estado docente y su entusiasmo por la enseñanza libre. Groussac, que ha puesto su gran talento al servicio de su pequeña maldad, cuando ha estudiado a Alberdi, no ha hecho la diferencia entre el estadista y el publicista, ni ha querido leer en éste que su crítica se refiere a la absorción del estado y a las cargas impositivas onerosas, para la implantación de un sistema de dudosa eficiencia; no quiere leer la recta interpretación del polemista, que reconoce el deber de los poderes públicos en la obra común de crear la sana espiritualidad de la masa popular.

La educación debe variar en sus ramas y materias como varían las necesidades sociales de cada región. La materia industrial tiene derecho a ocupar un lugar prominente en las divisiones de la enseñanza pública, dice. Pues para que produzcan el efecto que les atribuye la constitución, servir a la prosperidad material del país, la escuela debe adiestrar al joven en la producción. La escuela comercial, la enseñanza de artes y oficios, el gusto por los trabajos manuales y mecánicos, deberá ser la forma popular de cultura en estas sociedades ávidas de « gloria frívola », que se escandalizan ante la opinión contraria, que « odian » las oposiciones a

su gestión política y abandonan el único deber capital: vencer la naturaleza inculta, adiestrar al ciudadano en la producción, y poblar el desierto.

Al escuchar esas opiniones radicales de un dogmatismo *ex cathedra*, diríase que Alberdi preside en el país, y en esta su provincia natal, como un numen profético, la fundación de sus escuelas de manualidades (1), la orientación de sus clases profesionales y la creación de su universidad vocacional (2). Y que las líneas rígidas de su ceño severo se animan y se serenán con el motor vibrante de la sierra, la marmita inquieta del laboratorio o la tijera ágil de corte y confección...

Y esta cultura por la ciencia aplicada es su obsesión dominante; hallamos, en efecto, en una carta dirigida a un joven que va a Europa a estudiar jurisprudencia, la recomendación del estudio de las matemáticas y de otras ciencias experimentales. No por la utilidad de las fórmulas, dice, sino por la conveniencia de «educar nuestras cabezas orientales y españolas» en la práctica del «método», de la «lógica» y del «orden». «Ellas disciplinan, dice, acostumbran a la perseverancia y refrenan la imaginación.» Ninguna academia de derecho rectificaría el concepto éste, tan modernizado, y Quintiliano mismo lo subscribiría sin desmedro para educar al orador.

V

Optar en nuestros días entre la política educacional de Mitre, de Sarmiento o de Alberdi, es crear un culto fetichista al pasado unilateral y simplificar, empequeñeciéndolo, el problema complicado y múltiple de la cultura pública.

Estamos ya suficientemente preparados para admitir que los tres tuvieron *su razón*, como que la obra social observada y realizada a

(1) Creadas en la provincia de Tucumán, en 1922, bajo la presidencia del Consejo del profesor Victoria. — *N. de la R.*

(2) Actualmente Universidad nacional de Tucumán. — *N. de la R.*

través de temperamentos, situaciones e ideaciones diversas, cambia con el cristal con que se mira, sin que se modifique la realidad misma de las cosas.

Y este arte de combatir o de elogiar la vida pública o las opiniones ajenas, salvando la dignidad de los hombres, arte ajeno a aquellos tiempos de hierro, nos habilita para afirmar, sin contradicciones con esa realidad, que si hay vacíos en las creaciones de Mitre y fallas en las ideas de Alberdi, que quizá en su preocupación materialista olvidó cómo se nutren las águilas de la Soborna y de qué se alimenta el genio libre de Oxford y de Cambridge. si hay fallas en sus ideas, decía, es preciso reconocer también muchas ruedas locas en el sistema de Sarmiento. El pensamiento cultural de Mitre fué completado por Avellaneda, por Roca y por Pellegrini: la intuición experimental que reclamaban los pensadores del Renacimiento la iniciaron las escuelas normales de Sarmiento, que casi hizo una cuestión internacional para inaugurar una escuela de artes y oficios en Lima; y, nerviosamente, el país estimula la iniciativa privada escolar y realiza ya el sueño de Alberdi, en el adiestramiento de oficios y aptitudes profesionales.

Así es cómo, la obra nuestra, entre aquella arena removida por nuestros próceres, que la prepararon con un pie en la improvisación, consiste, cabalmente, en coordinar, perfeccionar y completar, fijando en la ley y en la costumbre, lo que ellos anunciaron más que como una teoría, como un presentimiento apasionado.

VI

Ya es hora, pues que es propicia la evocación y pesan en el ánimo los valores creados por la crítica y la justicia póstuma, que bajemos a la llanura para gozar del paisaje de la cumbre.

Para juzgar a Alberdi, en cualquiera de los aspectos de su larga carrera de publicista, bueno es recordar que, ante todo, estamos en presencia del excitador intelectual más eficaz de nuestra vida

pública. Su noble figura de asceta laico, al desprenderse cada vez más de los entretelones y de las dobleces del comité, acentúa con mayor energía las líneas del vidente y del patriota.

Y es preciso contemplarlo de una vez, envuelto en la polvareda trágica de su tiempo y en la aureola luminosa de su genio combativo.

Grata es, en verdad, la lucha cívica cuando se siente el calor del entrevero y la pasión enciende las multitudes que aplauden o que denuestan. Consoladora es la reacción del fuego purificador, que azuza el incendio en las cuatro direcciones del horizonte, si precede a la lluvia y al brote primaveral. Pero es dura, más que el pan amargo del destierro, esta melancolía de la impotencia que se quema a la distancia con la rama seca del prejuicio político: esta congoja del pensamiento incomprendido, esta visión enturbiada del hogar intangible, esta convicción quebrada ante la realidad, esta justicia tardía y dolorosa, aparejada a la sensación infructuosa de las grandes cosas concebidas, para beneficiar un ambiente hostil y prevenido. Todas las contradicciones de esta « cuestión de hombres », que dijera Mitre, rompiendo la lógica de aquella « cuestión de principios » que sostuviera Alberdi, cayeron implacables sobre su cerebro y su corazón de luchador, que sus adversarios lo veían desde lejos como una antinomia de la historia argentina, porque era flexible y fuerte como una hoja toledana, ágil como el músculo que reacciona sin fatiga, punzante como la saeta que da en el blanco sin trepidar.

Cuando se escriba sobre documentos la historia de la organización nacional, será preciso fijar, ante todo, la posición espiritual de Alberdi, en la obra común que todos anhelaban. Como americano, como miembro de la sociedad mundial, tomó sin vacilar la carga de defensor de las provincias confederadas contra la actitud absorbente de los hombres de Buenos Aires. Greyó, como Rivadavia, que había que separar esta provincia de su gran capital, para transformarla en cabeza de la confederación. Y mientras Sarmiento predicaba una Argirópolis irreal y Mitre se aferraba al concepto de que era imposible organizar el país sin una presidencia porteña,

Alberdi mantuvo firme su doctrina que los hechos confirmaron con la capitalización del 80 y el retardo de veinte años a la consolidación institucional del país.

Por otra parte, la actitud rebelde de Entre Ríos, exteriorizada en Basualdo, la propaganda de la prensa agitada por Guido Spano y otros adversarios de la guerra, nos dicen que no fué Alberdi el único en pensar en la inutilidad política de aquel desgarramiento del Paraguay, que desvió la tradición diplomática de la nación, al continuar la guerra hasta cambiar la forma de gobierno del país beligerante, como expresaba el discutido artículo del tratado. Cuando se habla de la traición de Alberdi, asoman involuntariamente a flor de labio las palabras de Fontenelle: « Prefiero mi familia a mí mismo, mi patria a mi familia y la humanidad a los intereses de mi patria. » Pero para que en el conflicto de deberes, un grande hombre llegue a pronunciar esta última palabra, es que deliberadamente ha aceptado el sacrificio de su carrera pública y de su vida civil. Y Alberdi, en su libro *El crimen de la guerra* y en sus violentas polémicas de defensa del Paraguay, pronunció, sin vacilar, esa palabra.

Así, el gran escritor es un sacrificado de la organización nacional. Sobre sus huesos repatriados bajo la advocación de las nuevas generaciones, sobre su cuerpo salvado de la miseria, en una casa de sanidad de París, graznaban los viejos odios, encarnados en aquellos mismos aliados al extranjero para combatir a Rosas, en aquellos mismos que gestionaban la independencia de Buenos Aires. Y hasta sobre las palmas con que el gran Jaurès evocaba su doctrina generosa, hlovieron los dieterios, la crítica apodíctica y la fina insinuación florentina. Tucumán había sido representado en el Congreso por un traidor. Apenas si *monsieur* Groussac, entre las cuchufletas de su admirable erudición, le perdonó su talento, para llamarlo ignorante, superficial, contradictorio, plagiador, desmemoriado, morboso... Apenas si Mitre, en la confidencia íntima, oyendo tal vez el rumor de la marea callejera que asciende con la fama, le colocaba entre los *diu minores* y le negaba un lugar entre los *diu mayores* de la historia.

La nueva generación se niega a separar aquello que sus adversarios llamaron el oro de la escoria, y acepta el legado total, porque no le resulta indigno del prócer, ni el amor (magnífico de tanta abnegación), ni el odio (soberbio de tanta violencia). Ha encontrado en la página vibrante aquel don del estilo para interesar al público, aquel de la oportunidad para actualizar el pensamiento, aquel del presentimiento del porvenir, para hacer duradera su labor, aquel de la ironía y del sarcasmo, para ser terrible en la polémica, aquel de la ágil improvisación, para seguir los matices cambiantes del suceso público y aquel don familiar de argumentar, para llevar la convicción al lector. Ha hallado que todo esto puso al servicio de un civismo tan viril como desinteresado, tan estoico como independizado de todo interés personal. Ha llegado, con el pensamiento de sus mejores intérpretes, al convencimiento de sus postulados incontrovertibles: una argentinidad leal y progresiva, una solidaridad confesada con la civilización europea, la necesidad de crear una población de raza blanca, con hábitos y educación propios; la condición de gobernar poblando el desierto y desmontando la selva; la de crear una educación nacionalista, regional, utilitaria y vocacional, la de crear una política económica robusta, sobre el crédito, la renta y el aumento progresivo de la riqueza pública; la de crear la libre vialidad férrea y marítima, disminuyendo y monopolizando las franquicias y las cargas aduaneras; la urgencia de predicar la ética del trabajo, como condición misma de la vida individual y social.

Integrado e interpretado así el pensamiento alberdiano, como una forma de las ideas colectivas que evolucionan con la sociedad argentina, ya no es, por cierto, la discordancia que sentían en carne propia sus adversarios, sino una fuerza genética, un sistema de ideas-fuerzas, de la propia historia nacional.

Los tres grandes hombres coincidieron en la oportunidad de organizar, bajo un régimen constitucional definitivo el país; y al tomar la obra entre sus manos vieron que cada uno difería del otro por temperamento, por idiosincrasia, y se separaron violen-

tamente. La nueva generación viene a unirlos definitivamente en el homenaje de una patria intangible, colocada por arriba de las prevenciones de partido y de toda sombra de prejuicio político.

Si Sarmiento es el hombre acción, Mitre es el hombre ideal: «hacer las cosas, hacerlas mal, pero hacerlas», decía el uno; «detrás de los códigos fundamentales de los pueblos libres, hay siempre un espectro histórico que simboliza la lucha, el dolor o el sacrificio», decía el otro.

Si Sarmiento pudiera cargar con todos los pecados y las grandezas de su pueblo, Mitre podría llevar la hiel de sus amarguras silenciosas, la esperanza de sus estériles caídas, y el peso incontrastable de sus grandes destinos.

Si la acción y el pensamiento del uno pudieran dar tema a un canto de Milton, como aquel en que los ángeles pelean con los demonios, el pensamiento y la acción del otro podrían dar tema a un canto dantesco, cuya poesía revela su vida quemada con incomparable pasión, condenada a realizar su propio poema entre güelfos y gibelinos.

El brillo y el coraje mental del uno, pudieron incendiar la selva virgen, para derramar la semilla y apurar los cultivos de la estación que llegaba. Atónitos le escuchaban los sabios y los estadistas; escandalizados le soportaban los fuertes; silenciosos, sin amor y hasta con odio, le recibían los pueblos. Facundo civilizado, lleva la sangre familiar del Tigre de los Llanos, que no pudieron borrar ni negar las academias. Sus adversarios pudieron devolver la oración por pasiva y discutir como Alberdi sus escritos geniales y desparpajados, preguntándose quién era la civilización y quién la barbarie, el poema o el autor.

La obra de Mitre, por el contrario, puede explicarse satisfactoriamente como un proceso de integración y de desintegración natural, donde juegan su parte el error y la verdad, realizado todo pacientemente y concienzudamente, sin forzar la lógica de los hechos; colocándose muchas veces como el verdadero estadista, aun contra su fama y sus convicciones, a la cabeza de acon-

tecimientos, para aprovechar las energías sin rumbo o desviar las corrientes perniciosas de la opinión. Someterse resignado y bravamente al destino que le impusiera la historia; labrar tenazmente la obra propia; llenar la vida en forma digna, sin apresuramiento ni fracasos, con el sabio convencimiento de lo que se puede y se debe; no desesperar del éxito, que es la reacción del bien sobre el mal, cuando se ha realizado el deber sobre la tierra; prepararse a ser lo que se debe ser, pues que el hombre se agita y la humanidad lo conduce; y no rebelarse contra la fortuna que arrebató un jirón de la merecida gloria, aceptando el olvido, el destierro y la ingratitud, como gajes del oficio de conducir pueblos, sin proferir quejas extrañas al alma varonil; tal fué la conducta y la naturaleza moral de Mitre, que tomó de su modelo, el ejemplo de su vida, de su muerte y de su resurrección.

Sarmiento, en cambio, admitió y comentó la teoría darwiniana en la historia y creyó, como Goethe, que en un principio estuvo la acción. Fué partidario de sí mismo: «háganme presidente de la república si quieren verme sano», decía a los jóvenes. Y presintiendo su destino, como cuando en aquella tarde otoñal, sintió que en Palermo sus piernas se endurecían para transformarse en estatua, no tuvo en la cosa pública fe mayor que en su genio y en la propia voluntad. ¡Multiplicidad policrónica de la nación entera, buen humor de la perfecta salud, originalidad desordenada y alumbramiento fulgurante del vidente! Todos los oficios: bolichero, capataz de minas, periodista, maestro de escuela, escritor, gobernante, príncipe del talento en París: como en el drama inglés, podríamos repetir lo que ya se dijo: un varón!

Mitre tuvo la bandera de su partido y no obstante su inmensa popularidad, que quiere decir crítica, nadie sino Alberdi ha tocado a fondo el armiño de su fama. A Sarmiento nunca adularon las multitudes—vana gloria—y extrañábase de que se le acusase de político infiel e impopular: el pueblo argentino, sin embargo, se ha connaturalizado de tal suerte con su dios tu-

telar, con su totem, que nada extraño es a su nombre que ejerza desde la tumba el tutelaje suave de los niños.

Mitre fué un griego por su espíritu, un cruzado por sus hechos; hay en Sarmiento un corazón de romano, y merecía haber mamado de la loba secular de Rómulo, para tener el derecho de sentarse en el capitolio — grandeza de *imperator* — a dictar leyes para civilizar el mundo conocido; Alberdi es el genio alado de la raza, que como Ariel, provoca el descontento y la inquietud: merecía haber nacido en París, apagando la sed del ideal en la fuerte correntada escéptica de la Enciclopedia, donde la pluma fué estileto y evangelio. Por eso su apoteosis fué la sentencia ambigua de los elegidos. Por eso su glorificación es un eco del porvenir.

MAXIMIO S. VICTORIA.

La obsesión del rubor o eritrofobia

SUMARIO: a) Observaciones, fobias e impulsiones. Consideraciones generales. — b) Clasificación de los estados obsesivos. — c) Sinonimias de las fobias. — d) Fobias: sintomatología. — e) Clasificación de las fobias: de Pitres y Régis, de Marrel, de Freud y de Senet. — f) Denominación de las fobias.

CAPITULO I

LA OBSESIÓN DEL RUBOR O ERITROFOBIA

El doble título de este trabajo indica por sí solo dos criterios para el estudio del fenómeno de que se trata.

El primero señala que está comprendido en el grupo general denominado *obsesiones*, y que dentro de éstas constituye un caso especial, y el segundo, *eritrofobia*, indica que pertenece a las fobias.

Autores de reconocida fama, como Claparède y Hartenberg la denominan obsesión, mientras la mayor parte de los psicólogos la consideran como una fobia especializada con el rubor. Esta diversidad de denominaciones es originada por la confusión que hubo siempre acerca del origen de las fobias y de las obsesiones, la cual ha suscitado interminables controversias. La base patológica, emotiva o ideativa, durante mucho tiempo no pudo quedar establecida. Es que en realidad se tropezaba constantemente, por los hechos inferidos de las observaciones clínicas, con los inconvenientes inherentes a las clasificaciones esquemáticas. Primitivamente las *obsesiones*, las *fobias* y las *impulsiones*, estuvieron involucradas como simples síntomas de estados patológicos no defini-

dos y englobados en la denominación general de *monomanías*. Luego, mientras algunos autores sostenían el origen ideativo de las mismas, otros abogaban en pro del emotivo. Ciertamente, tanto en unas como en otras existían, con diferencias de grado de intensidad, muchos factores y aun también el volitivo. De este modo se hace necesario para su clasificación tomar sólo el elemento mórbido predominante.

Pitres y Régis transan la cuestión, dando a los estados obsesivos una significación genérica, dividiéndolos en dos: estados fóbicos o *fobias* y estados obsesivos ideativos u *obsesiones*.

Dividen a las fobias en (1):

- a) Fobias difusas (panfobias);
- b) Fobias especiales (monofobias).

Las obsesiones quedan también divididas en:

- a) Obsesiones difusas (polideicas);
- b) Obsesiones especiales (monoideicas).

El elemento *emotivo* es el predominante en las fobias, o por lo menos el más ostensible; el *ideativo* corresponde a las obsesiones. Pero bien claro se ve que la esfera volicional, en estos casos, está también perturbada, puesto que la voluntad del individuo es impotente para desechar las fobias o las obsesiones, a pesar de conocer su irracionalidad. El paciente se convierte en un espectador perfectamente lúcido y reflexivo, incapaz de modificar su estado obsesivo o fóbico. Pero a pesar de la importancia que tiene el factor volitivo, creo sin duda alguna que la perturbación volicional no es la preponderante en estos estados, sino que se presenta como injertada en trastornos de la atención (obsesiones) o de la emotividad (fobias).

Donde el trastorno de la voluntad se hace ostensible por lo predominante es en las *impulsiones*, por cuyo motivo Dollemayne (2) las ubica entre los trastornos de esa actitud.

En definitiva el criterio más extendido entre los autores es el de considerar a las obsesiones como trastornos especialmente a base

(1) PITRES Y RÉGIS, *Les obsessions et les impulsions*.

(2) *Pathologie de la volonté. Impulsions*.

ideativa; las *fobias a base emotiva* y las impulsiones a base volitiva. Las fobias, en particular, tienen una riquísima bibliografía y con Fabret, Esquirol, Marc, Trelat, Baillarger, Arndt, Spitzka se han conocido con los nombres variados que siguen: *manía sin delirio*, *monomanía*, *locura lúcida*, *locura consciente*, *paranoia indumentaria*, *monomanía abortiva*.

No me ocuparé de los síntomas de la *fobia difusa* de Ribot, por no alargar demasiado este trabajo, y sólo como una base necesaria para el estudio de la fobia especial, objeto de esta monografía, daré rápidamente los caracteres principales de las fobias sistematizadas y accidentales.

Los primeros síntomas consisten en la exageración patológica de la emoción del miedo hacia un objeto o causa determinada; el miedo reviste una forma ansiosa y angustiosa. Se alían estos a una herencia cargada, a un temperamento neuropático, histérico o histeroneurasténico. La aparición de estos síntomas es asombrosa por lo precoz; pueden persistir indefinidamente o presentarse con alternativas de paroxismo y de acalmia.

Por lo común varias fobias sistematizadas se suceden en la vida del individuo, al azar de los acontecimientos, hasta sin importancia, o bien existe una fobia primitiva y permanente, predominando en medio de cierto número de otras fobias accesorias.

Las fobias accidentales sobrevienen en sujetos con predisposición hereditaria mucho menor, en todo caso no degenerativa; se observan en los casos de excesiva usura del sistema nervioso y aun en el simple *surménage*.

A la emoción del miedo le acompañan concomitantes fisiológicos muy intensos: opresión cardíaca, disnea, sudores fríos, temblores, fenómenos vasomotores (de vasoconstricción o de vasodilatación), etc., más o menos acentuados, de acuerdo con el grado de la fobia. La sistematización de las fobias especiales ha sufrido muchas modificaciones.

Pitres y Régis las dividen en (1):

(1) PITRES Y RÉGIS, *Les obsessions et les impulsions*.

- 1° Fobias de objetos ;
- 2° Fobias de lugares, elementos de la muerte ;
- 3° Fobias de los seres vivientes.

Marrel por su parte, dejando de lado la naturaleza de lo temido, fija su atención en la perturbación mental que provoca la fobia y las divide en tres categorías :

- 1° Fobias relacionadas con perturbaciones de la sensibilidad ;
- 2° Fobias que tienen perturbaciones en las percepciones o en la imaginación ;
- 3° Fobias relacionadas con las ideas o con los sentimientos.

Freud, a su vez, las divide en :

- 1° Fobias traumáticas ;
- 2° Fobias propiamente dichas.

A estas últimas las subdivide en :

- a) Fobias comunes.
- b) Fobias de ocasión.

Senet prescinde de todas las clasificaciones anteriores para fundarla en el trastorno básico. Para este autor las fobias responden sencillamente a perturbaciones del instinto de conservación por hipertensión del mismo.

Consecuente con esa tesis las divide, pues, de acuerdo con las manifestaciones de este instinto, en dos grandes grupos :

- 1° Fobias de ataque a la vida vegetativa ;
- 2° Fobias de ataque a la vida psíquica.

Ambas responden a trastornos, sea del instinto de conservación individual, sea del específico o de ambos a la vez.

Las fobias especiales reciben el nombre de lo que las motiva, mejor dicho, del objeto o de la causa que provoca el miedo patológico, o del agente objeto del temor, así : la patofobia es la fobia de las enfermedades, la que constituye sólo un nombre genérico, pues en la fobia de la tuberculosis se le denomina *bacilofobia*.

La fobia de los animales se llama zoofobia, que puede especializarse en los perros (cinosfobia), gatos (goleifobia), ratas (miofobia), serpientes (ofidofobia), etc. La nopofobia es la fobia del suicidio, la tenatofobia es la de la muerte, la nictofobia la de la

noche, la stasofobia la de estar de pie, la arrenofobia del viento, etcétera. La *fobofobia* es la fobia de tener miedo; esta fobia, aparentemente paradójal, suele presentarse asociada a otras fobias. La *polifobia* indica sencillamente varias fobias simultáneas y la *panfobia* es la fobia generalizada a todos los objetos; en general se convierte en un *estado* de temor crónico, en una espera ansiosa de lo que pueda sobrevenir — temible por cierto —, con lo que se convierte así en una fobia difusa, cuyos caracteres, como lo he manifestado, por su excesiva extensión no caben en este trabajo.

La agorafobia, que ha sido objeto de muchas descripciones interesantes consiste en la fobia de los lugares despoblados.

Reviste diversas formas. A propósito citaré una particular: A. S. de 20 años de edad, sexo femenino, salud perfecta, manifiesta no poder atravesar sola un espacio ocupado por numerosos grupos de personas (manifestaciones): esta agorafobia es mucho más acentuada cuando la acompañan circunstancias especiales, como la hora (doce) en un día luminoso y el color (claro) del vestido que lleva puesto.

La misma persona asegura padecer otra fobia que la impide chistar a los conductores de tranvías para indicar la detención del vehículo, gesto bien común por cierto, y manifiesta que ésta es lo suficientemente fuerte como para hacerla preferir el descender del coche aun en marcha.

Esta pequeña y por tanto muy incompleta introducción al estudio de la eritrofobia, la he hecho al sólo objeto de precisar su ubicación en psicopatología, pues algunos autores, y entre ellos Claparède, pretenden que esta fobia puede encontrarse aislada, es decir, independientemente de cualquier otro trastorno, en personas que no padecían más que esa afección y constituir, por sí misma, un estado patológico autónomo: es decir, en ciertos casos, la eritrofobia, podría constituir un estado clínico (1).

(1) CLAPARÈDE, *L'obsession de la rougeur à propos d'un cas d'érythrophobie*, Comunicación a la Société médicale de Genève, sesión del 5 de marzo de 1902, en *Archives de psychologie*, abril de 1903.

CAPÍTULO II

ERITROFOBIA

SUMARIO: *a)* Eritrofobia. — *b)* Sinonimias. — *c)* Grados de eritrofobia. — *d)* Eritrosis simple. — *e)* Eritrosis emoliva. — *f)* Eritrosis obsesiva. — *g)* Influencia de la edad y el sexo. — *h)* Consideraciones pedagógicas. — *i)* Tratamiento. — *j)* La eritrofobia en cada una de las clasificaciones estudiadas.

Como llevo dicho al iniciar el primer capítulo de este trabajo, ha existido una verdadera anarquía de opiniones para la ubicación de la eritrosis; yo la considero, valga la humildad de mi parecer, como fobia especializada con el rubor, siguiendo a la mayoría de los autores que he leído; pero agregó que la eritrofobia lleva en su pleno desarrollo, como elemento integrante, la obsesión, convirtiéndose entonces en obsesiva.

La facilidad de ruborizarse, como fenómeno fuera de los límites de la normalidad, es decir, si no como netamente patológico, por lo menos como molesto y depresivo, fué señalado primeramente por Burgess.

Darwin, a propósito de la expresión de las emociones, también lo cita sin entrar a analizarlo especialmente.

Los estudios particulares de esta fobia datan de 1846, en que Casper estudia un caso que termina en el suicidio. Sin duda, éste, ha sido de eritrosis obsesiva, si es que no se trata de un suicida cuya eritrosis no llegaba a semejante grado de intensidad. Friedländer se ocupó especialmente de esta fobia a la que llamó eritrofobia, nombre formado por las voces griegas *eritres* (que significa rojo) y fobia, *temor*.

Pero la eritrobía sería una fobia especializada con el color rojo como ocurre con la aversión a este color señalada en los toros, lo que no da siquiera una idea aproximada en cuestión, pues los eritrofobas no tienen temor al rojo, sino temor de enrojecer o de ruborizarse.

Por ese motivo, Boucher, adoptó el nombre de eriteromofobia

(eritero) = rojo; hemo = sangre y fobia = temor, es decir la fobia del color rojo de la sangre.

Pero la denominación de Boucher no mejora sensiblemente la anterior, pues, a la verdad, la fobia en cuestión no responde a esa etimología.

El error de la denominación nacía de ignorar que en griego existía una palabra especial para designar el color rojo producido por la sangre, es decir, para expresar el rubor o sea la palabra *ereutos* y Pitres y Régis proponen la palabra *ereutofobia* que es la que ha prosperado en el tecnicismo psicopatológico.

Hartenberg en su trabajo, *Les formes pathologiques de la rougeur émotive*, basándose en el estudio de tres casos donde el fenómeno se presentaba con distintos grados de intensidad, establece tres categorías: la *ereutopatía*, la *ereutofobia* y la *obsesión* propiamente dicha del rubor.

En la primera el fenómeno no va más allá del rubor y de la incomodidad consiguiente en el momento de enrojecer; la segunda comprende a los sujetos que llegan a ruborizarse por el temor de que el fenómeno se produzca, y en la tercera la idea de enrojecer, obsedante y angustiada, se convierte en una idea fija.

La bibliografía de esta fobia es sumamente rica. Se han ocupado de ella además de los autores mencionados, Breton, Bechteren, Regnier, Sciammana, Vespa, Janet, Basile, etc.

Mucho se ha discutido respecto de si el fenómeno intelectual, en esta fobia, es anterior o posterior al emotivo; como no se ha llegado a ninguna conclusión definitiva, abandonaré este punto.

Claparède en una comunicación presentada en la Société médicale de Genève (sesión del 5 de marzo de 1902, publicada en *Archives de psychologie* en abril de 1903), presenta un notable estudio donde desechando los casos pocos interesantes, se ocupa especialmente de la *eritrofobia* propiamente dicha, haciendo para esta enfermedad un cuadro bastante sombrío, pues los *ereutóforas* propiamente dichos, serían a causa de la obsesión injertada en la fobia unos verdaderos desgraciados.

Además presenta casos donde toda la enfermedad consiste pura

y exclusivamente en la eritrofobia, es decir, en sujetos normales desde cualquier otro punto de vista y en los cuales, además, no se podrían invocar taras ni psicopáticas ni neuropáticas cargadas. Pittres y Régis en un estudio detenido sobre esta fobia reclaman la paternidad de su descripción invocando el derecho de prioridad. Estos autores proponen también tres grados en esta fobia.

Su sistematización se basa: 1° en la intensidad del fenómeno; 2° en su evolución; 3° en los elementos o factores integrantes.

La intensidad aumenta del primer al tercer grado: el orden evolutivo es el siguiente: el primer fenómeno que se presenta es el vasomotor (rubor); el segundo, el emotivo (confusión); el tercero, el intelectual (obsesión que puede llegar a la idea fija).

De este modo los tres grados mencionados son: 1° eritrosis simple; 2° eritrosis emotiva; 3° eritrosis obsesiva o eritrofobia propiamente dicha.

Veamos ligeramente cada uno de estos grados:

1° *Eritrosis simple*. — La fobia está en su grado más benigno. De los tres elementos que integran la eritrofobia propiamente dicha, ésta no tiene más que uno solo: el elemento vasomotor.

No existe en tales casos ni emoción mórbida, ni idea fija. El individuo se ruboriza ante causas nimias o tontas; en una palabra, se ruboriza por cualquier cosa, pero el fenómeno no va más allá de la incomodidad que produce el rubor en el momento mismo de ruborizarse, sin que al individuo le quede preocupación, o le impida volver a colocarse en situaciones propicias para ruborizarse. Ya volveré sobre este asunto.

2° *Eritrosis emotiva*. — La fobia en estos casos tiene dos elementos: el vasomotor (rubor) y el emotivo (confusión). Le falta para integrarse el ideativo o el intelectual.

En este grado el sujeto, además de la incomodidad en el momento de enrojecer, le queda la emoción de angustia es decir, ésta tiende a hacerse crónica, y a solas, el sujeto suele enrojecer ante los demás sin causa apreciable, por el simple temor de ruborizarse. Sin embargo este grado no inhabilita al sujeto para realizar sus actividades.

3º *Eritrosis obsesiva o eritrofobia propiamente dicha.* — En estos casos la fobia se encuentra integrada en sus tres elementos: el vasomotor (rubor), el emotivo (confusión) y el ideativo (idea fija).

Fácilmente se comprende que la vida de estos sujetos — como dice Claparède — se convierta en un «verdadero calvario».

Según los casos descritos por este mismo autor, y a estar a las afirmaciones de Pitres y Régis, que los presentan muy abundantes, los sujetos recurren a mil medios artificiales para ocultar el rubor que los coloca en una situación ansiosa y angustiosa intolerable.

Así tratan de no presentarse a plena luz; salen en las horas crepusculares; usan sombreros de muchas alas para ocultar el rostro; las mujeres esgrimen al efecto enormes abanicos o sombrillas apropiadas para el caso; no ha faltado quien recurriera al alcohol, es decir, a hacerse alcoholista para confundir al rubor con el color cianótico, constante, de los beodos consuetudinarios, y por fin citaré el caso de un individuo que fué a verlos con el objeto de que le ligaran las carótidas para evitar la circulación en el rostro y con ella el rubor.

Los autores refieren que, al objeto de la sugestión, procedieron a realizar el simulacro de ligarle una carótida con todas las apariencias de una verdadera operación. El individuo durante quince días no se ruborizó más; pero no faltó un tonto o mal intencionado que le indicara la necesidad de realizar la misma operación con la carótida que le había quedado libre, por cuyo motivo el sujeto volvió al hospital con esa pretensión. Como no era posible continuar con una farsa, que se hubiera hecho demasiado visible, optaron por despacharlo. El rubor es una expresión humana y frecuente.

La expansión vascular, que lo constituye, proviene de la excitación de los centros vasomotores respectivos. No es dudoso que este fenómeno se produce bajo la influencia de una gran agitación del espíritu, y en consecuencia de paralización momentánea de la circulación general. Pero cuando la red de los vasitos que cubren el rostro se llena de sangre bajo una impresión de vergüenza, el *corazón no toma parte en este fenómeno.*

Los jóvenes enrojecen más fácilmente que los ancianos, en los cuales es raro presenciar este fenómeno.

Los ciegos mismos no hacen excepción a esta regla. Darwin (1), el ilustre naturalista, cita a la pobre Laura Bridgman, ciega de nacimiento y completamente sorda a la cual se veía enrojecer.

Los ciegos no tienen de inmediato conciencia de que son observados y una parte muy importante de su educación consiste en inculcarles esta noción; la impresión que reciben al decirles esto, acrecienta mucho en ellos la tendencia a enrojecer, aumentando el hábito de prestar atención a su persona.

La tendencia al rubor es hereditaria. Burgess cita por ejemplo el caso de una familia compuesta del padre, la madre y diez niños y donde todos los miembros sin excepción eran llevados por el rubor a un estado verdaderamente penoso. Cuando los niños fueron grandes, se les envió a que hicieran algunos viajes a fin de desposeisionarlos de esta sensibilidad enfermiza, pero todo fué inútil.

Paget examinando un día la espalda de una joven, fué sorprendido por su singular manera de enrojecer: una larga mancha roja aparecía en la mejilla; después salían otras placas esparcidas por el rostro y el cuello. Habiéndole preguntado a la madre si su hija enrojecía habitualmente de esta singular manera, contestó que sí, agregando que lo heredaba de ella.

En general, la cara, las orejas y el cuello se colorean solos; otras personas, cuando enrojecen mucho, sienten todo su cuerpo enardecido, y temblante, lo que prueba que todo el tegumento está impresionado.

Dice Paget que la obsesión del rubor es hereditaria. Creo más bien que en realidad esta obsesión no puede transmitirse, sino la tendencia a él, por la herencia neuropática o psicopática.

Dividiéndose la herencia patológica en heteromorfa y homomorfa, consistiendo la primera en la transmisión de las enfermedades dentro de la misma diátesis (pudiendo un alcoholista engendrar

(1) DARWIN, *Expresión de las emociones*.

un neurasténico o un epiléptico o histérico), creo que puede heredarse la tendencia al rubor en virtud de ésta.

Así, un individuo que ha sufrido una eritrosis muy grande, puede engendrar un hijo impulsivo, o histérico, o simplemente fóbico, sin especializarse en la que él padeciera.

No creo, en consecuencia, que un padre eritróforo deba engendrar a otro eritróforo, pues esta fobia no se transmite por la herencia homomorfa.

Dejando este punto, haré notar la facilidad con que aparece y se oculta el rubor de la cara. Burgess dice que éste es ordinariamente seguido de una ligera palidez. Se explica esto, porque a la vasodilatación sigue la vasoconstricción. Cuenta el médico nombrado el caso de una joven que encontrándose un día en compañía muy numerosa y un poco oprimida por la muchedumbre, sus cabellos se engancharon en el botón de un criado que pasaba junto a ella, quien deliberadamente tardó en desenredarlos. Después de la sensación que ella había experimentado creyó haber enrojecido extraordinariamente, pero una amiga le observó que por el contrario, estaba más pálida que de costumbre. Esta joven tuvo en consecuencia la sensación subjetiva seguida de vasoconstricción. Del punto de vista de la influencia de la *edad* y del *sexo* son muy interesantes las investigaciones llevadas a cabo por Senet.

En la primera y segunda infancia el rubor no se comprueba; los niños entonces no pueden ser eritróforos.

En la niñez, los niños enrojecen espontáneamente, sólo se ruborizan cuando se sospecha de ellos, y el rubor no les incomoda mayormente. La época propicia para la aparición de esta fobia es la pubertad. En las edades comprendidas entre los 11 y 24 años, su estadística (la única llevada a cabo hasta hoy), para la eritrosis simple, es decir, para el rubor con causa apreciable, arroja el más elevado porcentaje.

En la edad adulta rebaja la tonalidad, disminuye notablemente en la madurez y desaparece espontáneamente en la vejez. Por ese motivo Senet liga esta fobia en cualquiera de sus grados, con el instinto de conservación específica, pues aparece con la capacidad

sexual, acompaña a ésta y desaparece con la incapacidad sexual.

La estadística de las niñas de ese mismo autor asigna :

Edades	Eritrosis simple	Eritrosis emotiva	Número de casos
De 7 a 12 años...	24	—	146
De 13 a 18 años...	27	2	110
Total.....	51	2	256

Reduciendo al por ciento, tendremos :

De 7 a 12 años, 16,50 por ciento.

De 13 a 18 años, 26,36 por ciento.

En los 53 casos (51 de eritrosis simple y dos de eritrosis emotiva) : 21,48 por ciento. En los varones de 15 a 18 años, sobre un total de 47 sujetos observados, notó seis casos de eritrosis simple y uno de eritrosis emotiva ; lo que para ambos daba un promedio de 14,19 por ciento.

Sin embargo, en su estadística en números globales y comprendiendo los niños y los jóvenes, se da para las mujeres 21,48 por ciento y para los varones 20,22 por ciento.

Como se ve, contrariamente a lo que *prima facie* podría creerse, es decir, que en la mujer el fenómeno se observa con mucha mayor frecuencia, no ocurre así, pues la diferencia entre los dos sexos resulta realmente muy pequeña.

La influencia del sexo sobre la eritrofobia simple, si no es notable por el número de casos, o por su mayor o menor frecuencia, no ocurre lo mismo en lo que respecta a su trascendencia emocional. Al varón incomoda mucho más que a la mujer, por cuanto el rubor según su modo de opinar, es signo de feminidad. El rubor para ellos, indica inocencia y candor, y los muchachos no quieren ser ni parecer candorosos e inocentes, porque para ellos, estos son atributos esencialmente femeninos. Pero la eritrosis simple no es en manera alguna incompatible con la intrepidez y aun con el descaro.

A este respecto, este mismo autor, en su trabajo titulado *La eritrofobia y la disciplina escolar*, publicada en *Archivos de psi-*

quiatría (año III, n° 2), llega a conclusiones de interés pedagógico, por cuanto el fenómeno rubor no sirve como elemento de prueba positivo o negativo a los efectos de la investigación de las faltas anónimas cometidas por los alumnos ; pues el sujeto con eritrosis, tanto se ruborizará siendo autor como ignorando lo inquerido. Dice : « El segundo grado y particularmente el tercero, sólo señalan un síndrome de una afección nerviosa, por más que sea considerado generalmente como un signo revelador, juzgándose que si el rubor cubre el rostro se debe a la *voz de la conciencia*. Debe tenerse presente que el sujeto que padece eritrosis en cualquier grado, lo mismo se ruborizará siendo culpable como no siéndolo. »

También se ha considerado a la eritrosis como una simple cuestión de carácter ; así se ruborizarían los tímidos, los apocados, los vergonzosos, los irresolutos. Pero la observación nos dice que si bien es cierto que la eritrosis se manifiesta en muchos tímidos, irresolutos, etc., en multitud de casos no es producto de tales causas ; existen muchos tímidos, vergonzosos, apocados, irresolutos, etc., en que no se manifiesta ; en cambio, no sólo la he observado en sujetos activos, vivos, resueltos, sin timidez, sino que sobrepujaban por estas dotes a la generalidad.

Justamente en los casos de sujetos resueltos, sin timidez ni apocamiento, lo que más les incomoda es que, a causa del rubor se les pueda creer vergonzosos o tímidos.

También la eritrosis debe ser considerada del punto de vista pedagógico, en lo que concierne a su importancia en las recitaciones o exámenes, puesto que no pocos la interpretan como un signo de obscuritación transitoria de la inteligencia, que el vulgo consagra con la palabra « batata » o con el verbo reflexivo « abatarse ».

Bien, la eritrosis nada tiene que hacer con este percance que es genuino y característico del *trac* que puede coincidir con éste.

La característica del trac es la parálisis psíquica, síntoma ausente en la eritrosis. De este modo, donde no hay *en mayor o menor grado* parálisis psíquica, no hay *trac* y el hecho de enrojecer no está íntimamente vinculado a él. El sujeto con *trac* puede enrojecer, pero lo común es que no enrojezca ; al contrario, al *trac* ge-

neralmente le acompaña palidez (vasoconstricción) y no rubor (vasodilatación). La parálisis psíquica no se manifiesta exclusivamente por la amnesia — que es el síntoma a que recurren los simuladores, es decir los sujetos que no saben y se presentan a dar examen ; o que, sin haber estudiado, pretenden satisfacer a las interrogaciones del profesor — sino también por hipoprosxia o aprosxia (disminución o pérdida de la atención), obtusidad sensoria y obnubilación de la aptitud para razonar. Estos trastornos, naturalmente, son transitorios, y dura lo que dura el *trac*, que no se prolonga más allá de la causa ocasional ; es decir, desaparecida ésta, el *trac* se pierde poco a poco. Entre la eritrofobia y el *trac*, la parálisis psíquica característica del último y ausente en la primera, constituye un síntoma suficiente para establecer un diagnóstico diferencial preciso.

El tratamiento de la eritrosis obsesiva y emotiva se reduce a la *autoconfesión* o en otros términos al *psicoanálisis* propiciado por Freud para las psiconeurosis. Sus resultados, a estar a las afirmaciones de sus partidarios, son excelentes ; pero no son pocos los que no le asignan mayor importancia, y otros le niegan toda influencia superior a la que podría producir cualquier sugestión extraña. Para la eritrosis simple podría aplicarse el mismo tratamiento, pero, en verdad, no vale la pena ensayarlo siquiera, pues, ésta no constituye un estado patológico.

Pretender que esta fobia desaparezca haciendo ruborizar al individuo con frecuencia, no da el menor resultado. Al contrario, parece contraproducente, pues con la repetición viene el perfeccionamiento. Voisin cita muchos casos de fobias definidas curadas mediante la sugestión hipnótica.

Por más que Claparède señala una eritrofobia independiente de toda otra afección, es decir, que para ciertos casos la proclama como una entidad clínica, sin entrar a discutirla y admitiendo su existencia, es necesario reconocer que la mayor parte del número de casos de eritrofobia — como ocurre en todas las fobias — debe considerarse sencillamente como una manifestación sintomática de estados neurasténicos, psicosténicos, histéricos e histero-neurasténicos.

Pero si las fobias en general se encuentran también en forma efímera, en el *surménage*, la eritrofobia en cualquiera de sus grados es independiente de ese estado; es decir, que el *surménage* puede provocar fobias diversas, pero cuando lo acompaña eritrofobia, ésta siempre es preexistente al *surménage*.

La consideración de la naturaleza y caracteres expuestos en el estudio particular de esta fobia, conduce a la necesidad de tratarla dentro de las clasificaciones expuestas en el primer capítulo de este trabajo, con el objeto de darle una ubicación dentro del estudio general de las fobias.

Atendiendo a que es uno solo el objeto (miedo) que produce este estado, la incluiría dentro de la clasificación de Pitres y Régis en la fobia especial (monofobia). Esta fobia, en sus grados cabe, dentro del género de Pitres y Régis denominado: fobia de los seres vivientes.

Marrel, a mi juicio, poco preciso en su clasificación, por cuanto presenta como caracteres específicos la sensibilidad, la imaginación y la intelectualidad, de por sí poco diferenciados en la vida espiritual como para que puedan servir de base a una clasificación general, no ofrece un marco apropiado para clasificar debidamente la eritrofobia; pero atendiendo a que ésta presenta caracteres de alteración en las percepciones o en la imaginación, y está relacionada con las ideas y sentimientos, puedo considerarla como comprendida entre los dos últimos grupos de su clasificación: fobia de perturbación en la imaginación y en los sentimientos.

Siguiendo con la sistematización de Freud y siendo la manifestación eminente y primera de la eritrofobia el fenómeno del rubor (vasomotor), que constituye la fobia en su grado más benigno, encuadraría perfectamente en las *fobias propiamente dichas* del autor citado, especialmente en el segundo grupo, como *fobia común*.

En cuanto a Senet, según llevo dicho en el transcurso de este trabajo, liga esta fobia, en cualquiera de sus grados, con el instinto de conservación específico y su sistematización permite considerarla, como una *fobia de ataque a la vida psíquica* de

las que se ocupa en la segunda parte de su clasificación, inclinándose a seguirla en un todo.

RESUMEN

Resumiendo, entonces, las fobias involucradas primitivamente entre las obsesiones y las impulsiones con el nombre de monomanías, adquirieron recién su independencia en las postrimerías del siglo XIX, separándose los estados fóbicos de los impulsivos.

La base de la fobia, consiste en el temor patológico.

Existen varias clasificaciones de la fobia.

La eritrofobia, que tiene una rica bibliografía, es una fobia propiamente dicha; comprende tres grados: eritrosis simple, emotiva y obsesiva.

En la última, a la fobia básica se le injerta la obsesión del rubor y se nos presenta como una fobiaobsesión.

El período de eclosión se encuentra especialmente en la pubertad.

Declina en la madurez y desaparece en la vejez.

Afecta algo más al sexo femenino que al masculino e incomoda, particularmente, a los varones.

El tratamiento por el ejercicio no da resultado. Voisin propone la sugestión hipnótica.

Los tratadistas en general aconsejan la psicoterapia.

A los efectos de la disciplina escolar, el criterio de juzgar la culpabilidad por el rubor puede conducir a lamentables errores.

AMELIA SOTIL.

BIBLIOGRAFÍA

- PITRES Y RÉGIS, *Les obsessions et les impulsions*.
- CLAPARÈDE, *L'obsession de la rougeur à propos d'un cas d'érythrophobie*.
- HARTENBERG, *Les formes pathologiques de la rougeur émotive*.
- FERÉ, *Pathologie de la volonté*.

BERILLOS, *Le trac chez les artistes et son traitement par la suggestion hypnotique.*

SENET, *Patología del instinto de conservación. La eretofobia y la disciplina escolar. El trac en las recitaciones y exámenes.*

DARWIN, *Expresión de las emociones.*

RAYMOND, *Los accidentes histéricos.*

RÉGIS, *Manuel pratique de médecine mentale.*

GILBERT-BALLET, *Traité de pathologie mentale.*

SERGI, *Les émotions.*

VOISIN, *Phobies générées par l'hypnotisme.*

Balada de los tres navíos piratas

I

Eran tres navíos esbeltos, ligeros. Tres naos piratas, como en un ensueño juvenil; las tres vestidas de novia.

Claro y pulido estaba el mar, con el amanecer; corvo y filoso el horizonte, como un yatagán. Se estremecía el velamen de las fragatas en un triunfo de palomas; y, en la arboladura, por los obenques, subía el viento hasta las cofas, con una canción de alegría, de aventura y trabajo.

II

Son las naves de Si-Ali-Maghzen, el pirata. Van orgullosas y desafiadoras; al frente, la capitana. Sobre la cangreja mutilada por las balas, al tope, ondea el negro pabellón.

Dos soles han flameado desde el último abordaje. Oro, tapices y espadas, llevan en las cámaras; y una cautiva rubia cuyos ojos sólo se abren para llorar.

¡María Fernanda! Cuando el pirata la ve, doblada sobre el rico damasco de los cojines, siente un estremecimiento contemplando esa nuca dulcemente carnosa, en la cual es como si acabara de hacerse el alba.

III

Eran dos galeones hispanos, volviendo de Indias.

Era un adolescente pálido, de ojos brilladores y brazo viril, cuyo espadín pintó un jabeque sobre el ancho y barbado rostro del pirata. Pero Si-Ali-Maghzen le hundió su alfange en el pecho, con un grito salvaje.

Y desde entonces la rubia María Fernanda llora y gime en sus brazos, cuando, en el ansia renovada de su sensualidad, con las primeras estrellas, él la sigue hasta el lecho.

IV

Alto, miraba el sol, asaeteando al mar.

Finos espolones tenían las naves, alba estela de leve rumor dejaban tras sí.

Unas piernas negras y velludas iban a lo largo de los barcos; unas caras curtidas se asomaban por las escotillas; unos brazos recios limpiaban los cañones y las culebrinas.

Sobre el puente de la capitana, Si-Ali-Maghzen ordenaba la maniobra. Sus ojos tenían un herir de centellas, y el trueno de su voz hacía temblar la nave.

Delante del viento marchaban las fragatas, contra unos puntos negros del horizonte.

Giraba la rueda del timón.

V

Grandes, se alzaban las olas y había un fragor de tempestad.

La boquita bermeja de la cautiva se abría en un canto acongojado. El viento de amanecida le desfleaba el trigo clarísimo de sus rizos; se copiaba el mar en sus ojos solares, azules; reposaban sus manos sobre la basquiña rojo rubí.

Miraba María Fernanda al pirata con un orgulloso desdén; iban los ojos de Si-Alí-Maghzen hasta los de la española, suplicantes y amorosos como dos ovejitas dóciles. Y su diestra buscaba en el rostro la huella indeleble del jabeque.

VI

Eran dos navíos piratas; uno se quedara, vencido, en lo hondo del océano. No tan ligeros, no tan gallardos, iban camino de Alejandría, sobre el Mediterráneo. Un viento apasionado de anochecer les inflaba el velamen; a la luz muriente del crepúsculo, tenían las fragatas un fulgir empalidecido de marfiles. Anchas y pardas, volaban unas nubes por el cielo; a veces una ola se alzaba hasta el bauprés.

Había en la capitana un chocar de vasos y un rumor de alegría de vino.

Si-Alí-Maghzen apoyaba sus codos sobre la borda de estribor; la hirsuta barba amanecida se le arrugaba entre las manos, contra el mentón. A lo largo del mar, se iban sus ojos hasta la claror verdiazul del horizonte.

En la espuma de las olas creía ver las blancas vestiduras flotantes de los beduinos, los gestos de guerra, los negros corceles piafantes. El seco estampido de las espingardas sonaba en sus oídos como un canto de vuelta a la patria.

VII

Cuando Si-Alí-Maghzen vió hundirse aquella nave bajo los cañones de España, un profundo abatimiento le nubló el espíritu.

Con ojos de triunfo miraba la cautiva los fieros soldados de su patria; sus labios decían los nombres de su Dios y su rey; al batir de las armas se le alzaba, anhelante, el pecho.

La nave del pirata puso proa a la libertad, y huyendo, se perdió en la noche que ya se hacía en el mar.

VIII

En la quietud entenebrecida de la última hora de sol, Si-Alí-Maghzen, sobre un rollo de cuerdas, evocaba sus días de Damasco y Basora, la belleza alucinada de Stambul, y el rielar de la luna sobre el Bósforo, a cuyo sólo recuerdo se conmovía su corazón.

Ya no es aquel Si-Alí-Maghzen, en otro tiempo tan temido.

Con su pobre y triste fragata, vaga por las rutas del mar, abatido, sin Dios, sin valor.

Antes, capaz de afrontar una escuadra española; ahora que una blandura de amor le aletarga la voluntad y embota el alfange, piensa cuando ha de atacar a una goleta.

Ya no gusta mezclarse entre su gente para reír y soñar con los cuentos de *Las mil y una noches*; para oír en silencio, gravemente, el relato deslumbrante de la virilidad del profeta; y los romances de Omar, y contar las alegres fiestas de Cachemira.

Se oyó soñar la espineta. Eran las manos de María Fernanda que se desmayaban sobre el teclado.

La espalda doblada, vencida, del pirata, se enderezaba y sus ojos, ya sin brillo, tenían como un relucir de espadas.

Se iba haciendo la noche; la voz de la cautiva tenía un reconcentrado acento de rebelión y de odio; como el resonar de las armas en el estruendo de los abordajes.

La mano callosa y ruda del pirata se alzó hasta su barba, donde el temprano albor decía toda su pesadumbre y su derrota, y tuvo una caricia para ella.

IX

Era en la noche de los puertos. Una luna pálida, triste, se enredaba entre los palos de los veleros; pasaba un viento fresco que hacía gemir las jarcias; se oía un salpicar de olas y una canción monótona de marinero de guardia.

Una gran fragata, fondeada, es como un resplandor en la obscuridad. Casi por completo tiene rota la arboladura; a jirones le cuelga el velamen; mucha sangre ha corrido sobre cubierta, y, en las planchas, lleva los boquetes de los cañonazos.

Esto queda de la flota de Si-Alí-Maghzen, el pirata; y su cadáver se balancea levemente, atado al palo mayor.

ENVIO

Si-Alí-Maghzen perdió sus naves, sus blancas naves de guerra. Uno a uno murieron sus hombres, defendiéndolo bravamente. Al fondo del mar se fueron sus tesoros, las turquesas, las sedas, los bellos tapices, los claros alfanjes.

Si-Alí-Maghzen perdió la fe en el Profeta, y olvidó hacer sus oraciones vuelto hacia la Meca.

Por el amor de una cristiana a quien no supo conquistar, perdió la paz de su espíritu y la dulce dicha de la sensualidad satisfecha.

Y de esta historia quedó un llorar en el aire y una tragedia de estrellas sobre las aguas del mar.

Noviembre 9 1926.

RAFAEL B. ESTEBAN.

Las incorrecciones de don Juan Valera

España celebró el primer centenario del nacimiento de uno de sus hijos más preclaros: don Juan Valera.

Este homenaje tuvo, en un principio, un carácter puramente local, pues fué organizado en Cabra, su pueblo de origen. Pero las altas instituciones culturales de España no podían quedar ajenas a tan digno homenaje, y, por iniciativa de un grupo de amigos y admiradores del insigne escritor andaluz, se organizó un ciclo de conferencias en el salón de actos de la Real Academia Española en diciembre de 1925.

En dichas conferencias se estudiaron distintos aspectos de la compleja y rica personalidad literaria y social de don Juan Valera. Ha faltado, sin embargo, un aspecto, por lo visto desconocido para las eminentes personalidades a cuyo cargo estuvieron las conferencias, a saber: Valera como escritor « incorrecto », galicista o galiparlante.

Esta tarea la ha realizado un escritor español, Ocharán Mazos, quien dedicó un libro (*Incorrecciones deslizadas en Pepita Giménez...*) en que se esfuerza en convencernos que don Juan Valera no es el escritor « correctísimo » y de « impecable léxico » que todos creíamos. Y ha elegido para ese fin nada menos que *Pepita Giménez*, es decir, la obra considerada por todos y por el mismo Valera como la más castiza de todas sus novelas. « Mi novela, dice Valera, es por la forma y por el fondo de lo más castizo y propio nuestro que puede concebirse. Su valor, dado que lo tenga, estrí-

ba en el lenguaje y en el estilo, no en las aventuras, que son las que ocurren a cada paso, ni en el enredo, harto sencillo o casi nulo » (carta al editor Appleton como prólogo a una edición inglesa, New York, 1886).

Señala el autor de ese libro los diversos « vicios de dicción » de que adolece la « nunca cual se debe ensalzada novela ». Explica en el prólogo los motivos que lo han llevado a escribir el libro y se arrepiente de haber prestado mucha fe a la fama de escritor impecable de que goza Valera.

Pero oigamos al autor: « De este extremado encomio, en cuanto toca o atañe a lo inmaculado del buen decir, tiene su principio un mal de funestas consecuencias para quienes, celosos de escribir castizamente, siguen paso a paso los del escritor que toman por modelo, engañados con falsa persuasión de quien alcanzó de los eminentes literatos sus contemporáneos tan injustificados elogios; porque creyendo con fe sincera que ese su autor predilecto es autoridad si indiscutida indiscutible en los casos de duda, a él acuden confiados para saber cómo han de escribir vocablo o frase sin pecar contra las más rigurosas leyes gramaticales. »

« Con este escollo, añade, he embestido yo, repetidas veces, hasta caer de ojos, pues llevado de mi gran afición a los libros de Valera y deslumbrado por los encomiásticos juicios que los críticos le han tributado, cuando dudaba en el uso correcto de frase o vocablo, a los libros de Valera acudía para asesorarme del particular léxico valeriano, lo que ha sido causa de muchas faltas contra el buen decir cometidas por mí en las páginas que para el público he dado a la estampa » (*Prólogo*, pág. 9).

Pero el autor reacciona felizmente, y como antídoto a tanto valeriano se entrega con afán a la lectura de los clásicos, y entonces cae en la cuenta de que había seguido un camino errado « tomando por maestro a un escritor moderno, siquiera fuese de los más celebrados ». Y para evifar los « pecados lingüísticos » que él ha cometido, escribió este librito para que otros no incurran en las mismas incorrecciones y galicismos en que él ha incurrido, por creer a pies juntillas en la impecabilidad literaria de Valera.

Veamos algunas de las incorrecciones :

« Es evidente, *sin embargo*, que una novela bonita no puede consistir en la servil, prosaica y vulgar representación de la vida humana » (*Pepita Giménez*, Prólogo, pág. 4) (1).

En este párrafo le objeta a Valera el « *sin embargo* » como incorrecto y prefiere: *aunque, con todo, apesar de, sin embargo de eso, sin embargo de, sin embargo de lo dicho*, etc., porque « los clásicos del siglo de oro hicieron poco uso del modo adverbial « *sin embargo* » (pág. 12).

« Y de aquí el encanto que no dudo que hay en *Pepita Giménez* » (*Pepita Giménez* Prólogo, pág. 5).

Y dice el autor: « Está demás el segundo *que*, porque cuando la oración principal empieza por *que*, huelga el de aquella que le sirve de complemento » (pág. 12).

Ciertamente, el segundo *que* es superfluo ; pero es un defecto tan genuinamente castellano, que nos parece imposible que el autor, a quien tanto encanta lo clásico, a punto de creer que en castellano moderno deban usarse modismos que huelen a rancio, como los que hemos visto en la observación anterior respecto al « *sin embargo* », objete a Valera un defecto tan clásico y castizo.

He aquí ejemplos : « por auer visto *que* cuando estava por las bardas... no me fué possible subir por ellas..., porque me deuián de tener encantado, *que* te juro por la fe de quien soy, *que* si pudiera subir, o apearne, *que* yo te hiziera vengado de manera, *que* aquellos follones..., aunque en ello supiera contravenir a las leyes de caualleria, *que* como ya muchas veces te he dicho, no consienten *que* cauallero ponga mano... ».

¿ Sabe el lector quien es el autor de esta oración en que se repite *nueve* veces el *que* ? Es nada menos que Cervantes (*Quijote*, I, 18, 65 ; citado por Cejador, *Lengua de Cervantes*, pág. xii), « aunque se dezir, *que* si se usa en la caualleria escriuir hazañas, de escuderos, *que* no pienso *que* se han de quedar las mias entre renglones » (*Quijote*, I, 21, 85 ; citado por id., pág. id.).

(1) Le ha servido de texto al autor la última edición, Madrid, 1921.

Y ya que estamos de ejemplos pondremos otro :

En el *Conde Lucanor* « uno de los libros más limados del siglo XII » se encuentra esto : « Diéronle una carta *que* le enviaba el Arzobispo, su tío, en que le fazia saber *que* estaba muy mal doliente, et *que* le enviaba a rogar *que*, si le queria ver vivo, *que* fuese luego para él » (cap. XIII).

Reducida la oración quitando los *que* superfluos resulta : Diéronle una carta del Arzobispo, su tío, en ella le fazia saber como estaba muy mal doliente, y le rogaba que si le queria ver vivo, se fuese luego para él » (citado por *Cortejón, Arte de componer*, pág. 43).

Nos hemos detenido más de lo merecido, tal vez, en este punto para señalar que algunas de las incorrecciones que nuestro autor censura en Valera, — ¡ que es tan español en todo ! — las encontramos en Cervantes y otros clásicos castellanos. Más aun : en cuanto a incorrecciones gramaticales y neologismos hay mucho menos que observar en Valera que en Cervantes, principalmente en *Pepita Giménez*, obra escrita con sumo cuidado.

Sigamos con las incorrecciones de Valera :

« Lo que ahora *comprendo* y estimo mejor es el campo de por aquí » (*Pepita Giménez*, pág. 10).

El « *comprendo* » en este caso, dice el autor, es galicismo perdonable porque damos al verbo el sentido y las acepciones del *comprendre* francés (pág. 14).

Nos parece que el autor no ha *comprendido* el alcance de este verbo en Valera y lo condena por el simple capricho de condenar guiado más que todo por su horror al galicismo. El sentido con que Valera emplea este verbo es perfectamente aplicable, ya que, según el mismo autor, podemos « entendernos en las bellezas del campo » ; podemos también penetrar y comprender las bellezas del campo y ¿ por qué no comprender el campo ?

« Y además hacerme comer cuantos primores de cocina se *confeccionan* en el lugar » (*Pepita Giménez*, pág. 11).

« Confeccionar no fué nunca voz de cocina, fué siempre voz de botica » afirma el autor.

Sin embargo, este verbo puede hacer extensivo su significado a la cocina ya que significa también: *hacer, preparar, componer*, etc., y para no restringir demasiado el significado del verbo, nos parece que Valera no comete ninguna incorrección al aplicarlo a la cocina.

«No se podía decir que *crease* riqueza» (*Pepita Giménez*, pág. 13).

En buen castellano, dice nuestro crítico, no se puede crear riquezas, ni ciencias, ni sistemas, ni industrias, ni sociedades, ni abusos, ni composiciones musicales» (pág. 21).

Esto es ser más papista que el Papa, pues el diccionario de la Academia en la quinta acepción del verbo crear dice: establecer, fundar, introducir por primera vez una cosa, hacerle nacer o darle vida; en sentido figurado: *crear una industria, género literario, un sistema filosófico, un orden político, necesidades, derechos, abusos* y con un poco de buen sentido, casi indispensable en estudios de esta índole, se deduce fácilmente que si se puede crear una industria, etc., también se puede crear riqueza y no hay tal galicismo.

«Era con todo tan *inverosímil* y tan desatinado el suponer que un hombre...» (*Pepita Giménez*, pág. 15). Y dice nuestro Aristarco: «Acomodándonos con el dictamen de la Academia española, debemos decir *inverosímil*, pues en la décimocuarta edición de su diccionario así lo dispone y todos nuestros buenos escritores así escribieron ese adjetivo» (pág. 23).

A la verdad no conocemos la disposición de la Academia a que se refiere el autor, pues no la hemos hallado ni en la décimocuarta y menos aún, en la décimoquinta edición de su diccionario, en que ambas formas son admitidas sin establecer ninguna diferencia. Y se explica:

La palabra *inverosímil* o *inverisímil* proviene del latín *in + verus + similis*, palabra culta (sabia, docta o libresca) que ha pasado al romance castellano sin sufrir modificación (a excepción de la pérdida de la terminación *is*). Pero el hecho de que existan las dos formas y que sean ambas correctas se explica por

el doble régimen que el adjetivo *similis* tenía en latín (lo mismo que sus compuestas *bonsimilis* y *adsimilis*). En efecto, dicho adjetivo se construía en latín tanto con genitivo como con dativo. Los escritores latinos más antiguos preferían el genitivo cuando se trataba de seres vivos y hombres así: *similis igni e ignis, similis patris, similitis mei, sui, nostri, etc.*, y en nuestro caso *similis vero* o *similis veri*, y en castellano *in + verosimil* o *in + verisimil*.

Es, como se ve, una observación hecha con ligereza, sin documentación ninguna y sin ninguna base científica. Agregaremos que, en cuanto al uso parece predominar *verosimil* en los buenos escritores, aunque también es usada la segunda forma.

« Ni tal vez la *distinción* en los modales ni la elegancia, ni la discreción suelen estimarse » (*Pepita Giménez*, pág. 18).

« Distinción por cortesanía, cortesía, urbanidad, gracia, hidalguía es galicismo » afirma nuestro autor (pág. 25).

Lástima grande que el autor se haya apresurado con esta afirmación, porque si hubiera esperado la aparición de la décimoquinta edición del Diccionario de la Academia, se hubiera evitado tal molestia. Dice la Academia: *distinción: Elevación sobre lo vulgar*, especialmente en *hidalguía* y *buenas maneras*.

« Tendrá por fundamento, en parte al menos, el *carácter* de mis relaciones con mi padre » (*Pepita Giménez*, pág. 22).

« Carácter », afirma nuestro crítico, según el decir de nuestros clásicos, vale señal, divisa, marca, sello, *mas no temperamento, indole natural, condición, inclinación, genio, etc.* » (pág. 25). Y como es natural, debe ser galicismo.

No deja de extrañarnos, sin embargo, que el autor, tan aficionado al Diccionario de la Academia, se le haya escapado la octava acepción de este sustantivo que da la docta corporación. *Carácter: indole, condición*, conjunto de rasgos o circunstancias con que se da a conocer una cosa, etc. Suponemos que tachará de galicista a la Academia.

« Soy un vil gusano y no un hombre; soy el oprobio y la abyección de la humanidad » (*Pepita Giménez*, pág. 96).

Y aquí se enfurece el crítico y dice: « Humanidad es *galicismo ramplón* en concepto de linaje humano; género humano » (pág. 97).

Con todo, sentimos no darle la razón porque en este caso nos parece que está más en lo cierto el Diccionario de la Academia que define esta palabra (entre otras acepciones) así: *humanidad, naturaleza humana, género humano*, etc. Y es, por tanto, perfecto castellano.

Podríamos multiplicar los ejemplos de presunta incorrección en don Juan Valera, pero no tiene objeto, pues lo dicho basta para que el lector se dé cuenta que se trata de un libro destructor, sin construir nada. Quiere el autor del mismo destruir la fama de Valera valiéndose de afirmaciones dogmáticas y escasamente documentadas.

Invoca con frecuencia los autores clásicos del siglo de oro, y pretende que debemos escribir como Cervantes, y cree que una palabra no puede ser galicismo porque la usa Cervantes.

Ignora la existencia de numerosos galicismos ya en monumentos lingüísticos del siglo xii. El que habla o escribe, dice Américo Castro, no se preocupa de si las voces que usa son de origen nacional o no. Para el último labriego, lo mismo que para Cervantes o Goethe, la lengua es un medio para revelar el mundo interior, en forma que entiendan aquellos para quienes se dirigen. Si esos grandes escritores se encontraban con palabras que no eran de origen español o alemán, que venían bien a sus propósitos literarios, los usaban sin más. Todos conocéis la masa considerable de italianismos y de galacismos que hay respectivamente en Cervantes y en Goethe (*El elemento extraño en el lenguaje*, Sociedad de estudios vascos, 1921).

Y sin embargo, tanto Goethe como Cervantes son los primeros clásicos de sus países respectivos.

Una lengua no puede vivir aislada, y toda comunidad lingüística que adquiere cierta fuerza en la historia, al mismo tiempo que desarrolla el fondo propio de su lengua, asimila también elementos de lenguas extrañas.

El latín tenía en su léxico miles de palabras griegas (además de germánicas, celtas, etc.) que necesitaba para expresar conceptos de cultura superior. Sus elementos propios sólo podían servirle para hablar de las más elementales faenas de agricultura y de industria (V. Castro, *op. cit.*, XX).

La lengua inglesa de carácter germánico, estaba incrustada de latinismos durante la invasión romana por César I, y luego por Claudio y Vespaciano, y de galicismos que entraron en la época normanda. Lo mismo puede decirse del alemán.

Lo que decíamos del griego en la lengua latina sucede con ciertos galicismos en España. « Durante todo el siglo XIX (para no hablar de épocas anteriores), España ha recibido de Francia (o a través de ella) casi todo lo que representa progreso: organización política (parlamento: *parlement*) judicial (juez de paz: *jugé de paix*; tribunal supremo: *cour suprême*, etc.), mobiliario, indumentaria (canapé, sofá, pantalón, chaqué, etc.)... Preocupémonos, por consiguiente, de que en España se inventen cosas o se superen las conocidas, y veremos en seguida cómo nuestros vecinos empiezan a intercalar hispanismos en francés de la misma suerte que en época pretérita, cuando por ejemplo, la excelencia de los cueros de Córdoba obligó a los zapateros a llamarse *Corduannies*, hoy *cordonnier*. Justo es decir, que frecuentemente en este empleo de voces extranjeras, más que superioridad de un país sobre otro, influye el carácter internacional de la vida moderna; el francés toma del inglés y viceversa, y tales préstamos son compatibles con una refinada cultura (A. Castro, *Los galicismos, lengua, enseñanza y literatura*, pág. 108-9.)

Estos galicismos de que habla el señor Castro no perjudican a la lengua, y hasta se diría que son « neologismos necesarios »; pero no así otra clase de galicismos que el distinguido filólogo español llama « frívolos » y cuyo empleo no justifica un mayor deseo de precisión técnica, ni un propósito de referirnos a un nuevo objeto o a un matiz nuevo, no apreciado por nuestro idioma » (*ibid.*, pág. 109).

Los más graves de estos galicismos son los que afectan la sin-

taxis del idioma ; es el caso de los que van a aprender el castellano a París, y no hacen más que calcar giros e imágenes del francés sin necesidad alguna, lo que es realmente detestable.

Peró nada de estos galicismos observamos en don Juan Valera, como casi ninguna de las « incorrecciones » son dignas de tomar en cuenta, y no menguan por tanto la fama de escritor castizo de que justamente goza el autor de *Pepita Giménez*. Mas aun, si una que otra vez se desliza alguna expresión afrancesada, esto no hace más que robustecer nuestra convicción de que aun escritores cuidadosos del idioma como Valera, no pueden librarse del todo del elemento extraño, pero asimilado y apropiado a su propio idioma.

Ya en el siglo xvi, el autor del *Diálogo de las lenguas* (que dicho sea de paso se cree fué el secretario de Felipe II Juan López de Velasco y no Juan de Valdés como se creía hasta hace poco), hace discutir a dos personajes si en su idioma deben o no ser aceptados vocablos anacrónicos o forasteros. Y dice Marcio, uno de los interlocutores : « Esto es verdad, que ninguna lengua hay en el mundo a la cual no estuviere bien que le fuesen añadidos algunos vocablos ; pero el negocio está en saber si queriades introducir éstos por ornamento de la lengua o por la necesidad de ellos » (pág. 106, edición de Mayans, 1873)

Este concepto es significativo para nosotros y nos parece que no necesita mayores comentarios, pues se acerca a los conceptos que hemos expuesto anteriormente.

Don Juan Valera conocía a perfección la lengua española, uniendo a eso un refinado y exquisito buen gusto.

Y para terminar, lo haremos con las mismas palabras con que el señor Castro en su trabajo sobre galicismos que hemos citado más arriba :

« Antiguamente se trataba sólo de voces aisladas en mayor número ; pero modernamente el galicismo ha invadido la zona más delicada y compleja del idioma, y el espíritu purista o académico, con sus afirmaciones dogmáticas, será impotente para encauzar esta manifestación del moderno internacionalismo. El remedio a este mal, que en efecto llega a serlo, no se logrará nunca con una

actitud patrioter, la más pueril e ineficaz de las que adoptan ante el fenómeno del galicismo, sino fomentando la enseñanza del español y la reflexión sobre el idioma. »

MAURICIO SCHNEIDER.

Octubre de 1926.

De regimine principum y De monarchia

Opiniones políticas de Santo Tomás de Aquino y de Dante a través de sus obras

Se han planteado dos interesantes cuestiones acerca del *De regimine principum*; 1ª ¿es o no es obra auténtica del doctor Angélico? En caso afirmativo, ¿debe ser reconocida su autenticidad en todo o en parte? 2ª ¿cuándo fué escrita la obra y quién fué el *Rex Cypri* al que fué dedicada?

«No hay opinión, dice el editor, que no se haya emitido respecto a la autenticidad de este opúsculo.» Unos con Saint-Hilaire, Oudin y Bellarminus la niegan de plano; otros tratan de sostener que la obra en su totalidad es de Santo Tomás; lo cual el editor conceptúa exceso de optimismo.

La obra ha sido atribuída siempre a Santo Tomás, pero no en su totalidad. En cuatro códices — los de Florencia, Roma, Génova y París — se halla una nota marginal según la cual: *Hic est tractatus de R. P. a S. Thoma inceptus, a Ptholomaeo de Luca confectus*, o bien, al fin del capítulo IV, libro II: *hic desinit secundum S. Thomam, pergit secundum Ptholomaeum de uca.*

Lo más conveniente sería aceptar estas notas como la verdadera solución de la cuestión autenticidad, vale decir, que la obra fué

escrita por Santo Tomás hasta fin del capítulo IV, libro II y lo restante por Ptholomaeus de Luca. Induce a ello también, la diferencia tanto de estilo como de la sistematización de la exposición que se nota en el resto de la obra. En el libro IV, sobre todo, a raíz de los comentarios de los sistemas políticos de Lacedemonia y Calcidia, oficialidad de los ejércitos romanos, etc., hay derroche de discusión y de enumeración que exaspera al lector; por lo menos al lector moderno.

Se discute cuál habrá sido el rey de *Chyprus* a quien se dedicaba esta obra y en esta cuestión va involucrada la de la fecha. Según Esteban de Lusignan (1590) en su *Chronografia et breve historia universale dell'isola di Cipro*, habría sido Hugo III. Esta suposición es inverosímil por dos razones; primero: porque Hugo III cuando llegó a ser rey de la isla era ya hombre de edad madura, y segundo: porque era adversario de Carlos de Anjou rey de Nápoles de cuya persona y dinastía Santo Tomás había sido amigo decidido.

Estas objeciones se desvanecen si en vez de Hugo III suponemos que el destinatario fuera Hugo II (1251-1267), al cual, como rey niño, es verosímil que se le haya dirigido un tratado didáctico sobre el arte de gobernar y cuya muerte temprana, explicaría su interrupción

La obra tal como la conocemos consta de cuatro libros de los cuales el primero y tercero ofrecen más interés.

Expondré muy sintéticamente el argumento de ellos.

Libro I. Hace consideraciones generales sobre la necesidad de la vida social dada la naturaleza del hombre, habla de las diversas formas de gobierno, sus ventajas e inconvenientes, declara su preferencia por el gobierno monárquico y expone los deberes del rey, y los motivos de diversa índole que deben animarle en el cumplimiento de su difícil cometido.

Libro II. En los primeros capítulos habla de los deberes del rey fundador, y enumera las condiciones que debe reunir el paraje elegido para fundar en él un nuevo estado. Demuestra la necesidad que tiene el rey de riquezas naturales y artificiales para

cumplir su misión y de tener ministros que hagan cumplir sus disposiciones.

Diferencia entre el dominio político (diríamos hoy constitucional) y el despótico.

Necesidad de caminos, de moneda y medidas nacionales, de obras de defensa y de ejércitos capaces de defender el reino.

Se debe ayudar a los pobres y desamparados con fondos del erario público y fomentar convenientemente el culto divino.

Libro III. Todo poder en última instancia viene de Dios. A él debieron los romanos su imperio. Relaciones entre el Estado y la Iglesia. Relaciones entre los primeros emperadores cristianos con la Iglesia y el por qué del llamado hecho a Carlomagno. Comparación entre el poder real, el imperial y el político.

Libro IV. Trata de las opiniones políticas de Platón, Sócrates y tres filósofos y del sistema de los lacedemonios, etc. Es la parte más difusa y menos interesante de la obra; y la que menor relación aparente tiene con el resto, sobre todo con la primera parte, que es bastante interesante y está escrita con sobriedad y vigor de estilo.

Nótase una cierta diferencia de orientación entre la primera porción, de tendencias francamente monárquicas, y la segunda que intente en cierto modo a ponderar el régimen «político», es decir, electivo y constitucional.

Las partes más interesantes del libro son aquellas en que el autor expone los siguientes puntos: la necesidad de vivir en sociedad, clasificación de los distintos tipos de gobierno, origen del poder, causas del predominio de los romanos y la relación entre el papado y la autoridad temporal.

Fundamenta sus argumentos sobre la necesidad de vivir en sociedad en la siguiente forma: El hombre no puede bastarse por sí mismo como los animales, necesita de la razón que le indica los medios de procurarse lo necesario y de evitar lo dañino; pero las luces naturales de cada uno no le bastan para esto y de ahí la necesidad de vivir en una sociedad donde cada uno desarrolla

su actividad en diverso sentido. Esto también es evidente porque es propio del hombre usar del habla por el cual cada uno puede expresar totalmente sus conceptos. Algunos animales sí, exteriorizan hasta cierto punto sus pasiones pero el hombre es mucho más comunicativo y de diverso modo, y como dice el Ecclesiastés (IV-9): *Melius est esse duos quam unum. Habent enim emolumentum mutuae societatis.*

Si por lo tanto es natural que el hombre viva en sociedad con muchos otros es necesario que haya entre los hombres algo por lo cual se rija la muchedumbre. Habiendo muchos hombres y proveyéndose cada uno de aquello que a sí mismo le conviniera, la multitud se desparramaría en diversos grupos si no hubiese quién tuviera cura de lo que atañe al bien de todos, así como los diversos miembros del cuerpo se disociarían de no haber alguna fuerza regidora en el cuerpo que dispusiera a todos los miembros en conjunto armónico.

Todos difieren entre sí según su interés particular, pero las necesidades comunes interesan a todos por igual; por lo tanto, además del bien particular que cada uno se encarga de buscar por sí, debe haber algo que tienda a buscar al bien común, de lo que se deduce la necesidad de un poder dirigente.

Así, en el hombre el alma rige al cuerpo y entre las partes del alma, las irracionales son regidas por la razón. También hay un miembro principal entre los del cuerpo y que mueve a todos los demás, ya sea el corazón, ya sea la cabeza. Por lo tanto el fin de todo gobierno es velar por el bien de todo el pueblo. Ahora bien, el gobierno puede obrar justa o injustamente. Si el régimen del que gobierna se ordena no al bien común de la multitud sino a su propia conveniencia particular, será un régimen injusto y perverso, cita a Ezech. (XXIV-2): «*Vae pastoribus qui pascebant semetipsos*» (*quasi sua propria con moda quaerentes*), «*nonne greges a pastoribus pascuntur?*» Aquel rey o gobernador que buscara la propia conveniencia será llamado tirano porque oprime con su poderío en lugar de gobernar con justicia. Si esta injusticia es obra de varios llámase oligarquía y si es obra de muchos lláma-

se democracia, es decir, cuando la plebe ejerce el poder para oprimir las restantes clases del pueblo.

Cuanto menor sea la sección de la nación que tiende a beneficiar este gobierno de fuerza, tanto más injusto será; así la democracia será el mejor de todos los gobiernos injustos, puesto que como son más los que se benefician en él, tanto menos habrá violentado el fin de todo gobierno justo que es el bien común; más violenta que la democracia será la oligarquía y lo peor más y antinatural será la tiranía, porque en ella se trastrueca por completo el ideal gubernativo puesto que sacrifica el bien común en aras del provecho particular de uno solo.

En cambio si el gobierno fuera ejercido discretamente por muchos en el nombre común se le da el nombre de *politia*, o siendo administrado, con justicia y moderación, por pocos, se llama aristocracia.

Resumiendo, Santo Tomás distingue entre los gobiernos de uno, de pocos o de muchos y según ejerzan el gobierno justa o injustamente los clasifica en la siguiente forma :

Gobierna uno	{	justamente	llámase rey.
	{	injustamente	llámase tirano.
Gobiernan pocos	{	justamente	llámase aristocracia.
	{	injustamente	llámase oligarquía.
Gobiernan muchos	{	justamente	llámase <i>politia</i> .
	{	injustamente	llámase democracia.

De todos estos sistemas de gobierno prefiere el del rey, aduciendo entre otros los siguientes argumentos : el fin del gobierno es la conservación de la paz y de la concordia, para conseguirla se necesita emplear una serie coordinada de procedimientos y la unión puede ser conseguida, más fácilmente, por lo que de por sí es uno que no por muchos juntos; si fueren varios los dirigentes tendrían que ponerse previamente de acuerdo y obrar como si fueran uno solo porque de lo contrario su gobierno carecería de eficacia y existiría siempre el peligro de una desaveniencia que acarrearía el en-

torpecimiento consiguiente. Por todo ésto, más fácilmente y más eficazmente gobernará uno solo que varios que tendrían que realizar el trabajo preliminar de ponerse de acuerdo. Además está el ejemplo de la naturaleza que obra siempre mediante alguna fuerza directiva única.

Estos argumentos son esencialmente los mismos que emplea Dante en el libro I de su *De Monarchia*, por ejemplo, cuando varios se ponen de acuerdo para un mismo fin conviene que uno rija y que los demás sean regidos (I-5). Aquello que puede ser hecho por uno, es mejor que sea hecho por uno que por varios (I-14). En todo género de cosas aquello que más unidad tiene, es mejor... Todo lo que es bueno, es bueno en cuanto es uno... luego es necesario que para la humanidad se halle lo mejor posible que haya un monarca y por consiguiente el monarca existe para el bienestar del mundo (I-15).

Volviendo a Santo Tomás.

La misma facilidad con que surgen desaveniencias cuando son varios los que gobiernan es otro inconveniente para el gobierno, pues cada uno tratará de perjudicar al otro y así llegará a cometerse un sinnúmero de injusticias y al fin probablemente se alce con el poder algún aventurero que para consolidar su posición cometa aún peores atropellos.

En vista de todo esto «*magis esse expediens sub rege uno vivere, quam sub regimine plurium*».

Con todo, a pesar de que se debe dar la preferencia real por ser lo mejor, conviene tomar una serie de precauciones para que no degeneren en tiranía que es lo peor. En caso de suceder así y de llegar a ser intolerable, el remedio no consiste en la resistencia individual y aislada sino en las medidas concertadas y, por decirlo así, constitucionales (*sed auctoritate publica precedentum*).

Si a una multitud le corresponde en derecho proveerse de rey, no injustamente ésta puede destruir o refrenar la potestad regia o se la emplea tiránicamente. Ni ha de considerarse que esa multitud se conduce deslealmente aun cuando hubiere instituido al tal rey con carácter vitalicio; porque no habiendo él mismo desem-

peñado su oficio debidamente según lo pactado, merece que los súbditos le retiren la fe jurada. Cita el caso de los Tarquinos y otros.

Si el nombramiento del rey o autoridad suprema no está en manos del pueblo sino que depende de alguna otra autoridad, deberá recurrir ante ella para que destituya al tirano. Ejemplo: el caso de Arquelaos, sucesor de Herodes e imitador de sus desafueros, los judíos exasperados reclaman de Augusto César su destitución.

Todo esto consta en el libro I.

En el libro III habla del origen del poder o, mejor dicho, de la autoridad. Demuestra que viene de Dios mediante tres argumentos:

1º « *A Deo omne provenire dominium sicut a primo dominante.* »

Como todo ser debe su existencia al ser primero o supremo, de modo que todo depende de El, en esta dependencia misma tiene su origen en la autoridad. « *Sicut ergo omne ens ab ente primo dependet, quod est prima causa, ita et omne dominium creaturae a Deo sicut a primo dominante et primo ente.* »

Además, como toda multitud procede de la unidad y se mide por ella, del mismo modo toda la multitud de los que tienen autoridad derivan a ésta de una primera y suprema autoridad que es la de Dios. Así Dios, o sea la primera causa, es al universo entero como el jefe es a su ejército, dependiendo de él sólo todo el conjunto del campamento. Más adelante dice: toda fuerza o « *virtus* » creada viene de la increada. Esto mismo se presupone del dominio porque no hay dominio donde no hay poder, o sea *virtus*, « *ergo omne dominium erit ab increata virtute, et haec est Deus, ut supra dictum est...* »

2º « *Non solum autem ratione entis, sed ratione etiam motus probatur a Deo provenire dominium.* »

Cita al *Philosophus* (Aristóteles): « Porque todo lo que se mueve es movido por algo, y no se puede seguir de movido a móvil hasta el infinito: luego conviene llegar a algún primer móvil inmóvil, que es Dios o sea la primera causa. » Entre los hombres

los que más desempeñan función de móviles son los reyes y príncipes y todos los que tienen autoridad, ya sea ejecutiva, judicial o defensiva y así de los demás actos que atañen al cuidado de un gobierno. Por lo tanto, si a los reyes y a los otros señores les corresponde desempeñar papel de móviles, sin embargo, no podrían hacerlo si no fuese por influencia y por la virtud del primer móvil que es Dios, como se ha visto anteriormente.

3º « *Per considerationem finis.* »

Puesto que es propio del hombre, dado su intelecto, perseguir alguna finalidad, esta finalidad se manifiesta en cada una de sus acciones; una naturaleza será tanto más intelectual cuanto menos se aparte de su fin.

Ya que Dios es la inteligencia suprema y acto puro de comprensión, la finalidad es la esencia misma de sus acciones. Luego cualquier finalidad de cualquier cosa creada necesita para poder existir una actividad previa de aquel atributo del intelecto divino, al que nosotros llamamos prudencia y por el cual el Señor dispone todo y lo endereza a su debido fin.

Conclúyase de todo esto que cuanto más excelente es el fin de cualquier cosa tanto más participa o se asemeja ésta a la acción divina. En este caso está el gobierno de cualquier entidad política, pues por lo mismo que se propone un nobilísimo fin está involucrado en la actividad divina por cuya virtud tienen autoridad los gobiernos.

Habla del imperio romano y las razones por las cuales Dios concedió a los romanos su predominio. Los argumentos que emplea son fundamentalmente los mismos que usa San Agustín a quien cita. Los romanos debieron su éxito, a pesar de no adorar al verdadero Dios, a las virtudes que practicaron y a sus relevantes prendas de carácter. *Compárese con *De Civitate Dei* (V. 12 B y E; 18 P y Q).

LA RELACIÓN ENTRE EL PODER ESPIRITUAL Y EL TEMPORAL

En el libro III (cap. X) habla de los diferentes poderes «según su grado y dignidad y primero del poder del Papa el cual se antepone a todo [otro] poder». Hace la siguiente clasificación: 1º el poder que es sacerdotal y semejante al real; 2º el poder que es real solamente, en esta categoría entra el poder imperial; 3º el poder político (que en nuestro autor significa electivo y constitucional); 4º el poder económico.

El primero es superior a todos los demás por muchas razones pero principalmente por ser de institución divina. Toda autoridad ha sido conferida a Cristo por ser hombre. Dios y El a su vez la ha comunicado a su Vicario cuando dijo: «*Ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. El tibi dabo claves regni caelorum: et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in coelis, et quodcumque solveris super terram erit solutum et in coelis*». (Matt., XV-18-19).

Aquí hay cuatro cláusulas todas significativas del dominio de Pedro y de sus sucesores sobre todos los fieles, y en mérito de las cuales puede decirse que el Sumo Pontífice es rey y sacerdote; además así se llama a Jesucristo, como lo prueba San Agustín en *De Civitate Dei* (cap. XVII) no siendo extraño por lo tanto que así se llame a su sucesor, admitiéndose los argumentos restrictivos que pueden aducirse.

Pasa a comentar las cuatro cláusulas como sigue: 1ª *Ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*»; los doctores explican que la potestad de Pedro deriva de la piedra angular, sobre la que se funda la Iglesia, que es Cristo a quien Pedro acababa de confesar adquiriendo así cierta participación en su poder. «*Et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*», como si todo dominio o autoridad sobre los fieles que tuviera Pedro se transmitiera a sus sucesores;

2ª «*Et portae inferi non praevalerunt adversus eam*» asegura

la infructuosidad de todos los esfuerzos de tiranos y perseguidores contra la Iglesia;

3ª «*Et tibi dabo claves regni coelorum*, se nos indica el poder de Pedro y sus sucesores que se extiende a toda la Iglesia, sea militante, sea triunfante. Pero la plenitud de autoridad se revela en la cláusula 4ª: *Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis: et quodcumque solveris super terram erit solutum et in coelis*». Lo cual equivale a decir que el Sumo Pontífice es la cabeza del cuerpo místico formado por el conjunto de todos los fieles. De la cabeza vienen los movimientos y sentimientos de todo el cuerpo, luego la plenitud de todas las gracias está en sus manos. Esto no puede interpretarse solamente en sentido espiritual, porque lo corporal y lo temporal dependen siempre de lo espiritual, tal como los actos del cuerpo dependen del alma. Lo mismo que el cuerpo tiene ser por el alma, así la jurisdicción temporal de los príncipes se fundamenta en la actividad espiritual de Pedro y sus sucesores.

Este argumento también puede fundarse en la cesión de poder que hicieron varios emperadores. Cita el caso de Constantino y su concesión al papa Silvestre. También los casos de Carlomagno creado emperador por el Papa, y la consagración de Otón I. Además puede apreciarse la fuerza de la autoridad pontificia teniendo en cuenta los casos en que ésta se ha ejercido para deponer a príncipes, como varias veces ha ocurrido. En estos casos los sumos pontífices no ejercieron su poder sino para sancionar delitos cometidos, que a esto se ordena su autoridad: para que velen por el bienestar de su grey.

Sintetizadas así las opiniones de Santo Tomás acerca de la autoridad del Papa y sus relaciones con el poder civil, será interesante compararlas con la teoría de Dante, quien, teniendo en cuenta los mismos principios que Santo Tomás, llega a conclusiones diametralmente opuestas.

Dante escribió su tratado *De Monarchia* con el propósito de probar que el emperador es la suprema autoridad terrenal, cuyo poder viene de Dios, pero independientemente del Papa el cual

no tiene ingerencia en las funciones propias del emperador. Discute esta cuestión en el libro III de su obra, especialmente a partir del capítulo VIII, cita, como Santo Tomás, la frase: « *Tibi dabo claves regni caelorum etc.* », pero la explica diciendo que el « *et quodcumque ligaveris, etc.* », sólo tiene atinencia con el oficio del ostiario celestial. Vale decir que admite la autoridad absoluta de los sucesores de San Pedro en cuanto a lo espiritual, pero éstos no pueden ligar ni desatar en cuanto a leyes y decretos del imperio, si no se probare con anterioridad que éstos tienen alguna relación directa con el poder de las llaves.

Luego se ocupa del tan traído y llevado asunto del (falso) decreto de Constantino, sostiene que ni Constantino podía alienar ni la Iglesia recibir la dignidad imperial.

Constantino no podía alienar la dignidad imperial porque nadie que esté investido de una dignidad puede hacer algo contrario a la naturaleza o fin de esa dignidad. Pero el fin del imperio es la unidad política de la humanidad que se habría malogrado al realizarse la cesión de parte de ese poder al Papa: luego esa concesión no pudo legalmente hacerse.

Además la Iglesia está fundada en una piedra que es Cristo; en cambio el fundamento del imperio es el derecho humano. A ninguno de los dos sería lícito hacer lo que fuere contrario a su naturaleza. Así no le es lícito al imperio hacer algo contrario al derecho humano, pero es contrario al derecho humano el destruirse, y como el dividirse es lo mismo que destruirse, luego sería ilícito dividir la autoridad del imperio.

También, toda jurisdicción es anterior al juez; el juez, por lo tanto, se crea para la jurisdicción y no viceversa. El imperio es una jurisdicción, comprendiendo en sí toda jurisdicción temporal; luego esta jurisdicción es anterior a su juez correspondiente que es el emperador, pues él es creado para el imperio y no viceversa; de lo que se deduce que el emperador no puede cambiar la constitución del imperio por cuanto a ella debe el ser lo que es. Luego Constantino no pudo legalmente tomar medida alguna tendiente a aminorar la jurisdicción del imperio.

Por otra parte la Iglesia, por naturaleza, no puede recibir temporalidades, según vemos por Matt. «*Nolite possidere aurum, etc.*»; luego la Iglesia, dada su constitución, no podría recibir jurisdicción temporal aun concediendo que Constantino la pudiese conferir por su propia autoridad. Un gobernante puede nombrar un vicario u otro representante, pero la autoridad de éste siempre es temporaria y no llega jamás a ser independiente ni mucho menos a sobrepajar a la de aquel que lo designó. De manera que aun cuando Constantino haya dado cierta autoridad al Papa nunca pudo éste recibirla como posesión propia, ni aquél conferirla como don absoluto. El emperador, como protector de la Iglesia, podía sí concederle un cierto patrimonio, dejando siempre en pie el dominio superior, cuya unidad así no sufriría mengua. El vicario de Dios podría recibir, no como posesión, pero como administrador de dádivas para la Iglesia y los pobres, lo cual no se ignora haber sido hecho por los apóstoles. Después prueba que la autoridad de la Iglesia no era fuente de la autoridad del imperio.

Si una cosa existe con toda su fuerza, mientras otra no ha llegado aún a ser, es claro que lo segundo no puede ser causa de lo primero. Pero antes de que la Iglesia existiese o tuviese fuerza, el imperio llegó a la plenitud de la suya; luego la Iglesia no puede ser la causa ni de la fuerza, ni de la autoridad del imperio. Aquí Dante emplea uno de sus típicos floreos lógicos: «Sea A, la Iglesia; B, el imperio; C, la autoridad o la fuerza del imperio; si no existiendo A, C está en B, es imposible que A sea la suma de que lo que es C esté en B; pues es imposible que el efecto preceda a su causa en cuanto al ser. Por lo tanto, si no operando A, C está en B, es necesario que A no sea la causa de que aquello que es C esté en B; pues para la producción de un efecto es necesario que actúe anteriormente su causa eficiente.»

Suponiendo que la Iglesia tuviese el poder de autorizar al príncipe de los romanos (el emperador), lo tendría o de Dios, o por su propia naturaleza (*aut a se*), o de algún emperador, o por el consenso universal o por lo menos de la mayoría de los hombres.

En cuanto a la primera posibilidad, de haber recibido ese po-

der de Dios, habría sido o por ley natural o por ley divina. No pudo haberlo recibido por ley natural por cuanto la naturaleza no impone leyes sino por sus efectos. Pero la Iglesia no es obra de la naturaleza sino directamente de Dios. Tampoco tiene este poder por ley divina pues toda ley divina figura en uno de los dos testamentos, en ninguno de los cuales se halla que se encomendara a los sacerdotes el cuidado de cosas temporales.

En cuanto a la segunda alternativa, se rebate fácilmente. No hay nada que pueda dar lo que no tiene. Este poder no es de la esencia de la Iglesia, luego no lo tiene por naturaleza; tampoco es válida la suposición tercera por lo expuesto anteriormente.

En cuanto a la cuarta alternativa nadie puede seriamente aducir semejante cosa porque toda Asia y Africa, por no decir buena parte de Europa, está completamente ajena a tal asunto.

Finaliza Dante abogando por una división de poderes cada cual supremo en su propia esfera. La Providencia ha propuesto dos fines al hombre: primero, la felicidad en esta vida que consiste en el desenvolvimiento de las aptitudes naturales y se simboliza esta felicidad con el paraíso terrenal; segundo, la felicidad eterna que consiste en el gozo de la contemplación de Dios y a esto no puede alcanzar la fuerza propia del hombre sino ayudada por la iluminación celestial, esto es, lo que significa el paraíso celeste.

Es necesario al hombre una doble dirección teniendo en cuenta su doble fin; tenemos por lo tanto al Sumo Pontífice que según las verdades reveladas conduce al hombre a la vida eterna; y el emperador que según conclusiones filosóficas (vale decir, según la lógica natural) encamina el género humano a la felicidad temporal.

« Siendo estas cosas así, Dios sólo elige y confirma a los que reinan, pues no hay nada superior a El. Sin embargo, César debe a Pedro la reverencia que debe el primogénito a su padre para que iluminado por la luz de la gracia paternal más virtuosamente sea regida la tierra cuyo supremo jefe es Aquél gobernador supremo de todo lo temporal y espiritual. »

Resumiendo: Santo Tomás concibe a una infinidad de gobier-

nos laicos, independientes entre sí, pero todos en cierto modo bajo la tutela del Sumo Pontífice; Dante quiere ver a toda autoridad terrenal reducida a dos exponentes: el Papa, supremo en cuanto a toda cuestión religiosa, mientras que el summum del poder laico, completamente independiente del religioso, se concentraría en la persona del emperador, legítimo representante de los césares romanos.

DOROTEA C. MAÇEDO.

BIBLIOGRAFÍA

DIVI THOMAE AQUINATIS, *De Regimine Principum*. Joseph Mathis curante. Taurini (Italia). MCMXXIV.

DANTE, *De Monarchia*. The Oxford Text edited by Dr. E. Moore with an introduction on the political theory of Dante by W. H. V. Reade, M. A. Oxford, 1916.

Oscar Wilde

(Comentarios y acotaciones al margen de su vida
de su obra y de su doctrina estética)

Si Wilde ha podido tener detractores o simples discutidores de su obra, no ha sido precisamente por ella, sino por su vida, desordenada, irregular, ostentosamente amoral.

Vivió con el propósito de extraer de la vida la mayor suma de sensaciones y, por ende, de enseñanzas posibles. Tal vez pueda aplicársele lo que el dice del protagonista de una novela mencionada en la más conocida de las suyas, *El retrato de Dorian Gray*: «... intentar realizar, en el siglo XIX, todas las pasiones y maneras de pensar de otros siglos y resumir en sí los estados de ánimo por que pasó el mundo, amando, merced a su simple artificiosidad, esas renunciaciones que los hombres llamaron locamente Virtudes, así como esas rebeliones naturales que los hombres sensatos llaman todavía Pecados.» O, como dice en otro pasaje: «Tenía honda conciencia de la esterilidad de la especulación intelectual cuando se la separa de la acción y de la experiencia.»

Pero si a él no le importaba personalmente la moral, no era sino por pose, quizá por comodidad, muy difícilmente porque estuviera sinceramente convencido de que la moral coarta la libre expansión de la personalidad artística, de la personalidad cuya misión esencial es crear y no cercenarse o cohibirse. En cambio, su concepto de la moral en su relación con el arte, sí es dicho

con toda el alma y francamente, y reiterado en todos los tonos a lo largo de su vastísima obra escrita : « No debería hablarse nunca de poemas morales o inmORALES ; los poemas están bien o mal escritos. » Pero se veía obligado a ser el apóstol de su credo, que a toda costa pretendía inculcar en el alma de los filisteos de su época y de su ambiente : « La esfera del arte y de la ética son completamente distintas y se hallan separadas en absoluto. No bien se las confunde, vuelve a empezar el caos. » « La estética es más elevada que la ética. Pertenece a una esfera más espiritual. Distinguir la belleza de las cosas es el grado más alto que podemos alcanzar. Hasta el sentido de color tiene más importancia para el desarrollo del individuo que el sentido del bien y del mal. »

A pesar de que, por otra parte, el alma no puede mancharse con el pecado. No sólo porque, según el pensamiento de un escritor francés, « nada importa la posición del cuerpo, si el alma está de rodillas », sino porque, como dice Wilde en *El crítico artista*, el alma, « esa entidad divina, puede transformar en elementos de una experiencia más rica, de una susceptibilidad más delicada o de una nueva forma de pensamiento, actos o pasiones que serían vulgares en la gente vulgar, innobles en la gente sin educación o viles en la gente sin pudor. » « La gente vocifera contra el pecador, cuando no es el pecador sino el imbécil el que constituye nuestra afrenta. El único pecado que existe es la estupidez. »

En *La tragedia de mi vida*, su obra póstuma (que algunos creen apócrifa), le dice a sir Douglas : « Negar su propia experiencia es como sellar con una mentira los labios de su propia vida. No es menos que intentar renegar de su propia alma. Y es que, así como el cuerpo absorbe toda índole de cosas, lo mismo las más ordinarias e impuras que aquellas consagradas por el sacerdote o por el éxtasis, y las transforma en agilidad y vigor, en el juego hermoso de los músculos, en las formas de la carne luminosa, en los tonos y redondeces de la cabellera, los labios y los ojos, así es también la actividad nutritiva del alma, que puede transformar en nobles excitaciones y pasiones de gran alcance lo bajo, lo cruel y degradante ; más aun : que puede encontrar pre-

cisamente en ello su modo más noble de afirmarse y que, con frecuencia, se exterioriza del modo más perfecto a través de aquello cuya intención primera era de profanación o de destrucción. »

Estos conceptos ratifican lo expresado ya a propósito del valor que Wilde asignaba a la experiencia y aun a la mera sensación. Quizá su intuición le advirtiera que su sabiduría como la riqueza de su material artístico no serían mayores por la simple lectura de la obra de los sabios o de los artistas. Quizá también influyera de modo decisivo en su espíritu, su profunda simpatía por la doctrina sensualista de Aristóteles, indiscutible y evidente maestro de Wilde, ya que las huellas de su pensamiento, sea por afinidad o sea por contraste, se advierte en las obras y mejor aun, en la doctrina estética de Oscar Wilde. En la ya citada *Tragedia de mi vida*, dice : « Es preciso que todo le fluya a uno de sí mismo. El decirle a alguien una cosa que ni siente ni ha de comprender, no tiene finalidad ninguna. »

Dije que buscaba extraer de la vida la mayor suma de sensaciones posibles. Pero no precisamente de pura sensación es de lo que estuviera ansioso, sino de una clase especial de sensación : la de placer. Al salir de la Universidad de Oxford dijo a sus amigos que quería probar el fruto de todos los árboles del jardín de la vida y que iba a lanzarse al mundo con esta pasión en el alma. Pero el fruto dulce, no el agrio ni el amargo. En este sentido, fué un verdadero hedonista.

Vivió en el mundo de la fantasía. La verdadera realidad estaba en lo imaginado, para él. La razón no le sirvió nada más que para prestarle elementos lógicos a su facultad creadora de paradojas. Y su talento está en sus obras, no en su vida. Creyó ser el rey de la vida. Se vió admirado y aplaudido, casi divinizado. Y su natural insolencia, su desprecio por los cánones de la conducta a los cuales debían ajustar la suya las gentes que no tuvieron como él el destino de ser sacerdotes del gran arte, y la profunda e ilimitada confianza en el extraordinario poder de su inteligencia privilegiada, le perdieron. Creyó que podía desafiarlo y desdeñar-

lo todo, tan sólo porque él era lo que era : nada menos que Oscar Wilde.

El despertar de su ensueño fué trágico : cuatro paredes de una lóbrega y estrecha celda carcelaria fueron mudos testigos de su estupor.

Y es verdaderamente lamentable, no precisamente, o no sólo, el hecho de que la cárcel aplastara la más alta y preciosa individualidad de su tiempo, sino que este hombre extraordinario hubiera equivocado deplorablemente el destino de su vida. Ya lo presentía él, al decirle a Gide, en Argel, a donde había ido a refugiarse de la calumnia : « El gran drama de mi vida consiste en que he puesto todo mi genio en mi vida, y en mis obras sólo he puesto mi talento. »

Vivió imaginativamente, repito. Pero no en comarcas de pura fantasía, exclusivamente. Era, ante todo y sobre todo, un espíritu eminentemente clásico. Homero, Sócrates, Platón, Aristóteles, Eurípides, Sófocles, Pitágoras, Herodoto, Tucídides, en una palabra, los más preclaros ingenios de la antigüedad griega le eran familiares. Convivía con ellos, atisbando atentamente la substancia y la forma de sus pensamientos, para sorprender el secreto y maravilloso resorte de la belleza y del encanto que de ellos trasciende. Y no sería nada aventurado suponer que, hasta el error que le llevó a ser infamado con los grilletes de la cárcel, no fué pasión en él, no fué por una torcida o perversa inclinación natural de su espíritu, sino, y solamente, una pose. Así, cuando, en el famoso e infame proceso el juez le interroga sobre qué interpretación podía dar a este verso : « Yo soy el amor que no se atreve a decir su nombre », Wilde contestó que era el amor del cual Platón hiciera la base de su filosofía ; el que cantan los sonetos de Shakespeare y de Miguel Angel. « Es una profunda afección espiritual, tan pura como perfecta... Es bello, es puro, es noble, es intelectual, este amor de un hombre poseyendo la experiencia de la vida y de un jovencito lleno de toda la alegría y de todo el espíritu del porvenir. »

Pero el pecado es, no obstante lo expuesto, una verdadera obsce-

sión de Wilde. Así, en *La tragedia de mi vida*, tal vez reconociendo que se excediera en enaltecerlo o que le concediera demasiada importancia, o que la gente no entendiera del todo su pensamiento al respecto — porque casi siempre se expresó en un lenguaje delicada y ágilmente irónico —, recoge sus conceptos dispersos y polimorfos para refundirlos en el crisol de su dolor y de su vergüenza, y acendrarlos con el fuego de su sempiterno amor de amor y de belleza. El pecado se transforma, así, en la piedra básica de la doctrina cristiana. Jesús amó a los pecadores por eso: el pecado es la primera etapa de la redención, y el camino más cierto y seguro para llegar a la Divina gracia, si se pasa previamente por el arrepentimiento.

Pero no es sólo eso. Porque si Wilde antes enalteciera el pecado, fué porque éste es quien más concentra la personalidad y contribuye a delimitar mejor la individualidad, facilitando así una más cabal distinción entre un hombre y otro, ya que no hay nada más fastidiosamente universal y común que eso que se ha dado en llamar la «humana naturaleza».

Interminable sería la serie de reflexiones y comentarios a que tan peregrinos conceptos darían y dan sobrado pábulo. Pero estamos hablando del héroe. Volvamos a él.

Pocos amigos le quedan cuando va a cumplir sus dos años de trabajos forzados en la cárcel de Reading, en donde escribe la célebre balada de ese nombre. Su mujer y sus dos hijos, Cyril y Vivian, deben huir del desprecio de la sociedad y se preocupan poco del hombre al que deben su oprobio. Douglas mismo, el joven amigo por el cual se sacrificara y perdiera, sólo se ocupa en defenderse de la maledicencia que le señala con el dedo, no desdeñando acumular sobre el amigo preso las más viles especies, a fin de hacer recaer sobre éste exclusivamente todo el peso de la culpa de lo acaecido. Wilde, Rey de la Vida, despierta entre las cuatro paredes de su celda, destronado y sin amor, sin amistad, sin afectos. Se ve solo, perdido. Toda su vida no ha sido más que un perfecto fracaso. Y el huésped que había rechazado a porfía, el Dolor, no espera más para reivindicar cruel y altivamente su derecho a regir

en el corazón de las humanas criaturas, y se apodera con avidez del que le negó siempre. ¡Pobre Wilde! Imaginemos la feroz fruición con que el dolor comienza a roerle. Imaginemos la desesperación del recluso que no puede más que mover y agitar hacia arriba los brazos. Toda su vida equivocada, todos sus errores, tenía que purgarlo ahora. Y no se negaba a ello. Pero, ¿quién le resarciría de haber amado en vano? Y su corazón, su pobre corazón, lo siente él de cristal fragilísimo, que va a romperse porque ya no puede aguantar más la terrible presión del dolor que le inunda el alma. Y con la garganta angustiada por la congoja de la impotencia, y el pecho convulso que por dignidad no quiere estallar en desgarradores hipos de dolor, dirige hacia arriba, hacia Dios los brazos y los ojos en una muda súplica de paz, de amor y de perdón. Había querido con verdadero amor las cosas que quiso. Su corazón se prodigó en los seres y las cosas que entraron al mundo de sus caras afecciones, y se lo destrozaron. Y, « ¿para qué — dice él, más tarde — para qué tendrá uno su corazón sino para que se lo rompan? »

Pero entonces, y sólo entonces, descubre cuál es el verdadero sentido del dolor, y reconoce que su error no consistió sólo en haber hecho lo que hizo, sino en alejar de sí al dolor, en haber vivido con un concepto dionisiaco de la vida. « En cuanto comenzamos a vivir — dice — lo dulce se nos presenta tan dulce, y lo amargo tan amargo, que, inevitablemente dirigimos nuestro afán hacia las alegrías de la vida, y ya no nos contentamos con « alimentarnos un mes o dos con miel » sino que desearíamos no probar nunca otro alimento; sin saber que, en realidad, durante ese tiempo, dejamos que nuestra alma se muera de hambre ». « El dolor tiene en sí una realidad extraordinariamente intensa ». « El misterio de la vida es el sufrir ». Pero, los sacerdotes y « demás personas que emplean sin discernimiento frases sin sentido, hablan a veces del dolor como de un misterio. En realidad el dolor es una revelación, pues por él se conoce aquello en que nunca se había pensado, y uno considera la historia bajo un muy distinto punto de vista. El dolor, la más noble emoción de que es capaz el hombre, es, a un tiempo mismo, el modelo más original y la piedra de toque del gran arte. Con

arreglo a lo que siempre busca el artista, esa es la forma de vida en la cual el cuerpo y el alma se hallan fundidos e inseparables, en la que lo exterior expresa lo interior que por él se exterioriza ». Porque, « en arte, la verdad consiste en la concordancia que un objeto guarda consigo mismo; en que lo exterior se convierte en expresión de lo interno, el alma en carne, y en que el cuerpo se halla animado por el espíritu. La música, en la cual el tema se desvanece en la expresión, de la que no puede ser separada, es ejemplo complejo de aquello que deseo expresar, así como una flor o un niño son de ello ejemplos sencillos. Por eso, el dolor, lo mismo en la vida que en el arte, es el modelo supremo. Detrás de la alegría y de la risa podrá disimularse un temperamento duro, tosco, limitado; pero detrás del dolor sólo cabe el dolor. Contrariamente a la alegría, el dolor no lleva careta. Y por eso no hay verdad comparable a la del dolor. Hay veces en que el dolor me parece ser la única verdad y lo demás fantasías de la vista o del deseo, cosas nacidas para cegar a aquélla y saciar a éste. Pero los mundos están hechos con dolor, y sin dolor no puede verificarse ni el nacimiento de un niño ni el de una estrella. »

Y más adelante, en la misma *Tragedia de mi vida*, a la cual pertenecen los párrafos transcritos, dice: « Ahora creo que el amor, sea cual fuere su calidad, es la única explicación plausible para la inmensa cantidad de dolor que hay en el mundo. No puedo concebir otra explicación, y tengo el convencimiento de que tampoco puede haberla. Y si realmente el mundo está hecho de dolor, es la mano del dolor la que lo ha construido, pues de otro modo el alma del hombre, para la cual este mundo fué creado, no podría jamás alcanzar el completo desarrollo de su perfección. El placer para el cuerpo hermoso; para la belleza del alma, el dolor. »

Pero, ¿de verdad el dolor puede ser el secreto de la belleza de la creación artística? Debemos creerlo. Esta es un acto de amor, como toda obra. Y los mejores poemas y los mejores dramas o las mejores novelas, son los que están henchidos de amor, y, por ende, de dolor. A este propósito, debo recordar la emoción cara y siempre renovada con que se retoma la lectura de *María*, la inmortal

novela de Jorge Isaacs, o de *Juana Eyre*, de Carlota Bronté. ¿Qué es lo que las hace magnífica y soberbiamente hermosas? Sin duda, la vida que ellos supieron expresar con tanto calor y colorido. ¡Como que la habían vivido ellos mismos...!

Aquí parece como que encontráramos el resorte de la emoción: la realidad. Es decir, la sensación viva de la realidad. Pero, ¿de cuál realidad? De la única que es posible trasladar a las páginas de un libro o de un poema: de la realidad que está hecha de lo único verdadera y realmente humano: el amor y el dolor. El amor, que al completar nuestra vida permite que tengamos la visión pura de la realidad completa, y el dolor, que al ponernos frente a nosotros mismos, hace que tengamos sólo entonces la plena conciencia de nuestra vida y de nuestro ser.

Wilde dice que la mayoría de los hombres viven para el amor y la admiración. « Pero el amor es un sacramento que debería recibirse de rodillas con estas palabras: *Domine, non sum dignus*, en los labios y en el corazón. El que Dios ame a los hombres, nos prueba que, en el orden divino de los bienes ideales, está escrito que el amor eterno le será otorgado a quien es eternamente indigno de él. Y si estas palabras parecen demasiado amargas, digamos, en su lugar, que todos son dignos de amor, salvo aquellos que creen serlo. »

Pero todo esto, como ya he dicho, es una revelación para Wilde en la cárcel, es decir, cuando ya tenía toda su obra escrita. Y de esta nueva concepción de la vida, tal vez impetuosamente germinada y desarrollada en él, no queda sino una obra por ella inspirada: *De profundis*, escrita, o comenzada a escribir, en la cárcel, y publicada en 1905, esto es, cinco años después de su muerte, por su amigo Robert Ross. En su obra, imperecedera, la emoción fuerte y real del amor y del dolor no existe. Es apenas un motivo tenue y elegante, desdibujado inmediatamente de insinuado; y puede decirse que deliberadamente la rehuyó. En *El pescador y su alma*, el pescador dice que el amor vale más que las riquezas y que la sabiduría. Pero estas expresiones, como otras análogas que se encuentran dispersas en su obra, Wilde no las sintió hondamente.

Dudo de que las haya sentido y expresado con sinceridad; ni siquiera de que hubiese creído en ellas. Podemos imaginarnos, entonces, cuán grandiosa y estupenda de belleza pudo haber sido su obra si el amor y el dolor le hubiesen prestado el maravilloso don que pueden prodigar a manos llenas, según el Wilde de la última época. O quizá sea mejor, para suerte de su obra misma y de los espíritus amantes de la belleza que hayan de leerla, porque ella es una demostración de que la belleza también puede lograrse insinuando apenas en las líneas de la creación artística la sombra pálida y borrosa del amor y del dolor. Wilde llevó siempre recogida y tensa la brida del fogoso corcel de la emoción. Su obra es esencialmente intelectual e imaginativa y apenas sentimental, nunca pasional. Y tal vez con ello pueda enseñarnos, no sólo que la belleza está en las cosas que no nos atañen (« Los dolores de Hécuba nos conmovieron siempre, precisamente porque nada tienen que ver con nosotros », dice en *Intenciones*), o que la belleza puede ser una creación y una emoción puramente intelectual, sino que la belleza reside en la forma de su exteriorización.

¿Se justifica la fama de Wilde como escritor? ¿No yerra la conciencia al reputar prodigiosamente hermosa su obra? Y, ¿de dónde procede su valor, así como su fama? ¿Es por el asunto que trata, es por la forma, por el procedimiento técnico, por el estilo? Quizá por todo a la vez. Lo cierto es que no se puede leer a Wilde sin sentirse dulcemente apresado por una inefable emoción. Pero intentemos investigar y conocer el dinamismo de ésta.

¿Hay, por ventura, algún tema más debatido que el de la belleza? De Platón a nuestros días, la historia del pensamiento humano registra innúmeras e interminables controversias. La discusión no ha cesado, ni cesará. Y por mi parte, no creo que sea posible una conciliación entre las más irreductibles como entre las más afines tendencias estéticas, mientras no se reconozca que la emoción estética no es homogénea, es decir, puro sentimiento, ni que no puede separarse del resto de nuestra sensibilidad, de la cual representa la expresión más noble y delicada: rama que tien-

de sus exquisitas flores hacia lo excelso, hacia lo ideal, pero que hunde sus raíces en la materia grosera de nuestra carne y se nutre hasta de las más repugnantes sensaciones físicas. La satisfacción de las necesidades relacionadas con la conservación de la vida individual, nos da un placer puramente orgánico: bienestar físico que desde la simple paz gástrica puede llegar hasta la euforia. ¡Todo ello necesario para poder gozar la emoción estética...! Pero si es cierto que el amor es la religión de la dicha terrestre, según dice Alfredo de Musset, esta dicha es a la vez espiritual y física. No hay parte del ser que se substraiga al goce. La satisfacción de nuestro apetito de belleza, en cambio, es puramente espiritual. Pero entiéndase bien: espiritual; no exclusivamente sentimental, ni moral ni intelectual. Es todo el espíritu el que goza. Y de ahí que no se sepa a ciencia cierta qué cosa sea la belleza. O por mejor decir, de ahí que todas las definiciones aceptadas como valederas, pero que pugnan entre sí, contengan su buena porción de verdad, como también la contienen los dogmas de cada credo artístico y los principios fundamentales de cada escuela literaria. ¿De qué otro modo, si no, podría explicarse el encanto que trasciende de obras literarias de la más diversa especie? La emoción estética es — por lo menos, en apariencia — siempre idéntica, aunque las obras leídas difieran radicalmente entre sí. Se goza con las obras que tienden a fascinar la pura imaginación (las de Julio Verne, por ej.) como con las que, siendo también de fluyente imaginación, están comprimidas por el cauce de lo verosímil (v. gr. las obras de Walter Scott, el *Robinson Crusoe*, etc.). Otras hay dirigidas a la imaginación y al raciocinio a la vez (v. gr. las obras de Conan Doyle). En otras, el goce procede de la suma extraordinaria de simples verdades descubiertas, de verdades sencillas y cotidianas, en las cuales, empero, no reparamos hasta que el escritor nos señala su existencia. De esta especie de obras, la ejemplificación es superflua. Casi no hay escritor que deseché el uso de uno de los procedimientos más eficaces para lograr que su obra «guste», así sea en el teatro, en la novela, en la poesía o en el ensayo. Podría, pues, hablarse de una belleza percibida y gozada por la zona lógi-

ca del espíritu ; y no me parece inoportuno recordar que el doctor Pittaluga algo ha manifestado al respecto, a propósito de la emoción que embarga al investigador al poseer la ansiada verdad (ver pág. 271 y sig. de *Verbum*, septiembre de 1926), aunque sus manifestaciones se encaminen a probar una tesis distinta de la que se discute. Con todo, y para abreviar en lo que respecta a ese punto de la cuestión, me limito a expresar que la belleza de las metáforas, y aun de las comparaciones que no llegan a ser tales, tal vez proceda de análoga fuente, ya que una metáfora puede importar el descubrimiento de una verdad, al establecer relaciones invisibles o inaparentes a simple vista. La belleza de las alegorías podría ser comprendida dentro del mismo grupo.

Otras obras encantan porque dejan sumergido el espíritu en una honda corriente de meditaciones (v. gr., las obras de Anatole France, de Unamuno, de Bernard Shaw) ; podría decirse que es con el puro intelecto con que se gozan. En otras obras, la emoción estética aparece íntimamente ligada a un valor ético. Una novela puede no estar destinada a probar que lo bueno es bueno y lo malo es malo, y sin embargo ser buena novela. Pero si es indiferente el valor estético al ético es a condición de que no lo dañe. Una obra en la cual resulte premiado el perverso y castigado el bueno, es obra fatalmente destinada a fracasar, a menos que por reacción forzosa, pero artificialmente buscada por el artista, haga brotar en el ánimo del lector el vehemente deseo de que tales injusticias no se cometan. Y esto no podemos remediarlo, porque el hombre es bueno... El fin moral y el interés moral, como se ve, también concurren para producir la « desinteresada » emoción estética...

Y por no abundar en enumeraciones, siempre fatigosas, terminaré esta digresión refiriéndome a las obras gustadas por el sentimiento principalmente. El amor, el dolor, la pasión, la angustia y la desesperanza hacen el gasto en ellas, que, por otra parte, constituyen el núcleo central de irradiación estética en materia de belleza literaria. Y finalmente, hay obras en las cuales sólo puede apreciarse, o, lo que es más, se aprecia y goza, un vocabulario riquísimo o un dominio perfecto de la técnica de la composición ;

esto es, lo que concierne a la parte formal de la obra. Casi toda la oratoria, y sobre todo la moderna oratoria política, puede reputarse sobrado ejemplo. Y si hubiere quien diga que es puro sentimiento y por eso conmueve la oratoria, lo concedo, pero a condición de aceptar como cierta la concepción wildeana de la forma, según la cual, ésta tiene primacía sobre el tópic o asunto.

Por otra parte, tan es cierto lo de la belleza producida exclusivamente por el esplendor de las expresiones usadas, que hay autores que rehuyen deliberadamente el uso de expresiones bellas cuando les interesa, no precisamente el producir un sentimiento de belleza, sino demostrar una verdad o exponer claramente un hecho. Se frustraría el propósito del escritor si usara de expresiones inusitadas y bellas, de palabras opulentas y sonoras. Estas distraen y deleitan. Constituyen por sí solas una suerte de placer sensual para el lector, en detrimento de la eficacia lógica del discurso de que forman parte. Reparemos en que los escritores que procuran dar la sensación de realidad, de verismo, de objetividad pura en sus novelas o narraciones, emplean un lenguaje sencillo y sereno: casi el lenguaje vulgar. Nada hay más enemigo de la objetividad que el lenguaje florido y altisonante, como nada es más propio de la exaltación lírica que él. Quiere esto decir que la técnica es parte integrante y respetable de la creación artística. A despecho de la opinión de Croce habrá siempre expresiones vulgares o corrientes, y expresiones adornadas, aunque ambas sean propias, tal como él las concibe, si, según la intención del escritor (artística, didáctica o pragmática), ellas dicen exactamente lo que él quiso decir y tal como quiso decirlo.

Oigamos cómo se pronuncia Wilde a propósito de la forma, en *El crítico artista*: « En todas las esferas de la vida la forma es el comienzo de las cosas. Los gestos de una armonía rítmica, de la danza, hacen penetrar, como nos asegura Platón, el ritmo y la armonía en el espíritu. « Las formas son el alimento de la fe »! exclamaba Newman. Tenía razón, aunque no supiese tal vez cuán terriblemente tenía razón. Los credos se aceptan, no porque sean razonables sino porque son repetidos. Sí, la forma lo es todo. Es

el secreto de la vida. Encuentre usted expresión a un dolor, y se le hará dilecto. Encuentre expresión a una alegría y aumentará su éxtasis. ¿Quiere usted amar? Recite las letanías del amor y las palabras crearán el deseo ardiente de donde se imagina el mundo que brotan. ¿Tiene usted una tristeza en el corazón? Húndase de lleno en el lenguaje del dolor, aprenda del príncipe Hamlet o de la reina Constanza cómo se habla ese lenguaje, y verá usted que la simple expresión es una manera de consolarse, y que la forma, que es el origen de la pasión, es también el fin del dolor. Así, pues, volviendo a la esfera del arte, es la forma la que crea, no solamente el temperamento crítico, sino el instinto estético, ese instinto infalible que nos revela todo en condiciones de belleza... »

Queda, finalmente, un otro aspecto de la cuestión por examinar: el realismo. Pero es necesario distinguir entre el realismo del asunto y el de la creación artística. El artista aspira a dar la sensación de la realidad. La obra debe exhalar el mismo aliento vital que la inspiró. Y así también se logra la belleza. El realismo del asunto es cosa diferente. No puede haber, a juicio de Wilde, nada más torpe y absurdo que el uso de lo que él llama el modernismo del asunto y el de la forma. «Zola — dice —, fiel al principio altanero que formuló en uno de sus pronunciamientos literarios («El hombre de genio no tiene nunca ingenio»), está decidido a demostrar que si carece de genio puede por lo menos ser estúpido. Su obra es mala, no desde el punto de vista moral, sino del punto de vista artístico». « Ruskin describió una vez los personajes de las novelas de Jorge Elliot diciendo que eran semejantes a los miserables viajeros de un ómnibus de Pentonville (uno de los barrios de la burguesía modesta de Londres). Pero los personajes de Zola son algo peor aún. Pedimos a la literatura, distinción, encanto, belleza y poder imaginativo. No necesitamos para nada que nos asqueen y que nos espanten con el relato de los actos y de los gestos de la clase baja ». « Los personajes del melodrama inglés moderno hablan en escena lo mismo que hablarían fuera de ella; están calcados de la vida y reproducen su vulgaridad hasta en los menores detalles. Tienen el andar, las maneras,

el traje y el acento de las personas que viven en la realidad: pasarían inadvertidos en un vagón de tercera clase... ¡Y qué molestas son esas obras! Ni siquiera consiguen producir esa impresión de verdad que buscan y que constituye su única razón de ser. Como método, el realismo es un perfecto fracaso». «El modernismo del asunto y de la forma son completamente falsos. Hemos tomado la librea común de la época por la túnica de las musas, y nos pasamos los días en las calles sórdidas y en las horribles afueras de nuestras viles ciudades, cuando deberíamos estar en la ladera del Monte Sagrado con Apolo. Somos indudablemente una raza degenerada y hemos vendido nuestro derecho de primogenitura por un plato de hechos».

Lo más rápido que ha sido posible, hemos pasado revista a los distintos elementos que constituyen o pueden constituir el placer estético. Y bien: ahondemos en la obra de Wilde para extraer los que contenga. Y nos encontramos con que están todos presentes. La obra de Wilde habla a la razón, a la lógica, a la imaginación, al sentimiento, y, aunque pretenda no hacerlo, también habla a la moral. Todo ello presentado con una vigorosa realidad y en una forma que es sencillamente insuperable por el dominio del lenguaje y de la técnica; en un admirable equilibrio de valores determinantes de belleza que da a la obra una armonía deliciosa, raras veces alcanzada aún por los maestros consagrados de la literatura universal de todos los tiempos. Wilde es admirable. Más aun: es imponente, soberbio, pasmoso. Da la impresión de un Dios, inconmensurablemente elevado. Su estilo elegante, pulido y desenvuelto a la vez, su atildamiento encantador, su palabra fácil, rica y propia, sus imágenes deslumbrantes, su ciencia y conocimientos revelados en una erudición asombrosa y de la cual hace gala sin petulancia y como a disgusto; pero sobre todo, el brillo de sus paradojas y sus conceptos originalísimos, preñados de sugerencias innúmeras, han hecho que adquiriera la convicción de que frente a él, estoy frente al más grande escritor del mundo, dicho sea sin ditirambo y con toda sinceridad.

Ensayo crítico

Para los profanos y neófitos, como para los pontífices del arte, la obra de Wilde será siempre un inagotable venero de dilecta emoción. Sus páginas tienen, a toda hora, un inefable encanto, ya sea para refrescar y purificar el espíritu en una cordial ablución estética; para restituir sus dotes a la varita mágica de una inspiración agotada; o, simplemente, para dilatar y aclarar los brumosos horizontes metafísicos de cada hombre.

He dicho que, aun sin quererlo, algunas veces es moral la obra Wilde. Es cuando aun se halla bajo la égida platónica, que busca en el arte un instrumento de mejoramiento de los hombres. Por eso Wilde prefiere el símbolo, y aun la alegoría, como una manera de realizar su arte. « El ruiseñor y la rosa », del libro *El príncipe feliz y otros cuentos*, es una alegoría perfecta. El mismo « príncipe feliz », « El gigante egoísta » y, en general, los demás cuentos de este libro publicado en 1888, así como su producción anterior, revela entre las líneas de la composición la existencia de un pensamiento o de un concepto, generalmente ético, diluido con exquisita delicadeza en la narración. Y esto ya está definitivamente incorporado a la manera de Wilde. En su obra ulterior (v. gr., *El huerto de granadas* o *El retrato de Dorian Gray*, publicados en 1891), el esteta que proclama la doctrina del arte por el arte, alcanza a duras penas a eximirse de dar una finalidad moral a su obra. « El pescador y su alma », cuento que figura en el ya citado libro *El huerto de granadas*, comienza por ser una alegoría (pues, a mi juicio, eso es la obligación de desembarazarse del alma, para poder amar y casarse con la bella sirenita, representación del arte), para terminar siendo un símbolo. esto es, un cuento que tiene su finalidad en sí mismo. *El retrato de Dorian Gray* también insinúa una alegoría. El retrato que va adquiriendo las deformaciones impresas por el vicio, el libertinaje y la vida desordenada del original, Mr. Dorian Gray, mientras éste conserva su apolínea belleza y su inmarcesible juventud, a la vez que una inextinguible expresión de inocencia y de candor; ese retrato, repito, comienza por insinuarse como una alegoría de la concien-

cia, para terminar desvaneciéndose y despojándose de tal carácter. Pero su doctrina estética, expuesta también en 1891, en *Intenciones*, arranca de sus pláticas ideales con Aristóteles. Le repugna la imitación de la realidad; no quiere saber nada con la mimesis. Y Aristóteles mismo le permite hallar la verdad que vivía latente en su espíritu. Descubre el antagonismo existente entre la mimesis que el estagirita preconiza y la afirmación de él mismo de que la base de la vida, la energía de la vida, es simplemente el deseo de expresión. Y sin abandonar su repulsión por las escenas de miseria o de pasión terribles (materias del realismo) se convierte finalmente en el apóstol del arte por el arte. El arte no expresa más que a sí mismo.

Se reafirma, pues, en su creencia de que el verdadero arte es puramente imaginativo. « Los únicos personajes de novela son los que no existieron nunca. Y la justificación de un personaje de novela está, no en que las demás personas son lo que son, sino en que el autor es lo que es », dice en *Intenciones*.

« El fin consciente de la vida es hallar una expresión. Y el arte le ofrece y debe ofrecerle ciertas formas de belleza en que emplear esa energía. De esto se desprende, como corolario, que la naturaleza exterior imita al arte, mucho más que el arte a la vida. Porque, ¿qué es la naturaleza? No es la madre que nos dió a luz; es, por el contrario, creación nuestra. Las cosas existen porque las vemos, y no se ve una cosa sino cuando se ve su belleza. Entonces, y sólo entonces, nace esa cosa a la vida. » El arte, pues, no ofrece un espectáculo copiado de la naturaleza; no es un espejo de ella. « Es un velo maravilloso que el artista extiende delante de ella y que tiene flores desconocidas para todas las selvas y pájaros que ningún bosque posee. Las formas más reales que un ser viviente le pertenecen, así como los grandes arquetipos de los que son copias imperfectas las cosas existentes. Para él la naturaleza no tiene leyes ni uniformidad. Puede hacer milagros a discreción, y los monstruos salen del abismo a su llamamiento ». (De *Intenciones*.)

La vida necesita formas de expresión nuevas, y el artista se las procura. Y la naturaleza imita mucho más al arte que el arte a la

vida. «Los griegos— dice —, con su vivo instinto artístico, así lo comprendían, y colocaban en la estancia de la esposa la estatua de Hermes o la de Apolo, para que sus hijos fuesen iguales en belleza a las obras de arte que contemplaba, dichosa o afligida». En literatura sucede lo mismo. Los pilletes que, por haber leído las aventuras de Jack Sheppard o de Dick Turpin, saquean los puestos de infelices vendedoras de hortalizas o aterrorizan a los señores viejos que regresan a la ciudad, de noche, «arrojándose sobre ellos en calles alejadas, con antifaces negros y revólveres descargados, constituyen la forma más clara y más vulgar bajo la cual se nos presenta esa ley. Este fenómeno interesante, que se produce siempre al aparecer una nueva edición de uno de los citados libros, es atribuido de ordinario a la influencia de la literatura sobre la imaginación. Es un error. La imaginación es esencialmente creadora, y busca siempre alguna nueva forma. El pillete es sencillamente el resultado inevitable del instinto imitador de la vida. Es un hecho, ocupado, como todo hecho, en intentar reproducir una fantasía.»

Consecuente con estos conceptos, la obra de Wilde es de pura imaginación. Los personajes de sus dramas y novelas están hechos de puro cerebro, pero no exentos de humanidad, tal vez por eso mismo. Son seres superiores en cuyos diálogos fulguran y reverberan con elegantes y rítmicos movimientos de luz, los bruñidos floretes con que realizan su prodigiosa esgrima verbal. Las preguntas, las respuestas, las réplicas, las definiciones, las tesis e hipótesis, todo, es de seres extraordinarios.

La imaginación creadora es, pues, el único procedimiento del gran arte, del verdadero arte, en contraposición al pretendido arte a base de «documento humano». Y él mismo da el ejemplo. Toda su obra está llena de ficciones y enjoyada de la más rara y exquisita pedrería. Y los seres humanos que viven en su obra se mueven en medio de las más fantásticas fauna y flora. Exhala su obra el perfume de los nardos, de las violetas, de los jacintos, de los *muguets*... y alucina el esplendor de los amarantos y de los asfodelos; y de las amapolas con que la empurpuró, como de los lirios con que la hizo cándida...

Como lógica consecuencia de esta preponderancia de la imaginación como método, Wilde afirma en su doctrina que todo arte malo se debe a una vuelta a la Vida y a la Naturaleza, y a su elevación a la dignidad de ideales. La Vida y la Naturaleza pueden ser utilizadas algunas veces como materiales del arte; pero antes de prestar a éste ningún servicio es menester traducirlas en convenciones artísticas. Cuando el arte deja de ser imaginativo, desaparece en absoluto.

De lo sostenido por Wilde se me ocurre pensar que las creaciones míticas de las primeras religiones quizá fueran las primeras manifestaciones del sentimiento artístico en el hombre. La belleza que trasciende de las páginas en que Wilde resucita todos los monstruos e ídolos de las mitologías egipcia, fenicia y griega, mostrándonos toda la maravilla de esa especie fabulosa, tal vez no sea más que la reminiscencia en nuestra alma actual, de la dulcísima emoción que embargara el alma de los primeros civilizados al crear y adorar las creaciones de su imaginación.

Pero si la vida copia del arte más que el arte de la vida, como dice Wilde, ¿qué relación puede hallarse entre la emoción estética que nos embarga cuando presenciamos el desfile pasmoso de tan sublimes ficciones, y la presumible necesidad que la vida tiene de que el hombre le proporcione inusitadas formas de expresión? ¿Cómo el genio de la especie puede sentir, por intermedio de nuestra actual sensibilidad artística, el inmenso e inefable agrado de contemplar todas esas formas que antes no aprovechó?

Lo cierto es que la imaginación es la que proporciona uno de los medios más eficaces de llegar a producir verdadera emoción estética: la originalidad. Pero no todos los medios. Como hemos visto, por distintos caminos puede llegarse al mismo fin. Y como en Wilde hay una manera ya hecha, él se convierte en su panegirista. Tal vez esta actitud sea un poco artificial: quizá buscara atraer en grado superlativo la atención que el mundo ponía en tan singular esteta; no sería difícil, asimismo, que estuviese sinceramente convencido de que lo que proclamaba fuera cierto, pues, aun hoy mismo, deploraríamos que tan hermosa doctrina no fuese

expresión de la más pura y legítima verdad. De todos modos, mucho más aceptable es el concepto que del arte posee Wilde en 1882; concepto que está expuesto en la conferencia sobre el renacimiento del arte inglés (pronunciada en el Chickering Hall, de Nueva York) y que repite, en gran parte, en 1883, en la conferencia a los estudiantes de arte de la Academia real en su club de Golden Square Westminster. Transcribo algunos párrafos :

« No sólo no es el arte meramente nacional y sí universal, sino que es lo que hace inmortal la vida de toda una raza. La filosofía puede enseñarnos a soportar con serenidad la molestia de nuestros vecinos; las creencias se suceden unas a otras como las hojas caeducas del otoño. Mas lo bello es alegría en toda estación y es posesión para toda la eternidad; el arte es lo que hace de la vida de cada hombre un sacramento y no una especulación: el arte es lo que hace inmortal la vida de toda una raza. » Por eso se requiere que la literatura, la más bella de todas las artes bellas, tenga que descansar siempre sobre principios y no sobre condiciones temporales. « Para el poeta, todas las épocas y todos los lugares no son sino uno sólo. Todos los temas son buenos; no tiene preferencia por ningún presente ni por ningún pasado. Ni le espantará el silbato de la locomotora ni le cansarán las flautas de la Arcadia. » Pero siempre que se sujete a la condición expuesta en otros párrafos : « En realidad, puede adoptarse una actitud poética frente a todas las cosas, mas no todas las cosas son buenos asuntos para la poesía. En el seguro alcázar de la Belleza el artista no admitirá nada que sea duro y repugnante, nada que produzca dolor, ninguna de esas cosas sobre que versan las discusiones de los hombres. » Bajo esta condición, bien cumplida, el artista puede producir belleza, teniendo en cuenta que : « Para el poeta no hay más que una época : el momento artístico; una ley : la de la forma; un país : el de la Belleza (país irreal, pero más firme por ser más duradero); no hay más que una calma : la que ostentan los semblantes de las estatuas griegas, la calma que procede, no de haber rechazado la pasión sino de haberla absorbido; calma que la desesperación y la tristeza no pueden turbar sino sólo intensificar. »

Sea como fuere, esperemos, como Wilde, en beneficio de la Belleza y en favor de la dignidad humana, que el Arte, tal como lo concibe en *Intenciones* y en *El crítico artista*, no demore su advenimiento, puesto que su sola vislumbre nos ha llenado el alma de una emoción indescriptible en fuerza de ser pura, honda, vigorosa y límpida. Y ojalá venga cargando en las sienes las fastuosas ínfulas de su infinito poderío. Porque a su voz, la helada pondrá su dedo de plata sobre la boca abrasadora de Junio, y los leones alados de las montañas lídicas saldrán de sus cavernas. Cuando pase, las driadas le espiarán entre la espesura y los faunos bronceados sonreirán extrañamente cuando se acerque. Le adorarán dioses con cabeza de halcón, y los centauros galoparán a su lado.

« Y cuando despunte ese día o cuando se empurple ese crepúsculo, qué alegría sentiremos! Los hechos serán despreciados, la verdad llorará sobre sus cadenas y la novela maravillosa volverá a nosotros. Hasta el aspecto mismo del mundo cambiará para asombro de nuestros ojos. Behemoth y Leviatán surgirán del mar y nadarán alrededor de las galeras de alta popa como en los mapas deliciosos de aquellos tiempos en que los libros de geografía podían leerse. Los dragones recorrerán los desiertos y el fénix se elevará de su nido de fuego hacia el cielo. Tendremos en nuestras manos el basilisco y veremos la piedra preciosa oculta en la cabeza del sapo. El hipogrifo mascarará su avena de oro y será nuestra dócil cabalgadura, y el Pájaro Azul revoloteará sobre nuestras cabezas, cantando cosas imposibles y bellas, cosas adorables y que no llegan nunca a suceder, cosas que no existen y que debían existir... »

ORESTES CUCCARESE.

La filosofía de Kant

III

La ética y la estética

La crítica de la razón práctica. — La razón teórica y la práctica. Impulsos sensuales y actos morales. La libertad y el deber. — El mundo sensible y el mundo suprasensible. Causabilidad y deber, sensibilidad y razón. La humanidad. — Máximas e imperativos. El imperativo categórico. Respeto y deber. Postulados de la razón práctica. Teoría moral. Filosofía del derecho, de la religión y de la historia. — La paz perpetua. Crítica del juicio. Fin y finalidad. Lo bello y lo sublime. La finalidad en la Naturaleza. El des-envolvimiento moral del mundo. Metafísica crítica.

§ 8. — LA FILOSOFÍA DE LA MORAL

La filosofía de la moral de Kant, fundamentada sobre todo en su *Crítica de la razón práctica*, es la parte más elevada y difícil de todo su sistema. Ha sido también la menos comprendida. Su dificultad reside en que Kant no sólo fué un investigador crítico del problema moral, sino también un espíritu profundamente moral preocupado por el triunfo de ciertas ideas éticas. La *Crítica de la razón práctica* ha hecho por eso a muchos pensadores la impresión de una prédica moral envuelta en adornos metafísicos.

Ciertamente, la « prédica moral » no es algo accesorio en el sistema de Kant, pero tampoco es lo fundamental. En verdad, interesábale a Kant que los hombres fuesen morales y que tuviesen aque-

llos conceptos de moralidad que para él son los más altos. Pero, en su calidad de filósofo crítico, hállase aún más interesado en descubrir la esencia de todo fenómeno moral, y en llegar a la fuente de donde proviene la moralidad, del mismo modo en que se empeñó en llegar a las fuentes escondidas de donde provienen las precisas ciencias de la naturaleza. En el dominio de la moralidad son también posibles los puntos de vista dogmático, escéptico y crítico. « No robes » es un mandamiento moral. El dogmático tratará de demostrar racionalmente que el robo es un delito, una injusticia, un daño para la sociedad. El escéptico, que en todo juicio desea tener una seguridad absoluta, planteará aquí de nuevo su eterna pregunta del por qué, pregunta a la cual el dogmático no puede darle la respuesta. ¿ Por qué no habré de robar ? ¿ El robo es verdaderamente un pecado ? ¿ Por qué no habré de cometer el pecado ? ¿ Qué me importa que sea una injusticia ? ¿ Porqué habré de preocuparme por los demás y por la sociedad ?

El crítico comienza por dejar a un lado tales cuestiones. Toma en cuenta el hecho absolutamente seguro de que la humanidad divide los actos en buenos y malos, en morales e inmorales; de que todo hombre (sin excepción) aplica en su vida algún criterio moral; y si él mismo no le es fiel, exige de los demás que se le adapten. La conciencia de la humanidad ha producido una rama especial de su actividad que se llama cultura moral. Esta se encuentra las más de las veces vinculada con lo que se llama religión. Los problemas que aquí interesan al criticista son: ¿ En qué consiste la particularidad de esa rama de la conciencia humana ? ¿ En qué consiste la diferencia entre la conciencia moral y el trabajo científico que el crítico ya ha investigado ? La conciencia moral produce fenómenos morales, como la conciencia teórica produce la precisa investigación científica. Como allí, debemos aquí preguntarnos: ¿ Cuáles son las condiciones que existiendo en la conciencia, hacen posible que de ella surja un fenómeno moral ? ¿ Cómo lo crea ? Recién cuando resolvemos estas cuestiones, podemos tener idea clara de la naturaleza de la moralidad (o como la obtuvimos de la naturaleza de la experiencia). Y recién entonces

podremos apreciar en qué medida tiene ella fundamentos seguros. Si la moralidad tiene un fundamento seguro, él está sin duda en ciertos modos *a priori* de la conciencia humana, en los que se manifiesta su naturaleza y de los cuales deriva, por eso mismo, su universalidad y necesidad. ¿Cuáles son esos elementos apriorísticos de la moralidad? ¿Cómo son creados? ¿De qué procesos trascendentales de la conciencia provienen? Estos son los problemas fundamentales de que se ocupa la ética de Kant.

Ya vimos antes, que para toda nueva corriente de la conciencia humana, para cada modalidad particular de su actividad, busca Kant una facultad particular; no le es extraña por cierto la idea, que ya había advertido Locke claramente, de que la facultad no es en realidad más que una palabra que expresa todo un conjunto de ciertos procesos especiales de la conciencia. Kant, no obstante, emplea el concepto de facultad como un particular modo de ser, por lo menos como una « idea » que vincula, a manera de cemento, todos los procesos individuales de una misma especie. Vimos también que cada facultad contiene elementos inferiores y superiores. Los inferiores están unidos a la sensibilidad, los superiores, a la conciencia « pura ». La facultad del conocimiento sensorial produce sensaciones y formas puras de la intuición, el entendimiento, conceptos empíricos y categorías puras. La razón tiene ideas aparentemente científicas e ideas puramente metafísicas.

La facultad de la conciencia que crea moralidad es llamada por Kant « la capacidad de querer » y también ella encierra una parte sensible y una parte « pura ». La parte sensible comprende las tendencias y deseos que provienen de los sentidos, que están siempre dirigidos por los sentimientos momentáneos de placer y de dolor. La parte más elevada se llama « razón práctica », y se coloca más allá de los sentimientos momentáneos de placer y dolor, los valoriza, los aprecia y formula leyes para la voluntad, para su consciente y racional actividad práctica.

Así como son leyes del entendimiento las unidades sintéticas que hacen de la sensación caótica regulados fenómenos naturales, así también son las reglas de la razón práctica aque-

llas unidades sintéticas que hacen del caos de las diversas tendencias y deseos, regulados movimientos de la voluntad y de la actividad práctica.

Pero hay un punto en que la razón práctica diverge radicalmente de la teórica o « especulativa » como Kant la llama. Cada facultad crea los productos en que se exterioriza su naturaleza. La razón práctica crea productos que la razón teórica es incapaz de crear. El producto de la razón teórica es el fenómeno de la naturaleza, algo que « es », que ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo. Aún el fenómeno que todavía no existe, pero que existirá de acuerdo al cálculo teórico es un « ser », algo real para el futuro. Lo que la razón práctica crea no es un ser en el sentido teórico de la palabra ; es una actitud práctica. Es una finalidad ante la razón, algo que no existe, pero que es menester que exista por obra de mi voluntad, la cual habrá de producirlo en la realidad. La razón práctica crea fines, propósitos. No responde a la cuestión del por qué sino a la de para qué. Entre estas dos preguntas está la diferencia que separa la razón teórica de la práctica. Cuando veo que una casa arde en llamas, trato de explicarme por qué eso ocurre, y así satisfago los intereses de la razón teórica. Pero cuando veo que un hombre se arriesga en el fuego, me pregunto para qué lo hace. Y así satisfago los intereses de la razón práctica. El hombre se arriesga en el fuego « para » algo, es decir, para lograr alguna cosa, la razón práctica crea propósitos conscientes y así, diversas formas de lo que debe « ser ».

Muchos eticistas (sobre todo Nietzsche) que desearían eliminar del todo el debe « hacerse » de las concientes actividades humanas, lanzáronse con especial ardor polémico precisamente contra este punto de los argumentos de Kant. De acuerdo a la interpretación dada por ellos a la doctrina de Kant, resultaría de la doctrina kantiana que esta filosofía moral no conduce a otra cosa que a la adhesión sumisa a lo que los demás hacen. Veremos más adelante cómo y en qué medida las ideas de Kant, se oponen a que hagamos lo que no nos mande nuestra propia razón práctica. Pero esa polémica comete, desde luego, ese error fundamental al creer que sólo

las actitudes morales están, según Kant, fundadas en lo que « debe hacerse ». De acuerdo al pensamiento de Kant, toda actividad práctica que responde a un propósito implica el « debe hacerse », o mejor dicho, es manifestación de algo que « debe hacerse », pero, bien entendido, sólo en el caso en que es considerada a la luz de la razón práctica.

Camina un hombre en el bosque, corta leña, la lleva a la ciudad, la vende por dinero. Ese es un pequeño fragmento del proceso cósmico. Si lo encaro con el criterio de mi conciencia teórica, no descubro en él sino un juego de causas y efectos. Si encaro el proceso desde el pasado, no observo más que una serie de hechos que causalmente han condicionado la actitud del leñador. Lo mismo ocurre cuando contemplo el futuro de acuerdo a la razón teórica. El hombre activo, como un trozo de la experiencia científica, puede ser estudiado como todo otro, con criterio matemático naturalista. De conocer todos los momentos que entran en juego puedo calcular todas sus actividades futuras, como el astrónomo calcula la marcha de una estrella. Pero, si contemplo al leñador como a un hombre racional que se fija propósitos, y comienzo a reflexionar acerca del « para qué » de sus actos, desaparece toda posibilidad del criterio teórico. El fenómeno ya aparece dotado de una nueva peculiaridad de la conciencia, « práctica », cuyos efectos son distintos de la teórica. Ya desaparecen las causas y efectos. Veo « motivos », « propósitos », que aprecio según su valor práctico, su « virtud », su « utilidad », en resumen, desde el punto de vista de otros fines. El leñador habrá o no cortado la leña, por tal o cual motivo, y dejo completamente de lado el hecho de que el encadenamiento causal de las cosas; de todos modos habría producido lo mismo por tal o cual causa. Si de nuevo dejo a un lado el criterio de la razón práctica desaparecen inmediatamente los « motivos » y los « propósitos ».

En la realidad, emplea el hombre ambas formas de la conciencia, sucesivamente: así veo en el hombre ya causas y efectos, ya motivos y propósitos, ora un encadenamiento de ambas formas de la conciencia. Sólo cuando veo ante mi un enfermo mental, un idiota

para quien ha desaparecido del todo el elemento de la razón consciente, deja de obrar en él la razón práctica y sólo obra la razón teórica. Pero, si suponemos que el demente conserva aún una chispa de razón humana, comienza en seguida el juego entremezclado de ambas corrientes de la conciencia, que elaboran productos tan distintos, tan diferentes como causas y efectos de una parte, propósitos y motivos por la otra.

El crítico debe empeñarse en separar en su investigación esas dos corrientes. Debe estudiar la razón práctica en su pureza, separada de todos los demás elementos coadyuvantes en la conciencia humana. Y aquí es menester ante todo comprobar que la razón práctica, es una forma de la conciencia que crea propósitos y motivos, en los cuales está encerrada la idea fundamental de lo que ha de hacerse.

Pero esta idea está estrechamente vinculada con la de libertad. Los motivos y propósitos son tales, y no causas y efectos, sólo cuando los considero como producto de mi voluntad libre. Libertad significa: no causalmente condicionado. Cuando digo que « los propósitos y motivos del hombre son libres », compruebo en primer término el hecho indudable de que la consideración consciente de estos hechos, no tiene la menor relación con la determinación causal, porque ella está en un dominio completamente diferente del pensamiento humano, que en este caso no es aplicado. Este es el sentido gnoseológico de la libertad práctica. Nada nos dice de si es posible o no la libertad de la voluntad. Deja de lado esta cuestión, o mejor dicho, nos dice: si contemplas la voluntad humana de acuerdo a los principios de la razón teórica, ya con esto solo introducirás en ella la causalidad, de cómo es fuera de nuestra conciencia nadie lo sabe. Si le contemplas a la luz de la razón práctica, es libre, esto es, sus productos son de no causalidad y nada tienen que ver con la causalidad. Y todo lo que proviene de ella, sus actitudes conscientes, motivos, propósitos, intereses, ideales, etc., llevan consigo el sello común de la libertad gnoseológica; por su contenido y por la forma del conocimiento que la razón práctica crea,

ninguno de ellos tiene la menor relación con la causalidad.

Pero la idea de libertad, tiene para la razón práctica otro significado que ya invade más profundamente el dominio de la razón teórica, y que la contradice abiertamente. Que algo se realice por el esfuerzo de mi voluntad. Que yo haga fuego. Esto sólo puede verificarse por obra de la causalidad de ciertas leyes físicas y químicas de la madera del fósforo y de mis movimientos musculares. Pero si yo he de hacerlo, significa que, por esfuerzo de mi voluntad, comenzará una nueva serie de fenómenos causalmente determinados. El hilo de la causalidad cósmica ha de interrumpirse en alguna parte, para que mi voluntad pueda libremente, por sí sola, iniciar el desarrollo de un hilo nuevo; es esto y no otra cosa lo que la razón práctica nos dice cuando afirma: yo soy práctica, me creo propósitos que he de alcanzar. La idea de libertad es imprescindible para todo fenómeno práctico con propósitos conscientes. Cuando nos hallamos bajo el dominio de la razón práctica, nos sometemos a ella y admitimos tácitamente que somos libres; el crítico, en cambio, que investiga la ética no puede conformarse con la comprobación del hecho de que existe una razón práctica que crea sus productos con la condición expresa de la libertad. El crítico debe preguntarse cómo es ello posible, como puede una corriente de la conciencia oponerse a la otra. Y aquí ya debe volver a los resultados a que llegó en la crítica de la razón teórica.

Todo lo que la razón teórica crea, sus formas y categorías, inclusive la causalidad, provienen de ella y sólo son aplicables a la experiencia sensible. Por la causalidad y las demás categorías crea un mundo sensible, un *mundus sensibilis*.

Y, ¿qué ocurre más allá del mundo sensible « con la cosa tal como es » ?

Esto no puede saberse porque está fuera de los límites del conocimiento teórico. Firme en su límite mismo existe un guardián que impide al conocimiento científico adelantar un solo paso, ese guardián es la « cosa en sí ». No la vemos ni siquiera estamos seguros de que exista (porque la existencia es una categoría del en-

tendimiento). El pensamiento o la idea de una « cosa en sí » es, sin embargo, un concepto límite necesario de la razón que separa el mundo sensible de otro mundo. Si existe ese otro mundo (no puede demostrarse que no exista), ya no es un mundo sensible sino suprasensible, mental sólomente, « racional », un *mundus intelligibilis*. La categoría de la causalidad tal vez no tenga la misma aplicación en ese mundo inteligible, si puede admitirse semejante mundo puramente racional libre de causalidad (y ello es posible porque la causalidad es sólo una categoría de nuestro entendimiento y no de la « cosa en sí »), debe entonces admitirse también que el hombre es parte de ese mundo libre y que como parte del mundo inteligible no está sometido a la causalidad. Esta suposición no puede ser teóricamente negada.

Si pensamos en el hecho de la actividad finalista del hombre, comprobamos que la razón práctica realiza todo como si estuviera segura de ser parte del mundo inteligible, suprasensible, que no está sometido a la causalidad y que por eso es de hecho libre. Es como si la razón práctica dijese: soy parte de la fuerza racional suprasensible que ha creado la causalidad con un fin teórico para crear un dominio de experiencia segura, y que lo deshace de nuevo con otro propósito, el de crear otro dominio de motivos, propósitos e ideales, y como la razón práctica es más importante para el hombre que la teórica, como debemos admitir que la razón práctica tiene *primado* sobre la teórica, ésta no ha de rebelarse cuando aquélla emplea la idea de libertad que, teóricamente, no puede ser demostrable pero que tampoco puede ser negable. Sea como fuere, está el hecho de que la razón práctica construye su mundo de « fines » y « deberes » sobre la base de una voluntad libre, mundo que de ningún modo puede ser negado, lo hace como si considerara al hombre « ciudadano de dos mundos », sensible el uno y suprasensible el otro. Como ser sensible, trozo de la naturaleza, está a merced de los placeres y dolores sensibles, como ser suprasensible, en cambio, como ciudadano de un mundo mental, obra contra sus propios sentidos para regular su caos por la idea de fines cada vez más elevados. En las esferas inferiores al

deber, es todavía empírico, relacionado con la vida sensible es la simple práctica de la vida que puede compararse con la observación no científica en el campo teórico. Del mismo modo que hay allí una ciencia natural pura, hay también aquí en la razón práctica una esfera superior, es la actividad moral, el deber moral. Allí el caos de los fenómenos particulares es regulado por el pensamiento de la relación causal; aquí los propósitos particulares son reunidos y regulados por el pensamiento de la vinculación moral. Los deberes son, también, una especie de legalidad de la razón práctica: la legalidad de la libertad. La tarea de la razón práctica es por eso similar a la de la razón teórica: introducir unidad en el orden sensible. Su material lo constituyen, empero, actos y por eso los principios ordenadores tienen siempre forma imperativa de lo que se debe hacer. La razón práctica crea diversas clases de deberes, de importancia distinta. Por ejemplo, uno formula esta regla: « Nunca prestar nada a nadie », siento que la imposición así establecida sólo reza para mí y nadie más. Muy distintos son mis deberes creados por mi razón práctica, con la plena conciencia de que rigen no sólo para mí sino también para todos los hombres. Esos deberes son llamados por Kant imperativos. Si el imperativo depende de ciertas circunstancias es hipotético, y si debe ser acatado por todos los hombres y en todas las circunstancias, es categórico.

Por los imperativos se dirige la razón práctica al hombre sensible, no movido por los intereses de sus deseos individuales, sino en nombre de esos intereses de la idea « hombre » en general o, al decir de Kant, la idea de la humanidad, « porque eres hombre has de obedecer a esos imperativos. »

Es evidente que si en el mundo de la moralidad hay un punto seguro, universal y necesario, ha de ser el imperativo categórico, y su contenido ha de ser tal que resulte claro para todo hombre en todas las circunstancias, de modo, que una vez reconocido se descubra inmediatamente su valor, del mismo modo que es reconocido un juicio matemático en cuanto se le ha comprendido. ¿Cuál será ese contenido?

Aquí aparece para Kant una nueva tarea que no tuvo en la crítica de la razón teórica. Las ciencias naturales y la matemática eran ya en su época ciencias desarrolladas. No debía investigar en ellas los principios fundamentales para descubrir en sus bases trascendentales las formas *a priori* que las han creado. En la ética la situación era muy distinta. La ética carecía de una elaboración tan clara como la de la matemática o de las ciencias naturales. Halló la forma *a priori*, antes de tener el juicio en el cual se exteriorizase el contenido preciso de un imperativo categórico racional. Kant debió, por eso, inferir deductivamente de la forma *a priori* el contenido que la misma forma crea.

Debió tener presente dos ideas, primero la de que debía haber legalidad en la libertad. Esto es, si el imperativo categórico quiere determinar nuestra voluntad que haga o no haga algo, no puede presentarle un motivo que esté fuera de la misma voluntad humana. El imperativo categórico ha de expresar la libertad del hombre, su independencia de todo lo que esté fuera de su absoluta autonomía, por esto están excluidos los motivos provenientes de una autoridad divina y los mandamientos eclesiásticos y también la costumbre, la opinión pública, etc. Si nuestra razón no coincide con ellos, si no son la expresión de nuestra voluntad libre lesionan nuestra autonomía y la convierten en heteronomía, en legalidad extraña. Del imperativo categórico deben estar excluidas también todas aquellas determinaciones que para nuestra voluntad podrían proceder de nuestro afán de felicidad. « La felicidad, dice Kant, es la conciencia que un ser racional tiene del placer de vivir que lo acompaña siempre a través de toda su existencia en el mundo ». Pero el placer es algo que procede de los sentidos y éstos están relacionados con los procesos que se efectúan en la naturaleza, esto significa que el afán de felicidad dicta a la razón su conducta en uno u otro sentido solamente porque en la naturaleza, esto es, fuera de la razón práctica, se realizan estos y no otros procesos, esto también sería nada menos que un ataque a la autonomía absoluta de la conciencia moral. El principio de la felicidad puede dictar reglas para actos acertados que sirvan a los intereses egoís-

tas del amor propio. Pero el deseo de felicidad no puede establecer reglas para la conducta moral que han de satisfacer la autonomía de la razón práctica.

La sola conciencia moral de todo hombre reconoce que la actitud moral no ha de tener nada de común en la aspiración a la felicidad que, en última instancia, se reduce al placer y al dolor.

Imaginaos, dice Kant, que un amigo se disculpa ante vosotros de haber incurrido en un testimonio falso por el sagrado deber de la propia felicidad. Os refiere cuánto ha ganado con ello, qué inteligente fué su proceder al evitar que se lo descubriese, y por eso os lo refiere confidencialmente para poder desmentirlo en todo momento. Y al final concluiría diciendo que todo lo hizo en interés de su felicidad, cumpliendo así un deber moral sagrado... O imaginaos que alguien se recomienda para mayordomo, un hombre muy virtuoso, en quien os podríais abandonar con plena fe en todos vuestros asuntos.

Os ponderaría el recomendante, de paso, la inteligencia del recomendado, su energía, su cultura, las buenas limosnas que suele dar a los hombres, su amor al saber, pero también una despreocupación ante los medios para obtener dinero, siempre que estuviesen seguros de que no se le sorprendería (ya que esto perjudicaría su felicidad) el dinero ajeno es para él lo mismo que el propio. Seguramente creería que el recomendante hace una broma o está loco, los límites entre la moralidad y el amor a sí mismo, dice Kant, son tan netos que el ojo más simple no cometería error al distinguir si algo pertenece a la una u a la otra.

La máxima del egoísmo únicamente puede darnos consejos. La ley moral ordena.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta, eso sí, que ha de ser un mandamiento dirigido a todos los hombres en todas circunstancias.

Todas estas consideraciones, condujeron a Kant a la conclusión de que el contenido del imperativo categórico no puede consistir en un acto determinado, cuyo valor moral puede ser amenguado por el hecho de que no proceda directamente de la razón práctica

tan sola, o por qué no pueda conservar su imperio para todos los tiempos y generaciones. Kant debió por eso crear una fórmula que abarcase todos los actos morales, que expresasen el móvil de la razón práctica en su absoluta autonomía y que fuera aplicable a todos los hombres en todas las épocas.

Estas condiciones las halló en la fórmula siguiente: « Todo lo que haces hazlo de modo que la máxima de tu conducta pudiera convertirse por tu voluntad en ley natural. » ¿Qué significa esto? Significa que tu acto es moral tan sólo cuando el principio que exterioriza es aprobado por tí, porque consideras que es absolutamente bueno, y que no solo tú, sino que todos los hombres habrían de proceder siempre según el mismo principio. Y no sólo todos los hombres han de proceder así, sino que si tu fueras Dios, crearías la naturaleza de tal modo que dicho principio fuera una de sus leyes eternas.

Se entiende que queda para cada individuo, para su conciencia propia, el determinar cual ha de ser ese principio. Toda vez que el hombre reconoce que el principio de su conducta merece convertirse en ley natural, puede estar seguro de que su acto es moral.

En el imperativo categórico tal como Kant lo presenta, se exterioriza el pensamiento de que la razón humana ha querido convertirse en legisladora de toda la naturaleza, no para fines propios sino para que « así sea » porque de ese modo se realizaría el más alto ideal que el hombre es capaz de concebir. Por eso está en él encerrado el pensamiento de que el hombre en general o la « humanidad » en el hombre, es algo tan elevado y precioso si su voluntad es pura que casi puede ser colocada a la altura de Dios. Sólo puede crear el imperativo categórico un ser que tenga por sí solo valor absoluto, que exista no por otra cosa sino por sí mismo. En él se exterioriza el ideal de la dignidad humana, libremente, para dictar a los propios sentidos, leyes que merezcan convertirse en el fundamento de una existencia universal, aunque fueran totalmente en oposición a los sentimientos de placer de los propios sentidos y a los intereses del egoísmo. El pensamiento de la dignidad humana de la autonomía del hombre, da lugar a otra interpretación más

especial del imperativo categórico: « Todo lo que haces debes hacerlo de modo que la humanidad, tanto en tu persona como en la de los otros, no la consideres nunca como medio sino como fin. » La libre responsabilidad, ante la propia conciencia conducida por el ideal de la más alta dignidad humana, como cada cual la entiende, en esto se manifiesta la esencia de la moralidad la ley moral universal. ¿Qué impulsa al hombre absolutamente moral a respetar la ley moral? Si a ello lo condujera cualquier placer sensible, la ley perdería por eso solo su valor moral, y descendería a la categoría de inteligencia práctica. De otra parte, todos los actos humanos, también los morales en la realidad, son realizados por algún sentimiento, debe haber, por eso, además del imperativo categórico un sentimiento que no contenga nada de sensualidad y que ayuda al hombre a someterse a la ley moral, semejante sentimiento existe, es el respeto íntimo que tenemos a la ley moral misma. Ese respeto se exterioriza en el sentimiento del deber en la voz interior que apaga todas las tendencias sensuales del hombre, su amor y su odio que estimula todas las fuerzas del alma humana, y cuando las fuerzas abandonan al hombre cuando le parece que ya no puede responder a lo que le manda su conciencia moral, entonces el deber lo despierta con el llamado: « puedes porque debes ». Recién cuando el hombre ha empeñado toda su fuerza para hacer sólo lo que su deber le impone únicamente, porque ese es un deber, únicamente entonces logra el hombre la jerarquía de la santidad y merece ser hombre. La conciencia moral exige de cada hombre heroísmo. Una libre pero incondicional sumisión a sus deberes. Y no puede negarse, que lo que Kant dice, sea la esencia de la moralidad y no algo inventado por él, un ideal concebido en el gabinete, no una realidad que aparece ante nuestros ojos en la vida de nuestros héroes morales. Estos no podrán realizar sus actos heroicos, no podrán arriesgar la vida por su ideal, si el deber no les recordase: « puedes porque debes ».

La ética de Kant es la ética del revolucionario, y la vida de los mejores revolucionarios es prueba y demostración de la ética kantiana.

Pero el sentimiento del deber no sólo vive en los héroes. Su voz no calla en el hombre común, y ni siquiera en el peor de los hombres. Sólo que en este caso último ella es totalmente apagada por las voces del placer sensual y del egoísmo, pero también en ellas vive el sentimiento de respeto a la ley moral en la íntima consideración, que en el fondo de su corazón tiene para el hombre moral. Quisiera efectivamente « poder lo que debe ». El más alto grado de santidad no puede ser seguramente alcanzado por ningún hombre, pero cada uno puede tratar de perfeccionarse en la medida en que están sus fuerzas, tratando de ascender a los más altos grados de la gerarquía moral.

La razón práctica creó por sus máximas, imperativos, representación de fuero y por el sentimiento del deber, un mundo nuevo que supera al mundo de la experiencia, estudiando en la ciencia natural. Además, la conciencia moral es el terreno sobre el cual se desarrollan y florecen las ideas metafísicas que para la razón teórica carecen de todo valor; son las ideas de libertad y mortalidad del alma primero, y segundo la idea de Dios. Seguramente aquí tampoco surgen como resultados seguros del conocimiento, sino como productos de una fe reclamada por la conciencia moral; son los postulados de la *razón práctica*, ideas que la razón teórica no puede demostrar, pero tampoco negar, dado su posibilidad y de las que la razón practica.

Hemos visto que todos los actos prácticos, todas las aspiraciones conscientes a un fin cualquiera, sólo pueden concebirse si se admite que el hombre es libre. La libertad de la voluntad humana es por eso un postulado, una exigencia de la razón práctica, una creencia, que está en los intereses de su propia índole.

La razón práctica requiere la creencia en la inmortalidad, porque el hombre nunca puede lograr el más alto ideal de perfección moral, sino que tan sólo puede aproximarse a él cada vez más, y para eso necesita una vida eterna.

La idea de Dios es también un postulado de la razón práctica. La moralidad, difiere ciertamente de la felicidad, y no es creada para esta última. Pero merece la felicidad, y como no la tiene ni

puede tenerla en este mundo, la razón práctica crea la idea de un juez divino que en el otro mundo adjudicará a cada uno la felicidad, de acuerdo a su merecimiento.

De esto resulta que las ideas religiosas fueron elaboradas por la humanidad, no por razones teóricas, sino por razones morales. Y la religión toda, sólo tiene valor y sentido en cuanto sirve para fines puramente éticos. Kant trató de aclarar este pensamiento fundamental en su obra: *La religión dentro de los límites de la razón pura*, donde expone sus ideas filosófico-religiosas; a Cristo lo considera allí como la idea de la dignidad humana; Cristo no es un personaje histórico sino una figura ideal que la humanidad ha creado para expresar el ideal de un héroe moral, Cristo está en el corazón de todo aquél que es capaz de abandonarse a sí mismo, a la propia voluntad y estar seguro de que por su ideal soportaría todos los sufrimientos, tal como lo hizo Jesús. Únicamente de tales hombres puede creerse que lograrán la simpatía de Dios.

La iglesia ha de ser una comunidad de hombres morales que se ayudan mutuamente en su perfecto mantenimiento moral, para establecer el reino de Dios. Todos los dogmas eclesiásticos, creencias en la revelación y en los milagros, deben ser eliminados de la religión, lo mismo que las oraciones y servicios rituales. Las únicas oraciones que pueden, de acuerdo a la concepción moral de Dios, obtener la gracia de éste, son los sentimientos, los actos morales. Todo lo demás son supersticiones que afectan a la divinidad. La misma idea fundamental impregna la filosofía del derecho de Kant y su filosofía de la historia.

La sociedad humana ha de crear un Estado moral basado en la libertad humana. El Estado ha de señalar los límites que nadie ha de pasar para no lesionar la libertad del prójimo. La moral exige que cada uno cuide sus derechos y no deje que sean pisoteados. El que procede como gusano no debe quejarse de que lo triturén. Las sanciones que el Estado impone, están basadas en el pensamiento de que el delito que uno comete frente a los demás lo comete contra sí mismo, si mata a uno se mata a sí mismo, y en éstos y otros muchos puntos puede descubrirse que en su filo-

sofía del derecho Kant no pudo desenvolverse muy por encima de los conceptos liberales más adelantados de su época. Kant encara el desarrollo de la humanidad a la luz de las mismas ideas fundamentales que dieron origen a su ética y sus dos ramas: la libertad y la finalidad consciente. La historia es el desarrollo de la humanidad entera que pasa de la naturaleza a la cultura, de la ciega sumisión a las leyes del mundo externo, a la consciente transformación de la naturaleza para fines de libertad humana. La Humanidad comienza en el estado natural que no difiere en mucho del de los animales y sólo paulatinamente se intensifica en ella la razón práctica con sus fines, su idea de libertad y sus ideales morales, en los que se manifiesta la esencia de la humanidad. Paulatinamente desaparece el « estado natural » en la vida histórica. La « guerra de todos contra todos » es substituída por el estado fraternal que surge de la idea universal y necesaria de la « humanidad ». En la vida social los hombres aspiran a formas en que reine la justicia absoluta. En las relaciones de pueblo a pueblo, el ideal histórico es determinado por la idea « de la paz perpetua ». No es todavía por cierto la realidad de la vida histórica. Los ideales son creados por la razón humana para aproximarse a ellos cada vez más. Se exteriorizan en el pensamiento del deber en la historia humana. La unión republicana de todos los países en una confederación de estados, es, puede decirse, el imperativo categórico de la historia que « debe » realizarse porque así lo exige la razón « práctica » y moral del hombre.

En el desarrollo histórico y en la cultura, crea la razón práctica por sus ideas, su mundo real, del mismo modo que la razón teórica crea, por sus formas *a priori* y categorías, el suyo: la naturaleza.

En ambos dominios de la conciencia humana, hemos encontrado un elemento inferior que es dominado y regulado por otro superior. Para la razón teórica lo son las sensaciones que en última línea proceden de las impresiones que en nosotros produce la « cosa en sí » exterior. Para la razón práctica lo inferior y empírico consiste en los impulsos y deseos que son dominados por las

formas sintéticas superiores: las máximas y los imperativos. Ya hemos visto que los deseos se basan en los sentimientos de placer y dolor, empíricos y caóticos. Necesitan de las unidades superiores que tienen su raíz en una forma particular de la conciencia humana. De la misma manera que las sensaciones son convertidas por la razón teórica en ciencia natural; del mismo modo que las voliciones son convertidas por el deber en moralidad, así también son vinculados los sentimientos por otra fuerza en una unidad superior: el gusto estético, que crea el arte; el tercero de los grandes campos de la cultura humana. Esa tercera fuerza es el *juicio* y la forma *a priori* que produce, y por la que crea el arte, es la finalidad.

§ 9. — LA CRÍTICA DEL JUICIO

Hemos conocido ya la idea de finalidad — idea que seguramente no proviene de la experiencia puesto que en ésta no hay fines — en la crítica de la razón práctica. Parecería que esa idea procede de la razón práctica. La « libertad » — idea fundamental de la razón práctica y sus « deberes » — iba siempre acompañada del pensamiento de fines conscientes. El « deber » — y con éste también la « libertad » —, es un mandato de que se realice determinado fin. Esto también es exacto. Sin embargo, si se reflexiona más profundamente se advierte que « libertad » y « finalidad » son dos ideas distintas. La aspiración consciente a un fin es inconcebible sin la idea de « libertad », pero puedo muy bien pensar la idea de libertad sin la idea de un fin cualquiera. Ciertamente el « deber » de la razón práctica, no puede ser desvinculado de la representación de un fin. Pero la determinación de si el acto está efectivamente adecuado al fin que nos proponemos obtener, ya no está en la razón práctica, la cual solo mueve nuestra voluntad a actos en general, en favor de fines generales. Tampoco puede ser tarea de la razón teórica, que sólo comprueba el hecho ocurrido considerándolo consecuencia necesaria de ciertas causas.

el investigar si el acto y su resultado son adecuados al fin. Ha de haber un tercer proceso de la conciencia que juzga, aprecia los actos y su resultado según la idea de finalidad. Esta tercera forma de la actividad consciente — la « capacidad de juzgar » — es un proceso de transición de la conciencia teórica a la práctica que las relaciona, del mismo modo que la representación une la sensibilidad con el entendimiento. Es una síntesis de la mente teórica que crea la causalidad y la razón práctica, que, por el contrario, crea la libertad. Ya el simple arte mecánico no puede prescindir de la idea de finalidad, de la que es producto. Cuando corto y cepillo la madera para hacer una mesa, ello es en primer término exteriorización de la conciencia de mi libertad, de mi capacidad de ser por mí mismo la causa de diversas modificaciones en la naturaleza (« razón práctica »). En segundo término, es expresión de mi conocimiento de las propiedades naturales de la madera, de las leyes mecánicas que la rigen (« razón teórica »). Y en tercer término es, también, expresión de mi capacidad de juzgar, que a cada instante aprecia si las leyes naturales han sido adecuadamente aplicadas para realizar el propósito de la « libertad ».

Toda vez que el hombre ha estimado si algo sirve o no sirve para determinado propósito, debe actuar la capacidad de juzgar el « juicio », con su idea fundamental de « finalidad ». El simple arte mecánico y químico (por ej. la preparación de alimentos) que está destinado a satisfacer necesidades de la vida puramente sensual, aplica la idea de finalidad, sobre todo, al *material* que ha de satisfacer esa necesidad. La forma del objeto que ha de satisfacerla es indiferente. El sentimiento de placer que la cosa hecha produce en nosotros, no deriva de su *forma* sino de la *utilidad* que su material tiene para nosotros. En un grado superior de la actividad humana, encontramos una finalidad *formal*, es decir, que reside en la forma externa del objeto. Cuando el matemático observa una figura geométrica y descubre que ella puede servirle para establecer muchas leyes de la geometría, tiene el placer de la forma de esa figura, de su *finalidad*. Pero ese placer no es

aún puramente formal. Para él la finalidad no reside aquí en la forma misma de la figura, sino en su utilidad para propósitos netamente científicos.

Existe, sin embargo, una clase de placer que disfrutamos de la finalidad de la forma y que procede solamente de ella. Esto ocurre cuando comprobamos que la forma es « bella ». La finalidad que se manifiesta en el vocablo « bello » y en el placer que la belleza produce, constituye un modo de la actividad de nuestra conciencia radicalmente diverso de los intereses que se exteriorizan en la creación de la razón teórica y de la razón práctica. A estas dos les preocupa, les interesa, la realidad externa de las cosas. La razón teórica la necesita para investigarla. La razón práctica para realizarla en la vida. En cambio, la modalidad de la conciencia que produce la « belleza » se despreocupa de las realidades. La existencia efectiva de la cosa bella le es, en verdad, indiferente. Tengo el placer estético de la belleza de un cuadro, esté él, efectivamente, colgado sobre la pared o que sólo me parezca así, con tal que la forma que contemplo me agrade. Igual cosa ocurre con una melodía. Lo mismo da que la escuche de un cantante o de un fonógrafo, o que la oiga en mi propia conciencia. Si su forma me agrada, me basta con ello para que se despierte en mí el sentimiento de la belleza. El criterio puramente estético no se interesa en la existencia del objeto mismo, ni tampoco en las leyes en cuya virtud fué producido, y le es indiferente su posible aplicación utilitaria; su finalidad se manifiesta desde el punto de vista estético solamente en el hecho de que nos agrade, de que por la representación de su forma pueda provocar en nosotros un placer estético. Si en la cosa bella intervienen otras finalidades, si la considero desde un punto de vista práctico, el placer estético está ya mezclado y perturbado por intereses no puramente estéticos que requieren la existencia, no ya de la forma, sino del objeto mismo, por motivos de cualquier índole.

La finalidad estética no tiene determinados fines particulares que satisfacer. Se le puede llamar, por eso, « finalidad sin fin ». Es un fin en sí mismo. Y en este punto es similar a la autonomía

moral del hombre que es también un fin en sí misma. Se puede decir que la belleza estética es un símbolo de la libre, autónoma moralidad. Como en lo moral, así también en el placer de la belleza pura estamos libres de todo interés sensual inferior.

La belleza es, por tal modo, un placer desinteresado de la « finalidad sin fin » de la forma. Y porque en conciencia estética la forma es separada del contenido, puede aquélla producir un *arte* cuyo sólo objeto es el de producir formas bellas.

¿Y cómo puede la forma con su « finalidad sin fin » producir un placer que no involucre el menor interés ni teórico ni práctico? A esto da Kant una respuesta profunda y hermosa a un tiempo mismo. La conciencia estética nace, dice Kant, cuando la conciencia teórica y la práctica confluyen, a favor del juego de sus propias fuerzas, en una corriente única. La razón teórica crea un mundo *serio* y verdadero, pero en el juego, en la creación artística produce una *como naturaleza*, algo igual a la naturaleza, instrumento de juego para su propia fuerza creadora. La razón práctica impulsa *seriamente* la voluntad a crear realidades, eso sí, puramente libres sin *fin*es, en las que se exprese tan sólo la libertad de su propia creación. La desinteresada, *como naturaleza* del arte es símbolo del hombre todo, teórico y práctico a la vez, una resultante de sus dos capacidades fundamentales que gozan de su propio ser y de su creación.

No sólo en la producción, sino también en el goce de la belleza, en el arte y en la naturaleza, juegan inconscientemente las dos fuerzas fundamentales con su propia creación. El que en verdad disfruta es en el fondo un creador, y mientras goza, por ejemplo, de un paisaje hermoso, ese paisaje no es para él naturaleza real, existente, sino una *como naturaleza* que existe en su forma pura, que crea en sí mismo al disfrutarla. Cuando predomina el entendimiento con sus conceptos la forma es « bella », si interviene la razón con sus « ideas » la forma se hace « sublime ». El estado de ánimo que en nosotros produce el mar agitado, es sublime porque nos aparta de la sensibilidad y despierta la actividad de la razón con sus ideas serias.

El consorcio místico de la razón teórica y la práctica se realiza en la, para nosotros inaccesible, « cosa en sí », que está más allá de la experiencia. De esa conjunción nacen las *ideas estéticas* que se realizan en el arte y son siempre símbolos de la conciencia teórica y moral en su juego libre y desinteresado. Solamente puede producirlas el artista genial.

Los otros aspectos interesantes y profundos de la teoría kantiana de la belleza, pertenecen, en especial, a la estética.

La capacidad de juzgar, que se exterioriza en la idea de finalidad, se aplica no sólo a la estética y al campo de la actividad práctica, sino también a la contemplación de la naturaleza, en especial a la descripción de los organismos vivientes.

Desde un punto de vista puramente teórico, los organismos no son más que un conjunto de causas y efectos. El juicio, a su vez, no se conforma con esta conclusión. Traslada al exterior, al mundo orgánico lo que halla en sí mismo. El organismo no es para él un conjunto de causas y efectos, sino de medios y fines donde el todo y sus partes están teleológicamente relacionados de tal modo que cada una de esas partes resulta para las demás medio y fin, a la vez. En esta ocasión expresa Kant el pensamiento, que él mismo juzga, como « aventura audaz de la razón », de que *todas las formas orgánicas descienden, acaso, de una única forma primitiva*. Esto fué dicho mucho antes de que Lamarck se dedicara a la « aventura audaz » que fué llevada a feliz término por Darwin y Wallace.

Va sobreentendido que la consideración de la naturaleza a la luz de la finalidad, no es, según Kant, científica. La finalidad es una *idea* que regula la experiencia, pero que no la produce.

La idea de finalidad no se detiene en la consideración de los fenómenos orgánicos particulares. Se plantea también la cuestión del finalismo del universo entero. ¿Cuál es el fin del cosmos todo? Al preguntarse esto el juicio es llevado por su propia naturaleza de buscar propósitos en todas partes. ¿Cuál es la finalidad última de toda la creación? Kant busca para esta pregunta una respuesta adecuada al contenido de su filosofía crítica para que la complete.

El hombre sólo puede considerar fin último de la naturaleza al hombre mismo como persona moral autónoma. La naturaleza fué creada por Dios, ser de inteligencia perfecta, para que en ella se desarrollase el hombre con la más alta y preciada capacidad que se pueda concebir: la de proponerse ideales morales por la pura conciencia del deber autónomo; la capacidad de vencerse a sí mismo y a la naturaleza entera para realizar esos ideales que no tienen ningún fin, fuera del deber autónomo de la propia razón humana.

Aquí nos encontramos por tercera vez con la idea de Dios. En la *Crítica de la razón pura* fué probada su indemostrabilidad, excluyéndola para siempre de la ciencia. En la *Crítica de la razón práctica* fué descubierta su raíz en las exigencias de la conciencia moral. Dios ha de existir, si así no fuese sería un error. En la *Crítica del juicio* la idea de la divinidad es utilizada para una concepción metafísica del mundo que ha de satisfacer la eterna necesidad metafísica del alma humana.

La última piedra de la construcción kantiana que puede denominarse « el sistema de la concepción moral del mundo », es ya metafísica pura. Pero es metafísica crítica. No afirma como el dogmático que por haber la razón formulado tal o cual doctrina, ella se verifica en la realidad fuera de la razón. Por el contrario, afirma críticamente que por haber llegado la razón a un resultado creará en él, pero debiendo siempre reconocer que la razón no tiene pruebas en favor de una creencia en la que se exterioriza su propia naturaleza y no la del mundo exterior. Entre la razón y la « verdad verdadera » está la « cosa en sí », « invisible guardián de fronteras » es como se le puede designar, que impide el traslado de los productos de nuestra mente fuera de su dominio, y que, por otro lado impide que la « verdadera verdad » dogmática, vuelva a introducirse en la filosofía.

La « cosa en sí », la « cosa tal como es » nos queda desconocida para siempre. Todo lo que sabemos es creado por nosotros y también la metafísica, creada de acuerdo a nuestros ideales es tan sólo metafísica para nosotros, los hombres.

Es metafísica crítica. Pero es metafísica. Y en cuanto el desarrollo ulterior del pensamiento filosófico, sobre todo con Salomón Mainon, suprimió la « cosa en sí », venciendo al « invisible guardián de fronteras », la dogmática « verdad verdadera » hubo de invadir e inundar de nuevo el campo de la filosofía. Kant sólo le dió un ápice a la metafísica. Fichte, Schelling y Hegel le entregan todo su espíritu.

JAIME ZHITLOVSKY.

La obra filosófica de José Ingenieros

I

LOS PRINCIPIOS DE PSICOLOGÍA

El realismo naturalista. — Evolución y determinismo. — Ingenieros y Haeckel. — *Los enigmas del universo*. — El origen de la vida. — Las funciones psíquicas. — Ontogenia y filogenia. — La formación natural de la personalidad consciente. — El pensamiento: su función biofiláctica. — La lógica y sus crisis. — El pragmatismo. — Lógica y psicología. — La crítica de la ciencia. — Psicología y literatura.

Después de un año de fallecido Ingenieros es ya oportuno el estudio imparcial de su obra, sin el apasionamiento cordial de la amistad y sin la reticencia de los que en vida fueron sus adversarios. José Ingenieros representa, sin duda, un valor significativo dentro de nuestra cultura. Su obra múltiple y variada oscila entre el ensayo literario y la paleontología. Hombre militante, sobre todo en su juventud, ha sabido conquistar adeptos y crearse enemigos. Dentro del conjunto voluminoso de sus escritos, los que versan sobre temas filosóficos tienen singular importancia. En el presente trabajo nos proponemos analizar las publicaciones filosóficas de Ingenieros tratando de distinguir el valor de cada una de ellas, su posible originalidad, y su mérito didáctico, que quizá sea el mayor.

Su psicología, que con el título de *Principios* halló forma definitiva en la sexta edición, es a nuestro juicio el mejor libro de Ingenieros. Excelente en su género, los reparos fundamentales que se le puede hacer, derivan de la índole de ese género mismo. Así es en efecto. La frecuente superficialidad y el espíritu dogmático de los *Principios de psicología* proceden de los autores, a menudo contradictorios entre sí, en que Ingenieros se inspira. Su mérito propio consiste en la buena sistematización y en la claridad de su prosa. Revela la obra que comentamos a un estudioso y no a un pensador. Y revela, al mismo tiempo, a un maestro, en el sentido estricto del vocablo, a un profesor que enseña lo que ha aprendido. Nunca asoma en sus centenares de páginas la menor confidencia de una aguda reflexión personal. Ingenieros leía mucho y escribía demasiado para que tuviese tiempo de meditar. Da por resueltos los difíciles, y acaso insolubles, problemas que aborda. Si esta es una manera cómoda de quedar bien con la propia conciencia, resulta en cambio de efecto pernicioso para el espíritu poco crítico de muchos de sus lectores jóvenes. Al quitarles la duda les evita el reflexionar. En tal sentido los *Principios de psicología* adolecen del mismo mal que *Los enigmas del universo* de Ernesto Haeckel, con quien Ingenieros tiene un cercano parentesco, como lo veremos luego. Nuestro autor define el carácter de su obra en los términos siguientes:

« Este volumen es una *introducción al estudio de la psicología* y no un *tratado de filosofía*. » (En verdad más que de una introducción se trata de una síntesis de la psicología a la manera en que él la entiende.)

« Al enunciar nuestra posición, frente a ciertos problemas filosóficos que exceden los dominios de la psicología, sólo queremos evidenciar que las conclusiones particulares corresponden a un sistema general de filosofía, que no podemos exponer aquí. »

« Sus antecedentes podrían remontarse a Bacon, Locke y Spencer, en Inglaterra; a Helvetius, Comte y Taine, en Francia; a Bruno y Ardigó, en Italia, para acercarse a la actual corriente empírico

naturalista de Alemania, representada, de muy diversas maneras, por Avenarius, Mach, Dühring. Haeckel y Ostwald » (1).

Dejando de lado, por el momento, la oposición inconciliable de algunos de los autores que Ingenieros menciona, hagamos notar una contradicción flagrante en que incurre. En la nota antes transcrita dice a continuación « parécenos que el nuevo *realismo naturalista*, al que adhiere, después de esbozarse en Ardigó y Mach, desde puntos de vista muy diversos comienza a definirse en la corriente de filósofos naturalistas, cuya expresión más definida encontramos en Ostwald. Necesita ser completado. »

Si se coteja estos párrafos con lo que Ingenieros dice del « monismo de Haeckel », y de « las divagaciones *seudofilosóficas* de hombres de ciencia como Poincaré y Ostwald... » en *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* (2), se recoge la impresión de que nuestro autor al escribir un libro olvidaba lo que había dicho en el anterior. Sólo así se explica que Ingenieros exponga en la edición « revisada » de su psicología (1919) apreciaciones tan contradictorias con las que contienen *las proposiciones* de 1918. Señalamos de entrada esta inconsecuencia que, juntamente con las otras que vayamos indicando, revela el espíritu vacilante de quien incurre en ellas, a pesar de la seguridad aparente del tono en que escribe.

De todos los escritores cuyas ideas son materia prima de los *Principios de psicología*, hay que mencionar en primer término a Haeckel. La analogía entre la psicología de Ingenieros y *Los enigmas del universo* no es tan sólo de fondo, puesto que la estructura formal de ambos libros es en buena parte similar. El pensamiento común a los dos se formula en el *evolucionismo determinista*. Su contenido doctrinario puede resumirse en las siguientes proposiciones: El universo, sin excluir ningún aspecto de la realidad, es un proceso en transformación continua. Esa

(1) JOSÉ INGENIEROS, *Principios de psicología*, 6ª edición, página 323.

(2) JOSÉ INGENIEROS, *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*, páginas 15 y 16.

transformación se efectúa mecánicamente de acuerdo a leyes propias de la materia y de la energía, que son investigadas y establecidas por las ciencias fisicoquímicas.

Los seres vivientes no constituyen, en lo esencial, una excepción a lo anteriormente dicho. Los fenómenos llamados vitales son un caso particular y complejo del mundo físico. La vida tuvo su remoto origen en transformaciones operadas, en circunstancias propicias, dentro de la materia inorgánica. La conservación del individuo y de la especie son los dos móviles de todas las funciones de los seres vivientes, y las actividades psíquicas son parte integrante de ese funcionamiento de los organismos. La conciencia, etapa culminante de la actividad psicológica, se ha originado de modo natural, no siendo los fenómenos conscientes otra cosa que el último eslabón de un desarrollo cuyas etapas previas pueden señalarse.

Si se analiza con cierto detenimiento estas proposiciones, al parecer congruentes, se advierte en ellas una transición brusca que denuncia su falacia lógica. Afírmase en un comienzo que el Universo todo, que toda la realidad, es un proceso mecánico, y luego surge la vida cuya actividad múltiple responde al doble propósito de la conservación individual y específica. Lo que al principio era puro determinismo, resulta después funcionalismo teleológico. La causalidad ha venido a producir así, de modo natural, el monstruoso engendro de la finalidad.

Para disimular las dificultades obstétricas de parto tan pasmoso, no bastan las huecas fórmulas verbales de que se sirven el doctor Ingenieros y su maestro Haeckel. Con hablar de «diversas especies de materia» y de su «continuidad funcional», no se resuelve en términos satisfactorios el problema de la naturaleza y del origen de la vida. A no ser que, generosamente, consideremos como solución la frase con que aclara el enigma el autor de un libro sobre el lenguaje interior quien, conmovido y muy seriamente nos asegura que la vida es «trofo-esto-kinesia». Este tríptico griego no es menos elocuente que la fórmula constituida de una O entre dos X, en que Ingenieros nos da el «esquema

de la energética biológica » (1). Dejemos de lado este asunto que demuestra el método « científico » de nuestro autor. Veamos cómo se encara con el problema central de la psicología: la conciencia.

En el capítulo VI de su libro hallamos el misterio descifrado. El adjetivo que deriva del vocablo *conciencia* ofrece a Ingenieros la clave que resuelve la cuestión. Afirma categóricamente que « no existe ninguna realidad a la que pueda llamarse conciencia » (2) y nos asegura que la filogenia y la ontogenia psíquicas conducen a « la formación natural de la personalidad consciente ». Haeckel habla también en el capítulo X de *Los enigmas del Universo* acerca de la *ontogenia* y la *filogenia natural de la conciencia*, pero añade que a pesar de esa filogenia « nous ne sommes malheureusement pas en état, néanmoins, de la pour suivre fort avant ni edifier sur elle des hypothèses précises » (3). Es que al maestro no se le ocurrió el recurso gramatical, tan eficazmente empleado por el discípulo, acaso porque en alemán habría resultado superfluo, redundante, el agregarle a *Persönlichkeit* el adjetivo *bewuste*. Pero en cambio Haeckel es más explícito en lo que se refiere a la *mecánica teleológica*, explicada por « la autoformación funcional de la estructura conforme a un fin » (4).

La aparición de la vida, tan sencillamente explicada por Ingenieros, y la aparición de la conciencia, descrita con no menos sencillez, podría, sin embargo, conducir al lector a formular una objeción previa. Es el hombre, ser vivo y consciente, quien investiga y piensa acerca del Universo. Lo primero que habría que determinar es el valor y el alcance de las aptitudes cognoscitivas humanas: ¿Hasta dónde llega la acción de nuestra mente y qué valor tienen sus conclusiones? Este problema que no es rigurosamente psicológico es, sin embargo, tema de las primeras páginas del

(1) JOSÉ INGENIEROS, *Principios de psicología*, 6ª edición, página 73.

(2) *Principios*, página 219.

(3) ERNEST HAECKEL, *Les énigmes de l'Univers* traducido del alemán por Camille Bas, página, 21.

(4) E. HAECKEL, *op. cit.*, página 302.

libro de Ingenieros. Allí, en la introducción, y con el título de *Ciencia y filosofía*, el autor expone su teoría del conocimiento: « La formación natural de la experiencia, implicada en el proceso de adaptación de todo ser vivo a su medio, condiciona la función de conocer, cuyo resultado se llama *conocimiento*. » « Las formas superiores de nuestra lógica real son resultados naturales de las condiciones de adaptación de las especies humanas; son manifestaciones complejas de la *función biológica de pensar* » (1). La actividad intelectual es, de tal modo, para el doctor Ingenieros una función « compleja » que se verifica de acuerdo a las necesidades vitales del hombre. En esta concepción pragmática de la inteligencia, coincide el autor de los *Principios de psicología*, entre otros, con Mach y Bergson, tan diversos por el conjunto de su obra. Natural resulta su coincidencia con el primero de los nombrados, ya que el mismo Ingenieros reconoce su afinidad espiritual con el autor de *Análisis de las sensaciones*. Pero ha de resultarle ingrata a su memoria esa analogía tímidamente confesada, con el gran filósofo francés, a quien trata con desdén olímpico.

En *L'évolution créatrice* estudia Bergson la « función natural de la inteligencia ». Analiza su mecanismo con una agudeza que no siempre saben tener sus adversarios, y menos aun sus detractores. Después de establecer las relaciones, o mejor dicho la diferencia, entre instinto e inteligencia, dice: « Au contraire nous tenons l'intelligence humaine pour relative aux nécessités de l'action. Posez l'action, la forme même de l'intelligence s'en déduit » (2). Ingenieros, por su parte, afirma al hablar del conocimiento, que « las formas superiores de nuestra lógica son resultados naturales de las condiciones de adaptación de la especie humana; son manifestaciones complejas de la *función biológica de pensar* ». « El conocimiento de la realidad, siendo un resultado natural de la experiencia, responde a condiciones necesarias

(1) JOSÉ INGENIEROS, *Principios de psicología*, 6ª edición, página 14.

(2) H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, página 165.

para la vida misma de los seres vivos que lo adquieren; es útil a la conservación de las especies, de las sociedades y de los individuos»; para la «lucha por la vida».

Se advierte fácilmente por lo transcripto, la similitud entre lo que piensa Bergson y lo que dice Ingenieros. Desde luego la lectura de las páginas de uno y otro autor en que están incluidos los párrafos arriba citados denuncia la penetración, la estupenda aptitud de análisis de Bergson y la frívola medianía de Ingenieros, amén de la diferencia de estilo.

Por diversos motivos subrayamos esa coincidencia entre Ingenieros y Bergson, en la apreciación de la actividad intelectual, tan frecuente, por cierto, a fines del siglo XIX y a comienzos del actual. El mismo Croce, a quien Ingenieros califica de «crítico literario», celebra esta «nueva gnoseología de las ciencias». Al estudiar la historia de las doctrinas lógicas se ocupa de la teoría económica del concepto científico. Alude en especial a Mach y Avenarius, cuyo empirio-criticismo es una de tantas manifestaciones de una orientación que «no ha tenido un centro único de difusión, sino que ha surgido, casi contemporáneamente, en muchas partes». Y en cuanto a Bergson, dice Croce, que «considera, no diversamente de Mach, los conceptos de las ciencias naturales como *símbolos* y etiquetas». Para el autor de la *Logica*, este modo de pensar del filósofo francés, además de sus múltiples aplicaciones en el análisis del tiempo, del espacio, de la evolución, ha servido para despertar, por primera vez en Francia, «la viva conciencia de la intuición que siempre le ha faltado».

Bergson admite que la función de la inteligencia es la de conocer la realidad en la medida y en la forma que lo requieren los intereses prácticos. Dicho conocimiento, por los conceptos que lo integran, fragmenta la realidad al esquematizarla, y no llega nunca a la esencia íntima de las cosas. A la intuición le está reservado el penetrar en lo hondo de la realidad, convirtiéndose así en método filosófico por excelencia.

Para el doctor Ingenieros la experiencia empírica organizada

por la ciencia, no agota tampoco la realidad. Ese conocimiento «exiguo» es completado y combinado «de infinitas maneras mediante la imaginación constructiva o creadora». No mezquina el doctor Ingenieros severidad en su crítica al intuicionismo, que substituye por el *imaginismo*. †

Para él, la imaginación es el sucedáneo de la intuición de Bergson. Pero no se crea que hay la menor afinidad entre ambas. La imaginación de Ingenieros imagina sus hipótesis partiendo de la investigación hecha por las ciencias. Para evitar equívocos, afirma que *todo sistema de filosofía científica será una Metafísica de la Experiencia* (1). En realidad, es la tesis de Wundt, quien en *Los fundamentos de metafísica basados en las ciencias positivas* (el peor de sus libros), dice más o menos lo mismo, aunque incurre en la herejía de hablar de «filosofía del espíritu» en la última parte del segundo tomo de esa obra. La existencia de una «filosofía del espíritu», implica la de varias, o por lo menos, la de una ciencia homónima. El doctor Ingenieros, a su vez, no incurre en semejante *error*. «La distinción, dice, que aun mantienen muchos filósofos entre *ciencias de la naturaleza* (*Naturwissenschaft*) y *ciencias del espíritu* (*Kulturwissenschaft*), solamente podría mantenerse admitiendo que el «espíritu» humano es una entidad ajena a la «naturaleza» (2). Por supuesto, el doctor Ingenieros no lo cree y por eso entiende que «la filosofía del porvenir se orientará hacia una *concepción fundada en las ciencias naturales*» (3).

De todos modos, Ingenieros no nos dice ni con qué fundamento, ni de acuerdo a qué normas la «imaginación» establece la metafísica, partiendo de las ciencias. En esta materia procede como todos aquellos que extraen de la ciencia la metafísica que

(1) JOSÉ INGENIEROS, *Principios*, pág. 39.

(2) El doctor Ingenieros traduce *Kulturwissenschaft* por ciencia del espíritu. La versión fiel sería ciencia de la cultura, y precisamente quien más ha recomendado esta nomenclatura es Rickert, combatiendo la expresión ciencias del espíritu, en su tentativa de hacer un estudio objetivo de los valores.

(3) INGENIEROS, *Principios*, pág. 323.

previamente introdujeron en ella. Es porque no hay ciencia sin ontología. Quien mejor lo ha establecido es Meyerson en *Identité et Réalité*. La ciencia necesita, cuando menos, el postulado metafísico de la legalidad; postulado metafísico, porque a la vez de ser condición de la experiencia, la excede.

Precisamente, Mach advirtió el fondo metafísico de los conceptos de causalidad y legalidad. Para hacer una ciencia sin metafísica, recomienda en *La connaissance et l'erreur*, que la investigación científica abandone la noción de causa y la sustituya por la de « función ». En el mismo libro señala la ausencia de valor objetivo en las leyes científicas. Consecuente con Hume, de quien deriva su teoría del conocimiento, establece el valor precario de conceptos, cuya trascendencia, fuera del dominio empírico, no podría aceptar. Mach había leído y entendido a Kant. Dijimos que muchos de los errores de Ingenieros proceden de algunos de los autores en que se inspira, y que muchas de las contradicciones en que incurre, fluyen de su pensamiento opuesto. El mejor ejemplo lo constituyen Haeckel y Mach.

El autor de *Los enigmas del universo* construye todo su sistema sobre la que él llama « la ley de la substancia ». Es metafísico, se desespera continuamente por demostrar su vinculación espiritual con Spinoza. Mach, por el contrario, titula « preliminares antimetafísicos » el primer capítulo de *Análisis de las sensaciones*. Y en todos sus libros se empeña en desterrar las nociones de causa, ley, substancia, superfluas y hasta nocivas para la misma ciencia. En cuanto a las relaciones entre ciencia y filosofía, la actitud de ambos autores es radicalmente distinta. Haeckel toma como punto de partida el hecho, para él irrecusable, de la sensación. De allí desenvuelve su pensamiento a través de las distintas ciencias, la psicológica inclusive, hasta llegar a su filosofía monista. La psicología, por ejemplo, es para él una disciplina que aplica en sus teorías las conclusiones de la física.

Para Mach, el hecho inmediato de la sensación es asunto que requiere una indagación previa. Es antimetafísico y no aplica al estudio de la psicología las leyes de la física. Por el contrario, el aná-

lisis del acto primario de la sensación, es previo al estudio de la física misma. Niega todo sentido objetivo al concepto de substancia, y no le cuesta ningún esfuerzo, dentro de su sistema, identificar el orden físico con el biológico y el psíquico; le basta para ello con anular los términos en juego para convertirlos en igualdad. El último párrafo de su trabajo *Sinnliche Elemente und naturwissenschaftliche Begriffe*, sintetiza magistralmente su pensamiento en lo que se refiere a la relación de prioridad entre la psicología y la física. Concluye dicho párrafo con esta frase: « Mucho ha ganado la fisiología desde que E. Hering sometió a investigación los elementos sensoriales. Y, así, espero que por una más adecuada consideración de esos elementos, ganará algo la física también » (1).

De esto se infiere que para Mach la investigación psíquica precede en realidad a la investigación física, como que ésta ha de utilizar los datos obtenidos por aquella.

Mach no abandona nunca el punto de vista crítico: al extremarlo llega al nihilismo.

Tres maneras fundamentales y distintas entre sí, son posibles de encarar la relación entre ciencia y filosofía. Para algunos, ciencia y filosofía son una misma cosa, especialmente tratándose de las ciencias fisicomatemáticas. Esta es la posición de la escuela de Marburgo, sobre todo de su jefe Hermann Cohen, entre los contemporáneos. Para otros, filosofía y ciencia son dominios distintos del saber humano; la única relación entre ambas, consiste en que el problema del valor de la ciencia es asunto estudiado por la filosofía, en su rama gnoseológica. Para otros, en fin, la filosofía tiene a su cargo la generalización máxima de las leyes más extensas que establecen las distintas ciencias. Esta es, en lo esencial, la posición del doctor Ingenieros, posición que tuvo en el siglo XIX su mejor exponente en Spencer, aunque con alguna reserva en lo que se refiere a lo incognoscible.

Para el doctor Ingenieros, la filosofía tiene a su cargo el hacer

(1) ERNEST MACH. *Die Leitgedanken meiner naturwissenschaftlicher Erkenntnislehre*, página 31.

convergir, en principios universales, las conclusiones más generales de la ciencia. Dos observaciones se le puede señalar: la primera desde fuera de su posición, y la segunda dentro de su posición misma. El autor de los *Principios de psicología* no establece, ni discute, desde luego, los principios básicos en que se funda la ciencia. Además, las disciplinas científicas que le sirven de punto de partida para sus generalizaciones, son las menos precisas y las peor constituidas: biología, psicología y sociología.

Esto que acabamos de decir es aplicable solamente a la obra que comentamos, sino también a otros escritos filosóficos de Ingenieros, como lo veremos más tarde.

Tres principios deja establecidos el doctor Ingenieros antes de entrar de lleno en la consideración de los asuntos más estrictamente relacionados con la psicología. Esos principios son: el origen natural, físicoquímico, de la vida; la función biológica de la actividad psíquica; el parentesco, la similitud funcional y orgánica entre el hombre y las especies zoológicas superiores, con las consecuencias inherentes a los mecanismos psicológicos. Para esto último, el autor de los *Principios de psicología* alude a conclusiones de la anatomía y la fisiología comparadas. La morfogenia y la fisiogenia de los órganos del psiquismo le permiten, a su juicio, dejar sentada la continuidad de los procesos de la vida de relación. En cuanto al problema de la conciencia, ya vimos cómo lo resuelve. La materia orgánica perfecciona, a través de la evolución, los medios de adaptación al ambiente, y las funciones « conscientes » son resultado de este perfeccionamiento.

Es de lamentar que en un libro de psicología científica como el que comentamos, sólo aparezcan nociones generales, sin especificación concreta, positiva, de los hechos y de las cosas, según podría esperarse en obra de tal índole. Le queda, eso sí, al doctor Ingenieros el resguardo de que tan sólo se trata de una « introducción » a la psicología, lo que, ciertamente, no se podría presumir por los sucesivos títulos de la obra.

Si en el dominio de la psicología individual es muy reducido el material de datos concretos, efectivos, que el doctor Ingenieros

emplea, no puede negarse que su obra es un excelente resumen de las generalidades más concluyentes de la de muchos autores que se ocuparon del tema; sólo es de lamentar la ausencia de espíritu crítico en la selección y en el análisis, por lo demás muy escaso, con que las acoge. No ocurre lo mismo en el dominio de la psicología colectiva, o «sociopsicología» como la llaman los autores franceses. En este punto, Ingenieros nos dice que los fenómenos psíquicos sociales tienen, como los del individuo, una función biofiláctica. Y nos dice también que la sociología es una ciencia *biológica* precisa, que podría desentrañar las leyes de la evolución social. El doctor Ingenieros habla de las problemáticas leyes de la sociología con envidiable don profético. Su curioso optimismo respecto de esta *ciencia*, acerca de cuyo objeto están en desacuerdo los autores, está fundado en la fe, más que en la realidad. En cuanto a la psicología colectiva sus ideas se reducen a vagas alusiones a Wundt y Levy Bruhl, no obstante tratarse de cuestión tan interesante.

De todos los problemas de la psicología, el que se refiere al pensamiento es de los que más han logrado la atención de Ingenieros.

En el capítulo VII (1) trata de «la formación natural de la función de pensar». Ocupase allí de la lógica y de su evolución. Dice también cuál será la lógica del porvenir. En esto, la lógica futura, a la que intenta dar base, revelaría en Ingenieros al vidente de la filosofía del porvenir, cuyas *proposiciones* fundamentales presentó a la Academia de filosofía y letras en 1918.

Lo cierto es que tanto las consideraciones que Ingenieros hace sobre la lógica del pasado, como su previsión, en el citado capítulo, de la lógica que según él se estudiará en el futuro, en nada difieren de lo que se llama *psicologismo*.

El debate entre las dos grandes tendencias que se disputan el predominio en los estudios de la lógica es rico en argumentos de parte de ambos bandos. El psicologismo sostiene que la lógica

(1) JOSÉ INGENIEROS, *Principios*, página 249.

no es más que un capítulo de la psicología, y el logicismo afirma la autonomía de la ciencia lógica. El primero encara el pensamiento como un proceso que se opera en una mente individual o colectiva; el segundo estudia ese mismo pensamiento como un hecho objetivo. El psicologismo encara el pensamiento como mera función biológica; en cambio la lógica estudia las normas que lo rigen.

En el mismo capítulo, el doctor Ingenieros hubiera tenido oportunidad de indagar los principios rectores del trabajo intelectual, a través de la investigación y la exposición de la ciencia. Es lo que han hecho autores como Mach, Brunschwig, Meyerson y Duhem, llegando a conclusiones divergentes, pero, eso sí, haciendo la única lógica concreta posible, al analizar las modalidades del pensamiento tal como se manifiesta en la producción científica. Decir, como lo hace Ingenieros, que no existe una función intelectual desvinculada de la afectiva y de la volitiva, está muy bien, pero éste no es el asunto en juego. El mismo Ingenieros no nos diría, con toda seguridad, que la ley de la gravitación de Newton o que la teoría de Einstein encierran elementos extra-intelectuales. Lo cierto es que Ingenieros desconocía el movimiento epistemológico, los estudios de historia y crítica de la ciencia. Son precisamente los epistemólogos los verdaderos filósofos de la ciencia, porque añaden a su labor científica la perspicacia crítica y el sentido filosófico, ausentes en la obra de los *filósofos* del científicismo.

En cuanto a la significación que el mismo Ingenieros atribuyó a su psicología, es sintomático el hecho de que en otros trabajos ni se haya acordado de sus principios. Ha buscado en obras literarias material psicológico para sus ensayos sobre *Werther* y *Don Juan*, sobre la *Psicología de los celos* y todos los que constituyen la *Psicopatología en el arte*.

Trató de hallar en la vida y en el arte lo que no le podía ofrecer el método de su psicología. Actitud nada extraña en quien tenía suficiente sensibilidad y cultura literaria para desbordar los esquemáticos principios.

II

LA FILOSOFÍA DEL PORVENIR

Los *Principios de psicología* y las *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*. — La hipocresía de los filósofos. — Dogmatismo y escepticismo. — Lo experiencial y lo in experiencial. — Las hipótesis científicas y las hipótesis metafísicas. — La lógica futura y la lógica clásica. — Ciencias naturales y ciencias psicológicas. — Hipótesis e ideales. — Monismo y dualismo.

En la nota puesta al pie de la página inicial del capítulo IX de los *Principios de psicología* que hemos transcrita al comienzo de este trabajo, dice Ingenieros, y es oportuno el recordarlo, « parécenos que el nuevo realismo naturalista después de esbozarse en Ardigó y Mach, desde puntos de vista muy diversos, comienza a definirse en la corriente de filósofos naturalistas, cuya expresión más definida encontramos en Ostwald. Necesita ser completado ». Deliberadamente hemos vuelto a referirnos a estas palabras de Ingenieros. Ellas señalan la imprecisión reiterada con que encara el *realismo naturalista*, a la vez que, al afirmar la necesidad de que sea completado, anuncia ya el propósito de establecer las bases de la filosofía futura. Es lo que hace en las *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*.

Antes de comenzar el análisis de esas proposiciones señalemos aquella imprecisión, propia, a la vez, del comentarista de la filosofía actual y del profeta de la futura. Mach y Ostwald sólo pueden ser ubicados dentro de una línea de pensamiento común, si se les califica vagamente con el epíteto de *naturalistas*. Ambos autores proceden efectivamente de las ciencias físiconaturales.

Pero mientras Ostwald construye una metafísica al afirmar una realidad fuera del conocimiento humano, Mach niega la metafísica. Ambos reconocen el carácter pragmático del conocimiento suministrado por las ciencias. Ostwald lo olvida y afirma que la energía es el principio esencial de todo lo que existe. Más consecuente, Mach niega la existencia de cualquier realidad *objetiva*. La sensación es para Ostwald, tal como la define en *La energía*, un cambio energético; para Mach, a su vez, la sensación es toda la realidad para quien la experimenta. En resumen, el energetismo de Ostwald es un materialismo « metamorfoseado ». Si se hubiera de dar colocación a las ideas de Mach dentro de alguna escuela, habría que ubicarlo entre el escepticismo y la filosofía de la inmanencia. Es escéptico en cuanto afirma el carácter pragmático del conocimiento, negándole todo otro valor que no sea el de su utilidad, y su inclusión en la *filosofía de la inmanencia* se justificaría por el hecho de que para Mach no existe ninguna realidad fuera de la experiencia. Las líneas que transcribimos a continuación, sacadas de *La mecánica*, revelan el pensamiento de su autor frente a algunas nociones de la ciencias físicas.

« Las ideas de la invariabilidad de la cantidad de materia, de la constancia de la suma de las cantidades de movimiento, de la indestructibilidad del trabajo o de la energía, que gobiernan hoy toda la ciencia física, deben su nacimiento a la influencia de concepciones teológicas. Ellas tienen su origen en la proposición expresada por Descartes en sus *Principes de la Philosophie*, que ya hemos recordado, según el cual la cantidad de materia y la cantidad de movimiento creados en el origen son invariables, porque solamente su inmutabilidad puede concordar con la estabilidad del creador del universo » (1). A continuación señala Mach las transformaciones sufridas por las anteriores ideas hasta llegar al que hoy se llama « principio de la conservación de la energía », cuyo fondo teológico fué extinguiéndose muy lentamente; « más aún, dice Mach, no se puede negar que a propósito de esa ley se

(1) E. MACH, *La Mécanique*, traducción Bertrand, página 427.

dejan llevar actualmente todavía muchos sabios a un misticismo de género especial ».

En este tono, y con semejante descreimiento, trata Mach la ley tan importante de la conservación de la energía, y se explica que lo haga así, dada la orientación general de su pensamiento. Anti-substancialista, la *energía* no es para él otra cosa que un concepto, cuya razón de ser se debe a diversos motivos; en ningún momento hace Mach del concepto de energía una realidad. Y ese concepto mismo le parece inútil, ya que substituye la noción física de la causalidad (no otra cosa es la idea de *energía*) por la noción matemática de *función*. Mach es por muchos conceptos el más alto representante del positivismo germánico; positivista consecuente, desarrolla la doctrina hasta sus últimas conclusiones. Repite, de este modo, con el aporte de datos nuevos, el proceso total del empirismo inglés. Diríase que en su obra Bacon razona a punto de llegar a las conclusiones de Hume. Es un Hume contemporáneo. Tiene con su ilustre predecesor inglés, entre otras, la similitud que deriva del hecho de no poderse calificar su doctrina con un vocablo definitivo. Ello se debe a la inevitable paradoja de que, partiendo del dato empírico, niega el hecho, la cosa, fuera de la sensación.

Ostwald, por el contrario, hace metafísica y la hace partiendo de las distintas ciencias. No conforme con la descripción de los hechos, los explica. Y esa explicación la halla en el principio de la *energía*, válido por igual para todos los fenómenos, desde el orden físico hasta los hechos de la civilización. El pensamiento mismo tiene su clave en esa concepción fácil puesto que « no hay dificultad de comprenderlo energéticamente ya que el trabajo del pensamiento está evidentemente ligado a una consumación de energía y a la fatiga, como el trabajo físico » (1). Con estas líneas el profesor de la Universidad de Leipzig se subleva contra « la influencia de una concepción falsa venida de Platón, que estable-

(1) W. OSTWALD., *Esquisse d'une philosophie des sciences*, edición Alcan, página 175.

ce una distinción fundamental entre la vida mental y la vida física ».

Hemos hecho este comentario un poco extenso sobre Mach y Ostwald, porque Ingenieros en sus *proposiciones* vez a vez está con uno y otro, aunque más con el segundo. A ratos es escéptico, de acuerdo a Mach, y a renglón seguido hace el esbozo de la metafísica futura, de acuerdo a la filosofía de las ciencias de Ostwald. Incurre en contradicciones, que si fuesen cometidas por otro, le habrían permitido hablar una vez más de « la hipocresía de los filósofos ». Deplorable estribillo ese de la *hipocresía*, que revela injusticia e ingratitud, ya que muchos de los hipócritas proporcionan al doctor Ingenieros abundante material para las bases de la metafísica del siglo XXI.

En un comentario bibliográfico, escrito con la sagacidad y el talento que le son característicos, dice Alejandro Korn (1), con amabilidad, que la insistente alusión a la hipocresía de los filósofos constituye la parte *amena* de las *Proposiciones* de Ingenieros.

Antes de establecer las premisas de la metafísica futura. Ingenieros arremete contra los filósofos habidos. Hipócritas fueron todos, por obsecuencia con el medio en que vivían. Las *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* son de una sinceridad incontestable. No puede haber en ellas complacencias para con el medio actual, por la sencilla razón de que están destinadas a los *metánthropos* del siglo XXI y tampoco puede sospechárselas, por motivos obvios, de complicidad con los prejuicios de la humanidad de ese siglo. Nuestro autor ha logrado escapar de este modo a las ataduras de cualquier índole. Al trasladar en el porvenir sus ideas actuales se ha puesto a cubierto de toda debilidad humana. El doctor Ingenieros ha tomado las precauciones necesarias para asegurar su sinceridad. No tiene a quien decir lo que no piensa, ni ante quien callar sus opiniones.

Para el doctor Ingenieros el conocimiento, el metafísico inclusive, es producto de la experiencia y del medio. Una pequeña difi-

(1) *Atenea*, año II, volumen II, página 43, La Plata, 1919.

cultad nos impide, modestos mortales, confiar en la posibilidad de juzgar la filosofía del siglo XXI dentro de su ambiente propio. El mismo Ingenieros al presentar sus ideas ante la *docta corporación* admite tácitamente que lo juzguen sus contemporáneos, y hasta confía en que dentro de un siglo algún nuevo académico se refiera con «benévola ironía» a sus pronósticos sobre la filosofía del porvenir. Lo dice en su trabajo después de afirmar que «los hombres de cada generación somos eslabones de una serie infinita; cumplimos nuestra función si aprovechamos el esfuerzo de la precedente y si contribuimos a preparar el trabajo de las que vendrán» (1).

Veamos cómo aprovechó Ingenieros el esfuerzo de las generaciones precedentes; acaso podamos inferir de allí el valor de su aporte para las que vendrán.

Con esta autorización que, en cierto modo, acuerda a cualquiera de sus lectores, estudiemos sus *Proposiciones*.

Después de establecer la invalidez de todos los sistemas filosóficos, inclusive los más modernos y aun los de aquellos autores que en los *Principios de psicología* menciona y hasta sigue con fidelidad, el doctor Ingenieros condena a los autores de todos esos sistemas en virtud de la hipocresía de que padecieron. Afirma que considera «incomprensibles las doctrinas de los filósofos si se ignora la historia política y religiosa de la sociedad en que vivieron» (2). Sin determinar las condiciones sociales, políticas y religiosas del futuro, Ingenieros establece las bases de esa metafísica lejana, después de estudiar las diversas formas de servilismo de los filósofos para con los prejuicios del ambiente en que vivieron.

En el segundo capítulo, el doctor Ingenieros sigue haciendo historia. Estudia «la crisis de la filosofía en el siglo XIX». Señala, a grandes rasgos, las sucesivas adaptaciones de las ideas filosóficas a los cambios y a los intereses de la política y de paso nos advierte que concibe para el porvenir «la posibilidad de otros regí-

(1) JOSÉ INGENIEROS, *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*, página 129, 1918.

(2) *Proposiciones*, páginas 17-18.

menes que se asienten en los resultados incesantemente renovables de la experiencia social, independiente de las nuevas hipótesis metafísicas que puedan formularse para explicar los problemas inexperienciales » (1).

Como se ve, hay ya una radical diferencia entre la metafísica habida y la que habrá; mientras la primera ha sido consecuencia y ha estado en estrecha relación con el régimen y los prejuicios sociales, la segunda se desenvolverá con prescindencia de la organización social, independiente, a su vez, de toda hipótesis metafísica.

El doctor Ingenieros nos dice también, que la única filosofía que tiene razón de existir y que existirá, es la de las hipótesis metafísicas. Filosofía y metafísica se identifican; quien niega la legitimidad y la necesidad espiritual de la segunda, auna en realidad ciencia y filosofía. Con lo cual afirma una doble discrepancia con el positivismo: en primer término, al establecer la necesidad de la metafísica y, en segundo lugar, al afirmar que la filosofía no puede reducirse a la sistematización de las más amplias generalizaciones científicas. En lo primero, es decir, en lo que se refiere a la afirmación de la necesidad de la metafísica, el doctor Ingenieros es consecuente en todo su trabajo; en lo segundo, en lo que respecta a su contenido se contradice; en verdad esa metafísica que el doctor Ingenieros pronostica, no será otra cosa que la síntesis de las leyes más vastas de la ciencia, aunque parecería no ser así por lo que él mismo asegura.

Efectivamente, en ninguna parte establece un distingo entre la ciencia y la metafísica. De acuerdo a las proposiciones que el doctor Ingenieros ha escrito sobre la filosofía del porvenir, la ciencia se ocupa de lo *experiencial*; le incumbe a la metafísica ocuparse de lo *inexperiencial*. Pero he ahí que las hipótesis *inexperienciales* deberán formularse de acuerdo a las conclusiones de la ciencia de lo *experiencial*. Así es convertida la ciencia en punto de partida de la metafísica; más aún, la ciencia determina la metafísica, ya que las hipótesis de esta última deben coincidir con ella.

(1) *Proposiciones*, página 24.

« Creo — dice Ingenieros — que en el porvenir los resultados experenciales fijarán los límites y las condiciones legítimas de los problemas inexperenciales » (1). Si se coteja este párrafo con la nota puesta al pie de la página 26 de las proposiciones, se advierte que el doctor Ingenieros aparece negando la metafísica, cuya legitimidad y cuyas condiciones pareciera determinar en esta última página. Dice así: « No concibiendo filosofía alguna fuera de las hipótesis metafísicas, creo que si se reputase innecesarias a estas últimas, sería imposible distinguir la filosofía de la ciencia, pues la primera se reduciría a un sistema sintético de la segunda. »

En conclusión, ocurre que en el siglo XXI se hará lo que se ha hecho a fines del siglo XIX.

Si esta será la metafísica futura, veamos cual será la lógica que se emplearía en su elaboración. Lo escribe el mismo Ingenieros. Después de preguntarse cómo lo experencial puede limitar y condicionar lo inexperencial, contesta: « por el principio de la no contradicción que enseña lo que no puede ser ». Esta sería la lógica para elaborar la metafísica futura; en este punto, parece que el doctor Ingenieros retrocede aun más que en lo referente a la concepción misma de la filosofía. En efecto, el principio de la no contradicción es uno de los postulados de la lógica clásica, cuyas crisis señala Ingenieros en sus *Principios de psicología* (2). Después de habernos anunciado la bancarrota de dicha lógica y el advenimiento de otra nueva, vemos al doctor Ingenieros vaticinar aquella misma lógica caduca como instrumento a utilizarse en la preparación de la nueva metafísica.

Esto lo dice Ingenieros en la misma página (3) en que sostiene que: « El escepticismo filosófico es una actitud « lógicamente » legítima » y que todo él puede reducirse a afirmar que no tenemos verdades sino creencias ». En *Los principios de psicología*, el mismo Ingenieros dice textualmente: « La función de

(1) *Proposiciones*, página 68.

(2) JOSÉ INGENIEROS, *Principios de psicología*, página 259 y siguientes.

(3) JOSÉ INGENIEROS, *Proposiciones*, página 68.

pensar tiene por resultado la formación de creencias » (1). Basta con sacar la conclusión que fluye de las últimas líneas, para llegar al resultado de que el doctor Ingenieros es un escéptico y, en este punto — como dijimos al comienzo del presente capítulo —, estaría en plena concordancia con Mach: en resumidas cuentas, junto con el sabio austriaco, diría que la función intelectual sirve para suministrarnos creencias útiles, y nada más. Si aquí está con Mach, en cambio se encuentra con Ostwald en su concepción de la metafísica, ya que desde el punto de vista metodológico coincide la filosofía del siglo XXI con la que Ostwald elabora con una anticipación de más de una centuria.

Lo experiencial es objeto de la ciencia, lo in experiencial, de la filosofía. La continua perfectibilidad de la experiencia, no impide afirmar la perenne razón de ser de la metafísica, puesto que « Ninguna cosmología legítima permite concebir la vida humana persistiendo sobre la tierra después de la estabilización del universo; la posibilidad de experiencia es, pues, necesariamente menor que la variabilidad de los objetos y condiciones, lo que implica la *permanencia de lo in experiencial fuera de lo experiencial* » (2).

A continuación subraya Ingenieros la originalidad de su concepto de lo in experiencial, que no hay que confundir ni con lo *trascendental* de Kant ni con lo *incognoscible* de Spencer.

Dejando de lado el equivocado empleo del vocablo *trascendental*, que tiene carácter gnoseológico y no un sentido metafísico (Ingenieros confunde *trascendental* con *trascendente*), la diferencia entre lo *incognoscible* de Spencer y lo in experiencial de Ingenieros, reside en que mientras lo *incognoscible* es permanente y no varía en función del conocimiento experiencial, para Ingenieros la variación de los resultados de la experiencia científica, determina la legitimidad de los problemas in experienciales y la legitimidad de las hipótesis, que pretenden explicarlos.

El doctor Ingenieros, antes de ocuparse de los métodos de la

(1) *Principios*, página 268.

(2) José INGENIEROS, *Proposiciones*, página 44.

filosofía futura, señala los problemas de la metafísica del porvenir. Ella comenzará por eliminar aquellos que por su falsedad sean residuo de hipocresías pasadas. La metafísica del futuro no se ocupará ni de Dios, ni del alma, ni de la inmortalidad; planteará sus problemas de acuerdo a las conclusiones de las ciencias. Así, el problema de la substancia, se planteará de acuerdo a conclusiones de la ciencia físicomatemática y el problema del origen de la vida se encarará del punto de vista físicoquímico. El problema de la libertad que excede a las ciencias físicomatemáticas y a las psicológicas, es como el de la vida un problema particular: aquel es *metapsíquico* y este, *metabiológico*. El problema del origen del conocimiento y de su valor, se planteará con método genético. En esto hará la filosofía del porvenir lo que Ingenieros ya ha hecho en sus *Principios de psicología*.

En medio de todas las afirmaciones que hace Ingenieros, subsisten dos que definen la verdadera índole de su filosofía futura. Los filósofos del porvenir se ocuparán de construir «hipótesis inexperienciales *a posteriori*» (1); *a posteriori* de la experiencia científica, cuyas continuas variaciones repercutirán sobre la metafísica. «Los metafísicos del porvenir desearán que sus sistemas de hipótesis sean la techumbre legítima del saber, pero no se ocuparán de techar edificios imaginarios, *chateaux-en-Espagne* de pura fantasía; no dudarán de que el edificio debe empezarse por los cimientos, sin renunciar por ello a techarlo y con la seguridad de que sólo así es posible techar edificio alguno, aunque sea perfeccionarle, es decir, admitiendo la posibilidad de rectificación y perfeccionamiento» (2).

Las hipótesis metafísicas prolongarán las hipótesis experienciales de la ciencia, y el carácter legítimo de esa continuidad será determinado por los principios de la lógica clásica. Volvemos, en realidad, a esa combinación de empirismo y racionalismo, que ha caracterizado a la filosofía científicista de fines del siglo XIX.

Los cuatro caracteres necesarios de la metafísica serán: la uni-

(1) INGENIEROS, *Proposiciones*, página 74.

(2) INGENIEROS, *Proposiciones*, páginas 76-77.

versalidad, la perfectibilidad indefinida, el antidogmatismo y la impersonalidad.

Podría creerse que la universalidad de las conclusiones metafísicas será en el porvenir igual a la universalidad de las verdades científicas. Sin embargo, en la página 97 el Ingenieros nos atenúa esa esperanza.

Después de señalar la necesidad de que se renueve el lenguaje filosófico, ya que sólo es posible un pensamiento claramente definido con un idioma cuyos vocablos no tengan sentido equívoco, nos describe Ingenieros la arquitectónica de la filosofía del porvenir.

Antes de entrar de lleno en el estudio de la arquitectónica que Ingenieros expone en el capítulo IX de su trabajo, recordemos lo que dice respecto de las hipótesis científicas y de las hipótesis metafísicas: « Las científicas subordinan su legitimidad a la demostración experimental que presuponen posible; las metafísicas sólo aspiran a ser lógicamente legítimas, sin que se considere posible su demostración experiencial » (1).

Cita como ejemplo la hipótesis de Clausius sobre la muerte del universo, por la transformación definitiva de todas las formas de energía en calor. Para el doctor Ingenieros esta hipótesis es legítima porque se funda en los resultados actuales de la física, pero es una hipótesis metafísica porque no es experimentalmente demostrable. Su legitimidad es puramente lógica (2).

Sin entrar a discutir, por el momento, el carácter « científico » de muchas hipótesis que las ciencias emplean y que serían metafísicas a semejanza de la de Clausius, señalemos una vez más que la metafísica es, para Ingenieros, una prolongación de las conclusiones científicas en el dominio de lo inexperiencial. Ingenieros mismo llega a definir en términos, a su juicio inequívocos, el carácter de la metafísica: « Esta tiene por objeto formular hipótesis legítimas sobre los problemas inexperienciales » (3). Esas hipóte-

(1) JOSÉ INGENIEROS, *Proposiciones*, página 72.

(2) JOSÉ INGENIEROS, *Proposiciones*, página 73.

(3) JOSÉ INGENIEROS, *Proposiciones*, página 93.

sis están en continua mutación, de acuerdo a las variaciones de la ciencia.

En su arquitectónica nos explicará Ingenieros más claramente la relación entre las ciencias y la metafísica. El primer párrafo del capítulo correspondiente, nos ofrece una sorpresa. Dice así : « En su origen la filosofía fué un saber universal ; la metafísica, al distinguirse dentro de ella, conservó ese carácter y fué concebida como una superciencia de lo inexperiencial, dejando a la física — su gemela — todo lo experiencial, es decir, todas las ciencias » (1). Pero he ahí que esto que ocurrió en el pasado, no difiere en lo más mínimo de lo que ocurrirá, según Ingenieros, en el porvenir. El mismo nos asegura que la metafísica será « un verdadero sistema integral de hipótesis explicativas de los llamados enigmas del universo » (2). Esas hipótesis se referirán a los problemas inexperienciales de las distintas ciencias, tanto de las psicológicas como de las naturales.

En las primeras páginas de ese capítulo, el doctor Ingenieros hace la historia sumaria de las distintas ciencias, entre las cuales incluye la lógica, la ética y la estética que « han iniciado ya su constitución como ciencias con objetivos netamente experienciales, históricos, normativos, etc. ». Las últimas tres son, para el doctor Ingenieros « ciencias psicológicas » ya que la experiencia lógica, la experiencia estética y la experiencia moral, son formas de la experiencia en su triple aspecto : específico, social e individual. Resulta así, sin quererlo el doctor Ingenieros, y muy a pesar suyo, haciendo un distinguo entre los dos grupos de ciencias, aunque crea haber zanjado la separación que hay entre ellos.

El doctor Ingenieros nos dice que los objetivos netamente experienciales de las ciencias psicológicas, son históricos, normativos, etc. Se trata no tan sólo de una diferenciación puramente didáctica, entre éstas y las otras ciencias, sino que los mismos vocablos que señalan su particular objetivo, revelan ya su indole especial.

(1) JOSÉ INGENIEROS, *Proposiciones*, página 109.

(2) JOSÉ INGENIEROS, *Proposiciones*, página 118.

Convendrá con nosotros cualquier lector en que hay una diferencia muy grande entre las ciencias normativas y las que no lo son. Estas últimas se ocupan de lo que es; lo normativo, lo que debe ser o lo que queremos que sea, es el objeto de aquéllas. Tampoco puede eludirse la distinción entre el objetivo histórico y la materia que estudian las ciencias físicas; las últimas en su mayor perfección aspiran a obtener explicaciones de índole matemática, geométrica, en que el factor tiempo está excluido; los hechos históricos son, por su naturaleza, individuales, y el transcurso del tiempo desempeña en ellos un papel importante. La circunstancia de que Ingenieros haya empleado la palabra *normativo*, prueba que, a pesar de su empeño en borrar toda diferencia entre las distintas ciencias, ha debido reconocer la naturaleza especial de las que él llama *psicológicas*. Por lo demás, en el último párrafo transcrito, el doctor Ingenieros alude al carácter específico, social e individual de la experiencia lógica, estética y moral que estudia la ciencia psicológica.

Ahora bien; hay ciencias en las cuales el objeto es conceptuado como factor causal de la experiencia; tal ocurre con la física, con la química o con cualquier ciencia natural. Las que estudian al hombre, no pueden dejar de considerarlo como factor creador de la experiencia. Así resultan existiendo dos grupos de ciencias: las ciencias objetivas, físicas, naturales; las ciencias que estudian el conocimiento humano, la conducta humana, la sensibilidad humana.

Vimos hace un momento que un vaticinio formulado por Ingenieros sobre la filosofía futura, coincide con lo que él mismo reconoce como ocurrido en el pasado.

Las proposiciones relativas al porvenir de la filosofía ratifican esta aseveración de que el pronóstico de Ingenieros armoniza con lo que la filosofía ha pretendido hacer muchas veces. Las últimas líneas del trabajo que nos ocupa dicen que la filosofía del porvenir «realizará la unidad sintética que en todo tiempo ha sido la aspiración de una metafísica legítima». Ingenieros quiere para el futuro lo que, según él mismo, siempre han querido los filósofos de todo tiempo.

Esa unidad sintética deberá realizarla la metafísica con las hipótesis inexperienciales de las ciencias naturales y de las ciencias psicológicas. Parecería que la esencia de unas y otras hipótesis es a tal punto similar, que el construir con todas ellas un sistema de conjunto, resulte consecuencia natural de esa su misma índole similar. Pero, en verdad, a pesar de su esfuerzo verbal, Ingenieros no puede disimular la diferencia fundamental entre unas y otras. Si en el dominio de lo *experiencial* las unas son ciencias de hechos y las otras ciencias normativas o históricas, como él mismo lo ha confesado, en el terreno de lo *inexperiencial* las hipótesis metafísicas, construidas a partir de las ciencias psicológicas, tienen un nombre especial, y no basta con llamarlas *hipótesis* simplemente. Ingenieros confiesa que esas *hipótesis* son *ideales*. El mismo Ingenieros admite que los ideales son « hipótesis inexperienciales acerca de una *perfección posible* y sus condiciones de legitimidad son las mismas que las de todas las restantes hipótesis metafísicas; están como ellas condicionadas por la experiencia y evolucionan por razón del medio experiencial ».

He ahí que resultamos hablando de una « perfección posible ». Implícitamente aparece en juego la voluntad humana que anhela un futuro más perfecto que el presente; se establece, a pesar de las reiteradas aseveraciones del autor, una diferencia radical entre las que son únicamente hipótesis y aquellas hipótesis que son ideales. Y si eso no bastara, nos dice el mismo Ingenieros, que los « ideales, como todas las creencias, no son universales; cada individuo, grupo, clase, nación, raza, tiene una experiencia distinta y sobre ella elabora hipótesis de perfección necesariamente diversas » (1).

En la página 93 dice Ingenieros: « convergiendo las hipótesis a una explicación armónica y coherente de lo *inexperiencial*, constituyen un sistema metafísico y puede decirse que la metafísica del porvenir estará en *formación continua* y presentará algunos caracteres necesarios: la universalidad, la perfec-

(1) *Proposiciones*, página 125.

tibilidad indefinida, el antidogmatismo y la impersonalidad ».

Si las hipótesis de lo inexperiencial de los problemas correspondientes a las ciencias psicológicas debieran entrar como integrantes del sistema metafísico que se elabora con ellas, conjuntamente con las hipótesis inexperienciales de los otros dominios de la investigación humana, no se explica cómo podría hacerse, según las palabras de Ingenieros, un sistema metafísico universal e impersonal, cuando él mismo reconoce que en aquellas hipótesis, que llama ideales, entra como factor el individuo, la sociedad, etc., es decir, el hombre. Esa unidad resulta destruida, si se intenta hacer un sistema metafísico unitario, por el carácter individual o el específico de las sociedades que intervienen en la elaboración de esos *ideales*.

Si hubiéramos de resumir el juicio que nos merecen las *proposiciones* de Ingenieros relativas al porvenir de la filosofía, podría decirse que no agrega para el porvenir ningún pronóstico que no esté en perfecta concordancia con las ideas expuestas por él mismo en sus *Principios de psicología*. La metafísica futura que Ingenieros nos anuncia, en nada diferirá de la metafísica que él, a semejanza de otros, ha construido utilizando las hipótesis científicas de más extensión. Sin embargo, habrá que reconocer que hay una innovación en las *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*, respecto de los *Principios de psicología*. En aquellas, como vimos, el evolucionismo determinista de la psicología que abarcaba toda la realidad dentro de una uniforme característica, desde el orden cósmico hasta el orden moral, ha sufrido, acaso a pesar del autor, la desarticulación que fatalmente implican las hipótesis « ideales » de lo inexperiencial del dominio de las *ciencias psicológicas*.

A partir de los *Principios de psicología* se va notando en Ingenieros un paulatino descreimiento en el realismo naturalista, aunque dice que debe ser completado y protesta contra la supersticiosa distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu; en las *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*, esa distinción comienza a resurgir, velada por palabras que

revelan el esfuerzo del autor por mantener una unidad que le va resultando insalvable.

En la página final de la obra sobre Boutroux, el pronóstico sobre la filosofía futura ya no es tan confiado ni tan seguro como en las *Proposiciones*; el espíritu crítico de Ingenieros va acentuándose paulatinamente y con él la renovación de su pensamiento, cada vez menos dogmático y cada vez más comprensivo para los altos problemas de la filosofía, sin dejar de utilizar siempre su airado tono polémico. Acaso sea más justo atribuir a falta de sentido irónico, que a falta de modestia, el dogmatismo subsistente, el aplomo y el gesto autoritario con que habla Ingenieros.

III

INGENIEROS HISTORIADOR DE LA FILOSOFÍA

Boutroux y la filosofía universitaria en Francia. — Filosofía y política. — La historia de Francia y la metafísica francesa. — El método *genético* en historia de la filosofía. — Las ideas filosóficas y los partidos. — Boutroux y Engels. — Anarquismo, socialismo y conservatismo; sus pretendidos fundamentos científicos. — Kant. — Le Dantec. — La cultura filosófica en España. — La sociología de Ingenieros. — Ingenieros y Justo.

A Emilio Boutroux, filósofo francés e historiador de la filosofía, fallecido en 1921, dedicó el doctor Ingenieros un libro con el título de *Emilio Boutroux y la filosofía universitaria en Francia* (1).

La destacada posición que Boutroux tuvo en el pensamiento francés durante los últimos cuarenta años y la extensión del trabajo de su comentarista argentino, nos obligan a prestar especial atención a la obra que nos ocupa.

Para Ingenieros, Boutroux no era un filósofo. Carecía de las condiciones que él mismo exigía de quienes han de llevar con justicia tal título. « Sin ser un filósofo es un temperamento », temperamento definido, para Ingenieros, por un intenso misticismo ético. Tres personalidades cabe distinguir en Boutroux, según la diversa edad en que lo consideremos. Es dialéctico hasta 1880, historiador de filosofía desde el 80 hasta el 1900, y a partir de esa fecha hasta su fallecimiento domina en él el misticismo.

Con « método genético y funcional » estudia Ingenieros la evolución espiritual de Boutroux. Para ello analiza las alternativas de

(1) Buenos Aires, 1923.

la vida política y social de Francia, a fin de evidenciar las relaciones « entre la filosofía y la historia política ». Ya al nacer Boutroux, en 1845, « cada etiqueta metafísica correspondía a una posición militante ». Escribe nuestro autor historia de la filosofía siguiendo un criterio distinto al de Boutroux.

El mismo insiste en hacérselo notar. Mientras el maestro francés analiza las obras para apreciar el esfuerzo espiritual de sus autores y determinar la conexión lógica entre sus ideas, piensa Ingenieros que con eso no basta. Requiere « el estudio del medio político y de las circunstancias personales » para la cabal comprensión de un filósofo. Hace nuestro autor, para hablar en el lenguaje del caso, la historia natural de las « camarillas filosóficas » y de sus respectivas filosofías, en función del medio político.

Consta el libro de Ingenieros de siete capítulos. Tratemos de ver en cada uno de ellos en qué medida logra convencernos su criterio de historiador de la filosofía y hasta qué grado son justas sus apreciaciones sobre obras y autores.

Comencemos por el capítulo primero.

Ocupase en él Ingenieros del « filosofismo social de la monarquía de Julio » y nos expone las actividades de las distintas « facciones filosóficas » a través de las alternativas de la política, hasta el ministerio de instrucción pública de Fortoul, durante el segundo imperio.

La figura central en la filosofía universitaria durante la monarquía de Julio, es Cousin. ¿Cuál es su sistema? Con « más de Schelling que de Hegel preparó un vago panteísmo racionalista » en el cual se salvaban los tres mitos clásicos: Dios, el alma inmortal y el libre albedrío. « Eclecticismo » fué la divisa que a la doctrina pusieron sus « empresarios ». De las enseñanzas de Cousin no nos habla Ingenieros; diserta, en cambio, con relativa extensión, acerca de su política educacional. En vez de historia de las ideas nos ofrece la crónica de los decretos administrativos dictados por Cousin mientras ocupaba los más altos cargos de la enseñanza en Francia. ¿Cuál es su mayor delito? El de haber defendido la Universidad de los ataques de los católicos monárquicos y de los

partidarios de la restauración borbónica. A la oposición que unos y otros hacían a Cousin agreguemos que debía cargar con la hostilidad de los republicanos, cuyos diversos sectores estaban «más o menos vinculados con el grupo positivista de Comte»... ¿Qué afinidad doctrinaria explica esa circunstancial coincidencia política entre católicos y republicanos, que en los acontecimientos ulteriores veremos actuar en campos radicalmente opuestos?

Guardemos memoria de la actitud de quienes estaban vinculados con el «núcleo positivista de Comte». A poco andar encontramos positivistas indiferentes en política y hasta reaccionarios.

En la crónica de las agitaciones que ocurrían desde la insurrección del 48 hasta finalizar el período que abarca este primer capítulo del libro, su autor tampoco nos ofrece ni una exposición ni una crítica del pensamiento de quienes, por filósofos o profesores de filosofía, debieran merecerle atención preferente. Sólo hallamos la historia de los cambios en el régimen político; sucesión de gabinetes, disposiciones burocráticas y nombramientos de profesores son el único material que el doctor Ingenieros nos ofrece.

Las ideas filosóficas de las figuras intelectuales que actuaron en tan agitado momento, ¿podríamos acaso inferirlas de sus actitudes políticas? ¿Hay coincidencia ideológica, por ejemplo, entre Carnot y Ravaisson; entre Comte y Renouvier, que en vísperas del 48 hallábanse unidos contra Cousin, antes de su caída? el doctor Ingenieros nada nos dice de la posición intelectual de ellos, apenas algún epíteto para caracterizar a tal o cual autor.

Al hablar de Renouvier, acerca de quien nos ilustra en capítulos ulteriores con algunos adjetivos vagos, sólo menciona aquellos de sus libros que versan sobre cuestiones sociales. Y el resto de su abundante obra, ¿qué concepto merece a Ingenieros? Las ideas políticas de Renouvier le son evidentemente simpáticas, pero no gozan de su simpatía los biógrafos de Renouvier; entre ellos G. Seailles, autor de la *Philosophie de Charles Renouvier*. Según Ingenieros, en la lista de obras de Renouvier que Seailles publica en su libro, habría omitido deliberadamente el *Manual republicano* y la *Guía para los institutores*, con el objeto de «descargar de pe-

cados la memoria de Renouvier ». Seailles sería para Ingenieros un « reaccionario » que de propósito olvida citar obras revolucionarias. El cargo es inexacto; en la lista que de las obras de Renouvier publica en su libro, figura *Le gouvernement direct et organization communale et centrale de la République*, en colaboración con Fauvety (Librairie Républicane de la Liberté de Penser). Y al pie de la lista, « J'emprunte les éléments de cette nomenclature à l'excellente notice que M. J. Thomas a placée en tête de son édition du *Manuel Républicain* ».

Pasemos al capítulo siguiente.

Abarca desde el golpe de Estado del 51 hasta el año 1873. De nuevo tenemos cambios en el Gobierno, trastornos políticos, sucesión de ministerios, nombramientos de profesores, supresión y reposición de cátedras. Al lado de las incidencias de la vida política francesa nos expone Ingenieros la variada labor de la burocracia docente en Francia. Resulta imposible inferir las ideas filosóficas de los pensadores de la época, de acuerdo a su actuación militante, para así justificar la brevedad de las referencias que a ellos hace Ingenieros. Comprobémoslo. Durante el Segundo imperio la filosofía universitaria se hallaba en manos de eclécticos, quienes por aquel entonces se habían puesto el rótulo de « espiritualistas. » Coincidían en atacarla, aunque por diversas razones, los liberales independientes, los católicos, los republicanos. Esta concomitancia opositora de tan diversos grupos, ¿a qué motivos « filosóficos » respondía? Dejemos por un momento la filosofía universitaria. Veamos lo que ocurría en torno suyo y escuchemos la exposición que de la lucha de ideas nos suministra Ingenieros. El « neopositivismo liberal », inspirado especialmente en Hegel, adquiere singular importancia. Hubo también neopositivistas « independientes ». No les cabe el adjetivo de « liberales » por ser monárquicos. En cuanto al grupo comtiano de positivistas, sin neopositivismo, eran reaccionarios. Littré y Laffite se habían retirado de la política. Este último había sido republicano revolucionario. Sin cambiar de filosofía, abandonó la « acción ». Volvamos a los neopositivistas liberales : Renan, Berthelot y Taine. En po-

lítica no participaron, y sus ideas filosóficas, ¿cuáles fueron? De Taine nos dice que « su influencia intelectual fué creciendo sin intercedencias durante los veinte años del Segundo imperio », que « la influencia inicial de Espinoza y la predominante de Hegel fueron completadas, en el espíritu de Taine, por la de Bain, Spencer y Stuart Mill »; lo que es de advertir en *La inteligencia*, publicada en 1870. Respecto de Renan nos hace Ingenieros una enumeración incompleta de sus obras, con las fechas de su respectiva publicación; en lo que se refiere al contenido ideológico de esas mismas obras nos dice tan sólo que Renan leyó a Hegel y Herder; que « en la pensión trabajó amistad con Berthelot »; que en el 49 se fué a Italia y que a su vuelta « obtuvo un puesto en la Biblioteca nacional, consagrándose a estudios de historia religiosa ».

Taine y Renan resultan discípulos de Hegel. ¿Qué tomaron del maestro? ¿En qué discrepan sus ideas? Ingenieros nada nos dice al respecto. Con idéntica vaguedad habló de Cousin y con la misma vaguedad volverá a hablarnos de Renouvier, Lachelier y Ravaisson. Afirmar que Renan y Taine fueron influidos por Hegel es muy poco para un historiador de la filosofía. Hegeliano suele considerarse en nuestros días a Croce, y no es poco lo que de Hegel tomó Gentile: ¿qué afinidad ideológica hay entre Renan y Gentile, entre Taine y Croce?

Simultáneo con los « positivistas liberales » actuó el grupo republicano neocriticista. Renouvier era su figura más importante. Y ahora que su actuación es de gran trascendencia, nos dice Ingenieros que era kantiano, pero que « en rigor se apartaba de Kant, en algo esencial, afirmando el puro fenomenismo y negando el numenismo de las cosas en sí » (ya que nuestro autor habla del « numenismo de las cosas en sí », debió decir, « el puro fenomenismo de los fenómenos »). ¿Conocía Ingenieros algún numenismo que no sea de las cosas en sí?

Completa este capítulo *El espiritualismo oficial a fines del imperio*. De Félix Ravaisson y Julio Lachelier se ocupa Ingenieros. Demás está decir que no le resulta aceptable la filosofía de ambos. Poco nos dice de ella y el único cargo que contra Ravaisson for-

mula es su escasa fecundidad en libros; agrávase este cargo contra Lachelier, cuyo número de trabajos es aún menor. Si Ingenieros hubiera expuesto las ideas contenidas en los cortos ensayos de Lachelier (*Fundamentos de la inducción, Ensayo sobre el silogismo, Psicología y Metafísica*), habría probado a sus lectores que valen más que muchos libros voluminosos.

Estamos ya en plena guerra francoprusiana. El tratado de Francfort (firmado el 10 de julio del 71) consagra la derrota de Francia. Entretanto la filosofía espiritualista, «desacreditada por Fouillée», necesitaba un salvador. ¿Quién podía serlo? «Algún joven de ideas monárquicas, religiosas, conservadoras...» Entra en escena Emilio Boutroux.

A la tesis de Boutroux sobre *La contingencia de las leyes naturales* dedica Ingenieros el tercer capítulo de su libro. Antes de hacer la exposición y crítica de su teoría nos ofrece la filiación intelectual del autor. En la página 62 nos dice que «aunque Boutroux dedicó su tesis a Ravaisson, debe mirarse a Lachelier como su inspirador inmediato» y en la página 61 nos aseguraba que Boutroux estaba «más próximo de Ravaisson que del mismo Lachelier». En la misma página 61 dice Ingenieros que «incurren en grave error los que relacionan la tesis de Boutroux con el neocriticismo francés de Renouvier», y a vuelta de hoja, hablando de la tesis de Boutroux, nos dice el doctor Ingenieros que «con muy poca anterioridad habían expuesto ideas análogas dos pensadores que empezaban a ser leídos con respeto» (1): Lotze y Renouvier.

Expuesta así con método «genético y funcional» la filiación filosófica de Boutroux, entra Ingenieros al estudio de *La contingencia*.

Expone los diversos capítulos de esa obra y sin previo análisis de los problemas que en ellos se estudian pronuncia su categórica sentencia en contra.

De acuerdo a la sistematización de Ingenieros corresponde la tesis al Boutroux «espiritualista». Contra su opinión, hagamos notar que en ella respeta Boutroux las ciencias al

(1) *Emilio Boutroux y la filosofía universitaria en Francia*, página 62.

punto de empeñarse en probar la « contingencia » en la naturaleza, para poder afirmar la « libertad » en el hombre.

Al referirse al 5º capítulo (de los cuerpos) que versa sobre la contingencia en el mundo físico, está a tal punto seguro Ingenieros de que son « infantiles » los argumentos de Boutroux, que omite « señalar la ilegitimidad de este capítulo V », suponiendo que sus lectores « han cursado estudios secundarios y pueden comprobarla directamente ». El asunto no es ciertamente tan sencillo como sospecha el doctor Ingenieros. No faltan autorizados hombres de ciencia que carezcan al respecto de convicciones tan terminantes como las de nuestro autor; permítasenos citar a Max Born, eminente sabio alemán contemporáneo. Escribe Born, en *La teoría de la relatividad de Einstein y sus fundamentos físicos*: « La esencia de la nueva cinemática consiste en la unión inseparable del espacio con el tiempo. El universo es una multiplicidad de cuatro dimensiones; su elemento es el punto universal; el espacio y el tiempo son formas de la ordenación de los puntos universales y esa ordenación es, hasta cierto punto, empañada de contingencia » (1).

El 6º capítulo (de los seres vivos) de la tesis de Boutroux versa sobre el problema biológico. Ingenieros lo resume. Va en él defendida la doctrina clásica del vitalismo; el análisis que Ingenieros hace de ese mismo capítulo, se reduce a decirnos que « en la actualidad existen algunos biólogos y fisiólogos vitalistas, pero se mostrarían muy inquietos si se confundieran sus conceptos y argumentos con los enunciados por Boutroux en 1874 » (2). En cuanto al 7º capítulo (del hombre), en el cual se estudia el problema de la libertad, demás está decir que Ingenieros no puede interesarle mayormente; ya sabemos por él que él « libre albedrío » es uno de los « tres mitos clásicos ». Concluye nuestro autor lamentándose de que Boutroux no haya prohibido la reimpresión de su tesis de 1874 al publicar su curso del 92: *De la*

(1) MAX BORN, *La teoría de la relatividad de Einstein y sus fundamentos físicos*, página 313.

(2) Emilio Boutroux y la filosofía universitaria en Francia, página 80.

idea de ley natural. Habría convenido para su reputación. Nos asegura Ingenieros que esta última obra es « una rectificación » de la *Contingencia*. No tardará en contradecirse. Entretanto, veamos a Boutroux historiador de la filosofía.

En 1877 fué designado para el cargo de maestro de conferencias en la Escuela Normal. Con el triunfo de los republicanos pasó la burocracia universitaria a depender de elementos « radicales ». El flamante maestro de conferencias, a quien « las cosas de la política » aconsejaban dejar en paz los « sanos principios » espiritualistas que fueran tan estimados cuando reinaba el « orden moral », no se ocupó de filosofía hasta el 82. En aquel entonces no era prudente combatir el determinismo y la solidez de las leyes científicas. No obstante la probidad que Ingenieros le reconoce, Boutroux, por pura « prudencia », habría dejado de enseñar lo que pensaba.

En 1887 pasó a la Sorbona para enseñar historia de la filosofía moderna, a la edad de 43 años. « Como profesor, fué ejemplar. » Su largo contacto con hombres de ciencia y su parentesco mismo con Henri Poincaré le habrían obligado a rectificar sus opiniones sobre el valor de la ciencia. ¿En qué parte de la obra de Boutroux se advierte esa influencia? Más justo sería decir que la ciencia de la época fué influida por aquellos pensadores que, como Boutroux, sometían a una rigurosa crítica todos los conceptos que, con pretensiones de valor absoluto, postulaba la ciencia.

Antes de entrar a ocuparse de la obra de Boutroux como historiador, nos habla Ingenieros del « historicismo en filosofía ». « La historia de la filosofía es un género de la historia », como lo es la de la química y la de la música. Nada tiene que ver con la filosofía. No consideramos legítima esa apreciación de nuestro autor. El desarrollo de las ideas de la filosofía tiene su lógica. Nada tan interesante ni ilustrativo para quien se dedica a estas disciplinas, como el conocimiento de esa « lógica », que puede comprobarse desde la iniciación de la filosofía griega hasta nuestros días.

Pasa revista Ingenieros a los diversos trabajos que sobre historia de la filosofía ha escrito Boutroux. Refiriéndose al artículo

sobre Descartes, nos dice que no lo « penetra muy bien », sin darnos las razones de tan terminante afirmación.

En lo que respecta al ensayo sobre Pascal, sólo merecen atención las páginas finales del 4º capítulo, « lo demás, que es información o crítica, sólo puede parecer interesante a lectores que no conocen a Pascal ni a su obra ». Era Pascal un místico, y « claro está que no debía esperarse de Boutroux un prolijo estudio psicopatológico del interesante personaje, a la manera en que lo hicieron ya muchos alienistas, después de Lélut » (1). Es ésta una de las partes más flojas y menos ecuanímes del libro de Ingenieros.

Desprovisto de sentido religioso, el autor de *Emilio Boutroux y la filosofía universitaria en Francia*, toda vez que la oportunidad se le ofrece involucra el misticismo en su crítica agria a la política de la religión burocráticamente organizada. Si desde el punto de vista de una ideología liberal el repudio de la autoridad eclesiástica es lógico, no ocurre lo mismo con la censura denigrante que Ingenieros tiene continuamente a flor de pluma para condenar el misticismo; actitud no menos legítima que cualquier otro *ismo*, en que el hombre exterioriza su situación íntima frente al universo y frente a su propio destino.

Alejandro Korn, en el artículo a que nos referimos antes, sobre las *Proposiciones* de Ingenieros, escribe acerca de la opinión de este último sobre el misticismo las siguientes líneas que bien merecen ser reproducidas: « En cuanto al misticismo que efectivamente no da « conocimientos », pero sí convicciones, nos permitiremos una pequeña disgresión porque nosotros amamos la metáfora.

« Quien esto escribe tiene la desgracia de carecer de oído; es, según la conocida clasificación de Ingenieros, un idiota musical y suele encontrarse con dos clases de gentes. Los unos al enterarse de su indiferencia ante la ejecución de una pieza se exaltan y en tono airado le increpan: ¡Cómo es posible no sentir la belleza de este trozo! eso es inconcebible, es una falta de cultura! — y a esta

(1) *Emilio Boutroux y la filosofía universitaria en Francia*, página 102.

amable invectiva aun agregan una larga disertación para convencerle. Otros, en cambio, le dicen: ¡Cuánto debe lamentar usted la deficiencia de su oído que le priva de un placer estético tan alto! — y callan. Pues bien, para experimentar la emoción mística también se necesita la capacidad, el órgano del caso y cuando falta, también se encuentran las dos consabidas especies humanas: los unos se indignan con fervor sectario, en tanto que otros se compadecen de la idiocia mística como una deficiencia sensible e irremediable.

« Y así como hay melómanos que prefieren un alegre tango a todas las obras maestras, también hay quienes no alcanzan sino las formas más burdas del misticismo. En realidad, existen diferencias tan grandes como entre el tango y la Novena Sinfonía. Para no caer en comparaciones enteramente vulgares, obsérvese qué distancia media entre la repugnante *Devoción de la Cruz*, de Calderón de la Barca y el *Himno al Sol*, de Francisco de Asís. Y hay místicos emancipados de todo dogmatismo, que en la plena libertad de su espíritu se alzan hasta las más excelsas visiones, como Plotino y Kabir » (1).

El mismo Boutroux, en un libro publicado después de su muerte, señala el doble carácter del fenómeno religioso: su aspecto litúrgico, social, y su aspecto subjetivo que nada tiene que ver con los ritos ni con los dogmas. Su manera de interpretar el cristianismo está expuesta en las páginas que transcribimos. En ellas define su posición frente al problema religioso. Puede ella ser compartida o no. Pero en todo caso sus propias palabras aclaran su estado de espíritu, mucho más, sin duda, que los comentarios y las alusiones no siempre precisas de Ingenieros. Las reproducimos en su texto originario para que, si cabe, arrojen más luz sobre una faz tan importante de la personalidad del ilustre maestro francés, aquella faz, precisamente, que aparece con menos nitidez en el estudio del comentarista argentino.

« Les questions religieuses sont de celles qu'il importe, aujourd'hui

(1) *Atenea*, año II, 1919, número 2, página 51.

d'hui particulièrement, de traiter en public, dans un esprit de sérieuse soumission aux faits et à la vérité, afin que leur réalité, leur signification, leur importance ne risquent pas d'être méconnues. M. Frommel les aborde principalement par leur côté psychologique et moral. Ceci même donne à ses travaux un intérêt singulier. Car, dans le dessein, notamment, de rendre les phénomènes religieux plus accessibles à la science positive, plus justiciable de ses méthodes, on incline parfois aujourd'hui à en placer l'élément essentiel dans leur côté social et institutionnel. On les fait consister, par exemple, plus au moins exclusivement, dans telles croyances socialement obligatoires et dans les rites relatifs aux objets donnés dans ces croyances. Et ce sont là, certes, des manifestations religieuses. Mais l'âme d'un saint Paul, d'un François d'Assise, d'un Luther, d'une sainte Thérèse, d'un Pascal, n'est-elle pas, elle aussi, une expression très authentique de ce qu'on appelle religion? Et suffit-il que la vie de ces âmes soit très individuelle pour qu'elle perde tout intérêt et toute valeur aux yeux des historiens, aux yeux des savants, aux yeux des hommes? En même temps que des phénomènes sociaux, avant même, peut-être, de se manifester comme phénomènes sociaux, les faits religieux sont affaire d'expérience intime et individuelle; ils constituent, au sein de la conscience, une vie qui à sa couleur propre, ses drames, ses douleurs et ses joies, et qu'il appartient à la psychologie d'étudier et d'approfondir. Aussi ne saurions-nous être trop reconnaissants aux psychologues tels que MM. Flournoy, William James ou M. Frommel qui, avec une compétence spéciale, abordent par ce côté les phénomènes religieux.

« Les conférences que nous allons entendre traitent de la psychologie du pardon dans ses rapports avec la croix de Jésus-Christ. Le professeur nous parlera de repentance et d'expiation, de sacrifice et de satisfaction. Ce sont là des aspects de la religion que l'on tend parfois aujourd'hui à reléguer dans l'ombre. Pourtant il est incontestable que, soit dans l'histoire du christianisme, tel qu'il a été vécu par les âmes pieuses, soit dans l'Écriture elle-même la Croix joue un rôle capital, central même, selon de nombreux chré-

tiens. Pascal prenait en quelque sorte pour devise cette parole de l'Écriture transmise par saint Augustin à Jansénius : *Ne evacuelur cruz*, c'est-à-dire : Il faut tenir pour fausse et funeste toute doctrine qui rend inutile la croix de Jésus-Christ. Aujourd'hui on a plus de goût pour l'optimisme et pour la *Religion of healthy mindedness*, comme dit W. James. On préfère les *once-born* aux *twice-born characters*, ceux qui, pense-t-on, une fois pour toutes, sont nés au bien à ceux qui, pour se tourner vers le bien, ont besoin de mourir à leur nature première et de renaître. A déprécier ainsi le côté sombre et tragique de la religion demeure-t-on chrétien, demeure-t-on attaché à l'idéal religieux sous sa forme la plus élevée? Questions que soulèvent très opportunément les conférences de M. le professeur Frommel et sur lesquelles il est infiniment précieux de recueillir ses enseignements.

« Gardons-nous, en effet, de l'erreur stigmatisée par Pascal dans les *Provinciales*, mais toujours tentante : celle qui consiste à lever l'antinomie du possible et de l'obligatoire en taillant l'obligatoire à la mesure du possible, à faire la loi de Dieu aisément réalisable en l'accommodant à la nature humaine. Il faut poser d'abord l'idéal dans sa sublimité et chercher ensuite tous les moyens humains et surhumains qui nous permettent de nous en approcher.

« Mais pour traiter ces problèmes la psychologie suffit-elle?

« Il ne le semble pas. La psychologie décrit ce qui se passe dans l'âme de l'homme religieux, analyse, coordonne, généralise. Mais peut-elle nous montrer l'âme en relation effective avec ce qui la dépasse? Peut-elle, comme on dit, nous garantir la valeur objective des phénomènes qu'elle étudie, de certains de ces phénomènes à tout le moins? C'est là, si je ne me trompe, une question d'un grand intérêt. Je l'appellerais la question de la critique de l'expérience religieuse. De même que Kant a institué la critique de l'expérience sensible, afin de savoir dans quelle mesure et en quel sens cette expérience atteint des réalités, n'y aurait-il pas lieu de soumettre à la critique l'expérience religieuse, pour en déterminer la portée, la valeur objective et universelle? Certes, pour l'individu qui sent, croit et vit, sa foi, son sentiment et sa vie ont une réalité

indéniable. Mais sur quoi reposent ces croyances et cette vie? Est-ce sur des vérités, ou sur des suggestions et des auto-suggestions d'origine purement psychologique ou physiologique? Ont-elles une valeur véritable ou imaginaire?

« Questions dont la solution est sans doute très délicate, car les problèmes religieux sont de nature très spéciale.

« En attendant qu'elles soient résolues, dans la mesure où elles peuvent l'être, c'est un fait que les croyances religieuses se traduisent en actes plus immédiatement peut-être que toutes les autres, en sorte que l'on peut se demander si ce n'est pas ici l'acte qui est premier et la croyance qui vient ensuite, comme une traduction et une représentation objective construites par l'imagination et l'entendement. Le Christianisme en particulier est une vie avant peut-être d'être une foi ou, si bien veut, c'est une foi active qui ne se distingue pas de la vie » (1).

En otras páginas del mismo libro, expresa Boutroux toda su simpatía a Pascal en quien admira su estilo « que es una mezcla singular de pasión y geometría ».

En el capítulo V de su obra trata Ingenieros de los conflictos de la enseñanza en los últimos veinte años del siglo XIX. Estamos en la Tercera República. Boutroux dicta en la Sorbona su curso sobre *La idea de ley natural en la ciencia y en la filosofía contemporánea*. Ya hemos visto que para Ingenieros ese curso es una « rectificación » a *La contingencia*. Nos lo vuelve a repetir: « Demostrando una loable y severa autocritica, no se atrevió a remozar su teoría de una contingencia que aumentaba a medida que se iba ascendiendo por los diferentes mundos superpuestos en el universo » (2). La tal rectificación no existe ni logra probarla Ingenieros; más adelante confiesa que « en esta forma tímida reaparece la primitiva « teoría » de un universo compuesto de mundos heterogéneos en los cuales va creciendo la posibilidad de contingencias hasta lle-

(1) EMILIO BOUTROUX, *Morale et religion*, página 5, edición Flammarion, Paris, 1925.

(2) *Emilio Boutroux y la filosofía universitaria en Francia*, página 117.

gar a Dios, que es la contingencia suprema de donde emana toda libertad » (1). Entre las dos citas que acabamos de hacer media apenas tres páginas.

No se requiere mucha suspicacia para descubrir la intención de Ingenieros. Boutroux, al considerar el universo como una serie de mundos en los cuales aumenta la contingencia progresivamente desde el físico hasta el moral, quiere atribuir a Dios la libertad suma. De este modo, su filosofía concluye en una concepción religiosa, y ésta, a su vez, lo conduce, según Ingenieros, necesariamente a una política conservadora. Aquella concepción y política serían los resultados *fatales* de la *contingencia*.

Un autor insospechable como Federico Engels, sostiene ideas análogas a las de Boutroux, en su libro contra Eugenio Dühring, cuya versión francesa lleva por título *Philosophie, économie politique, socialisme* (2). En el capítulo que se refiere a la moral y al derecho, dice que la exactitud de los conocimientos humanos en los distintos dominios del saber, decrece a partir de las matemáticas.

Esa paulatina disminución de la certeza del conocimiento, se verifica en el mismo orden en que para Boutroux aumenta la contingencia en el mundo, y ello porque los fenómenos van perdiendo gradualmente su carácter mecánico, y en consecuencia, la posibilidad de ser descriptos de acuerdo a leyes invariables.

Sin embargo, ni Ingenieros ni nadie supondrá que esta manera de pensar de uno de los fundadores del *socialismo científico*, le haya conducido necesariamente ni al misticismo ni a una política reaccionaria.

En el capítulo VI de su libro ocúpase Ingenieros de *Ciencia y religión en la época contemporánea*, publicado por Boutroux en 1908. Exposición clara y fiel y certero planteamiento de los problemas, son sus méritos más salientes. Analiza las distintas partes del libro de Boutroux. Tiene Ingenieros de la religiosidad un concepto demasiado militante. Su antipatía a quienes convierten la

(1) *Emilio Boutroux y la filosofía universitaria en Francia*, página 120.

(2) Véase la página 98, de la traducción de Laskine.

religión en un negocio lo conduce a una exacerbada beligerancia contra el misticismo. El anticlerical que hay en Ingenieros somete continuamente al crítico y al historiador de la filosofía.

La fidelidad con que expone al Boutroux de *Ciencia y religión*, hace de este capítulo el mejor del libro que nos ocupa.

Concluye Ingenieros hablando de *La próxima renovación filosófica*. No pretende ilustrarnos en forma definitiva, sobre el sentido en que se encaminará esa renovación, ha disminuido su fe en *Las proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*, de que es autor.

Resumamos. Pretender, como lo ha querido Ingenieros, calcar la evolución de las ideas metafísicas sobre las alternativas de la política militante, no es un método que permita establecer con exactitud la posición de tal o cual filósofo. El gobierno universitario de Francia ha buscado a veces, es cierto, profesores que respondieran a la política oficialista. No se puede menos que reprobar la eliminación de la enseñanza de hombres como Renan. Pero el mismo Ingenieros convendría con nosotros en que nadie profesó determinada doctrina con el propósito de satisfacer a tal o cual gobierno. A Boutroux, que es el tema de su trabajo, le reconoce Ingenieros una probidad indiscutible. Vimos ya cuán difícil le resultó determinar su filiación ideológica.

A idénticas posiciones en la política, pueden responder distintas y hasta contradictorias doctrinas filosóficas, y un mismo pensamiento filosófico puede originar actitudes políticas divergentes. Jaurés y Lafargue fueron ambos socialistas y, sin embargo, cuánto no discrepaban sus respectivas filosofías de la historia humana; basta para ello con recordar la famosa controversia en que entran en conflicto la lógica vigorosa de Lafargue y el estilo lírico y persuasivo de Jaurés.

Pedro Kropotkine funda su ética anarquista en las ciencias naturales, en la zoología, de modo análogo al que, en la suya, sirve de base a Kautsky para su doctrina socialista.

La obra de Ostwald *Esquisse d'une philosophie des sciences*, termina haciendo consideraciones referentes a la civilización, a la orga-

nización social, fundadas en su filosofía energética. La Liga Monista que Ostwald fundó junto con Heckel, quien también habla en sus enigmas del universo de cuestiones sociales, jurídicas y morales, redujo su acción a una simple campaña contra el dogmatismo religioso. Estos dos últimos autores, calificables sin injusticia de burgueses, no tienen una concepción del hombre y de la vida distinta de la de Kropotkine.

Jorge Brandes, el crítico famoso, uno de los grandes espíritus libres de Europa, ha sabido mantener una línea de conducta notablemente valiente, frente a todas las manifestaciones de la reacción, sin que esto le impidiese saber apreciar, en su justo mérito, la obra de escritores que acaso no coincidían con él en su pensamiento político. Jorge Brandes está dotado del gran sentido histórico que a Ingenieros le ha faltado con frecuencia.

Ingenieros como historiador de la filosofía no redujo su tarea al estudio sobre Boutroux. Además de esta monografía hay que mencionar algunos ensayos, entre ellos el dedicado a Kant, publicado con motivo del segundo centenario del filósofo. Escrito en tono polémico, los reparos que nuestro autor hace al filósofo de Königsberg, provienen del hecho de que Ingenieros no logra identificarse, por la comprensión, con el criticismo. Trabajo sumario, fuera de la alusión repetida a la insinceridad del autor de la *Crítica de la razón pura*, no ofrece nada digno de señalarse. Y esa misma alusión, más virulenta que justificada, es poco novedosa; ya está en Haeckel, el maestro predilecto de Ingenieros. Como también está en Haeckel señalada la supuesta contradicción entre la *Crítica de la razón pura* y las otras dos *críticas*. Haeckel también afirma que el antagonismo establecido entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* sirve a los intereses de la iglesia militante que sostiene con calor ese dualismo « porque concuerda muy bien con su propia fe mística » (1). Confiesa que esa pretendida oposición entre ambas *críticas* ha sido ya señalada antes de que él lo hiciese. Más modesto que Ingenieros, dice que el antagonismo *radical* entre la razón pu-

(1) E. HAECKEL, *Les enigmes de l'univers*, página 399.

ra y la razón *práctica* ha sido reconocido y refutado desde comienzos del siglo XIX.

Hay que mencionar asimismo el trabajo de Ingenieros sobre Le Dantec, conferencia leída en el Círculo médico argentino con motivo del fallecimiento del biólogo y posteriormente publicada en la *Revista de filosofía*. Trátase de una exposición y comentario de la obra de Le Dantec, hecho con fervorosa adhesión, apenas disimulada por una que otra objeción. La exposición es buena, completa, y escrita con la claridad propia de Ingenieros.

Sólo es de lamentar que no haya planteado allí el problema fundamental de la posibilidad de una biología deductiva, como ha pretendido hacerlo Le Dantec. Para este autor el mecanicismo biológico es una doctrina irrecusable; en ella encuadra todos los hechos de que se ocupa.

Dentro de la biología *científica* han aparecido autores, y no vitalistas, que emplean con mesura la hipótesis del mecanicismo, ateniéndose a la estricta descripción de los fenómenos y la formulación de sus leyes, y nada más. Esta prudente actitud es fácil de advertir en algunas de las obras de Loeb, por ejemplo, en su *Fisiología comparada del cerebro y del cerebelo*.

Le Dantec aplicó su temperamento matemático al estudio de la biología y ha construido un edificio de tipo escolástico. Claudio Bernard también acepta para la investigación biológica el criterio determinista, pero tan sólo por el valor heurístico de esa hipótesis. La ciencia biológica como toda otra disciplina que aspire a llevar con justicia tal nombre, no se conforma con describir los hechos de su dominio. Pretende explicarlos. Esa explicación, o es causal o es teleológica. El empleo de una u otra depende de sus resultados prácticos en la investigación. Si Ingenieros acepta que el conocimiento, que la función intelectual, tiene carácter pragmático, habría de demostrarnos o la mayor eficiencia de la doctrina de Le Dantec o bien su legitimidad intergiversable. Inútil le habría resultado lo primero creyendo como creía con plena convicción en lo segundo. En verdad, la doctrina biológica de Le Dantec está implícitamente incluida en los *Principios de psico-*

logía de nuestro autor. De todos modos el estudio sobre Kant es infinitamente inferior al que Ingenieros dedicó a Le Dantec, sin duda por la mayor afinidad intelectual con este último. Ello se advierte en la prolijidad con que lo expone y en la simpatía con que lo juzga.

Escrito en el mismo tono que el trabajo sobre Le Dantec, aunque mucho menos completo, es el dedicado a Ribot. Este trabajo, aparecido también en la *Revista de filosofía*, revela la gratitud de Ingenieros para el psicólogo francés. Recordemos que nuestro autor al afirmar que la imaginación, partiendo de la experiencia, se adelanta a ésta en el conocimiento de la realidad, se inspira en Ribot. Del *Essai sur l'imagination créatrice* saca conclusiones que a la vez que le permiten comprobar la formación genética de la imaginación en el desarrollo de las especies, de los individuos y de las sociedades, le autorizan a construir uno de los pilares de su teoría del conocimiento. Aunque no nos dice con claridad en qué consiste la *legitimidad lógica* de las hipótesis imaginadas.

La destacada posición de Ribot en la psicología contemporánea, lo coloca en el primer plano dentro de esa materia, cuyo primado comparte con Wundt, Spencer y James.

De esos cuatro autores, lo que ya vimos, y mucho más, debe Ingenieros a Ribot. De James ha tomado la concepción pragmática del conocimiento. A Spencer le reconoce el valor de su *filosofía sintética* y el mérito de sus principios de psicología. En *El lenguaje musical* Ingenieros repite más o menos la teoría de las emociones de Spencer. Wundt sólo es recordado por Ingenieros al pasar, en una rápida referencia a su psicología de los *pueblos*, tanto en los *principios* como en la *sociología*. Desprecia el *wundtismo* con sus métodos de laboratorio. Siendo justo reconocer que, entre las grandes figuras que pretendieron hacer de la psicología una ciencia positiva, Wundt es quien la ha llevado con su técnica de laboratorio al verdadero terreno. El fracaso del *wundtismo* no se debe ni a Wundt ni a sus discípulos, y sí a la índole del propósito que se habían impuesto. Las funciones ani-

micas, a pesar de las esperanzas de los psicólogos experimentales, escaparon de los laboratorios. También le reprocha Ingenieros a Wundt el que resulte difícil calificar su posición filosófica.

La filosofía del psicólogo germano no logró vencer el dualismo, y su misma clasificación en ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, contradice algunas ideas expuestas por el autor, y con las cuales Ingenieros concuerda.

Tuvimos ocasión de comprobar que en el porvenir anunciado por Ingenieros en sus *Proposiciones*, ese dualismo subsistirá con otras palabras, y en contradicción con lo que dice el mismo Ingenieros algunas páginas antes.

Es que no resulta fácil vencer al dualismo. Este se impone a la experiencia, y las tentativas de superarlo por abstracciones especulativas, no han logrado el éxito fácil que en el transcurso de la pasada centuria se esperaba obtener con renovado empeño. Los hombres que, partiendo del positivismo o del idealismo, intentaron dar de la realidad una explicación unitaria a costa de uno de sus aspectos, trataron en vano de sojuzgar al otro. Se ha explicado el universo partiendo del hombre, y del seno mismo de tal doctrina surgió la opuesta: la que pretende interpretar dogmáticamente el espíritu humano como un simple accidente del mundo físico. En torno a ese conflicto ha girado la filosofía del siglo XIX. Su aporte, rico en novedosas adquisiciones científicas y en experiencia histórica, trajo al debate eterno, hechos originales, pero sin variar sus términos perentorios. Data de antiguo esta partida de resultados alternativos en que los perdedores siempre tienen la legítima esperanza de un desquite.

Ingenieros desdeña la cultura filosófica del pasado que sólo es para él un género histórico. La *paleometafísica*, como él la llama, le inspira frases condenatorias. Pero, en realidad, las nuevas metafísicas sólo difieren de las pasadas en la mayor claridad con que plantean los problemas.

A ratos, sin embargo, sabe descubrir en pensadores remotos ideas que los modernos suponen muy suyas. No sería difícil, ciertamente, aunque Ingenieros no lo haga, probar que muchos ca-

pítulos de Darwin o de Spencer caben en dos versos de Lucrecio. En algunas páginas de uno de sus trabajos de historia de la filosofía, revela Ingenieros, aun no preocupado por la filosofía del porvenir, la necesaria comprensión para estimar sin prejuicios el valor de la obra ajena. Nos referimos a *La cultura filosófica en España*, publicado en 1916. Obra de conjunto, como su nombre lo indica, las 220 páginas del libro abarcan toda la producción filosófica española, desde su comienzo hasta la actualidad. Desprovista de originalidad, los capítulos anteriores al que versa sobre la renovación de la cultura filosófica española en el siglo XIX, constituyen un buen sumario del pensamiento hispano en la edad media y en los tiempos modernos. En ellos sintetiza Ingenieros la obra de diversos historiadores, con frecuente empleo del diccionario filosófico de Franck.

Trata en ese libro, en primer término, de la filosofía española medieval, estableciendo sus fuentes teológico-escolásticas. Después de referirse a la cultura romano-visigoda, estudia la de los árabes y la de los judíos en España. Dos autores le merecen una atención un poco extensa: Averroes y Maimónides, representante cada uno de ellos del aristotelismo árabe y del aristotelismo judío. Maimónides, sobre todo, le inspira simpatía por su «magnífica psicología» porque el autor de la *Guía de los descarriados* «tiene un concepto que hoy diríamos biológico y funcional, no obstante su intelectualismo racionalista» (1). Después de estudiar dichas dos culturas semitas, ocúpase de la cataluño-aragonesa y de la castellana. Menciona sus autores más significativos: Raimundo Lulio y los escritores castellanos, cuya producción esencialmente literaria carece de interés filosófico.

Al final del capítulo, Ingenieros hace la «sinopsis» de la edad media española y de las tres *teologías religiosas* (sic) que florecen en ella.

Es de lamentar que el autor de la *Cultura filosófica en España* no logre dar al lector una impresión viviente de la filosofía medieval. Bueno el libro como crónica, no se percibe en sus páginas

(1) JOSÉ INGENIEROS, *La cultura filosófica en España*, página 51.

ni el esfuerzo intelectual de los pensadores ni su filiación precisa, indicada a menudo hasta en términos contradictorios. Los autores, más que explicados o expuestos, son calificados por su procedencia ideológica, con una erudición adquirida de segunda mano, como casi lo confiesa el autor.

Aun los filósofos que más atención y respeto le merecen, son mencionados y comentados a través de otros expositores. Este primer capítulo es, sin embargo, mejor que el siguiente, sobre *La cultura filosófica en la España teocrática*, cuyo tema, menos interesante y menos tentador, lo lleva a atinadas y conmovedoras consideraciones de carácter político y social. A medida que se avanza en la lectura del libro, la información utilizada en él disminuye. Al llegar al tercer capítulo, el que versa sobre la España contemporánea, Ingenieros debe ofrecernos, en una esquematización propia, las corrientes del pensamiento español, cuya definitiva y próspera liberación del dogmatismo ancestral espera. Después de referirse al medio político-social en la España del siglo XIX, estudia las corrientes tradicionales. A continuación trata del krausopositivismo español. No es dable aprender en Ingenieros en qué consiste el krausismo. Más que la doctrina del jefe de la escuela y de sus discípulos, ocúpase Ingenieros de su repercusión política, moral y pedagógica.

Dígase lo mismo del positivismo en España. Los dos capítulos siguientes versan sobre *Los estudios filosóficos en Cataluña* y sobre *La regeneración por el trabajo y la ciencia*. Hay en ellos una gran acumulación de nombres, distribuidos como en un catálogo desordenado. Eugenio D'Ors aparece calificado de biólogo-pragmatista. Ingenieros elogia su obra literaria, y sólo alude a la filosófica. Esta última, en verdad, por lo que tiene de sólido no es más que un comentario ingenioso a un par de capítulos de Meyerson. Ortega y Gasset, el hombre más importante en la actual cultura filosófica española, le merece tan sólo la calificación de profesor distinguidísimo. Y la figura torturada de don Miguel de Unamuno le inspira veinte líneas de elogios que no descifran la personalidad del autor de *El sentimiento trágico de la vida*. La

profusión de los nombres citados en tan pocas páginas, impiden tener toda otra impresión que la del resurgimiento cultural español. La precipitación con que está escrito el último capítulo hace decir a Ingenieros que el neokantismo de Maburgo es el equivalente alemán de la filosofía de Bergson (1).

Dejando de lado las lagunas que hemos señalado, y otras que un análisis minucioso podría probar, *La cultura filosófica en España*, es un buen manual, cuyo capítulos son tanto más meritorios cuanto mayor es la erudición ajena que en ellos se utiliza. Su valor está determinado por el orden mismo que ocupan en la obra.

Los libros que hemos comentado hasta ahora son los más importantes de carácter filosófico que Ingenieros ha escrito. No agotan, sin embargo, la totalidad de su producción en la materia. Recuérdese su *Sociología argentina*. Comprende, en sus últimas ediciones, además del estudio sobre la evolución sociológica argentina, una serie de ensayos críticos sobre trabajos históricos y sociales. Dos conceptos fundamentales guían el pensamiento de Ingenieros: 1° la sociología es una ciencia natural, como la botánica o la zoología, que tiene a su cargo la investigación de los hechos y leyes relativos a la vida y desarrollo de la especie humana; 2° el factor determinante de los fenómenos de la convivencia es la economía social, condicionada, a su vez, por leyes biológicas. Es en lo esencial la tesis del socialismo marxista. Análogas son las ideas del doctor Justo, expuestas en *Teoría y práctica de la historia* y en sus escritos sobre hechos de la historia argentina en los que aplica el criterio sustentado en dicha obra. También para el doctor Justo tiene la historia base biológica. El segundo capítulo del libro del *leader* socialista comienza con estas frases: « Desde que el hombre es bastante inteligente para considerarse un animal, tiene que ver en la biología la base de su historia ».

« Las actividades inconscientes son el prólogo de toda actividad

(1) Véase INGENIEROS, *La cultura filosófica en España*, página 243.

voluntaria y consciente. Las leyes de la vida son las leyes más generales de la historia » (1).

Ingenieros, a su vez, comienza el suyo con estas palabras : « La sociología es una ciencia natural que estudia la evolución general de la especie humana y la evolución particular de los grupos que la componen. Sus « sociedades » deben estudiarse con el mismo criterio que los naturalistas aplican a las « sociedades » de otras especies animales ».

Ingenieros, en el prólogo de la edición de 1910, da a entender que su originalidad reside en haber asimilado la sociología económica a la sociología biológica, « generalmente consideradas como sistemas antitéticos ». Podría señalarse numerosas obras, las de Kaustky, por ejemplo, en las que este criterio está establecido, sin que sus autores incurran en la menor jactancia.

Dejando de lado la copiosa producción extranjera, si se compara la sociología de Ingenieros con los escritos de Justo, salta a la vista la superioridad de este último. El doctor Justo agrega a las generalidades biológicas una información precisa y abundante material estadístico. Escribe con brillo y con precisión, y siempre tiene a mano los hechos concretos que le sirven para fundamentar su doctrina.

El doctor Justo aprendió posiblemente a escribir traduciendo a Marx. Tiene la energía y la concisión del fundador del socialismo científico. Utiliza el número y el diagrama como sus dos grandes instrumentos de trabajo. Huye de la especulación, por lo menos en apariencia, y la disquisición filosófica, por superflua, le inspira frases mordientes. Marxista ortodoxo, la obra de Justo es recia por su pensamiento y por su estilo. Ingenieros, a su vez, diluye dos o tres nociones sencillas en la información erudita que le suministran criminólogos, psiquiatras, psicólogos, etc. Su único mérito, pero al margen ya de todo valor científico y filosófico, reside en el propósito progresista que le inspira. Colocado dentro de la tradición de nuestros escritores liberales, como Alberdi, Mitre,

(1) JUAN B. JUSTO, *Teoría y práctica de la historia*, página 9.

Sarmiento, el aporte nuevo de Ingenieros habría consistido en señalar el fondo doctrinario y las modalidades del movimiento obrero del país. Esto no asoma en su obra hecha de generalidades sin originalidad ninguna. Hay que reconocer, sin embargo, que por influencia de Ingenieros, cierta parte de la juventud universitaria fué puesta en contacto con ideas que hallaron en él su conducto más asequible.

Eso sí, y es de justicia el establecerlo, la filosofía política de Ingenieros nunca tuvo precisión. Fluctuante es su interpretación de nuestra historia, que en la sociología es económico-biológica, y en la *Evolución de las ideas argentinas* es ya diversa.

En esta última obra todos los hechos de la vida argentina son explicados por el perpetuo conflicto entre conservadores y progresistas. Su mismo título revela que el primitivo materialismo histórico del autor se ha transmutado en una concepción que en sus líneas cardinales lo contradice. Tan vaga como su interpretación de nuestra historia es su definición del maximalismo dada en una conferencia famosa en el teatro Nuevo. Una sola actitud mantiene invariable Ingenieros en materia político-social: su anticlericalismo. Parece escribir siempre bajo la obsesión de la partida que el presupuesto nacional acuerda para el mantenimiento de la Iglesia católica, preocupación minúscula para el hombre que alguna vez militó en un partido de vasto programa de renovación social. Ese anticlericalismo es tan insignificante como la Unión latinoamericana que Ingenieros fundó, después de haber pertenecido a la agrupación política de repercusión más universal. Hemos hecho este paréntesis acerca de la *política* de Ingenieros porque ha sido un factor que ha contribuido, en cierta medida, a la desorientación de la juventud. Al fundar la Unión latinoamericana, ha concluido por crear una plataforma para la gesticulación *revolucionaria* de quienes, dispuestos a proteger la independencia de Guatemala o Nicaragua, descuidan la realidad política argentina, cubriendo con retórica hueca la falta de un pensamiento bien determinado sobre los problemas efectivos del país. Y si hemos aludido con relativa extensión al doctor Justo, fué para subrayar lo que pueden, en el

terreno político, el pensamiento y la acción orientados dentro de una línea inalterada. No se requiere solidaridad política con él para apreciar lo que significa su acción. Ingenieros con la suya, socializante, no deja más que una *actitud*. El doctor Justo ha hecho obra.

Además de la sociología hay que mencionar la *Criminología*; su autor tiene en la materia, según los entendidos, el mérito de haber despertado en el país interés por esos estudios. No nos ocupamos de esta obra porque no entra en los límites estrictos de este trabajo, como tampoco las dos *simulaciones* de Ingenieros, la de lucha por la vida y la de la locura.

Volviendo a los escritos a que se refiere el presente trabajo, hay que mencionar *Hacia una moral sin dogmas*. Se trata de un ciclo de conferencias que Ingenieros dictó en la Facultad de filosofía y letras sobre Emerson y el eticismo. Trabajo de crónica más que de doctrina, en él se estudia el movimiento de aquellas iglesias en Norte América, que al margen de sus dogmas y de sus ritos coinciden en un ideal de moralidad. En *Hacia una moral sin dogmas* Ingenieros no aborda el problema ético, al que nunca afrontó salvo las lucubraciones inocuas sobre *el idealismo fundado en la experiencia*.

CONCLUSIÓN

En las páginas que preceden, hemos comentado los escritos filosóficos más importantes que publicó Ingenieros. Acaso hayamos omitido algún trabajo que, en todo caso, no afecta la unidad de su pensamiento ni la uniformidad de su tono personal. Ingenieros ha escrito todas sus publicaciones de acuerdo con un esquema invariable, común a todos los que son expositores de doctrinas ajenas más que creadores de ideas propias.

Todos sus ensayos están hechos de acuerdo a un mismo plan, conforme siempre al propósito didáctico del autor; todos están escritos con una claridad poco frecuente y con una fluidez que hace interesante y agradable su lectura. Quizás pueda decirse, en térmi-

nos generales, que Ingenieros escribía como un profesor de filosofía, convencido del acierto de su método y despreocupado del afán de hallar la perfecta adecuación de la forma al tema, adecuación que constituye el estilo.

Todos sus trabajos poseen, a pesar de ello, un notorio acento individual, caracterizado por el afán de hacerse accesible, y con harta frecuencia por el propósito polémico que lo movía.

De todos los trabajos filosóficos que hemos analizado, el que constituye el núcleo de todo lo que ha escrito, es, sin duda, la *Psicología*. Los defectos que hemos señalado con toda franqueza, no nos impiden reconocerle con justicia el mérito de haber sido el más brillante exponente de la orientación intelectual que predominaba en las universidades del país, en un momento determinado. El doctor Ingenieros es, en su *Psicología*, el más alto intérprete, entre nosotros, del pensamiento filosófico, que aspiraba hallar en las ciencias la solución para todos los problemas que preocupan al espíritu humano.

Al hablar de sus *Principios de psicología*, dijimos que Ingenieros tuvo en Haeckel su maestro. Hay que reconocer, sin embargo, que Ingenieros agrega a la información de origen germánico, predominante en *Los enigmas del universo*, una copiosa ilustración de fuente francesa y, sobre todo, italiana.

Si se puede adjudicar sin violencia ese reconocimiento al autor de *Los principios*, no ocurre lo mismo con el historiador de la filosofía que Ingenieros quiso ser. Ya vimos que era un simple bosquejo su estudio sobre la cultura filosófica en España, y vimos también cuán arbitrario es su trabajo sobre Boutroux.

Si es meritorio el expositor de las ideas filosóficas que eran afines a su espíritu y si es arbitrario el historiador de la filosofía, el vidente de la metafísica futura, por la índole misma de la tarea que se impuso, hubo de resultar incongruente, y así, en más de un caso, se vió obligado a anunciar para el porvenir lo que ya había ocurrido en el pasado o lo que él mismo ya había dicho.

La influencia de Ingenieros se manifestó en su oportunidad, en el ambiente culto del país y si no son muchas las obras de

valor permanente que ha dejado, ello se debe a la vastedad de la tarea que se impuso. No le fué humanamente, posible en su vida no larga, llevar a feliz término, con la serenidad imprescindible y con la erudición necesaria, las múltiples iniciativas intelectuales que impuso a su perseverancia laboriosa. Justo es reconocer que en todos sus trabajos hay un fondo de simpatía humana, de anhelo justiciero de renovación. Ingenieros quiso, a un tiempo mismo, ser historiador como Mitre, educador como Sarmiento e intérprete de nuestra evolución social como Alberdi.

Influído, sin duda, por José María Ramos Mejía, aspiró a sintetizar en su obra y dentro de las nuevas condiciones de vida del país, las preocupaciones de los tres escritores arriba mencionados; a pesar de eso no tuvo, ni remotamente, un influjo similar al que aquellos ejercieron en la cultura nacional.

(*La cultura argentina*, que fundó, ha permitido la difusión fácil de muchos ejemplares de libros argentinos. Con esta fundación ha probado su amor al país. *La Revista de filosofía*, otra de sus creaciones, ha servido de tribuna a una serie de escritores, realizando una obra útil. Queda ella en buenas manos: Aníbal Ponce, amigo y discípulo de Ingenieros, sabrá continuar la obra del maestro.

LEÓN DUJOVNE.

Una carta de Arturo Farinelli

a propósito de una publicación aparecida en *Verbum* ⁽¹⁾

Reproducimos a continuación algunos párrafos que entresacamos de una carta enviada por el ilustre profesor de la Universidad de Turín, señor Arturo Farinelli, a nuestro compañero, presidente del Centro de estudiantes, señor Angel J. Battistessa. Reproducimos esos párrafos con ánimo grato, no sólo porque traen una alusión amable para la revista *Verbum*, sino también, y sobre todo, porque dan noticia de las actuales ocupaciones del gran crítico italiano y porque anuncian, asimismo, su próxima visita.

Belgirate (Lago Maggiore), Italia, 18-IV-1926.

Caro e gentile Battistessa :

Ricevo, con la sua affettuosa lettera, il fascicolo del *Verbum* che reca la sua bella versione del rapido mio discorso di Bruscelles, e le sono grato del lavoro fatto e dell'ampia diffusione che ha dato a questo mio minimo frammento di vita e di pensiero.

Ho ora ferma speranza di vederla e i colleghi di Buenos Aires nella primavera del prossimo anno, ed è peccato che io cominci ormai a cadere e perda per necessità della mia freschezza.

Non so quali corsi e conferenze combinare ancora. Ho passato un'epoca triste

(1) Véase *Verbum*, número 64, páginas 97-112: ARTURO FARINELLI, *La vida universitaria en Italia* (traducción y nota de A. J. Battistessa).

di malattie e di guai, solo confortata del lavoro all'opera sul *Romanticismo*, che è pressochè compiuta.

Scrivo minuscole cartoline, ma ho appena respiro ed ella perdonera.

Mi voglia bene, caro; io, ringraziandola la ricordo e la saluto affettuosamente. Suo

Arturo Farinelli.

Adelantémonos a decir, para dar término a esta breve noticia, que la anunciada visita del maestro italiano de las literaturas comparadas ha de provocar, desde ahora, justificado regocijo en nuestro medio estudioso, ya que esa visita se confirma y torna eminente según lo manifiesta el propio Farinelli en postal recibida días pasados por el mismo compañero Battistessa. Dice la citada postal :

Torino, Università, 22-XI-1926.

Mio caro amico Battistessa :

Ricevo altri due preziosi fascicoli di pubblicazione dell' *Istituto de filologia* e ringrazio ancora una volta del dono e del ricordo.

Dall' amico Jorge Furts sapra de me e dei preparativi per il gran viaggio. Mi occorrerebbe l' invito ufficiale per il Ministero d' Italia. Presto ci vedremo. Addio. Suo

Arturo Farinelli.

Bibliografía

Alvear, drama histórico en cinco actos, original del doctor DAVID PEÑA.

Repetidas veces he sido acusado de crítico amargo y desdenoso; se ha dicho que nada me parecía bueno y que además tenía puntos de vista tan estrechos, que todo lo juzgaba dentro de lo minucioso y de lo nimio.

De lo primero puedo justificarme, recordando mi crítica respecto a un trabajo de Félix F. Outes, en el cual me referí también a su labor científica, y a otro sobre Martiniano Leguizamón, en donde si bien fustigué a la Junta de historia y numismática reconocí en aquél una pluma que hacía honor a las letras argentinas, sobre todo desde el punto de vista literario (1). No deberían olvidar tampoco esos seudocríticos, con puntas y ribetes de eruditos, mi noticia necrológica sobre Clemente L. Fregeiro, en la cual reconocí en él al primer exponente de la nueva y verdadera historiografía argentina (2).

Respecto a lo segundo, bastará para justificarme advertir que dichos juicios han sido emitidos por personas que jamás han tenido un concepto serial y de conjunto de la historia argentina, caracterizándose su obra por ser netamente periodística y reduciéndose la misma al comentario de un documento, o al «descubrimiento» de la fecha de un nacimiento, de un bautismo, o de una muerte, que no tienen valor diagnóstico alguno y que confirma una vez más, que sus

(1) JUAN CANTER, HIJO, *Bibliografía histórica: Las representaciones plásticas de la cuenca paranaense, a propósito de una crítica por Félix F. Outes*, en *Nosotros*, XLVI, 415-419, Buenos Aires, 1924; n.º 178, marzo de 1924, 415-419.

JUAN CANTER, HIJO, *Bibliografía histórica: La restauración del Himno Argentino por Martiniano Leguizamón*, en *Nosotros*, XLIII, 398-402, Buenos Aires, 1923.

(2) JUAN CANTER, HIJO, *Clemente L. Fregeiro, nota breve a propósito de su obra en Nosotros*, XLIII, 545-557, Buenos Aires, 1923.

autores son cultivadores de la « curiosidad » histórica y del género amable, es decir, el dato nimio que a mí se me achaca, pero con el agravante que no tiene importancia alguna y no resuelve ningún problema histórico.

Hechas estas aclaraciones, debo entrar a juzgar la obra del doctor David Peña, escrita con una sana intención reformadora del teatro nacional, plagado de dramones inextricables, sainetes, revistas y otros géneros raros que se involucran con el género que lleva el nombre de « Bataclán » y cuyo fin principal reside en la exhibición de carne humana, siendo lo plástico lo accesorio; conjuntamente con los primeros se presentan cabarets y caudombes semejantes al intercalado a la *María* de Jorge Isaac, representada en la misma sala y comediada por los mismos actores que *Alvear*. Pero esta plausible tentativa del doctor Peña, digna de encomio, no debe impedir que la crítica serena establezca las fallas históricas o las situaciones inverosímiles que pueden presentarse en la obra y que trataremos de señalar.

Confieso que desde hace largo tiempo, tenía hechas algunas apuntaciones sobre el drama *Alvear* del doctor Peña, pero la desconfianza de cometer un traspiés — ya que sólo escuché y presencié la representación una sola vez — y además la posibilidad de mostrarme demasiado injusto por la sugestión de una pésima representación llevada a cabo por una compañía mediocre, hizo que aquellas cuartillas escritas al volver del teatro quedaran abandonadas en una de las gavetas de mi mesa de trabajo, a la espera del libreto de la obra. Este apareció por fin, publicado por una revista teatral (1) habiéndome sido grato comprobar que mis anotaciones eran exactas y podían ajustarse fácilmente en un todo al texto; restábase sólo darles cierta forma, agregarles la citas respectivas y además algunas reflexiones sobre la dedicatoria y el prólogo (2).

Ahora bien: ¿ hasta qué punto en un drama histórico o en los que semejan serlo, se puede alterar la verdad histórica? Es ésta, cuestión a la que es difícil responder con toda amplitud ya que generalmente los literatos que escriben estos dramas eluden el debate histórico sosteniendo que se ven obligados a sacrificar la historia por las exigencias de la técnica teatral; sin embargo, no puede negarse que en el drama histórico, por lo menos debe exigirse el carácter del personaje. Pero en este caso el asunto es distinto, ya que el autor de *Alvear* es profesor

(1) *Bambalinas*, n.º 362, página 36.

(2) Además, estaría decir, que seguiré esta crítica refiriéndome, en un todo, al libreto, pero relacionándolo con la representación. Con ese motivo nos apresuramos a declarar que ella fué pobre y mediocre, cosa natural dado el elenco con que contaba la compañía de Blanca Podestá, que perteneciente al novel arte nacional, no puede decirse, que sea la primera, ni la segunda actriz del mismo.

suplente de Historia argentina en la Facultad de filosofía y letras y además su drama está constituido por cinco actos inconexos que por la inocencia de su desarrollo vienen a remedar esos cuadros simples que se observan en las representaciones escolares de fin de curso. Desde el principio de la obra se espera el argumento y éste si amenaza comenzar se convierte sólo en una tentativa, por eso declaro que el doctor Peña se ha preocupado en su obra más de lo histórico que de lo teatral y por eso su obra debe ser juzgada sólo bajo el punto de vista histórico ya que ella constituye una biografía en cuadros del veleidoso y complejo Carlos de Alvear, o simplemente Carlos Alvear, a quien en el desarrollo de la obra se le agrega el nombre de María, que nunca llevó no obstante que en algunos impresos aparezca este injerto (1).

En el primer acto, aparece Alvear, presidente de la Asamblea; en el segundo, jefe del ejército en Montevideo; en el tercero, Director supremo; en el cuarto, enviado en misión al Norte, y en el quinto, jefe de las fuerzas contra el Brasil. Como puede observarse, al autor le ha sido violento llevar a escena a su protagonista como compañero de correrías de Carrera y aliado de los federales, así como vacilante revolucionario y humilde demandante de perdones desde Río Janeiro, por eso ha tenido que saltar esas situaciones un tanto molestas y hacérselas narrar en el cuarto acto a un conversador cura realista de Chuquisaca.

I

PRÓLOGO. — Comienza la obra con un prólogo, escena que no se representó y en la cual el autor mantiene un diálogo con la Verdad; la que acude a su llamado y después de una explicación, lo conduce al mundo de las sombras, estas últimas a un conjuro de la Verdad y al empeño del autor recibirán « un soplo de resurrección por un instante ». La Verdad, cuando lo invita al autor a seguirla, le dice: « Acerquémonos a ellas. Emprende. Avanza. Sígueme (La Verdad se adelanta. El autor obedece) ». Bastaría esta escena para que el autor se viera obligado a la rigurosidad histórica, pero agrega aún más en el mismo

(1) En julio de 1920, a raíz de una conferencia del doctor Leguizamón, en la Junta de historia y numismática americana se suscitó una polémica sobre el nombre de Alvear entre el conferenciante y el señor Gregorio Rodríguez, en la cual terció el doctor Peña. Los dos primeros lo hicieron en *La Nación*, el tercero en *La Razón*. Pude seguir de cerca el asunto ya que a uno de los polemistas suministré los elementos para su exposición y réplica.

diálogo, solemnemente: « ¡ Ah! . . . quisiera salvar del olvido la virtud y señalar a las generaciones el error, ya que el error es la fuente de las desgracias del hombre » (1).

II

PRIMER ACTO. — En este acto aparece el recinto donde celebra sus sesiones la Asamblea del año XIII, que debe reunirse en sesión extraordinaria con el objeto de celebrar el tercer aniversario de la Revolución de mayo. La disposición en que aparece la sala resulta un tanto rara; la mesa presidencial con tres asientos se halla al fondo del escenario; encontrándose los sitios de los diputados colocados a los costados paralelamente a los muros laterales del recinto, formando a cada lado un total de cuatro o cinco asientos para los diputados; quedando por lo tanto en el medio un espacio libre, limitado por un baranda que protege las bancas, semejando de esa manera casi un reñidero de gallos. Hubiera resultado mucho mejor, si la presidencia de la sala se hubiera colocado a un costado del escenario, de esa manera los actores que representaban a los miembros de la asamblea, podrían haber estado frente a la presidencia sin tener que dar la espalda al público (2).

Al levantarse el telón se encuentra en la sala un oficial que ordena a un trompa que está entretelones y a la tropa disimulada, toques de atención y presentación de armas; entran los diputados en tres o cuatro grupos, y detrás de ellos, una vez que se han congregado, aparece Alvear, vestido de civil, que ocupa la presidencia. Confieso que no pude disimular un gesto de sorpresa cuando contemplé a un Alvear en la presidencia de la Asamblea en una fecha en la cual había terminado su mandato, pronto esa sorpresa se convirtió en desagrado cuando comprobé cómo el doctor David Peña se había documentado en una forma tan deficiente.

Primeramente: es verdaderamente chocante encontrarse con un Alvear vestido de civil y nada menos que en un 25 de mayo como el del año 1813 que fué festejado con gran fausto, como lo señalan los impresos de la época y que desconoce el doctor Peña, como voy a verificarlo después. Por otra parte, no era Alvear, hombre que por psicología propia fuera capaz de abandonar el

(1) *Alvear*, 4.

(2) En el libreto figuran, en el primer acto, algunos personajes que no aparecieron en la representación del *Smart* tales como: Gervasio Posadas, José Gregorio Baigorri, Mariano Perdrriel, José Julián Pérez, lo cual se explica, si tenemos en cuenta que ninguno de ellos nada tiene que decir, durante el primer acto, y su papel se limita a figurar como comparsas.

uniforme; Robertson ha recordado las correrías por las calles de Buenos Aires del mozo seguido de su escolta, cuando llegado a la cumbre del poder y henchido de orgullo por el mando hallábase embriagado de ostentación.

Segundo: a 31 de enero de 1813, la asamblea en su primera sesión decretó por el artículo 2º lo siguiente: « *Que su Presidente sea el Sor Diputado de la Ciudad de Corrientes D.ºr Carlos Alvear* »; por el artículo 3º se indicaba: « *Que sus Secretarios para el Despacho lo sean los Sres Diputados de Buenos Ayres D.ºn Hipólito Vieytes y D.ºn Don Jose Valentin Gomez* » (1). Pero el mandato de Alvear finalizó en 3 de marzo con la elección del nuevo presidente de turno Tomás Valle electo conjuntamente con Moldes para la vicepresidencia (2); éstos a su vez fueron reemplazados el 1º de abril por Pedro A. Agrelo y Vicente López para los cargos respectivos (3), que terminaron su mandato el 20 de abril, fecha en la cual fueron nombrados Larrea para la presidencia y Fonseca para la vice (4). Los cuales continuaron hasta el 1º de junio cuando los substituyeron Vicente López y Pablo Vidal en los mismos cargos (5). Queda probado, por lo tanto, que Alvear el 25 de mayo de 1813 no era presidente de la asamblea.

Otro error cronológico del doctor David Peña se encuentra en la presentación de las banderas realistas prisioneras en Salta a la asamblea dos meses y días después de lo que realmente aconteció y con un ceremonial diferente.

Los tres trofeos citados pertenecían dos al regimiento Abancay y otro al de Paruro, los que fueron conducidos a Buenos Aires por el capitán de cazadores don Manuel Rojas (6), quien las presentó al ejecutivo en la fortaleza en donde quedaron depositadas hasta el domingo 14 de marzo, día en que se efectuó un festejo ajustado a un ceremonial convenido previamente. Dicho día se presentó al Fuerte el gobernador de la provincia, seguido de la oficialidad de la plaza y de un numeroso público y una vez que recibieron los estandartes prisioneros fueron conducidos abatidos ante el Cabildo, en cuya sala se cambiaron dos discursos, luego que se incorporó el ayuntamiento, la comitiva se dirigió a la casa del consulado, en donde funcionaba la asamblea y ésta, en pleno, recibió el homenaje; el gobernador de la provincia abrió el acto y sus palabras fueron contes-

(1) Acta de la primera sesión de la asamblea efectuada el 31 de enero de 1813 y publicada en forma facsimilar, en la reimpresión de *El Redactor de la Asamblea*, 1813-1815, por la Junta de historia y numismática americana.

(2) *El Redactor*, cit. número 2, página 6, marzo 6 de 1813.

(3) *El Redactor*, cit. número 6, página 21, abril 10 de 1813.

(4) *El Redactor*, cit. número 8, página 29, mayo 8 de 1813.

(5) *El Redactor*, cit. número 10, página 38, junio 12 de 1813.

(6) *Oficio de Belgrano al Superior gobierno*, fechado a 17 de febrero de 1813 en *Gazeta ministerial*, número 49, marzo 17 de 1813, página 119 (pág. 421, ed. facsim.).

tadas por el presidente de la asamblea, quien ordenó que en virtud de una resolución anteriormente adoptada, dos de ellos fueran depositados en la Catedral, y el restante fuera remitido al convento de las Mercedes de Tucumán. Concluido este acto se retiró la municipalidad y la sesión se suspendió hasta el siguiente día (1). Por lo tanto ni fué el día 25 de mayo, ni tampoco la entrega se llevó a cabo en la forma que nos refiere el señor Peña.

Creo que todos esos errores del doctor Peña se deben al desconocimiento que tiene de los impresos de la época que se refieren a las fiestas mayas del citado año, los cuales han narrado en forma detallada cómo se efectuaron los festejos.

El acto finaliza con la terminación de la sesión y la entrada de algunas damas y caballeros que concurren a oír el himno de López, que va a ser cantado por toda la concurrencia al son de un clavicordio que ha sido introducido en la sala para que Blas Parera ejecute su música (2).

Aparte de lo raro que me resultó esta escena debo señalar un parlamento de la última escena del acto que el autor hace decir a Vicente López y que transcribo para mayor claridad: «El estro del Triunfo, aquél que sonara hace tres años para ensalzar la victoria de Suipacha, enmudecía...» Es bien sabido que el Triunfo argentino no canta la victoria de Suipacha, sino el rechazo del invasor inglés, por lo tanto no era tres años como dice el doctor Peña, sino seis.

II

SEGUNDO ACTO. — El segundo acto, aunque es más teatral, está constituido por una serie de inexactitudes que estaría de más especificar; pero no puedo menos que señalar lo que doy a continuación:

Que no hubo tal entrevista de Alvear con Vigodet y que Soler no era general aun en ese momento, pues su nombramiento de brigadier lleva la fecha de 24 de abril de 1815 (3). Se explica — aunque por lo que se dice en la escena del prólogo debió ajustarse en un todo a la verdad histórica — que el autor haya inventado esta entrevista de Alvear con Vigodet para dar más teatralidad

(1) En *El Redactor*, citado, número 4, páginas 14 y 15, 20 de marzo de 1913, se encuentra un resumen de la forma como se llevó a cabo la entrega y un comentario sobre el mismo asunto. Cfr. *Gazeta ministerial*, número 49, páginas 119 a 121 (421 a 423, ed. facsim.) en donde también se hace un relato, pero aun más explícito del festejo que el del mismo *Redactor*.

(2) Hubiera sido mejor haber constituido otra escena en uno de los salones afamados de aquellos tiempos. Es ya sabido que el Himno fué escuchado una de las primeras veces en el salón de María Sánchez.

(3) Cfr. GREGORIO F. RODRÍGUEZ, *El general Soler*, página 78, Buenos Aires, 1909.

a su drama, que le hacía mucha falta, pero lo que es verdaderamente lamentable es que ni siquiera se haya cuidado de caracterizar a su personaje en una forma más exacta.

Alvear, no obstante su inquietud, su ambición, su falta de edad y temperamento bastante díscolo era incapaz de expresarse ante su subalterno Soler descubriéndole su juego, sus proyectos y además denigrando en una forma tan categórica a Rondeau. Por otra parte, no debemos olvidar que si bien Soler tenía motivos para estar enemistado con Rondeau, su carácter, su modalidad de ser y además su situación de subalterno le impedía expresarse de la manera como el señor Peña pretende hacerlo hablar en su drama, de su antiguo superior jerárquico ante su actual jefe. Mucho podría agregar también sobre lo que respecta a Artigas, pero creo que es suficiente con lo que dejo ya señalado.

IV

TERCER ACTO. — El acto tercero es el mayor conjunto de inexactitudes históricas que conozco y que se haya publicado en estos últimos tiempos. Es una cosa sabida que Alvear no se encontraba en Buenos Aires cuando se produjo la revolución de Fontezuelas sino que se hallaba en Olivos, su campo de concentración, con el objeto de asegurar su persona, cooperar a las operaciones de Viana y al mismo tiempo encontrarse en situación de sofocar cualquier levantamiento de la capital; son conocidas también las fases del movimiento que dió por tierra con Alvear que obedecía a una coalición; igualmente que los motivos de la ejecución de Ubeda y el estado de resistencia que Soler puso a la capital y además su consejo de que se rechazara las proposiciones que Alvear hizo.

Pues bien, el señor Peña lo instala a Alvear en el Fuerte, reúne todos los sucesos de la conmoción en un día, lo hace aparecer a Ubeda como un asesino y a Soler protegiendo a Alvear. Alvear en lugar de montar a caballo para intentar su ataque a Buenos Aires, obra en el drama del señor Peña todo a la inversa :

« *Alvear.* — ¡ Pronto ! ¡ Pronto ! Que preparen mi caballo. Parto a Olivos. Allí me pondré personalmente al frente del resto del ejército y le daré alcance al tráfuga.

« *Gómez.* — ¿ Cómo ? ¿ Abandonar la capital ?

« *Alvear.* — Y ¿ cómo dejar que se comunique con Artigas ?

« *López.* — Acaso convenga madurar un otro plan como sería, por ejemplo,

dejar asegurado el orden en la ciudad, organizar los elementos residentes en Olivos y esperar que se aproximen... »

Pero no es sólo esto, estimado lector, el señor Peña llega a olvidarse hasta de la Recova que dividía la plaza de la Victoria y sin darse cuenta de que el Fuerte era una construcción bastante achatada nos hace ver al Cabildo y a la catedral desde una ventana del Fuerte. Dejémoslo hablar al señor Peña para mayor claridad :

« (Al abrir la ventana vese parte de la plaza, del Cabildo y de la catedral. También verase la horca y el cadáver de Ubeda, alumbrado por hachones. La multitud vocifera, ruge. Se oyen toques de campanas. La voz de una mujer rompe el formidable conjunto imponiéndose sobre él). »

V

ACTOS CUARTO Y QUINTO. — No me detendré mayormente en tratar en forma detallada estos dos actos, con lo que antecede bástale al lector para darse cuenta de la obra del doctor Peña. Sólo recordaré que Alvear, hombre al fin, mujeriego y amante del bello sexo, aun en campaña, como consta, era incapaz de convertirse en un pastor protestante y endilgarle a la pobre Isabel un discurso de moral y agregarle que no era « hombre de aventura galante ». Por otra parte, el suceso ocurrió de otra manera y la verdad es que el asunto no fué muy agradable para el « tenorio de conventos ».

En lo que respecta al último acto debo declarar que además de algunos detalles históricos que me sorprendieron, el doctor Peña jamás debió llevar a escena la batalla de Ituzaingó y menos hacer aparecer al pobre Brandzen cargando a pie.

Basándome en todo lo que he dicho sostengo que esta obra del doctor Peña no ha sido nada feliz.

Juan Canter.

E. VERA Y GONZÁLEZ, *Historia de la República Argentina desde el gobierno del general Viamont hasta nuestros días*. Librería « La Facultad », Juan Roldán y Cia. Buenos Aires, 1926. Tres volúmenes de 436, 415 y 427 páginas, respectivamente.

A pesar de la incansable labor del Instituto de investigaciones históricas, a pesar del inmenso material que sus miembros y colaboradores han acumulado,

a pesar de los importantes estudios monográficos que los mismos han publicado, hoy, todavía, no nos hallamos en condiciones de presentar una verdadera historia argentina.

Faltan resolver numerosos problemas que el desarrollo del país ha ido presentando a través de las distintas épocas; ignoramos multitud de hechos y circunstancias fundamentales de la historia interna y externa; sólo ahora se comienza a hurgar en la historia de la vida privada de nuestros *grandes hombres*; poco, muy poco, sabemos sobre la influencia que ha ejercido y ejerce el factor económico, etc.

Es que, para la mayoría de los aficionados a la historia, que, para desgracia nuestra, todavía existen en cantidad, todo lo que pertenece a nuestro pasado es digno de alabanza; los menores actos de sus hombres han sido guiados por el patriotismo más puro y desinteresado (?).

Instituciones cuyo nombre altisonante inducen a errores a todo aquel que desconozca cuáles son sus métodos de trabajo y la capacidad intelectual de sus miembros; profesores universitarios de renombre, de imponente presentación y de una facilidad de palabra atrayente y engañadora (hay quienes, en lugar de esa dicción clara, poseen el arte de no entender la materia que dictan, y, por ende, el de aburrir a su auditorio), contribuyen a que se siga creyendo que la historia (sobre todo la nuestra) es campo donde cualquiera puede arar y obtener frutos; viven atrasados, ya que trabajan de acuerdo al sistema imperante cincuenta años ha. En consecuencia, sus obras son el índice de la capacidad intelectual de su respectivo autor.

Ahora bien; triplique, o, más bien, cuadruplique el lector el número de obstáculos que hay que vencer si es que se quiere encarar la historia contemporánea y tendrá una idea acerca de la ímproba tarea que espera al que acometa dicha empresa.

Muy lejos estábamos, pues, de creer que aparecería una obra *magna* de la talla de la que nos da a conocer hoy el señor E. Vera y González, cuya lectura nos ha sugerido estos apuntes. Y si a este *compte rendu critique* le damos una extensión mayor de la que en realidad merece la obra, se debe, más que nada, a que como sospechamos fundadamente que tal monumento se introducirá en los institutos de enseñanza y depositará en ellos sendas gotas de veneno, que no dejarán de ser asimiladas por tanto profesor malo que pulula en nuestro país, creemos necesario dar el indispensable grito de alarma.

La obra del señor E. Vera y González toma el relato de los acontecimientos a partir de la desaparición de Dorrego, es decir, continúa el trabajo del doctor V. F. López, que, en mala hora, reeditara la casa Roldán.

No nos extraña entonces que el señor E. Vera y González sea un digno discípulo; sólo en un rasgo se diferencian: mientras el doctor López describió con mano maestra, aunque equivocadamente y cometiendo toda clase de traspies, la historia de nuestro país hasta 1829, el discípulo hace gala de una literatura pobre y chabacana.

Bastaría una rápida lectura de este nuevo engendro para que el lector se convenciera sobre la inutilidad de sus esfuerzos en procura de las fuentes consultadas por el autor; sólo de tanto en tanto, como monolito que rompe la monotonía del paisaje, se encontrarán frases como estas: « Un historiador contemporáneo dice a este respecto », o « escuchemos a un historiador contemporáneo ». Y nada más. Además de utilizar las obras de autores tan seguros como López, Pelliza (1), etc., el señor E. Vera y González se guía por las memorias del general Paz. Ha de saber, sin embargo, que, a pesar de la fe ciega que casi todos los aficionados a la historia tienen respecto de las aseveraciones de dicho militar, se deben contralorear todas sus afirmaciones, sea con su correspondencia, sea con las informaciones de sus contemporáneos. (No indica, por otra parte, cuál es la edición que utiliza.)

Del relato se desprende, además, que el autor cita de segunda mano los periódicos aparecidos desde 1830 en adelante; no se ha atrevido a efectuar una compulsu seria de esa fuente, cuyo análisis le habría permitido cambiar más de una orientación de su obra.

Al tratar la Sociedad restauradora (I, pág. 173 y sig.) demuestra que desconoce, a pesar de que el señor Juan Cánter diera la noticia respectiva, la existencia de un libro referente a los « Individuos pertenecientes a la Sociedad Agregados a la Policía », cuya compulsu le habría servido para arrojar un poco de luz sobre un tema tan ignorado por el autor (1).

Por lo general, con « una rápida ojeada por la curiosa documentación » relativa a un determinado suceso, le parece suficiente al señor E. Vera y González (2).

El autor es, ante todo, un hombre práctico: no ha perdido tiempo en revisar los archivos; así, no tiene ni idea (es lo que hay que suponer) de la importancia que reviste la enorme documentación de la época de Rosas que guarda

(1) Archivo general de la Nación, *División nacional, Gobierno*, libro 132, 1845.

(2) No ha tenido en cuenta para nada la declaración que, sobre dicho tema, hiciera el doctor Ravignani: « Del cúmulo de documentación que hemos podido hojear hasta ahora, se desprende que se ha pasado por alto todo lo relativo a los factores: económico, cultural y hasta políticos constructivos. » (E. RAVIGNANI, *Un proyecto para organizar la instrucción pública durante el primer gobierno de Rosas*, en *Boletín del Instituto de investigaciones históricas*, I, pág. 33. Buenos Aires, 1922.)

el Archivo general de la Nación; también desconoce las publicaciones que, sobre ese mismo asunto, han visto luz en Buenos Aires y en el interior.

Continuemos señalando las lagunas: los tres volúmenes gozan de la ausencia: 1° de planos y croquis que ilustren las operaciones militares o la influencia ejercida por los bandos políticos; y 2° la falta incomprensible de índices generales.

Pasemos a otro terreno; para el señor E. Vera y González la historia argentina se reduce a la historia de Buenos Aires; los sucesos acaecidos en el interior no revisten mayor importancia; nada se nos dice, por ejemplo, sobre los sucesos ocurridos en Santa Fe, Entre Ríos y Córdoba. La vida política y económica, sobre todo, la ignora; el desarrollo constitucional es un algo confuso, del cual sólo debe recordarse la aridez de uno que otro artículo (1).

Además, el lector podrá comprobar que, así como le acuerda tres páginas a la descripción de la batalla de La Tablada (I, pág. 64 y sig.) o enumera minuciosamente la calidad, situación, etc., de las piezas de artillería que intervinieron en La vuelta de Obligado (II, pág. 70), en cambio, nada dice sobre la evolución sufrida por la sociedad argentina; desconoce el valor de la moneda y la historia de la misma en el Río de la Plata; nada digamos sobre la importancia del peligro indígena y cómo éste fué extirpado. Las costumbres, la colonización, etc., no han merecido ni una página entre las 1200 que le dedica a todos los choques armados (2).

El señor E. Vera y González no sabe escribir los nombres propios; ahí va la prueba: escribe *Bongainville* por *Bougainville* (3), *Mackau* por *Mackau* (4), *Mau-deville* por *Mandeville* (5), *Mourve* por *Monroe* (6), *Onseley* por *Onseley* (7), *Deffandis* por *Deffaudis* (8), *Lapredour* por *Lepredour* (9), etc.

Lo peor es que ni siquiera sabe copiar: coléjese la versión del Pacto federal

(1) Compárese las líneas que el autor dedica al Pacto federal (I, pág. 99 y sig.) con la documentación reunida por el Instituto de investigaciones históricas y con el trabajo presentado por el doctor Ravignani al congreso celebrado, en 1922, en Río de Janeiro. (E. RAVIGNANI, *Antecedentes de nuestro Pacto federal de 1831*, en *Revista do Instituto historico e geographico brasileiro*, tomo especial, 1922, volumen II. Río de Janeiro, 1926.)

(2) El señor E. Vera y González se complace en hacer política retrospectiva; no se vaya a creer que disminuye su objeto; por el contrario, dicho señor hace un alarde de exhibicionismo (Cfr.: *Historia de la República Argentina desde el gobierno del general Viamont hasta nuestros días*, I, 81, nota 1; III, 274, nota 1, etc.).

(3) *Ibidem*, I, página 216.

(4) *Ibidem*, I, página 389; II, páginas 59 y 61.

(5) *Ibidem*, II, páginas 20, 21 y siguientes.

(6) *Ibidem*, II, página 59.

(7) *Ibidem*, II, páginas 56 y 61.

(8) *Ibidem*, II, páginas 56 y 61.

(9) *Ibidem*, II, página 105.

que nos da el mencionado señor (1) con el documento original y se encontrarán variantes que no figuran en el segundo; contraloréese el relato del asesinato de Barranca Yaco (2) con el que nos proporciona Saldías y se verá que el señor E. Vera y González ha intercalado en el diálogo frases que no fueron pronunciadas; contraloréese el texto de la renuncia de Rosas, dirigida a la Legislatura (3), con la que publicó Saldías (*Historia de la Confederación Argentina*, V, pág. 304, y *Papeles de Rosas*, II, pág. 246) y se encontrará que en diez y ocho líneas se han deslizado cinco errores.

La obra del señor E. Vera y González está plagada de errores: de todo produce la viña del Señor; sólo citaremos algunos ejemplos convincentes. Refiriéndose a la elección de Rosas como gobernador de la provincia de Buenos Aires, dice: « Es natural que esos anarquistas de que hablaba la ley no eran más que un pretexto para justificar la entrega, en forma legal, del poder absoluto y sin control a un hombre » (4). Completamente falso; el anarquista era Paz que, triunfante en Córdoba, amenazaba el litoral. Más adelante afirma: « Purvis como anteriormente Roger, Lavalley y otros muchos, no fué más que una víctima de la elocuencia insinuante y persuasiva y de las intrigas de Varela » (5). Confiese el lector que es adjudicar a Purvis demasiada ingenuidad. Al tratar el asesinato de Varela hace el siguiente juicio, que cuadra muy bien en un historiador imparcial: « ... que Rozas y Oribe, juntos o separados, eran muy capaces de cometer una infamia así, es cosa que no se discute. ¡Tantísimas cometieron y se quedaron tan tranquilos!... » (6).

Ha pasado por alto el estudio de los proyectos de Santa Cruz, sin lo cual no puede explicar satisfactoriamente la política de Rosas con Bolivia (7); lo mismo ocurre cuando se refiere al bloqueo anglofrancés, pues no se ha detenido a fijar con precisión qué consecuencias económicas acarreó dicho acto (8). Al estudiar la intervención argentinobrasileña en la Banda Oriental en 1864, olvida referirnos un hecho importante: el asalto de Paysandú (9).

La obra del señor E. Vera y González, además de estos pequeños lunares, contiene numerosas afirmaciones completamente aventuradas: tomo I, página 52.

(1) *Ibidem*, I, página 99 y siguientes.

(2) *Ibidem*, I, páginas 264, 265 y siguientes.

(3) *Ibidem*, III, página 143.

(4) *Ibidem*, I, páginas 26 y 27.

(5) *Ibidem*, II, página 39.

(6) *Ibidem*, II, página 103.

(7) *Ibidem*, I, página 300.

(8) *Ibidem*, I, página 302; II, página 56 y siguientes. Tampoco ha determinado las causas y consecuencias económicas de la guerra del Paraguay (III, pág. 177 y sig.).

(9) *Ibidem*, III, páginas 183 y 184.

dice : que la expedición de Paz al interior fué motivada por una causa de orden personal; tomo I, página 125 : una treintena de líneas le bastan para despacharse a gusto contra los que sostenían las ideas federales; tomo I, página 128 : supone que la derrota de Quiroga halagó a Rosas, ¿cómo lo sabe?; tomo I, página 140 : con dos trazos cree aniquilar a López (el caudillo de Santa Fe tenía « un alma atravezada »), olvidando para ello todo lo que López hiciera por su provincia.

Suma y sigue : su obra no aporta ninguna renovación a los estudios históricos; ni siquiera está al día; las páginas en que estudia la política de Rosas con los países limítrofes, la situación y complot de los unitarios en tierra extranjera, la actuación de Lamas en el Brasil, etc., han sido escritas de acuerdo a los datos que Pelliza, López y otros traen en sus obras respectivas, pero sepa el señor E. Vera y González que, desde Pelliza hasta el momento actual, ha cambiado mucho la forma de escribir historia (1).

Y, por último, señalamos que la lectura de los viajeros que visitaron al país le habría inducido a recapacitar antes de estampar, como lo hace, más de un juicio descabellado que adorna su obra. La consulta de Beck (*Le rio Paraná. Cinq années de séjour dans la République Argentine*. París, 1864), B[rossard] [*Mes voyages avec le docteur Phillips dans les républiques de La Plata (Buenos Ayres, Montevideo, La banda-Oriental, etc.)*]. Tours, 1861], Johnson (*A long vocation in the Argentine Alps or where to settle in the river Plates states*. London, 1868), Mc Cann (*Two thousand miles ride through the argentine provinces : being an account of the natural products of the country, and habits of the people ; with a historical retrospect of the Río de la Plata Montevideo and Corrientes*, 2 tomos. London, 1853), etc., le hubiera sido provechosa.

Concluyendo : la publicación de una obra como la del señor E. Vera y González que contiene : 1° una documentación mala ; 2° una descripción incompleta y errónea de los distintos aspectos que presenta el desarrollo de nuestro país ; 3° una comprensión equívoca y de ninguna manera disculpable en esta época, del estudio de la historia argentina ; 4° errores de transcripción y graves yerros en la narración ; 5° afirmaciones aventuradas, etc. ; presenta todas las características para ser catalogada como pésima.

Es necesario dejar constancia que esta publicación abona muy poco en favor de la casa editora que se ha atrevido a lanzar al mercado tal engendro.

Rogamos, sinceramente, al autor, dado el éxito (?) que han tenido sus obras

(1) *Ibidem*, II, páginas 57 a 89, 60 a 62; III, página 125, etc.

anteriores, no desconcierte al mundo intelectual con algún nuevo trabajo y dé por terminada su labor como escritor.

Ricardo R. Caillet-Bois.

Chronologie à l'usage des candidats aux examens d'histoire, por E. CAVAIGNAC, 211 páginas. Editorial Payot, París, 1925.

El conocido profesor de la Universidad de Estrasburgo acaba de publicar la obra cuyo nombre figura en el encabezamiento de éste artículo, obra que en su plan comprende parte de la historia americana.

En la introducción de dicho libro (pág. 7 a 47) y en el apéndice del mismo (pág. 197 a 211) el autor hace, rápidamente, una reseña de los distintos sistemas cronológicos empleados desde la antigüedad hasta la implantación del calendario gregoriano. A continuación clasifica las fechas históricas en 26 periodos, para lo cual no nos dice en qué se basa.

Esta cronología es bastante deficiente, pudiéndose notar en ella errores y omisiones importantes, tanto en la parte de historia antigua como en la de historia americana. Veamos por parte:

Desde el año 494 a. de J. C. hasta el 367 a. de n. E., no menciona ningún movimiento de la plebe romana, cuando en el 493 a. de J. C. se produce el primer choque entre los patricios y la plebe (L. M. Hartmann y G. Kromayer, *Storia Romana*, Ed. Vallecchi, Firenze, I, pág. 273, 1922) y en el 367 a. de n. E., los plebeyos son admitidos en el Consulado. Dice más adelante: «293. Le Samnium soumis aux Romains» (pág. 74), dato equivocado porque habiendo terminado la segunda guerra samnítica sólo en el año 290 a. de J. C. (L. M. Hartmann y G. Kromayer, *Storia Romana*, I, pág. 274), mal podía estar conquistado el Samnium en la fecha que fija Cavaignac.

Con todo, es en los periodos XIX y XX donde se notan las omisiones y errores más importantes. Así pasa por alto el descubrimiento de la isla Madera en el año 1420 (pág. 132), el de las islas Azores en 1431 (pág. 133) y la firma del tratado de Tordesillas en 1494 (pág. 137). Hace figurar a los Caboto descubriendo a Terranova en 1496 cuando partieron de Inglaterra sólo en 1497 (C. Errera, *L'epoca delle grandi scoperte geografiche*, E. U. Hoepli, pág. 412, 1910). A Vesputcio lo hace descubrir la Patagonia en 1501 olvidando que ese viaje es uno de los más discutidos y que a partir de la bahía de Río de Janeiro no se conoce su exacto derrotero (A. Magnaghi, *Amerigo Vespucci*, Ed. F. Treves, II, pág. 171 y sig., 1924).

En 1509 «*Solis découvre le rio de la Plata*»!! (pág. 139). El autor parece desconocer los importantes trabajos de E. Madero, *Historia del puerto de Buenos Aires*, Buenos Aires, 1902 y de T. Medina, *Juan Díaz de Solís*, Santiago de Chile, 1897, pues de lo contrario sabría que Juan Díaz de Solís *llegó* al río de la Plata en 1516 y digo *llegó* porque naves lusitanas habían visitado antes estas regiones en 1513 y 1514.

Al referirse a Magallanes y a Francisco Pizarro (pág. 141 y 142) yerra, pues al primero lo hace morir en 1520 cuando en realidad perece el 27 de abril de 1521 y al segundo, lo cree en el Perú en 1529, erróneamente, pues F. Pizarro sólo llegó a aquellas playas en 1531. Hasta parece que el autor no conoce los descubrimientos realizados por los navegantes de su propio país; así, J. Cartier según Cavaignac, descubrió el Canadá en 1533 (pág. 143)!! adelantando así en un año la fecha del descubrimiento, pues el reputado marino francés penetró en el estuario del San Lorenzo recién en 1534.

«1535. Les espagnols à la Plata, au Chili; Buenos Ayres, Lima»!! El señor Cavaignac sigue, decididamente, cometiendo nuevos traspies. Como se sabe el infortunado Pedro de Mendoza fundaba la primera ciudad en el año 1536. Los datos que el señor Cavaignac nos proporciona a partir del año 1800 continúan siendo humorísticos. Veamos: «1808, Oct. Insurrections dans les colonies espagnoles» (pág. 164)!!; «1810, Fév. Independance de Buenos Ayres» (pág. 164)!!; «1810, Fév. Hidalgo au Mexique» (pág. 164)!!; «1814, Oct. Moreno au Mexique» (pág. 165)!! Y este libro está destinado a «l'usage des candidats aux examens d'histoire»!

La ignorancia del autor en materia de historia americana culmina en la cronología correspondiente a los años 1817, 1819 y 1826. «1817, Saint Martin au Chili, bataille de Maypo» (pág. 166)!!; 1819, Bataille de Chacabuco, le Chili libre»!! «1826, Artigas dans l'Uruguay» (pág. 168)!!!

Pero ya estamos acostumbrados; para los profesores europeos es más importante saber en que día nació Carlos V (pág. 138) que conocer la fecha exacta de la guerra de Chile contra el Perú y Bolivia, a la que ubican en 1840 habiendo tenido lugar en 1839 o la del conflicto entre España y las repúblicas del Pacífico al que lo hacen figurar en 1858, es decir, con un adelanto de tres años!!

Consolémonos; en lo que se refiere a la historia de su propia patria el señor Cavaignac comete errores tan graves u omite sucesos tan importantes como los ya señalados; así, no parece conocer la crisis industrial que estalló en el año 1788, acontecimiento mucho más grave que el «mariage d'Alfieri» (pág. 159) que ubica en ese mismo año; y por último, para 1789, señala la anarquía de

las provincias de Francia a partir del 4 de agosto, ignorando que el «gran miedo» existía desde mucho antes y que la caída de la Bastilla intensificó dicho movimiento popular. (A. Mathiez, *La révolution française*, ed. A. Colin, I, pág. 62 y sig., Paris, 1922; Ricardo R. Caillet-Bois, *El gran miedo*, en *Humanidades*, XII, pág. 363, La Plata, 1926.)

En conclusión, diremos que el libro del señor Cavaignac es mediocre y que mal puede pretender que su obra se coloque en las manos de la juventud estu-
diosa, tal como parece pretenderlo.

Ricardo R. Caillet-Bois.

Notas

El VI congreso internacional de filosofía

El 12 de septiembre último se celebró en la Universidad de Harvard, Boston (Estados Unidos), el VI congreso internacional de filosofía.

Nuestro país estuvo representado en dicho congreso, por primera vez en un certamen de esa índole, por el decano de nuestra Facultad, don Coriolano Alberini. El gobierno de la Nación y la Universidad de Buenos Aires, encomendaron su representación al señor Alberini, quien tuvo la actuación brillante y lucida que su talento y su ilustración permitían esperar.

Ha participado en dos secciones de dicho congreso y, además, dió algunas conferencias en universidades norteamericanas.

Para advertir el aprecio que ha merecido la actuación de nuestro decano, baste señalar el hecho de que haya sido designado, junto con hombres eminentes de los grandes países, para formar parte de la Comisión organizadora del VII congreso.

En el próximo número de *Verbum* publicaremos un trabajo del señor Jascalevich, profesor de la Universidad de Columbia, que concurrió a las sesiones del congreso de Harvard, en el cual nos infomará de los trabajos más importantes que fueron presentados allí.

**El doctor Jacinto Cúccaro, profesor titular
de filosofía contemporánea**

El Consejo superior de la Universidad aprobó la terna formada en el Consejo de nuestra Facultad, para la cátedra titular de filosofía contemporánea, en la que ocupaba el primer puesto el señor Cúccaro. El Poder ejecutivo de la Nación lo ha designado para desempeñar esa cátedra.

El doctor Cúccaro es un distinguido egresado de nuestra casa, y no podemos menos que celebrar su designación.

**El doctor Osvaldo Loudet, profesor suplente
de clínica psiquiátrica en la Facultad de ciencias médicas**

En una de sus últimas sesiones, el Consejo superior de la Universidad aprobó la propuesta de la Facultad de ciencias médicas, por la que se designa al doctor Loudet profesor suplente de clínica psiquiátrica.

Celebramos este reconocimiento que ha merecido el joven profesor y consejero de nuestra Facultad, cuya capacidad docente y cuya preparación, hemos tenido oportunidad de apreciar en sus lecciones de psicología dictadas en nuestra casa.

Un buen proyecto del diputado Molinari

El diputado por la Capital don Diego Luis Molinari ha presentado a la cámara de que forma parte un proyecto de organización de la enseñanza secundaria, que nuestros lectores ya han de conocer.

Este proyecto ha causado excelente impresión en los círculos educacionales, ya que en él se encara con criterio feliz todos los aspectos relativos a la segunda enseñanza.