

VERBVM

REVISTA DEL CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA Y LETRAS

FEDERACION UNIVERSITARIA

VERBUM

REVISTA

DEL

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFIA Y LETRAS

DIRECTOR: JORGE ZAMUDIO SILVA

SECRETARIO DE REDACCIÓN: VICENTE G. DOMBLIDE

ADMINISTRADOR: BRAULIO ANESA

REDACTORES

ESTHER AUGÉ - AGUEDA CHIRIELEISON - BERTA DOBAL

LUCÍA PARALIEU - ADDA RASCOBAN

Año XXII - Nº 72

JUNIO 1929

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

430, CALLE VIAMONTE, 430



RECEBIDO

VERBUM



Las "dos palabras" sacramentales no podía faltar en este primer número, con que se inicia la nueva dirección.

Pero, al contrario de la costumbre, no para fijar, por sabidos, en sesudas frases, su orientación futura, sus principios básicos, sino sencillamente de regocijo por que con este paso comenzamos a llenar las esperanzas que en nosotros tiene puestas el Centro de Estudiantes.

Con tan buenos auspicios, creemos cumplirlas todas.

LA DIRECCIÓN.

LA CONVENCION PRELIMINAR DE PAZ ENTRE LAS PROVINCIAS UNIDAS DEL RIO DE LA PLATA Y EL EMPERADOR DEL BRASIL *

Ante todo, quiero decir dos palabras concernientes al estado de conciencia de que estoy poseído, en presencia del deber que me incumbe cumplir en esta exposición, que sólo será una objetiva presentación del asunto sobre "cómo se llegó a la paz con el Brasil".

Exigencias del mismo tema, o sea los factores y resultados, me obligan a nutrir el juicio en presencia del juego universal de esos factores; porque es bueno que nos entendamos desde el comienzo: me encuentro bajo los dictados de la verdad que surge de lo conocido y que me permite aportar a este auditorio nuevos elementos sacados de nuestros archivos, algunos de los cuales, por su carácter secreto, han quedado durante algún tiempo olvidados.

Mas esos elementos, sin duda, necesitan la luz de la crítica, porque sin ella resultarían incoherentes. Exponer simplemente los hechos huérfanos de toda valoración, es introducir el desorden; pero adviértase, por otra parte, que no se trata ni de una valoración peyorativa, ni tampoco de un panegírico.

* Iniciamos en el presente número la publicación de la conferencia que el Decano de la Facultad, doctor Emilio Ravignani, pronunció en ocasión del centenario de la paz con el Brasil. Aparte de su intrínseco valor científico, esta contribución histórica posee el de un gran interés didáctico para los alumnos.—L. D.

Débase emplear el juicio que construye el conocimiento de lo universal a base de una noción previa y precisa de los elementos individuales que concurren a su formación.

Y dejo al auditorio la estimación del aspecto ético nacionalista, porque soy de los que creen que no hay que invadir los dominios de la creencia y de la convicción, puramente personales.

Pero tampoco será esta una objetividad fría, desde el momento que en ella pondré todo el calor y el entusiasmo que nacen de la verdad; verdad — repito — nacida de un conocimiento lo más preciso posible, dentro de las posibilidades de la mente humana, mas siempre verdad.

No es historia ni el amontonamiento de datos, ni toda frase más o menos retórica que pretende ser un juicio, carente de contenido real; y este contenido debe ser un conocimiento bien arquitecturado. Además, ha llegado el momento de que los tratados de paz rijan también para la ciencia de la Historia y que los publicistas latinoamericanos dejen de sentirse beligerantes de guerras concluidas.

Y ahora, en presencia del problema, definámoslo, pongámoslo en su punto.

En primer término, tracemos en el cuadro de la historia las líneas que darán forma y posición al momento que conmemoramos.

Todo el siglo XVIII se caracterizó en una lucha de la Gran Bretaña con los Borbones, para no romper el equilibrio de la Europa y del mundo. España y Francia, por razones dinásticas, celebraron un "Pacto de familia", que era una alianza tan estrecha que casi las convertía en una sola nación; pero Gran Bretaña, con clara visión de la realidad, se opuso a esto y consiguió mantener el equilibrio europeo.

Vino la Revolución francesa y el desequilibrio se presentaba de nuevo, mas la obra de Pitt y de los hombres de su gabinete hizo que se coalicionara la Europa, evitando así el resurgimiento de un nuevo imperio mundial.

España y Portugal, en ese mismo siglo XVIII, habían resuelto en la América del Sur sus diferencias del Plata, mediante el famoso tratado de San Indefonso de 1777, al que

siempre se tiene presente como uno de los actos internacionales más importantes de la América del Sur.

Pero la crisis de España a consecuencia de la invasión de Bonaparte aceleró el levantamiento americano, y al mismo tiempo, el traslado de la corte portuguesa planteó de otro modo el problema político internacional en estas regiones, problema este que vamos a precisar, porque nos acercará al desenlace del asunto.

La corte portuguesa en Río, aprovechando la situación política del Plata, se propuso llevar a cabo su cortada aspiración del siglo XVIII mediante la ocupación de la Banda Oriental del Uruguay. Inspiraba su conducta un principio de ética internacional que definiré en este instante como el derecho de conquista erigido en fin y norma de acción, haciendo residir todo el honor nacional en justificar ese acto de conquista y en mantenerlo.

A este principio se opone otro de los argentinos: el de la integridad territorial, y siendo base de ese honor nacional, el mantenimiento de esa integridad.

Ambas fuerzas directrices influían sobre los pueblos y los orientaban en sus actos.

En Europa, mientras tanto, se producía la restauración de los Borbones, después de Waterloo, y surgía la Santa Alianza de las naciones como una consecuencia, o sea esa unión de todos los tronos para hundir el régimen de la Revolución francesa. Y he aquí a la Gran Bretaña, que había construido las coaliciones europeas, que había usado de todos los medios posibles para ello, envuelta en esa política, cuya cabeza evidente era el ministro de Relaciones Exteriores, Lord Castlereagh. La Gran Bretaña estaba atada de pies y manos.

Renacía el gran problema del siglo XVIII. España y Francia, restaurando sus familias reinantes, presentaban a la Gran Bretaña las mismas dificultades contra las que tanto había luchado para surgir como potencia mundial. De ahí que ésta no sostuviera con calor la orientación política actual "del continente", que de nuevo se divorciaba de los intereses "de la isla".

Pero también estaba en pie el problema de la restitución de la Banda Oriental. España pretendía que Portugal le devolviera

viera la provincia de Montevideo; las naciones de la Santa Alianza mediaban en esta cuestión, dando lugar todo esto a un largo e intrincado negociado en París con prescindencia absoluta de la opinión de los "rebeldes" de la región del Río de la Plata.

Mas he aquí que lo contingente aparece, una vez más, en la historia: Lord Castlereagh, en 1822, se suicida, y se nombra ministro a Jorge Canning, que al sostener otros principios, será uno de los factores importantes que actuarán en esta mediación y tratado.

Ya Inglaterra había determinado que el negociado de la devolución a España de los territorios usurpados por Portugal y que se tramitaba en París, como se dijo, lejos de estos pueblos que ya tenían personalidad, era asunto que debía morir. Y así fué, en efecto: en 1819 se concluyó definitivamente, sin que para nada la política de Europa hubiera podido influir en los destinos del Río de la Plata.

Al poco tiempo, Buenos Aires inicia con los portugueses la gestión formal de la devolución. La corte lusitana vuelve a su país de origen; el Brasil se emancipa; Don Pedro I es proclamado emperador del nuevo Estado, debiendo permanecer en él dejando de lado sus derechos a la corona de Portugal. De modo que si es cierto que Don Pedro tenía intereses en Europa, más los tenía en las regiones de América.

En 1823 se comisiona a Valentín Gómez ante el Brasil para gestionar la devolución; fracasa esta tentativa y el Brasil se siente cada vez más dueño de la provincia de Montevideo, o mejor dicho, de su provincia cisplatina, cambiándole, como es sabido, el nombre, e incorporándola al Imperio. Así comienza el ejercicio del principio ético a que antes hemos aludido: el derecho de conquista de una región para convertirla en parte integrante del propio Imperio.

Agotados los medios pacíficos, sobrevino la rebelión para los conquistadores; la invasión libertadora de los 33 orientales, para nosotros. Era la guerra.

Desde este momento no debemos preterir dos factores políticos importantes que actuarán en uno y otro país: en el Brasil, la situación de Portugal y de Europa; en la Argentina,

la política interna, factores que no deben descuidarse, porque ambos, en un momento dado, serán concurrentes.

Aclaremos el primero, para después concretarnos al nuestro. En 1823, el rey Juan de Portugal había suprimido la Constitución. Vencidos los "constitucionales" — y quiero presentar a Canning en toda su figura — desaparecen los anti-ingleses, que querían librar a Portugal de la tutela en que había estado durante más de un siglo, bajo la acción de la Gran Bretaña, a raíz del tratado de Methuen de 1701. Triunfa Don Juan y, con él, los absolutistas dentro de la corte portuguesa, los que a su turno se dividen en dos facciones: la anglófila y la francófila.

A la muerte de Don Juan, el trono hubiera correspondido a Don Pedro, quien conservó el Imperio del Brasil y abdicó en favor de su hija, la infanta María, a la sazón de 7 años de edad.

Mientras tanto, Don Miguel, hermano menor de Don Pedro, intrigaba, y como este último había otorgado una Constitución, Don Miguel se apoyó en los absolutistas, que ahora eran anti-ingleses, contando con el apoyo de los Borbones, y en especial con los de España.

Los partidarios de María pidieron a su vez ayuda a Canning, a quien se le presentaba un momento difícil en cuanto debía rectificar abiertamente la política de su antecesor y mantener la política tradicional inglesa. Los miguelistas fueron derrotados con la simple presencia de la escuadra inglesa y un cuerpo de desembarco.

La Cámara de los Comunes pidió explicaciones a Canning sobre la política seguida con Portugal; éste concurrió a darlas en la sesión del 12 de diciembre de 1826. Cuentan las crónicas que Canning apareció en ese momento en toda su grandeza de hombre de estado, sólo comparable a los grandes actos en que interviniera Pitt cuando dictaba a Europa las normas para mantener el equilibrio que había roto Bonaparte.

El pensamiento de Canning está en las pocas palabras con que cerraba su discurso, palabras que adquieren consistencia lapidaria, abarcando toda la política mundial y asignando su papel a la América de la manera siguiente: "He buscado mis compensaciones en otro hemisferio. Considerando a España tal

como nuestros antepasados la han conocido, he decidido que si Francia tenía a España, sería un España *sin las Indias*. He llamado al Nuevo Mundo a la existencia para establecer el equilibrio del Viejo Mundo."

La clarividencia que denotan estas frases pinta de cuerpo entero al gran hombre de estado y explican cómo el Imperio Británico haya llegado a dominar la cuarta parte del mundo.

Desde ese momento comenzó el camino ascendente de América. Su porvenir se presiente; no tardarán muchos lustros en que será llamada a la historia para desplazar paulatinamente el centro del mundo; y si no que lo digan los sucesos después de la guerra europea.

De aquí se desprende que la futura mediación de Inglaterra en nuestro conflicto con el Brasil debía contemplar los intereses de Don Pedro I, en función de Portugal, en función del Río de la Plata, y en función del equilibrio de la Santa Alianza en Europa.

Canning fué el prototipo del político práctico que comprende y explota las circunstancias. Como dijo de él un historiador, fué un hombre que enseñó tradicionalismo a los liberales y liberalismo a los conservadores. El 8 de agosto de 1827, agobiado por el exceso de tareas, muere Canning. Apunto la fecha, porque ella se sitúa entre uno y otro tratado firmado con el Brasil.

Los miguelistas reaccionan, caen los liberales, lo que comporta un fuerte golpe para Don Pedro, ya que su base en Europa se resiente.

En el ministerio inglés se produjeron varios cambios hasta que Lord Aberdeen ocupó la cartera de Relaciones Exteriores en el ministerio presidido por Wellington, en el momento en que se firmó el tratado de paz de agosto de 1828.

He aquí el cuadro en cuanto se refiere al Brasil con respecto a Portugal y Europa.

Veamos ahora lo que acontecía en nuestra política interna de aquellos años.

El Congreso y el Poder Ejecutivo, de tendencia unitaria, sufrieron la resistencia de todo el país, hasta que en julio de 1827, liquidada la situación, llega Dorrego al poder, afirmando su autoridad en las vinculaciones con los caudillos

del interior. Nos encontramos entonces con la República Argentina que, disgregada en 1826 y buena parte de 1827, empieza a consolidarse a fines de este último año, afirmándose esa consolidación en 1828, o sea en el momento de firmarse la paz.

En síntesis: el Brasil, paulatinamente se iba debilitando a consecuencia de los asuntos europeos y de la guerra misma. Mientras que nosotros, con la crisis interna paliada un tanto y afirmada nuestra unidad, podíamos imponer el principio argentino de la paz sostenido en la mediación de 1826 y 1827, que no aceptó el Brasil al comienzo y que, con honda comprensión de los sucesos, lo hizo en 1828.

Ahora, entremos al análisis de las negociaciones preliminares. Ante todo, deshagamos una inexactitud corriente, que ya alguien ha aclarado: la mediación inglesa no fué impuesta, fué pedida por ambas partes, y era lógico que viniera después de lo hasta aquí expuesto.

¿Cómo se gestionó la mediación? Para el conocimiento de los detalles contamos con fuentes éditas, algunas, y otras que permanecían olvidadas en archivos.

Fracasados los trámites diplomáticos directos con el Brasil, se buscó el apoyo de la Gran Bretaña. Se envió entonces a Alvear a los Estados Unidos y a la Gran Bretaña, para interesar en el asunto a esas potencias, explorando "con este motivo la opinión de aquellos gabinetes en orden a esta contienda, sin aparecer como solicitante de algún auxilio o intervención de parte de ellos en este negocio. Que el general Alvear, luego que llegó a Inglaterra — se dice en sesión secreta — tuvo la oportunidad de ser invitado a una conferencia confidencial con el ministro de aquella Corte, en la que percibió bastante adhesión en favor de nuestra causa, y dejó con este motivo un memorándum de todos los antecedentes y circunstancias que afectaban a esta cuestión. Que pasó posteriormente a los Estados Unidos, y el ministro de Relaciones Exteriores le manifestó muchos deseos de que se evitase la guerra y que él haría por su parte algunas diligencias a este respecto en el gabinete de Janeiro". Pero ésta tampoco dió resultado. En 1825, según se dice en sesión secreta del Congreso Nacional, recordada, se comisionó a Rivadavia "para solicitar la mediación de la Ingla-

terra, manifestando la decisión en que estaba la república de emplear la fuerza, si de otro modo honroso no se terminaba esta cuestión con el Emperador del Brasil, pero que por entonces el gobierno inglés, aunque manifestó deseos de la paz entre esta República y el Brasil, no quiso hacerse cargo de la mediación, porque esta su ingerencia en los gobiernos de América podía despertar algunos celos o desconfianzas en los altos poderes de la Santa Alianza”.

Estamos en el momento en que todavía Canning no había aclarado el principio que hemos visto.

Pero la Argentina no cedía en sus propósitos. Unos meses después se comisionó a Manuel Sarratea. Este tuvo más suerte. El 6 de diciembre de 1825 se dirigía a Canning pidiéndole la intervención de Su Majestad Británica, a fin de obtener la evacuación de la Banda Oriental por parte de las tropas del Imperio, antes de que se produjera una guerra, y el 25 de diciembre del mismo año, 1825, Sarratea informaba que el gobierno inglés había nombrado a Lord Ponsonby “Enviado Extraordinario y Ministro Plenipotenciario” cerca de las Provincias Unidas del Río de la Plata.

En su noticia hacía resaltar Sarratea que la designación de Ponsonby era la de más rango que hasta entonces se había hecho en América, incluso los Estados Unidos. Además, Sarratea advertía que pronto se nombraría el ministro a enviarse ante el Emperador del Brasil y que “habría una conferencia entre los enviados, con su presencia, para establecer lo que debía hacerse”.

Pasa un tiempo, y en 29 de enero de 1826 Sarratea hacía saber la designación de Mr. Gordon como ministro ante el Brasil, y que creía que como Ponsonby había llegado a Londres, para fines de febrero o principios de marzo saldrían ambos — Ponsonby y Gordon — a sus respectivos destinos.

El 2 de febrero de 1826, Canning se dirige a Sarratea expresándole que el gobierno inglés está bien dispuesto para mediar en el conflicto, pero se alarma por las noticias que había tenido de un cambio en las pacíficas disposiciones de Buenos Aires.

Era la guerra. Y como la mediación no llegaba, la tardanza

la transformaría en gestión, no de impedir la guerra, sino de concertar la paz. Y he aquí la segunda faz del asunto.

En 25 de marzo de 1826, Sarratea manifiesta al gobierno que Lord Ponsonby se ha hecho a la vela para Río Janeiro, a ofrecer los buenos oficios al Emperador, porque no hay que olvidar que la iniciativa era tanto de la República Argentina como del Imperio y era necesario consultar a la otra parte.

¿Quiénes eran Ponsonby y Gordon, los dos pacificadores? Ponsonby tenía 56 años de edad; hijo mayor de un gran político irlandés, Jorge Ponsonby, nuestro personaje era el vizconde John Ponsonby, que había sido miembro del Parlamento irlandés, y en la Casa de los Lores "se había desempeñado con honor y distinción". Había sido secretario de gobierno de las Islas Jónicas, que por el tratado de París quedaron bajo el protectorado inglés. Uno de sus hermanos murió en Waterloo, y fué hombre de confianza del rey. Más tarde, después de haber estado entre nosotros, tomó parte en las negociaciones que llevaron al trono de Bélgica a Leopoldo de Sajonia-Coburgo. Fué desde 1832 hasta 1837 embajador en Constantinopla, y desde 1846 hasta 1850 en Viena. Murió en 1855. Fué un personaje de gran importancia en la diplomacia inglesa. En cuanto a Robert Gordon, era hermano de Lord Aberdeen, que, como se sabe, fué más tarde ministro de Relaciones Exteriores en el gabinete de Wellington. Hombre de alta reputación, había sido secretario de embajada en Viena y elevado al cargo de ministro después. Su papel principal consistía, según Sarratea, en "mantener el predominio e influencia que siempre ha tenido Inglaterra en la casa de Braganza".

Mientras se desgranaba lentamente esta mediación, nosotros seguíamos la lucha. Llegaría para concertar la paz, no para evitar el conflicto. Era el caso célebre de aquella humorística historieta del ogro que se devoraba a los niños. Reunidos los ministros diplomáticos para convenir la forma de impedir que el ogro consumara su obra, estuvieron tanto tiempo pensando y discutiendo, que cuando llegó a formarse el convenio el ogro se había comido a todos los pequeños. Aquí pasaba lo mismo.

En 2 de mayo de 1826, Francisco de la Cruz, ministro de Relaciones Exteriores de Rivadavia, expresó a Sarratea que urgiera el asunto que lo había llevado a Londres, en los si-

guientes términos: "si se demora por más tiempo la interposición del gobierno de S. M. B. para la terminación de la enunciada guerra, ella será infaliblemente convertida en guerra de principios. La opinión de todas las repúblicas de la América meridional está ya demasiado expresada a este respecto, y no debe dudarse que, si ellas se disponen a entrar en la lid, no es sólo con el único objeto que se ha propuesto las Provincias Unidas de recuperar la Provincia Oriental, ocupada por las armas del Emperador, sino con el de destruir el Imperio del Brasil, arrojando a aquél al otro lado de los mares,

"Es también demasiado cierto que en tal caso, no pudiendo este gobierno oponerse al torrente de la opinión, ni al poder de las demás repúblicas, él será arrastrado a hacer la misma guerra, bajo aquellos principios, sin que le sea posible evitar el que la cuestión de libertar la Provincia Oriental se presente complicada, como justamente observa el señor Sarratea, con celos, intereses e influjos europeos, que las relaciones políticas y de familia del Emperador pueden poner en acción.

"En consecuencia, el señor Sarratea hará presente en conferencia verbal al ministro de S. M. B. estas graves consideraciones, a fin de que ellas puedan servir a activar a todas aquellas medidas a que aquel gobierno ha manifestado adherirse, antes que sucesos que pueden precipitarse desnaturalicen la guerra que esta República ha emprendido tan justamente."

El gobierno de Su Majestad Británica requirió a Sarratea si el gobierno argentino se prestaría a una indemnización al Brasil por lo gastado en la Banda Oriental.

Sarratea, por su cuenta, contestó afirmativamente, aunque agregó que necesitaba la ratificación del gobierno.

Tal como lo anunciara Sarratea, Ponsonby, viniendo de Londres, fué primero a Río de Janeiro, a proponer la mediación al Emperador, pero éste no quiso admitirla ni se allanó a hacer proposición alguna de paz.

Entonces Ponsonby se trasladó a Buenos Aires, su destino, e inició el negociado secreto que hoy revelo y que, si bien tuvo lugar en 1826, *mutatis mutandis*, es el mismo de 1828. De modo que ya en 1826 estaba la solución de 1828 al pie de la letra. Al principio, en 1826, fracasaba, pero después los acontecimientos la impusieron.

Ponsonby, apenas llegado, se entrevistó con Rivadavia y planteó el asunto con claridad.

Había una serie de variantes. En primer término, tenía orden del gobierno de Su Majestad Británica de presentar al Brasil la base de las Provincias Unidas para negociar. ¿Cuál era esa base? La devolución de la Banda Oriental y el pago de una indemnización al Brasil. En segundo lugar, el Brasil, a su turno, proponía como base la anexión lisa y llana de la Banda Oriental, proposición que Ponsonby ni siquiera mostró oficialmente al presidente Rivadavia. Por último, la República Argentina exigía la reincorporación de la Banda Oriental, previa indemnización.

El 25 de septiembre de 1826, Ponsonby proyectaba las bases de la solución, en 12 artículos. Ella comprendía los siguientes puntos:

1º La provincia Oriental se erigiría en Estado libre y separado.

2º El Brasil y la Argentina se abstendrían de toda intervención en el nuevo Estado e impedirían la intervención de cualquier otra potencia europea o americana.

3º Se demolerían las fortificaciones de Colonia y Montevideo, y las divergencias que pudieran suscitarse se someterían a la potencia mediadora.

4º El convenio tendría una duración de 15 años.

5º Por el tratado definitivo de límites y comercio se nombrarían plenipotenciarios.

Y como Rivadavia exigiera la garantía de la Gran Bretaña, en ese mismo día, a las 11 de la noche, Ponsonby le contestaba que en cuanto a ese requisito, no podía su país inmiscuirse en otra forma que la de un simple mediador.

El 3 de octubre de 1826, de la Cruz contestaba que lo remitido era una sugestión mera y estrictamente privada y que el Presidente debía, de conformidad con las instituciones, informar al Congreso, y que en cuanto a las pretensiones del Brasil comprendía que no hubieran sido presentadas, y que, por último, la República Argentina estaba siempre dispuesta a concertar una paz justa.

Mientras tanto, Ponsonby recibía instrucciones de Londres para que "tomara medidas eficaces para continuar la nego-

ciación entablada con el fin de restaurar la paz". Esto lo hace saber al gobierno argentino en 25 de octubre de 1826.

El día siguiente, o sea el 26 de octubre, de la Cruz contestaba en nombre de Rivadavia que tenía confianza en la "moderación y justicia" del gobierno de Su Majestad Británica, y concluía haciendo esta declaración: "Que el Gobierno de las Provincias Unidas del Río de la Plata se halla persuadido de la conveniencia y aun de la necesidad recíproca de ajustar la paz honrosa para ambas partes beligerantes, y en tales términos que aseguren dicha paz de toda renovación de guerra, y que a este efecto y en este sentido obrará siempre y cuando le permitan los intereses esenciales de la Nación que rige".

El 9 de noviembre de 1826, a pedido de Rivadavia, se daba cuenta al Congreso, por los ministros del Poder Ejecutivo, y en sesión secreta, de la situación del país y del estado de las negociaciones.

Fué aquella una sesión memorable y de capital importancia, dando comienzo a las 7 de la tarde para terminar a las 11 de la noche. Se cuenta entre las más numerosas de las deliberaciones secretas realizadas, pues a ella asistieron 68 diputados sobre un total de 73; de los cinco diputados ausentes, tres tenían licencia y dos faltaron con aviso. En la sesión se informó de todo, desde el comienzo de la cuestión con los portugueses hasta las propuestas de Ponsonby, que el ministro de Gobierno concretó en los siguientes términos: "la provincia Oriental se [constituiría] en un estado independiente, y se [conservaría] así por el término de quince años, garantida su independencia por ambas partes contratantes, y que durante este término la banda oriental no podía ser incorporada a ninguno de los dos estados, ni a otro alguno y que para mayor garantía serán destruidas las fortalezas de Montevideo y la Colonia, etc., etc." Es decir, las bases que Ponsonby había propuesto y a las que ya nos hemos referido.

Hacia el final de la sesión, el asunto se desvió a la política interna, produciéndose un debate con el ministro de Gobierno, en el curso del cual se preguntó si la situación del país era debida a los pueblos o a la acción de los caudillos. A través del acta se colige que para la mayoría de los diputados se

debía a la acción de los pueblos, mientras que, según Agüero, ministro de Gobierno, se debía a los caudillos.

Rivadavia se había allanado a aceptar la base Ponsonby, ya que, conforme da cuenta al Congreso, no se podía resistir más, dando por supuesto que todo esto era confidencial.

El 5 de febrero — y pido se repare en los detalles de las fechas — Gordon decía a Ponsonby, en tono optimista, que creía al Emperador dispuesto a prestar oídos a una proposición para erigir a la Banda Oriental en estado independiente; que estaba a la espera de la respuesta del ministro de Relaciones Exteriores del Imperio, Queluz, y que en seguida le daría cuenta de lo que éste le manifestara.

Pero 15 días más tarde, el ministro Queluz decía a Gordon que consideraba inaceptables las proposiciones de Buenos Aires. Obsérvese de paso, que siempre los brasileños se referían a "Buenos Aires". Con esto querían aludir a nuestras guerras civiles, factor muy importante, como demostré, para comprender la situación que nos llevó al tratado de 1827. Decía, además, el ministro Queluz, que Buenos Aires debía desistir de "sus extravagantes pretensiones", "que tenía el disgusto de no poder asentir a las proposiciones" y que veía con asombro "que las bases ofrecidas para la deseada negociación empiecen por proponer que S. M. el Emperador abandonase la Provincia Cisplatina, sin consideración alguna al indiscutible derecho (aquí viene el principio ético: el derecho de conquista a que antes hemos aludido) que le asiste por más de un título para la retención de ella; y como si S. M. I. fuese un usurpador que, mejor aconsejado, debiese desistir de su usurpación. El infrascripto no ve con menos asombro — seguía diciendo el ministro Queluz — la proposición de abandonar al pueblo cisplatino a sí mismo para formar un Gobierno; esto es, abandonarlo a la ambición y tiranía del primer ocupante, como lo estuvo siempre, hasta que en obsequio de la propia conservación, el Gobierno del Brasil venció y expulsó al aventurero y revolucionario Artigas, que lo subyugaba, y cuya usurpación el Gobierno de Buenos Aires, por motivos que le son peculiares, reconoció como acto legítimo".

El mismo Gordon, en 21 de febrero de 1827, reconocía difícil la situación, ya que el Brasil no contraponía nada.

Admitía, además, que el Gobierno de Buenos Aires quería terminar la guerra, pero que en el Brasil no existían disposiciones pacíficas. Era una victoria pacifista la nuestra, que obraría sobre el espíritu del gobierno inglés.

En este mismo febrero de 1827, Gordon informaba de todo a Canning, diciéndole que el Emperador se había ofendido con el *Memorandum* de Buenos Aires, aunque, agregaba, el ánimo del Monarca estaba preparado para admitir la independencia oriental. En esto, Gordon estaba equivocado. No obstante, un poco más tarde, Ponsonby recibía de Gordon noticias un poco más concretas y favorables que le permitieron, en 19 de abril de 1827, conferenciar con de la Cruz para decirle que el Emperador recibiría un ministro argentino y que admitiría, en principio, la base de la independencia oriental. El ministro Cruz respondió a Ponsonby que el gobierno argentino enviaría un ministro cerca del Emperador, siempre que fuese bien recibido.

El 12 de abril de 1827, Ponsonby y Cruz realizan una segunda conferencia, en la que el primero ratificó que el Emperador vería con agrado un ministro argentino en Río y que la base de la negociación, según lo habían hecho entender los ministros del Emperador, sería la independencia oriental. El 14 de abril, en una tercera conferencia entre Ponsonby y Cruz, dijo éste que Manuel J. García, que debía ir a Londres como ministro plenipotenciario en reemplazo de Sarratea, se hallaba listo para la partida y que se aprovecharían sus servicios de paso por Río de Janeiro.

Y así fué: el 19 de abril se ordenaba a García que saliera por el próximo paquete y se le daban las instrucciones pertinentes.

EMILIO RAVIGNANI.

(Continuará.)

LA NUEVA ARTE POETICA ESPAÑOLA *

La poesía es un problema, y un problema sin solución. La diferencia entre el arte y la ciencia estriba precisamente en eso. Cada día vamos resolviendo nuevos problemas científicos, pero apenas vencida una dificultad, vemos que el límite del horizonte problemático se amplía a nuestros ojos, y nuevas cimas más altas emergen silenciosamente, proponiéndonos inesperadas y más arduas empresas. La ciencia misma es una cadena de problemas, pero los problemas de la ciencia se irán rindiendo sucesivamente a nuestros ataques, o, cuando menos, tenemos el consuelo de saber que no son invencibles, que se ofrecen al alcance virtual de nuestra táctica. Por el contrario, el problema de la poesía, que no es una cordillera innumerable, sino una única, exenta cima, que forma parte de nuestro paisaje familiar, de nuestro horizonte nativo; que la rodeamos con nuestros pasos y la acariciamos demoradamente con todos nuestros sentidos, es invulnerable, irremisible, irresoluble. Sencillamente porque no es un problema abstracto, sino un problema humano.

Pues bien. Saber que la poesía es un problema y que es un problema sin solución es saber dos cosas que ignoraban nuestros abuelos, y que empezaban a sospechar nuestros padres. Ambas verdades las saben, las poseen de mente y de corazón los poetas españoles del presente; y por ser así, por ser respon-

* Primera conferencia sobre este tema, explicada en la Facultad de Filosofía y Letras. La segunda y última ha sido publicada en la revista *Síntesis*, número 20.

sables de lo que la poesía significa (o, mejor dicho, de lo que la poesía asume y abisma, porque, como significar no significa nada, como no sea la esencia del alma humana, y del alma del universo, reducida a la escala y semejanza de la humana), por sostener los poetas españoles de nuestro tiempo la gravedad de esa conciencia poética, podrán ser mejores o peores, diestros o torpes — eso vosotros lo podéis juzgar —, pero en ningún caso frívolos, vanos o irreverentes.

Vamos, pues, a hablar en estas conferencias de la nueva arte poética española. Arte poética, que es tan diversa cuanto diversos son los poetas que la sienten y ejercitan. Quiero decir que no será posible que la exposición que voy a desarrollar, si me otorgáis la confianza de vuestra incondicional atención, forme por sí misma un cuerpo de doctrina homogéneo, encadenado a eslabones de lógica rigurosa. Para ello sería preciso que os hablare exclusivamente en nombre propio, y os confiase, egoístamente, de dentro a fuera, el resultado de mis meditaciones sobre mis propios problemas poéticos y los parvos frutos de mi experiencia en el oficio. Entonces sí, apreciaríais en mis palabras un ímpetu discursivo, una urgencia dialéctica que sabría justificarse a sí misma, no tanto por fuerza de razón — aunque yo claro está que creo en ella — como por sobra de pasión. Pero al hacerme eco, a la par que de mis propios pensamientos, de los ajenos, explícitos o latentes en la obra de los actuales poetas de España, he de renunciar a la deseada unidad y adoptar un tono de íntima y dinámica controversia, mezclado de exaltación y de crítica, de teoría y de historia, de entusiasmo y de polémica, que os traduzca en lo posible el espectáculo de una juventud apasionada, como la de mis amigos los nuevos poetas de España.

Al alejarnos, en el tiempo o en el espacio, experimentamos la ilusión óptica de las constelaciones, y situamos en un mismo plano cuerpos en realidad separados entre sí por respetables distancias, no inferiores a veces a la que nos aleja del más próximo de ellos. La música de la época de Juan Sebastián Bach — o la poesía misma de entonces — puede parecernos a simple vista idéntica y constante, pero un estudio profundo de su organización nos irá revelando el ya distante secreto de sus hondas y aun irreconciliables discrepancias. No os extrañe,

pues, advertir cierta aparente monotonía en los versos de los poetas españoles del presente. Así me lo han confesado queridos amigos argentinos, y por mi parte, he oído a veces en mi patria análogas opiniones sobre el panorama de vuestra poesía nueva. Pero basta acercarse prudencialmente, sin mezclarnos en la constelación — porque entonces nuestra visión sería también errónea y parcial —, para apreciar el engaño de la primera impresión. No es buena localidad para escuchar a una orquesta, la silla del corno inglés — vacante acaso por falta de *particella* — entre el fagot y el clarinete; pero tampoco la del acomodador a quien le llega la música filtrada por la puerta que se abre y cierra, entre las charlas de los vigilantes, las bocinas de la calle y los pasos del que acude tardío y presuroso. Sentaos conmigo en un palco estratégico.

Ahora bien. Os adelanto que yo no soy un oyente mesurado y pacífico. Soy de los que escuchan con toda el alma y con el cuerpo todo. No me exijáis la frialdad elegante y desdenosa del abonado por convicciones sociales. Yo — ¿no lo sabíais? — soy un fanático. Así me lo han llamado tirios y troyanos. Porque en España hay tirios y hay troyanos. Y no me molesta que me lo llamen. Pero, como he dicho en otra ocasión, no penséis por eso en que soy un místico de la poesía. No comulgo absolutamente con el abate Brémond, lo cual no supone que me halle en todo de acuerdo con M. Paul Valéry. Recordad que he empezado aludiendo al problema — sin solución — de la poesía. Problema, es decir, razón. Sin solución, es decir, pasión. Sean ellas nuestros dos ángeles de la guarda, turnando a guiarnos por los caminos del mundo. La razón, ángel del día. La pasión, ángel — o demonio — de la noche. Su trágica incompatibilidad es la razón de ser — o el ser de pasión — de la poesía.

La poesía es afirmación. Toda alma escéptica queda excluida de ella. No puede comprenderla, no puede ser comprendido por ella. "El que no está conmigo, está contra mí" dijo el que era — todo El — suprema Poesía, el Verbo hecho carne humana. El que no está con la poesía está también contra ella. La primera observación del que se acerca a la última poesía española es la voluntaria, clarísima delimitación de fronteras que la aisla, dentro del reino mezclado, impuro, de la literatura. Los poetas

— en cuanto escritores — no suelen ser más que poetas. Parece interesarlos menos que nunca la labor literaria con fines ajenos a la poesía. Por el contrario, novelistas, autores de teatro al uso, ensayistas más o menos filosóficos y poligráficos, periodistas, eruditos, profesores de literatura, permanecen impermeables a toda fertilización poética. Ignoran fabulosamente el país del verso, y si se arriesgan a visitarlo, nos dejan después estrafalarios e incomprensivos libros de viaje. Nada más cómico que las opiniones de un literato español sobre poesía. Nada menos que un Ortega y Gasset ha llegado a decir que la poesía actual pertenece al género del *buen tun-tun*, y si no expulsa a los poetas de su república ideal es porque su vitalismo filosófico exige que el mundo sea como es, con futbolistas y bailarinas, con modistos y poetas nuevos para que ofrezca un botín copioso de altos problemas espirituales a meditar. Ya os dije antes que había tirtios y troyanos. Pero, con Jorge Manrique, “dejemos a los troyanos”. . . “aunque oímos y leemos sus historias”, y volvamos a los poetas.

La primera coincidencia espiritual entre los poetas españoles del presente es la fe en la existencia de la poesía. Aunque parezca imposible, ha habido muchas épocas en la historia del mundo, en las cuales los poetas que este nombre llevaban o usurpaban no creían en la existencia de la poesía, o la creían de una esencia tal que no acertaban a distinguirla de otras actividades humanas. Pensar que toda la literatura es poesía, vale tanto como negar la existencia del fenómeno poético. Puesto que en primer lugar la literatura no existe. Quiero decir: no tiene límites, no es definible. Es esto y lo otro y lo de más allá. Y todo eso que es la literatura es la negación misma de la poesía, esencialmente pura.

El equívoco poesía-literatura ha dañado incalculablemente las posibilidades poéticas de la humanidad. Por fortuna, parece llegada la época de una diferenciación ya inconfundible, y cada día se irá comprendiendo mejor que el poeta y el literato son vocaciones opuestas, aunque todo poeta, en cierto sentido, lleve dentro un literato reprimido o superado. Todo poeta, por el hecho de serlo, entiende de literatura. El literato parece incapacitado para juzgar de poesía. La razón es muy sencilla. La literatura es el resultado de aplicar una técnica expresiva,

retórica, a los varios fines del lenguaje humano: entretener, contar, predicar, convencer, enseñar, pensar... La poesía exige esa misma técnica, infinitamente más delicada y precisa y puesta al servicio del más noble de los anhelos humanos: el de crear. Crear por la palabra, mediante la oración, la efusión amorosa, la libre invención imaginativa o el pensamiento metafísico. Es claro que todo lo que en la literatura hay de retórico — o sea, de literario — el poeta lo domina desde arriba. Y en cuanto al resto, el poeta es un hombre como los demás. La verosimilitud, los caracteres, la autenticidad, la observación, etcétera, son cosas que al poeta, como tal, no le interesan, pero que como hombre no puede dejar de estimar.

Hay un hecho hoy real. Un poeta lee con dificultad, con desgano, a ratos con enojo, la mejor novela. Le duele a cada momento ver malgastadas, derrochadas en páginas inútiles la potencia expresiva y la atención desparramada del escritor. Yo puedo leer con gusto una obra de pensamiento riguroso, un buen ensayo crítico. Pero no soporto un discurso con adipsidades metafóricas, o una narración que se obstina en rodearme puntualmente de una realidad que no me interesa para leída, sino para vista y vivida.

El literato, en efecto, explota la vida, no la vive simplemente, como el hombre normal y como el poeta. La ve toda como un muestrario de temas para su obra, la traspasa de intenciones utilitarias para su arte. Es exacta la frase del "enfermo de literatura". Pero no se puede hablar del enfermo de poesía, como no sea en un sentido metafórico. En suma, el poeta conserva la visión normal del mundo, superada por otra contemplación luminosa e irreal, en que las concreciones de lo existente se le han tornado íntima arquitectura de abstracciones, cifra de las divinas moradas de lo absoluto. Habitado al trabajo aritmético — y geométrico — sobre lo exacto, rítmico y numérico, su creación es decididamente opuesta a la del literato, en su mundo aproximado, sobre el que difunde e irradia los gases de su entrañable dolencia. El poeta puede ser hermano del hombre de ciencia, del puro artista músico o plástico, del transido por las saetas de la vocación religiosa. Espíritus todos que pueden comprenderse mutuamente, aunque sus magnetismos y sus técnicas sean diversas. Pero si bien literatura

y poesía están unidas por el instrumento del idioma, poeta y literato son vocaciones incompatibles.

Intentamos ya bosquejar los rasgos esenciales de la nueva poética. Para ello hemos de tener en cuenta la obra de nuestros mejores poetas, así como sus propias confidencias y meditaciones teóricas. Y ¿cuáles son esos poetas que nos interesan? Vivos actualmente, en España, yo no recuerdo más que tres nombres, o cuatro a lo sumo, que puedan aspirar al rango de magistrales. Y son maestros, precisamente, porque están vivos, porque su obra, como dice el más joven de ellos, está "en marcha", porque aunque acaso ya no puedan reservarnos sorpresas de orientación, de hallazgo, de nuevas vetas en sus respectivas minas (quizá sí, sin embargo), conservan en pleno vigor su capacidad creadora, de la que nos han dado recentísimas y conmovedoras muestras. He aludido a Unamuno, a Antonio Machado y a Juan Ramón Jiménez. Intermitentemente y con menos intensidad revive la musa de Manuel Machado. Aparte de estos tres poetas mayores, nos pueden interesar otros más jóvenes, para nuestro estudio. Y así, saludando al paso a Moreno Villa, cuya fina y voluble poesía parece haber desertado de la palabra para correr a albergarse en las fantasías sutiles de sus ensayos de pintor poscubista, y saludando al otro lado la sombra apasionada del recién alejado para siempre Ramón de Basterra, llegamos de la mano bondadosa de Pedro Salinas, a los umbrales de la poesía juvenil, la que no ha cumplido los diez años de existencia. Jorge Guillén, Juan Larrea, Federico García Lorca, Dámaso Alonso, Vicente Aleixandre, Rafael Alberti, Emilio Prados, Manuel Altolaguirre, Luis Cernadas, José María Quiroga Plá, y otros más recientes o vacilantes. Todos ellos están creando con sus versos, y algunos además con sus reflexiones, la nueva arte poética española — relativamente nueva y relativamente española, se entiende —. También los maestros citados nos han ilustrado sus intenciones creadoras con pensamientos marginales sobre los destinos y maneras de la poesía. Unamuno, aquí y allá, en su obra dispersa, en sus prólogos, notas y ensayos. Machado en el prólogo a sus *Poesías escogidas*, en algunos artículos y en su reciente y admirable *Cancionero apócrifo*. Juan Ramón Jiménez en sus aforismos de "estética y ética estética".

¿Qué es la poesía para don Miguel de Unamuno? La respuesta nos la dan dos voces al unísono: la de sus propias poesías y la de sus confidencias y desahogos teóricos. Pocas almas tan sinceras como la suya, transparentada toda a través de su poesía o de su literatura casi siempre poética. El sentido religioso que para Unamuno entraña la vida justifica el que cualquier cosa pueda ser para él materia de poesía. Repetidas veces ha predicado que la política, por ejemplo, es también poesía. Este concepto pampoético es, naturalmente, muy peligroso. Nada más lejos de su pensamiento que la fe en una tematología restringida o en un lenguaje aristocrático y poético. El ritmo, el ritmo numérico, le parece necesario, pero desprecia a los virtuosos del oído, tal vez porque el suyo dista mucho de serlo. Unamuno — él lo confiesa — es negado para la música, pero su admirable confianza en sí mismo le hace deducir de lo que en realidad es una limitación suya una desestima global para la música y los músicos, que no consiguen penetrar en su alma. He aquí un dato característico, que no hay que olvidar al pretender la clave de su poética. En una de sus poesías nos habla de que quiere el verso *denso, denso*, un verso cuyo contenido y gravedad sean muy superiores a los del lenguaje normal. Y, por supuesto, la idea desnuda, más bien esquelética. Sus prólogos y sus juicios sobre poetas clásicos y modernos acaban de revelarnos su sentido y su gusto poéticos, que ciertamente distan bastante de coincidir con los de los jóvenes de España.

Y, no obstante, Unamuno ha sabido acercarse tanto a la esencia de la poesía lírica, que no hallaremos en la poesía española inspiraciones más puras y hondas que las de su último libro, *Romancero del destierro*, no en su parte inyectiva, sino en la propiamente poética. Aunque el timbre de voz sea el mismo, hay innegable distancia entre la rudeza y fealdad de gusto dominantes en sus escabrosos primeros libros, y la diáfana sencillez, y a veces hasta gracia y gentileza eufónicas, de últimas poesías desde Hendaya, tan bellamente nacidas que nos hacen desmentir la anticuada orquestación, pesada y torpe, en la que su oído de vasco del siglo XIX fué educado. Esta purificación poética, lograda en la ancianidad — una ancianidad

nidad gloriosamente juvenil, por otra parte — es realmente ejemplar y conmovedora.

El ideal poético de Unamuno lo realiza en sus versos Antonio Machado. Para don Miguel, Machado es el mayor poeta ibérico, y por su parte el poeta de *Soledades* venera al "gigante ibérico por quien España alcanza proceridad en el mundo", y no sería difícil encontrarle huellas de una influencia directa, sobre todo en sus últimos versos poético-metafísicos. Machado, como Paul Valéry, es un convaleciente del simbolismo. El poeta de *Charmes* nos ha narrado biográficamente la ruina sistemática de las sutiles creencias simbolistas. También nuestro Antonio Machado ha sabido sobrevivir a la catástrofe. El retorno a la objetividad ha tenido en él un silencioso paladín, aun a sabiendas de que la gravedad de su voz interior parecía más bien haberle dotado para los soliloquios alucinados. Pero fueron los campos de Castilla — "hermosa tierra de España" — y la realidad de un amor femenino quienes obligan al poeta a abandonar sus galerías de soñador solitario para contemplar el mundo visible con los lentos ojos extasiados, esos ojos fatigados "de letra diminuta y de montes lejanos". Y luego, el vacío, la nostalgia de la esposa muerta, del paisaje recordado desde lejos, los que han vuelto al poeta incompatible con una estética simbolista. Un destierro de la patria ha tornado a Unamuno definitivamente poeta. Otro destierro — o descarnar y desalma — o ausencia irremisible de una mujer amada y de una tierra bendita porque abraza sus reliquias, han convertido a Antonio Machado en el poeta de lo que fué y ya no es, o de lo que nunca podrá ser.

Es la suya una objetividad de signo negativo a la que su vigorosa conciencia — equilibrio de una mente profunda y de un corazón desolado — dota de una plástica corporeidad. Nada ya de bruma ni de nieblas. No ya los sueños temblorosos de la juventud. Piedra de sombra y jaspado de silencio le erigen perdurables bloques de poesía objetiva. Antonio Machado es ya el ausente, ausente hasta cuando camina a vuestro lado. Comparad el soneto del creador de la nada, en el *Cancionero apócrifo* (Abel Martín) con el de Unamuno del "todo-nada" y de la "nada-todo" en su libro *De Fuerteventura a París* y veréis la relación y la diferencia entre estas dos grandes almas

de poetas. La espléndida sonoridad del endecasílabo de Machado, ese endecasílabo prodigiosamente lento, colabora a grabar en nuestro oído los versos del soneto.

En su nueva edición de *Poesías completas* (1928) publica A. Machado los versos y filosofías de dos poetas, iniciales de un *Cancionero apócrifo* que ha de continuar. Me decía Machado hace unos meses: "Ahora no quiero hacer poesías, sino hacer poetas". Suprema objetividad, o más bien dramaticidad, ya que la conciencia del poeta se quiebra y fragmenta en otras varias distintas y aun contrarias, creándose así un drama interior, cuyos personajes son para la historia apócrifos, pero para la eternidad certísimos y leales. Pensamiento original que revela la riqueza mitológica de un alma en lucha consigo misma.

Y bien. Las opiniones de Abel Martín y de su discípulo Juan de Mairena (poetas del XIX español) — A. M. y J. M., iniciales respectivas de Antonio Machado y de Jorge Manrique — se abisman hasta constituir sendas concepciones filosóficas del mayor interés para comprender la total significación de la poética humana de Antonio Machado. No es posible ahora comentarlas con minuciosa puntualidad. Pero al menos he de recoger el proceso que contra la poesía barroca española, la poesía seiscentista de Góngora y los suyos, abre el apócrifo Juan de Mairena. Precisamente cuando los jóvenes poetas de España celebraban jubilosamente el tercer centenario de Góngora, Juan de Mairena condena inapelablemente a conceptistas y culteranos. ¿Quiere esto aludir a una ruptura de inteligencias entre la poética de A. Machado y la poética media, resultante de las individuales de los poetas nuevos? No hay que olvidar que Juan de Mairena no es Antonio Machado. Es más bien Jorge Manrique, reencarnado en el fin del siglo XIX, maduro de cuatro centurias de meditación sobre sus propias coplas, que siguen fluyendo la misma poética filosofía de lo sucesivo, de lo temporal, de lo humano. Para Juan de Mairena es lo temporal, el sentido del tiempo, el verdadero tema de la poesía. Por otra parte, ya es antigua en Machado la preferencia por Manrique. "Entre los poetas míos — tiene Manrique un altar."

No tengo tiempo para comentar punto por punto, pecado

por pecado, los cargos de Mairena a la poesía barroca. Sobre ellos habría mucho y sustancioso que decir. Pero sí, debo hacer constar una vez todavía, que el homenaje a Góngora no ha significado una adhesión total a los principios de su poética — tanto valdría declararnos poéticamente muertos — sino un sencillo acto de desagravio, de reparación de tanta injusticia póstuma como se había atrevido sobre don Luis. Tratar del tema de la poesía barroca es ya un poco tratar de las más vivas preocupaciones de la poesía moderna, paralela, en cierto sentido, a la de aquella época. Pero no quiero anticipar una sentencia sobre el pleito. Me interesaba sólo subrayar el pensamiento de Machado, vigilante siempre sobre los últimos problemas de la poesía.

Y para Juan Ramón Jiménez, ¿qué es la poesía? Multiplicadas definiciones, que en forma aforística, ya por medio de imágenes poéticas, podríamos hallar en su obra, dispersas en libros, revistas y publicaciones íntimas. Para él la poesía es la esencia misma del espíritu y de la inteligencia — “inteligencia y espíritu, las dos piernas de la aurora” —, la desnudez libre y perfecta de la idea en su forma justa y única, es la razón de la existencia y la sola diosa a quien sacrifica todos sus impulsos vitales. El vive por y para la poesía. Si Unamuno y Machado quieren practicar una poesía humana, Jiménez parece obstinarse en invocar una humanidad, un universo todo-poético, que si realmente existen es sólo para que él los sueñe en sus poesías. Y él sueña para que los otros despierten y los contemplen. “Soñábamos, soñábamos para que ellos vieran”. Es decir, que su poesía es humana también, pero como efecto, no para, sino porque, no al servicio de, sino reina de. No se conforma con menos. Por eso le enoja toda fealdad en la vida, y no digamos en el arte. Por eso es intransigente, inexorable, cruel, en sus estimaciones personales como en sus juicios de valor sobre arte y poesía. Por eso ha inventado, junto a su estética, su “ética estética”, que nada tiene que ver con la de un Oscar Wilde, por ejemplo.

Voluntariamente vive recluso en una atmósfera de emanaciones poéticas, de una pureza y lealtad tan altas y delicadas, que suele hacerse irrespirable para los mortales pecadores que a su retiro se acercan. Recientemente ha escrito que se

pasa la vida "chorreando belleza propia", frase que objetivamente ofrece un peligroso cariz narcisista, pero hay que estimar en su justo valor intencional para juzgarla sana. Hay que tener siempre presente que él ha embellecido su vida circundante, que para él sólo las realidades bellas tienen sentido, y las otras procura olvidarlas o disolverlas con los corrosivos de su implacable sátira.

Y qué bellas y exactas cosas ha dicho en esos aforismos o sentencias que suele ofrecer en guirnaldas numeradas cuidadosamente. A veces, no el lenguaje preciso de la inteligencia lógica sino una simple imagen vale por un tratado de poética. ¿Qué pensará Juan Ramón Jiménez del ornato, de la estrofa, de la proporción entre idea y expresión última, del compromiso entre el ritmo interno y el número sonoro? He aquí la respuesta: "La rosa ¿cómo puede estar vestida y desnuda a un tiempo?". Así quiere él la poesía, vestida y desnuda a un tiempo. Pero no le preguntéis más detalles. Un íntimo pudor le impedirá mostraros los secretos de tocador de la rosa. Y ¿qué pensar de la lima, del trabajo de depuración? Respuesta: "No le toques ya más, que así es la rosa". Otras veces su lenguaje es directo, como cuando identifica "clásico" a "vivo", o cuando niega lo popular. Véase en cambio la sustancia y la fe folklórica de Antonio Machado. Oposición no tan extrema, porque Jiménez no niega la exquisita fragancia de lo que se llama popular, sino que realmente lo sea.

Hemos aludido rápidamente a las ideas de tres poetas que hoy por fuerza han de parecernos admirables, aun a riesgo de equivocarnos ante la *ardua sentenza* de la posteridad. Y si provocan nuestra admiración, no es tanto por sus respectivas convicciones teóricas, como por su realización en una obra poética coherente, sostenida y de la más noble y pura ambición. Por otra parte, el subido valor moral de esos hombres, y su ejemplo de dignidad y de apasionamiento, que se traduce en una voluntad de lucha en don Miguel, de resignada soledad en Machado y de ascetismo estético en Juan Ramón, tenían que atraerle el respeto y la asistencia espiritual de los jóvenes.

Pero erraría quien creyera deducir de mis palabras la sumisión de la más nueva poesía a las normas o maneras de esos

tres líricos solitarios. Conocemos perfectamente sus limitaciones y sus errores, las incompatibilidades de sus gustos con los nuestros, los peligros de sus amaneramientos y hasta los de sus actitudes, tan nobles, como quién sabe si equivocadas. La nueva arte poética española — viva y diversa — debe poco a esos ejemplos magistrales y gusta de apoyarse, no tanto en ambiciones metafísicas y anhelos de inmaculada belleza, como en un modesto y positivo conocimiento de los elementos de trabajo, en un estudio de todos los medios materiales — gramática, expresión, ritmo — y de su organización en orden a la producción de un lenguaje poético, o mejor dicho, de un lenguaje de la poesía, para evitar el equívoco con la teoría retórica de la vieja escuela sevillana; lenguaje que no se diferenciaría precisamente en el vocabulario del lenguaje expresivo cotidiano, sino en una suma de intenciones diversas en cada poeta, aunque orientadas siempre en un sentido inconfundible con el de cualquiera de las intenciones literarias.

Y así, surgiendo aquí y allá, en el rincón de la provincia, entre la neutra indiferencia de la corte, o con la nostalgia del residente en el extranjero, han ido apareciendo los nuevos brotes de poesía, cultivados amorosamente por unas manos limpias, que desconocen los ritos de las sectas literarias, que no oficiaron nunca para juramentarse profesionalmente y maldecir del filisteo sobre las mesas de los cafés, y que, si han llegado a buscarse y a estrecharse, ha sido más bien por una atracción de simpatía cordial, humanamente sencilla, que por una política literaria de grupo o de generación.

No. Nosotros, mis amigos los poetas de España, no tenemos "literatura", no ofrecemos pasto a la anécdota pintoresca. Somos seres normales, ciudadanos indistintos. Unos somos catedráticos, bibliotecarios otros, quienes tienen que vivir del periodismo o del bufete, o de comisiones comerciales. Los más jóvenes son todavía hijos de familia, estudiantes. No hay ninguno andrajoso ni tampoco opulento. Me diréis que todo esto es importa poco. Tenéis razón. Sin embargo, yo creo que estos datos son muy expresivos y ayudan a explicar nuestra reverente práctica de la poesía — a su hora, en el reparto higiénico del día o del año.

Estudiar ahora la nueva arte poética y las coincidencias y

disensiones en torno a sus problemas esenciales, y tratar de dibujar en brevísimos rasgos los perfiles individuales, será el cuidado de mi próxima conferencia, si para ella me seguís otorgando el homenaje de vuestra atención. Hoy quiero terminar afirmando mi fe en la eterna poesía, que sobrevivirá a todas las vacilaciones y errores del arte poético. La pintura, la música, la danza, existen por ellas mismas, se imponen materialmente a nuestros sentidos, aunque nos obstinemos en negarlas. La poesía, como algo específico y distinto, no puede existir sino porque los poetas y los amigos de los poetas la deseamos, la necesitamos, con los tres actos religiosos de la afirmación. Esperar, amar y creer. La más noble de las palabras — la más poética — es la que dice *sí*.

GERARDO DIEGO.

WÖLFFLIN Y LA HISTORIA DEL ARTE

“Habrá de hacerse una historia del Arte en la que pueda descubrirse paso a paso el desenvolvimiento de la visualidad moderna, una historia del Arte que no hable sólo de estos y los otros artistas, sino que ponga de manifiesto, en series sin lagunas, cómo ha brotado un estilo pictórico de uno lineal, un estilo tectónico de un atectónico, etc. . . No hay editor que pueda comprometerse a publicar los cuadernos ilustrados, por lo costosos, los cuales habrán de constituir la base de tal *Historia del arte sin nombres*.”

Estas palabras encabezan el prólogo de la primera edición de los *Conceptos fundamentales en la historia del Arte* por Enrique Wölfflin, publicada en Munich en 1915 y cuya traducción española acaba de ofrecernos la Biblioteca de Ideas del Siglo XX.

Quien ocupa la cátedra de historia del Arte en la Universidad de Berlín, tiene derecho a definir así, tan claramente, su aspiración fundamental: escribir una Historia del Arte sin nombres.

Cuando Enrique Wölfflin, en 1924, al cumplir los sesenta años, recibía el homenaje de sus alumnos, pudo repetir las palabras que se leen en la “Introducción” de su obra fundamental, *El arte clásico*, cuya traducción francesa publicara Laurens:

“El arte clásico no es sino la prolongación natural del arte del *quattrocento*. Es una manifestación espontánea del pueblo italiano. No es un arte derivado de modelos antiguos, ni un

producto de invernáculo; es una afirmación libre, en toda la extensión de la palabra, pronunciada por la escuela del arte italiano en el momento de su pleno desenvolvimiento."

Conceptos tan precisos tienen su origen en la tesis desarrollada en su obra juvenil *Renaissance und Barock* y en un estudio sobre *Albrecht Dürer*, cuyas traducciones esperamos. Al señalar un nuevo rumbo a la técnica de la enseñanza de la Historia del Arte, el maestro alemán rompe con los viejos moldes que seguían paso a paso el derrotero que Hipólito Taine marcara en las páginas de su *Philosophie de l'Art*. Wölfflin, por el camino de la comparación entre muchos documentos de una época y por el análisis metódico de los resortes que producen el tono determinado de la emoción, llega a establecer sus grandes conceptos generales. Con ellos se sabrá poco o nada de la vida de tal o cual artista, la teoría de la adaptación al medio ambiente apenas gravitará en el desarrollo de la obra artística, pero habremos aprendido a ver mejor el arte. Para él, el tema fundamental de la historia del Arte puede enunciarse así: "estudiar el fenómeno de la sucesión de los estilos", y en el prólogo de la primera edición de *Renaissance und Barock* advierte que se trata de un aporte a la historia del estilo, no a la historia de los artistas. De manera, pues, que al desear escribir una Historia del Arte sin nombres, Wölfflin desea que el exclusivo protagonista fuese el estilo, sus cambios y la tendencia que los ha producido. Y, sintetizando su pensamiento, podríamos decir que para el maestro de Berlín la variabilidad de la Historia del Arte queda reducida al juego complementario de dos fuerzas estéticas invariables, de dos estilos, si se quiere: el clásico y el barroco (no clásico).

Antes de la aparición de los nuevos postulados de Wölfflin, hemos dicho, los diversos períodos de la Historia del Arte, la diversidad de estilos artísticos, se explicaban generalmente por las distintas condiciones en que se habían desenvuelto.

Es la célebre teoría del medio, cuyo expositor más brillante y efectivo fuera Hipólito Taine. El arte, según este punto de vista, es una resultante de influencias que determinan los caracteres de su estilo. En primer término se coloca la influencia del medio físico. El aspecto del paisaje, el carácter del clima, las cualidades agronómicas de la tierra moldean el espíritu del

artista y la obra de arte no es más que el producto del influjo ejercido por el medio ambiente y por los elementos exteriores. Desde entonces es de rigor en toda Historia del Arte anteponer al estudio de los períodos artísticos una descripción del paisaje que les ha servido de escenario. Para lo que no puede explicarse por el medio físico, se acudirá al medio social, las costumbres, el estado histórico, etc. . . El Greco no podría explicarse sin Felipe II ni el Escorial. . .

Wölfflin comienza por señalar que si bien es cierto que la teoría del Medio establece o procura establecer una correspondencia entre los caracteres del arte en cada época y las circunstancias físicas y sociales en que este arte se desenvuelve, para luego explicar las modalidades del arte por la gravitación de los elementos externos, esa correspondencia se obtiene sin tener en cuenta la heterogeneidad de los elementos que compara y considerando únicamente una semejanza superficial. Le falta una conciencia clara del carácter específico del arte, y no señala ni destaca la diferencia de planos entre los fenómenos que pone en selección.

Hay, pues, que buscar otra técnica más clara y definida. Para ello, examina el tono de la emoción estética, señalando que el conjunto de las emociones se condensa en una forma intelectual, clara, precisa. Y ese tono estético-emotivo se completa con la idea de que entre las diversas manifestaciones artísticas de una época existe una estrecha solidaridad. Este postulado de la solidaridad lo enuncia Wölfflin cuando escribe: "Lo que importa no son los productos particulares sino lo general, el tono fundamental del espíritu de la época, del cual se originan esos productos". Ese tono fundamental del espíritu de la época está representado por el estilo; el cual, a su vez, no es otra cosa, sino el resultado de un proceso de estrecha solidaridad entre elementos de fondo y de forma, que ha dado vida a los dos grandes estilos que llenan toda la historia artística de la Europa moderna.

El lector que quiera ver la aplicación inmediata de las teorías de Wölfflin, lea *El arte de los griegos*, de Arnold von Salis, cuya traducción española acaba de publicar la *Revista de Occidente*. Allí meditará estas palabras: "La investigación del arte antigua, corría el peligro de reducirse a modos harto

“ materiales. A la labor de excavación, de catalogación, a las
“ costosas publicaciones de monumentos, fotografías, etc., no
“ correspondía el estudio interno del material reunido; estudio
“ que iba retrasado con respecto al rápido aumento de nuestro
“ saber concreto. Conviene, pues, aprovechar estos instantes
“ para tomar aliento. Menos piedras, menos escombros y más
“ reflexión, más definiciones y conceptos. Tales son los deseos,
“ las exigencias del tiempo presente. Nuestra relación con las
“ obras de arte y las formas de vida en el pasado, se funda
“ con parcialidad excesiva sobre la idea de la evolución histó-
“ rica. En nuestro caso, se trata de describir el desarrollo y los
“ cambios del arte helénico en sus nexos orgánicos, del mismo
“ modo que se escribiría la historia de una vida, teniendo en
“ cuenta todos los factores verdaderamente influyentes. Al
“ hacerlo así hemos concedido a la actuación de cada artista,
“ en particular, un papel más modesto del que suele atribuir-
“ sele; mas no para disminuir su importancia sino porque, a
“ nuestro juicio, el otro aspecto, o sea la regularidad del des-
“ arrollo, ha sido hasta hoy trazado con harta desatención.”

Son éstos los frutos sazonados de los postulados de Wölf-
flin. En ellos debió también inspirarse Henri Lachat al escribir
su obra-testamento: *La sculpture grecque*.

Ojalá, entre nosotros, se apliquen y experimenten tan nuevas
orientaciones.

JORGE CABRAL.

DEL OBJETO DE LA METAFISICA *

La filosofía, que comenzó por ser una ciencia de lo irreal, se convierte cada vez más, a medida que progresa la historia, en una ciencia de lo real; nacida de los mitos, y, a pesar de todas las tentativas de emancipación, prisionera siempre de los mitos y las ficciones, va acercándose sin embargo a su ideal: la verdad aprehendida en su desnudez.

Los primitivos no conocen la "Naturaleza" en el sentido que nosotros damos a este término: la realidad, tal como ellos la admiten, es un producto de su imaginación. Sea insuficiencia de la reflexión, sea pobreza de los medios de expresión, se establece para ellos una confusión entre los datos de la intuición, la razón y el sentimiento; los hechos de experiencia, los objetos de fe y las ficciones poéticas descansan para ellos en el mismo plano de realidad. Por eso es que el mundo que creen objetivo no presenta sino una analogía muy lejana con la realidad tal como la entendemos hoy.

La primera actitud del hombre ante el universo es la poética; su primer contacto con él es puramente imaginativo. Lo que no prueba que posee una capacidad de imaginar más viva que el hombre más civilizado, sino sencillamente que es menos

* Reproducimos la comunicación que el ilustre filósofo Hermann Keyserling presentó al Cuarto Congreso Internacional de Filosofía reunido en Bolonia, y que luego apareció en el número de junio de 1911 de la *Revue Méthaphysique et de Morale*. Nos ha parecido a propósito publicarla en VERBUM porque puede dar una idea general del pensamiento y la doctrina de Keyserling.—L. D.

difícil inventar leyendas que representarse las causas de la realidad. Las leyendas nacen espontáneamente del proceso mecánico de las representaciones; antecedentes y consecuentes se siguen, yendo a parar forzosamente a alguna parte, y, como ninguna duda viene a rozar al sujeto pensante, lo posible y sus límites no son ni siquiera concebidos por él; la verdad parece entonces conseguida inmediata y totalmente. Para comprender el mundo real, importa transportarse fuera de sí mismo e imaginar una realidad, la cual, del punto de vista específicamente humano, resulta muy a menudo de una perfecta inverisimilitud. No, la imaginación que consigue discernir lo verdadero y distinguirlo netamente de lo imaginado es una facultad de orden superior a la imaginación fantasista, capaz de engendrar únicamente ensueños y ficciones. Esto explica, sea dicho como paréntesis, que los espíritus más altamente imaginativos de la humanidad siempre fueron realistas y no idealistas (en el sentido popular del término): tal Napoleón, tal Kant, tales Shakespeare, Goethe y Homero.

Importa comprender claramente esta diferencia, porque el esplendor exótico de los mitos cosmogónicos ejerce un atractivo insidioso, precisamente sobre el espíritu moderno, tan crítico: este último, experimentando el calofrío de la angustia en su universo infinito y deshumanizado, se inclina por eso mismo a conceder crédito de profundidad a esas síntesis místicas de una era en que el conocimiento no era aún sino mero balbuceo, en que, por consiguiente, la cuestión de profundidad ni siquiera se planteaba. Los primitivos no se preocupan absolutamente de conocer, se preocupan únicamente de estar *tranquilizados*. En consecuencia los principios metafísicos que plantean como fundamento de la experiencia no representan nada trascendente, en el sentido filosófico del término: son puras ficciones, creaciones poéticas arbitrarias. Del punto de vista de la crítica, estos principios no van más allá del fenómeno; constituyen, al contrario, fenómenos en el sentido más estrecho posible, puesto que tienen por base la conciencia creadora y no el fondo creador de esta última. La noción de profundidad (este término entendido en su alcance metafísico) no se puede aplicar más que cuando se plantea el problema de una realidad objetiva, cuando una solución se propone para este último. Se

trata de una posición que nunca conocieron las síntesis místicas. En el instante en que apareció comienza la historia de la filosofía.

Fueron necesarios miles de años para llegar a definir esa realidad objetiva, y hoy todavía el trabajo no está acabado. Numerosos vestigios de los mitos antiguos estorban aún a los pensadores; el sitio respectivo de cada orden de realidad, su significación en el conjunto de lo real, todavía no se ha establecido en todas partes de un modo definitivo. Muchas personas de la más alta cultura se resisten a relegar a su verdadero sitio de los mitos los mitos, los dogmas, que han heredado; la independencia de espíritu que observan con la mayor naturalidad en el dominio de la teoría los abandona en cuanto tratan cuestiones de orden moral. Todavía hoy se discute, pues, como en el tiempo de los griegos, acerca de las relaciones entre la idea y el fenómeno, entre el mundo de los valores y el de la experiencia, entre la significación de las cosas y el hecho brutal. Hay más: no existe posibilidad de encontrar unanimidad en la determinación de lo que es absolutamente real. Sin embargo, ha habido, desde los griegos, algo adquirido, fundamentos asentados que las búsquedas del porvenir podrán tomar como punto de partida.

En primera línea, señalaré no hechos, sino métodos. Y, entre estos últimos, los más importantes me parecen los siguientes: Ya no confundimos las razones de ser y de conocer, la realidad objetiva y la realidad subjetiva; en fin, la inteligibilidad fácil ya no se considera como criterio de la verdad.

La metafísica griega en su totalidad puede utilizarse para ilustrar la confusión de los dos primeros órdenes de causalidad. Lo Universal, por ejemplo, que Platón hipostasió no fué el universal concreto de Hegel sino la abstracción suprema a la cual puede elevarse el pensamiento conceptual. Toda la metafísica cristiana hasta Kant y hasta después de él es la imagen de la segunda de las confusiones de que hablamos, la de la realidad subjetiva y la realidad objetiva. Desde que el Cristianismo creyó haber encontrado en la experiencia íntima la clave de un mundo sobrenatural, se hacía casi imposible para el creyente conservar su independencia de espíritu y discutir el carácter y el valor de esta experiencia. La tercer confusión,

por fin, la ecuación: real-inteligible, es un error de todos los tiempos; no pertenece a un siglo más que a otro y vuelve a aparecer bajo nuevas formas. Es difícil, en efecto, admitir que lo plausible no existe. Muchas graves confusiones persisten aún, pero esto sin embargo es un hecho adquirido: Los problemas que acabo de describir se hallan definitivamente circunscriptos; su significación es conocida. Gracias a ello, el problema de la realidad en su principio parece definitivamente aprehendido y su solución, por lenta que sea, ya no es más que una cuestión de tiempo.

No me he propuesto, al presentar esta comunicación, hacer la historia del problema; por lo mismo, saltaré las etapas intermedias y me detendré solamente en las metas alcanzadas. La tarea de cada ciencia consiste, en definitiva, en exponer claramente lo que es real, y de esta tesis se deduce naturalmente que la expresión perfecta, es decir, la expresión que asegura la perfecta inteligibilidad de lo real, anula todas las expresiones imperfectas y aproximadas. En este único sentido, la "crítica" de la razón pura constituye el coronamiento, el remate de la obra de la filosofía que la precedió. Kant fué quien (permítaseme la expresión) ha dicho la primer última palabra de la historia de la filosofía.

Para el griego, la Naturaleza era una mezcla de necesidad y azar, de realidad empírica y personificación metafísica; para el hombre de la Edad Media, la realidad no era más que una pequeña provincia de un mundo sobrenatural del cual nunca ha dudado; la concepción misma que se hacía de la Naturaleza un Leibnitz sobrepasaba infinitamente los límites de la experiencia. El inmortal mérito de Kant consiste en haber asentado el fundamento inmutable del problema de la realidad. Kant ha comprendido que la definición del concepto de la experiencia representa la clave de cualquier otra determinación. Partiendo de ahí, establece las fronteras respectivas de la metafísica y de la ciencia experimental. Constantemente esos dos dominios del conocimiento se tomaban uno por otro, amalgamados en el caos de un pensamiento indistinto. Kant los situó cada uno en su sitio legítimo, les rindió justicia a uno y a otro y precisó el problema de la realidad a tal punto que fué posible plantear el problema de la trascendencia en los términos

siguientes: ¿Existe una realidad más allá de los marcos de la experiencia posible?

La consecuencia inmediata de las tesis asentadas por la crítica de la razón pura es ciertamente la siguiente: no hay realidad metafísica (conclusión que no dedujeron ni Kant ni sus sucesores inmediatos); todo lo que existe pertenece al mundo de los fenómenos. Si se asienta como principio que no existe realmente más que lo que resiste a la crítica y si no se considera como exacto más que lo que la crítica demuestra directamente, no hay decididamente ninguna razón perentoria para situar fuera del mundo fenomenal las realidades que el hombre cree entrever más allá del marco de la Naturaleza. Que esta situación sea verdadera en lo que concierne a los acontecimientos psíquicos, percepciones, representaciones e imágenes, es un hecho adquirido; que lo mismo acontezca con los conceptos y las ideas generales, ninguna duda es posible tampoco: los conceptos no son, en efecto, otra cosa que instrumentos de conocimiento. Puesto que el mundo de las ideas no toma nacimiento sino por el hecho de que el devenir homogéneo se refracta a través del prisma de la inteligencia es manifiestamente erróneo ver en las ideas, mientras conciernen a lo dado, más u otra cosa que fenómenos especiales y particulares (1). ¿No ocurriría lo mismo con todas las realidades espirituales que hasta hoy fueron consideradas como independientes de la realidad empírica? ¿No ocurriría lo mismo con los valores que admitimos, los principios éticos que respetamos, todos los postulados trascendentes? Es al menos prudente no excluir estas eventualidades puesto que la mayor parte de los hechos que han derivado de la realidad metafísica fueron relegados por tiempos mejor informados al rango de meros mitos; el "deber", por ejemplo, que pasó largo tiempo, junto con tantos otros conceptos, por una de las piedras angulares de la metafísica, ha perdido esa posición inexpugnable.

Este corolario a las conclusiones de la crítica, deducido por positivistas, pensadores antimetafísicos, pero por ninguno de

(1) He tratado este tema a fondo en mis *Prolegomena zur Naturphilosophie*, München, 1910, J. F. Lehmann's Verlag. Compárese especialmente lo que adelanto aquí con la cuarta conferencia de esta obra.

los grandes filósofos, resulta — es importante convencerse de ello — metódicamente mucho mejor fundado que la metafísica de Kant y la de sus sucesores inmediatos. Kant, después de haber probado que lo trascendente no puede dar lugar a conclusiones ciertas como las de las ciencias naturales, creyó deber renunciar a afrontar el problema con la ayuda de la crítica objetiva, para hacer del conocimiento posible en ese dominio una cuestión de convicción subjetiva; y no por haber sido compartido por todos sus contemporáneos se convierte su error en una verdad universal. El imperativo categórico, que Kant situaba como realidad más allá de lo real, puede ser postulado, no demostrado; este hecho basta para permitir a su realidad extrafenomenal una probabilidad muy escasa, porque es siempre posible reducir un postulado a aquel que lo enuncia. De hecho, el mismo modo de razonar puede aplicarse a toda la serie de valores aceptados por los metafísicos alemanes modernos. Todo lo que estos pensadores admiten descansa, por más que se quiera, en la conciencia empírica. Por ello es que la tabla de valores que proponen comparada con el mundo de las ideas de los grandes metafísicos, permanece incontestablemente en la superficie. El Universo tiene una significación para el *hombre*, y conferir un alcance absoluto a esta significación no resuelve el problema, porque ese pretendido absoluto no puede reconocerse y verificarse sino en función de lo dado experimentalmente. Es imposible oponer, del punto de vista del método, cualquier objeción plausible al argumento de que la Realidad metafísica, postulada por los pensadores a que me refiero, no es más que una parte de la realidad fenomenal. Como mucho se puede debilitar el razonamiento yendo a su encuentro hasta el punto de superarlo: la metafísica, podríase decir, es *precisamente*, por definición, el estudio de una parte determinada de la realidad fenomenal. Pero parece evidente que resolver el problema de este modo no significa más que eludirlo. Los grandes espíritus de la humanidad han hablado de otra cosa.

Quisiera exponer la cuestión con la mayor nitidez posible. ¿Existe o no una realidad que sobrepasa los marcos fijados por la crítica de la razón pura? Esta realidad sería la única capaz de llevar legítimamente el nombre de realidad metafí-

sica. Esta cuestión puede resolverse del punto de vista de la crítica. He aquí cómo debe formularse: ¿Abraza la crítica todo el dominio de la realidad? ¿Los fenómenos son en todas partes hechos últimos, o existe en alguna parte algo que los produce?

La antigua metafísica admitía mil realidades no fenomenales: el ser, la substancia, la causa primera, las causas finales, etc. Kant mismo hizo una concesión a la dogmática contemporánea con la "cosa en sí". Hoy es un hecho adquirido que no hay cómo buscar nada en el mundo exterior más allá de los fenómenos; estos últimos constituyen la última realidad. Sin embargo, si se procede a un examen ceñido de la realidad, se descubre que existe una entidad que no puede formar parte integrante de un mundo antimetafísico, cualquiera que sea, algo que no puede entrar en el marco de los fenómenos y las leyes: esa entidad una y única, es *la vida*. Depongamos toda preocupación espiritual e intelectual; examinemos esta afirmación del punto de vista del naturalismo puro: veremos que no hay caso que no nos obligue a admitir que la vida sobrepasa al fenómeno, que la ciencia se detiene en el umbral de su estudio. Tres de sus cualidades primeras, en efecto, se niegan a la aprehensión de cualquier ciencia: 1º La vida crea constantemente algo nuevo (das Schöpferische); 2º La vida sobrepasa el caso individual (das Ueberindividuelle); 3º La vida es una realidad que sobrepasa la experiencia directa e inmediata (das Ueberempirische).

Desarrollemos estas afirmaciones:

1º La vida crea constantemente algo nuevo. Es un hecho que en los fenómenos de la vida, el efecto tiene mayor contenido que la causa; los fenómenos de la vida se repiten sin ser idénticos; el cuerpo nuevamente creado es nuevo, y en un sentido diferente del de la química, en donde ciertos cuerpos, poseyendo propiedades definidas, producen por su combinación otros cuerpos cuyas propiedades no tienen nada de común con las primeras. La vida es creadora en el sentido en que el arte es creador, que *anima* la materia cambiando el orden de sus elementos. El conocimiento de la paleta no implica el de la obra maestra futura; del mismo modo es imposible predecir cual será la forma de la vida de mañana. La razón no puede comprender el organismo sino como máquina; y es eviden-

temente más que una máquina compuesta una vez por todas y con cuerda para siempre, puesto que se constituye y desarrolla por su propia forma.

2º La vida sobrepasa el caso individual. Es un hecho que el individuo no da toda la explicación de todos los fenómenos de la vida; hay algo superior a él que le confiere su sitio y su significado, algo inaprehensible más allá de sí mismo, que forma su esencia y su fondo. Los fenómenos de la reproducción y de la herencia prueban bien la verdad de esta aserción, puesto que del punto de vista del individuo aislado, carecen de todo sentido; el individuo no tiene más que un papel de transición en el curso de la vida corporal; igualmente la conciencia moral demuestra bien que no es el último dato. He desarrollado este punto de vista en mi libro *Unsterblichkeit* (1); me abstengo, pues, de volver a exponer aquí los mismos argumentos y recomiendo al lector el capítulo VII de dicha obra.

3º La vida es una realidad que sobrepasa la experiencia directa e inmediata. Se trata de los mismos hechos examinados en su alcance general. El sentido de lo dado descansa en una realidad que sobrepasa todo lo dado posible, realidad bien real sin embargo. En esta realidad suprema se fundan las distinciones entre el cuerpo y el alma, entre el ser aislado y la historia colectiva. Mirada bajo este ángulo, la existencia que se desarrolla del germen del ser a su madurez, que inversamente del individuo desarrollado renace en un germen, constituye una sola y misma enteleguía; se expresa como cuerpo y como alma; y, constituyendo un yo idéntico a sí mismo, y continuo en el niño, en el hombre formado y en el anciano, es dado afirmar, un único y mismo Espíritu que atraviesa la raza, la inspira, obra en ella, y en cada una de sus nuevas encarnaciones, se manifiesta, se realiza y se cumple sin cesar, al mismo tiempo igual y superior a sí mismo. La existencia de esta realidad trascendente no es, por descontado, la conclusión necesaria de un razonamiento teórico: se impone a pesar de su carácter de ininteligibilidad. Lo universal que entra en este razonamiento no tiene nada de común con los conceptos universales, por frecuente que haya sido su confusión con ellos (2); este Universal

(1) 2ª edición, Munich, 1910. J. F. Lehmann, editor.

(2) Ver mi artículo: "Zur Psychologie der Systeme", en el *Logos*, I, 3.

no es una abstracción, sino un hecho concreto, no un principio normativo (regulativo), sino un principio constitutivo, debido a la esencia misma de las cosas; no un procedimiento de razonamiento destinado a permitir que los hechos se hagan accesibles al entendimiento, sino una realidad independiente que ningún concepto es capaz de agotar. En el dominio de la vida, el fenómeno no es el hecho supremo, como en el caso de la esfera inorgánica. El fenómeno no es más que la manifestación incompleta de una entidad siempre misteriosa e ilimitada. La vida posee un dominio en que la crítica kantiana no tiene cabida.

La vida es una realidad indiscutible que la crítica prueba aunque se halle situada fuera del mundo fenomenal. La vida es la única realidad que tenga ese carácter. Es la única que puede constituir una realidad metafísica en la medida en que puede la metafísica ambicionar un objeto real; cualquier otra definición de esta última sería errónea o expondría a confusiones.

Kant y Bergson, los dos críticos realmente grandes que haya conocido la historia de la filosofía, han probado ya, en principio, la identidad de los términos de metafísica y de ciencia de la vida, en la medida en que ésta aspira a un objeto real. Yo, por mi cuenta, no he hecho sino precisar una verdad ya demostrada en su principio. La crítica de la razón pura en su sentido profundo (resumo aquí las conclusiones principales de mi *Prolegomena*), no dice sino que el Universo tal como lo percibimos es el medio biológico del hombre. Cada organismo no conoce sino en la medida en que se lo permiten sus órganos y únicamente en las condiciones determinadas por su constitución. Exactamente en el mismo sentido, el carácter que conferimos al mundo que nos rodea es un resultado de nuestra constitución mental. Ahora bien; con toda evidencia, todo lugar puede ser considerado como el medio de un organismo, excepto el mismo para el mismo. Inversamente, aunque no se pueda poner en duda su existencia, el Yo, del punto de vista del mundo exterior, no puede ser ni comprendido ni demostrado. Si se juntas estos razonamientos, resulta necesariamente que no puede haber más que un solo problema que concierna la trascendencia objetiva, es decir, el resorte interno de la vida,

la Vida propiamente dicha: fuera de ella no hay y no puede haber ninguno.

La realidad metafísica no es sino la Vida misma. De ello ha tenido la íntima persuasión, creo yo, cuanto profundo pensador ha habido, Heráclito, Plotino, Fichte, Hegel, Jainavalkya, Eckhart, Cristo, Buda, Lao-tseu; todos han querido hablar de la vida. Pero con demasiada frecuencia han hablado, de hecho, de otra cosa; han expresado sus ideas en términos que no podían sino falsearlas. Ahora bien, en el dominio del conocimiento, todo depende de la expresión, de la manera en la cual se enuncia una idea. Sé que está de moda, hoy día, poner en la misma fila las ideas de todos los tiempos, en nombre de su verdad simbólica; pero esta moda descansa en un error. El pensamiento, en efecto, no obedece a la misma estética que los sonidos o los colores; en música, en pintura, en escultura, no hay más que un criterio del valor de una obra: su grado de perfección específica. Los pensamientos deben también satisfacer otras exigencias: deben ser claros y objetivos, comprensibles e impersonales. La precisión o la confusión no son cuestión de apreciación personal: una concepción es clara o no lo es, una idea se refiere con nitidez a su tema o no se refiere. Dos ideas de igual valor simbólico pueden dar lugar, una a una noción objetiva, otra a una pálida quimera. No hay que entender en efecto por noción efectiva una noción que esté al alcance de cualquiera (hasta las verdades matemáticas, de certidumbre apodíctica, no las entienden realmente sino los espíritus especialmente dotados en la materia), sino una noción que expresa, en términos de conceptos, la cosa misma, y no la manera en la cual tal o cual persona la ha considerado. En este sentido, y sólo en este sentido, el conocimiento puede progresar y progresa de hecho. Si algún día llegamos a expresar claramente lo que los grandes espíritus quisieron decir a través de la historia, si algún día una verdad presentida ya hace tiempo se vuelve inteligible y expresable en términos claros y precisos, no se tratará de un nuevo estilo substituído a un estilo abandonado, se tratará de un progreso objetivo. No, la forma de una idea no es indiferente; la escala entera del Error a la Verdad se halla comprendida en el campo de la expresión. Por eso es que no puede haber tarea

más imperiosa para el filósofo que la de establecer de una manera exacta, que excluya cualquier equívoco, el objeto real y verdadero de la metafísica. Mientras no se descubra esta definición es imposible dar a la verdad presentida su expresión adecuada.

El objeto verdadero de la metafísica es la Vida, el principio creador que es la base de toda manifestación viviente. Es la vida exclusivamente, porque ningún hecho autoriza a admitir otra realidad metafísica. En todo el dominio de un mundo exterior posible, el fenómeno se presenta como el hecho último; a la ciencia experimental, y sólo a ella, corresponde encontrar las leyes de esos fenómenos; *metafísica de la naturaleza* es una idea sin contenido imaginable. La vida en su totalidad es la que abraza la metafísica. La determinación que acabamos de hacer es de una importancia difícil de exagerar; gracias a ella, en efecto, todo el problema metafísico adquiere un aspecto nuevo y aparece como mucho más fácil de comprender que en todas sus encarnaciones precedentes. En efecto: si la Vida, como Vida, constituye el único objeto de la metafísica, resulta necesariamente que la *Filosofía de lo Organizado*, como Driesch la practica, la mística según Eckhart o los indios y la filosofía del espíritu de un Hegel, se refieren todos al mismo objeto, poseen el mismo significado; resulta también que las verdades metafísicas deben ser susceptibles de una formulación objetiva; resultaría por fin que las diferencias fundamentales admitidas hasta hoy entre las diferentes manifestaciones de la vida no pueden existir efectivamente. Recordemos la labor intelectual considerable gastada desde los griegos hasta nuestros días para establecer estadios de la Realidad viviente, y su interrelación, como la filosofía ha establecido una distinción no sólo entre la Naturaleza y el Espíritu, sino también entre el alma, el espíritu, la vida, el sujeto, la entelequia; como se esforzó por delimitar, en el seno mismo del Espíritu, grados, una jerarquía de espiritualidad. Es indiscutible que esas distinciones entre conceptos diversos corresponden, en parte al menos, a diferencias efectivas, y no parece posible justificar tales pensadores recientes, ni siquiera un Nietzsche, en su ignorancia deliberada de esas diferencias y la reducción de estas últimas a una unidad

ficticia y quimérica. Pero lo que hemos comprobado muestra bien que no se puede tratar aquí de *diferencias fundamentales*. Toda vida, como vida, supera la ciencia posible; toda vida es metafísica por su esencia.

La alegación teórica en virtud de la cual la filosofía de los seres organizados y la metafísica en el sentido hegeliano versarían sobre el mismo objeto y tendrían en el fondo el mismo sentido, se halla absolutamente confirmada por los hechos. Los rasgos esenciales que tracé anteriormente como los caracteres intrínsecos de la vida y los signos de su trascendencia fueron sacados todos del estudio de los hechos observables. Son los mismos hechos, sin embargo, que caracteriza el espíritu en el sentido de Plotino. El biólogo, en el dominio que estudia, comprueba la misma trascendencia que la metafísica ha atribuido al espíritu en todos los tiempos. No hay argumento de hecho que no encontremos en la esfera de los cuerpos vivientes tanto como en el dominio del espíritu; recíprocamente, nunca se llegará a demostrar la existencia de una realidad metafísica que sea otra cosa que la vida en el sentido concreto y corriente. Podrá objetárseme que si la metafísica y la ciencia de la vida en el sentido de la biología, no tienen más que un solo y mismo objeto, ya no se trata de metafísica en el sentido tradicional. Contestaré que una metafísica que se diera como más o como algo distinto de una ciencia de la vida, ya no es admisible, desde que se halla bien probado que una ciencia tal carece de objeto real. Pero de hecho la metafísica clásica, cualesquiera que sean los conceptos que haya utilizado, nunca se ocupó, por lo menos en sus momentos culminantes, sino de su objeto legítimo. Si se me opondrá, entonces, que si las conclusiones sacadas de la observación de los seres organizados no hacen más que confirmar los decires de la metafísica clásica, que razona sobre abstracciones, he aquí que del mismo hecho se restablece el crédito de la antigua metafísica, contestaré: Sí, hasta cierto punto. Pero, por otra parte, como se comienza apenas a concebir claramente lo que es en realidad la metafísica, cuál es su dominio, cuáles son sus procedimientos lícitos, resulta que acaba apenas de entrar en el período en que podrá realizar su vocación. No se puede negar que los grandes metafísicos clásicos han enunciado más errores que verdades. Errores

en este sentido: que las verdades que pretendían decir no eran expresadas de modo inatacable. Pero estas flaquezas de esos espíritus realmente grandes no se deben, las más de las veces, más que al hecho de que no han definido nítidamente el tema de sus meditaciones, que no han ejercido suficiente crítica para con los conceptos empleados, que no han buscado cuáles eran los límites de lo cognoscible en el camino que habían elegido. Por una parte, han hablado de cosas de las cuales no podían razonar competentemente; por otra parte, no han profundizado la naturaleza de las cosas de las cuales podían tratar. Con demasiada frecuencia también han utilizado conceptos sin efecto alguno, no han delimitado netamente el alcance posible de su método, y quien dice demasiado o demasiado poco no dice nunca lo necesario. Ahora que la identidad de la metafísica y de la ciencia de la vida, en que el carácter y el objeto propio de una y otra se hallan netamente fijados, estos errores son evitables para siempre. Desde ahora la metafísica puede abandonar su personalidad fingida y dejar a un lado el análisis engañoso de la irrealidad para convertirse por fin en la expresión adecuada de lo real.

He enumerado en el penúltimo capítulo de mis *Prolegómenos* los corolarios más importantes de las conclusiones que acabo de exponer. Allí traté lo que puede ser de la jurisdicción de la metafísica y cuáles son los dominios que ésta deberá abandonar para siempre. Por hoy me limitaré a señalar una sola de las múltiples consecuencias de nuestra definición del objeto de la metafísica, consecuencia que servirá quizás para asegurar una mayor fecundidad a las meditaciones de los filósofos de nuestro tiempo. Hela aquí: Si la metafísica es la ciencia de la vida, de la vida en su totalidad, es evidentemente un error de razonamiento y de método el que plantea los problemas estéticos, éticos y axiológicos, según el modo corriente hoy día. Tales como se los expone actualmente, se relacionan estos problemas con la fenomenología y no con la metafísica. Todos los imperativos, todos los valores, no valen en primer lugar sino en función de la conciencia empírica; si se sientan como hechos últimos, es imposible demostrar de manera satisfactoria que no son ídolos, mitos o ficciones, o productos de cultura, es decir, producciones artificiales, creaciones de la Razón autó-

noma. Y si esa es realmente su posición efectiva, si el metafísico no tiene más tarea que establecer los datos con relación a la vida, en función de la vida, resulta que, clasificando lo dado en el marco de la vida tal como se presenta, fijando los valores positivos y negativos del individuo para la sociedad, etc., etc., la esfera de los valores se convierte necesariamente en un departamento de la realidad fenomenal, los problemas de ética y estética se reducen a problemas de orden fenomenal y la última palabra en todo lo que concierne a los grandes problemas de la vida pertenecería a la sociología. Parece sin embargo inverisímil que los ideales del Bien y de lo Bello, siempre revestidos de carácter absoluto, sean sólo relaciones de extracción sociológica; según toda probabilidad, tienen un fundamento más sólido y más profundo. Pero este fundamento es inaccesible al método tradicional: la simple aprehensión de lo verdadero no constituye el saber positivo.

Me parece posible, partiendo de las definiciones propuestas, asignar a estos problemas una forma que asegure soluciones definitivas y exentas de equívoco. El objeto propio de la metafísica, la realidad metafísica, es la Vida, la vida en su totalidad. Si, pues, la ética y la estética están acertadas en sus exigencias absolutas, es necesario que la vida misma sea calificada, desde un principio, estética y éticamente. En el caso contrario, lo Bello y el Bien no son sino postulados de la conciencia, no tienen sino fundamentos empíricos. Resultaría de ello que la filosofía, como Augusto Comte la ha comprendido, sería la única capaz de resolver los problemas más profundos de la vida humana, y que la metafísica verdadera, la que concibieron Plotino y Hegel, la misma que Bergson renovó en nuestros días, no podría ser más que una sola cosa: la ciencia de la vida orgánica.

HERMANN KEYSERLING.

(Traducción de Néstor Ibarra.)

LAS CIENCIAS ESPIRITUALES Y LA FILOSOFIA

Todas las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) son ciencias de la naturaleza. ¿Son también todas las ciencias espirituales (*Geisteswissenschaften*) ciencias del espíritu? Algunas lo niegan respecto de sí mismas, como ocurre con la ciencia del lenguaje y también con la ciencia de la economía; a partir de ésta, fué arrastrada por idéntico escepticismo el conjunto de la historia. Pero las ciencias del espíritu ¿no son, acaso, en último término, ciencias históricas?, ¿no es la historia de los pueblos en todos sus dominios historia del espíritu humano? El concepto de espíritu está en cuestión cuando las ciencias históricas se revelan indudablemente como ciencias del espíritu.

A todas las ciencias espirituales les es común el problema del espíritu, como a las ciencias naturales el de la naturaleza. Todas descansan sobre el concepto de espíritu. Mas, ¿qué significado tiene este concepto? es, pues, la pregunta que hemos de plantearnos. Y la respuesta sólo puede ser una: la esencia del espíritu se evidencia en el conocimiento (*Erkenntnis*) que constituye el fundamento y el rumbo de todas las ciencias. El espíritu, en el sentido de espíritu humano, es, en consecuencia, el espíritu del conocimiento metódico, el de los métodos de conocimiento de la ciencia. El espíritu del conocimiento científico es el signo de la razón humana, que se desarrolla en la razón científica. Las ciencias espirituales están, en consecuencia, reunidas en torno al problema de la razón cognoscitiva, como dominio primario de todo conocimiento científico.

Tal concepción de las ciencias espirituales puede parecer

demasiado amplia, puesto que comprendería también las ciencias naturales, en virtud de que toda ciencia postula el conocimiento, esto es, espíritu. Es erróneo pensar que dicha definición del espíritu es excesivamente vasta por el hecho de que incluya las bases gnoseológicas de las ciencias naturales. Esta apariencia se disipa en cuanto pensamos en la filosofía. ¿A dónde, en efecto, pertenece ella? ¿No constituye acaso el vínculo espiritual que diferencia las ciencias naturales de la *Encheiresis naturae*, y que al mismo tiempo salva las ciencias espirituales de su ruina en el materialismo?

La filosofía es la común y única base originaria de las ciencias del espíritu, y esto no a pesar de que con dicha unidad ofrezca el fundamento de las ciencias naturales, sino precisamente porque lo comprende, porque de su raíz han crecido ambas ramas. La diversidad la constituye el objeto, como problema: allí la naturaleza, aquí el espíritu. Pero el espíritu es el conocimiento y sobre éste descansa el problema de la naturaleza también.

De no ser así, si el espíritu científico no respondiese a ambos problemas con idéntica responsabilidad, no habría filosofía de derecho, justificada en el perpetuo desenvolvimiento de la historia del espíritu. La filosofía atestigüa su existencia con la marcha perpetua de su historia, y esta su realización histórica se ha distribuído equitativamente entre ambas clases de objeto y problema.

Las dos grandes ramas que arrancan del comienzo de la gnoseología se extienden como lógica y ética. Estas dos fuentes fundamentales de la filosofía efectúan la unidad del espíritu; recién ellas dos diversificadas y unidas pueden poner de manifiesto los problemas primordiales a través de los cuales el espíritu todo lo realiza y logra; en las dos, precisamente, se despliega el complejo del alma humana, del alma del espíritu. Y así como en la conciencia, conocimiento y voluntad se unifican, así también ella, la filosofía, es condicionada en su concepto y carácter por la unidad de Lógica y Ética, por la unidad a que somete la Lógica y la Ética. Esta unidad de la filosofía es el último fundamento verdadero para la unidad de las ciencias espirituales; para esa su misma unidad que en su base gnoseológica abarca también a las ciencias naturales.

Lógica y Etica han de contener, si prescindimos de la importancia de la Psicología, la suficiente base de las ciencias espirituales. Las lenguas culminan en la historia. Augusto Böckh ha definido la filología clásica como ciencia de la Antigüedad. Todas las ramas de la historia arraigan, de su parte, por un lado, con su fundamento lingüístico, en la Lógica; por otro lado, con su contenido cultural, en la Etica. Y en el amplio dominio de la historia se articulan la ciencia de la cultura más o menos material, y la historia económica, que se engarza en la historia política. Así, un nuevo miembro y un nuevo fundamento de las ciencias espirituales aparece con la teoría del derecho, que, a su vez, culmina en la ciencia del Estado. Aquí siguen siendo otra vez Lógica y Etica los orígenes fundamentales; la Lógica para la definición, la clasificación, la división y, por último, igualmente para la fundamentación de los conceptos técnicos en la teoría general del conocimiento. Pero aquí ya se topa la raíz de la Lógica con la de la Etica. ¿Cómo se podría lograr la fundamentación del Derecho sin la colaboración de la Etica? ¿Cómo se obtendría la fundamentación del Estado sin esa colaboración? En el derecho no hay objeto sin el sujeto jurídico, el cual en sus actos, en su vida de relación, condiciona siempre a ese objeto. Y como los Estados descansan, en su fundamento primitivo, sobre la base natural de los pueblos, el concepto de nacionalidad en su relación con el Estado reclama la conexión con el hombre moral, con el concepto ético de nación, de estado nacional. Así se evidencia la Etica como la condición positiva, creadora del concepto de Estado, del derecho, que es el último y más elevado objeto del Estado. La filosofía es, pues, como Lógica y Etica, la verdadera base de que las ciencias del derecho y del Estado resulten indiscutiblemente ciencias espirituales, con lo que se logra el triunfo de estas ciencias.

Un gran dominio de la cultura ha quedado hasta ahora ajeno a nuestras consideraciones. La ciencia apartó nuestra mirada del arte. ¿No pertenece acaso ella al contenido del espíritu? Es sabido, desde luego, que la conjunción: arte y ciencia, en la que se da al arte esta ambigua preponderancia, que más bien significa unidad, cuya expresión terminológica ya establecieron con precisión los gramáticos griegos, es la doble

expresión de una unidad. Ciencia y arte significa: la ciencia, la del arte inclusive. No obstante toda la peculiaridad y toda la independencia creadora del arte, no obstante toda la originalidad personal del artista, que acaso se refiera también a la técnica, como manifestación del genio, subsiste la teoría, con toda la amplitud de sus fundamentos, como base científica de todas las artes. Y, fuera de la técnica, es también la tradición de la historia postulado científico-espiritual y condición de todo arte y de cada artista; tradición que en ninguna manera restringe la originalidad sino que, más bien fomenta al genio como fuerza natural que es postulado de la ciencia del espíritu. En esta tradición del pueblo, del Estado, de la época, de la escuela, se entrelazan de nuevo los fundamentos lógicos de la técnica con los elementos éticos de la cultura espiritual y moral. Con esto surge la Estética como nuevo miembro de la filosofía, la cual recién madura en sistema con ese nuevo miembro. Esta es la obra moderna de Kant, por la cual su creación se revela como sistema. Este sistema se señala a la vez como símbolo espiritual de la edad moderna, puesto que en él el arte no se incorpora a la cultura espiritual como un eslabón equivalente al lado de la ciencia, sino precisamente ha influido sobre ella, porque al adquirir conciencia de sus propias bases científicas se ha convertido en ciencia del arte. Mas, con esto el arte revela su vinculación crítica, comprobada por la ciencia, con la filosofía, y por tanto no sólo con la Lógica y la Etica sino, particularmente, también con la Estética. La fundamentación independiente del arte, la fundamentación del arte en su independencia y peculiaridad, no es un mero producto de la Lógica y la Etica, sino que es la tarea propia de la Estética, con la cual la filosofía logra su desenvolvimiento cuando no la conclusión de su sistema.

¿Qué diremos de la importancia asignada en distintas partes a la Psicología que habría de ser el vínculo que une las ciencias espirituales? No queremos aquí intervenir en la disputa actual que estalló en torno de la relación de la psicología con la filosofía. Nos hemos de conformar aquí con señalar que el reconocimiento de esta función directriz de la psicología en las ciencias espirituales contribuye a asentar aún más la prepon-

derancia de la filosofía. En todo caso, la filosofía sólo ha de pensarse como filosofía sistemática.

Por nuestras reflexiones resulta superflua la cuestión de si la filosofía es imprescindible para la unidad de las ciencias espirituales. Sólo en función de los miembros integrantes del Sistema filosófico aparece factible su unidad. Pero esta cuestión reclama un planteo más amplio: Si la unidad de las ciencias espirituales les es indispensable o si les es impuesta. Las ciencias naturales comprenden siempre el idéntico objeto de la Naturaleza, que a su vez elaboran y construyen con sus métodos. ¿Qué ventajas obtienen las ciencias espirituales de esa unidad lógicamente establecida? Esta cuestión queda dilucidada con lo anteriormente dicho; esta unidad no ha de nacer de improviso, sino que ha de construirse con todos los fundamentos antes mencionados.

Mas una nueva pregunta surge del lado de la filosofía: ¿Qué significa para ella misma su unión con las ciencias espirituales?

Todas las dificultades, todos los descarrillamientos y desvíos que cruzan el desarrollo de la filosofía, se deben a su aislamiento, a su apartamiento de las ciencias. Y este hecho le proviene más de las ciencias espirituales que de las naturales, con las cuales la matemática la ha vinculado desde antiguo. Es por ello de celebrarse como gran suerte para la filosofía, aun más que para las ciencias espirituales, el que acaso por primera vez se haya creado su unión por obra de una revista. Aquí se encuentra la filosofía junto con sus ciencias próximas, que a menudo han recibido en su comunidad a la matemática — hermana espiritual de la ciencia natural, mientras la filosofía es la madre común de todas —. Entrelazada con las ciencias espirituales, ella no ha de desperdiciar, empero, su primacía, sino que ha de servir y hacer efectiva la unidad de las que surgieron de ella. No describiremos aquí las ventajas que para la filosofía han de aparecer de esta unión. Sólo bosquejamos suscitadamente lo que la cultura general puede esperar de semejante unificación metodológica. La expresión misma no es nueva, pero el concepto aun no está claramente establecido. En la unión con la filosofía sistemática, unión natural e ineludible desde el punto de vista metodológico, las

ciencias espirituales han de lograr y afirmar su unidad, y habrán de precaverse en lo posible contra los peligros que, como el empirismo, amenazan la filosofía. En el siglo XVIII se decía que todas las disputas filosóficas eran en mayor o menor grado conflictos verbales. No es así. Son una lucha en torno de las faltas de claridad, de las imprecisiones e insuficiencias que surgen de la perniciosa ambigüedad de los conceptos en el lenguaje de la cultura.

De estas ambigüedades en los conceptos fundamentales de la cultura se ha presentado una palabra moderna, *Weltanschauung*, que aparece como rival de la de filosofía. En las mismas ciencias espirituales, en su conexión intrínseca, en la unidad que es y ha de ser siempre su propósito, su ideal, puede lograrse sobresaliente vivacidad del conocimiento por la intuición como expresión de lo inmediato, que es designada como *Weltanschauung*. Frente a la Lógica y la Etica, por el contrario, ha de costarle a esta inmediatez de la *Weltanschauung* hacer valer su eficacia ante la suficiencia escolar o científica de la Lógica, y ante la Etica genuina, tal como Sócrates la fundó en la ciencia de la virtud y tal como Platón la erigió en la Idea del Bien como conocimiento ético para todos los tiempos. Ahora esta Etica no está ya sola ni tampoco la Lógica se aísla de las ciencias. Para el progreso de la cultura, para la claridad y exactitud de sus principios, como también para la sinceridad y el franco valor de su aplicación, que contiene a la vez una moderación meditada, se comporta como un símbolo indefectible que ha creado un nuevo reservorio para todos los problemas discutidos, propios del tan amplio campo de las ciencias espirituales, que tiene existencia vigorosa frente al predominio aplastante del reino de las ciencias naturales. Al lado de la política se hallan en el debate público los problemas de la religión. ¡Qué ventaja para la política, no sólo nacional, sino también internacional; cuánta ventaja no resultará, para las luchas del espíritu, del alma por la fe, por la fe en su razón y sus doctrinas, la fe racional en todas las religiones e Iglesias, de semejante centro de ciencias espirituales! El espíritu es el alfa y el omega. Las ciencias del espíritu tienen como postulado la ciencia del espíritu. No hay espíritu sin ciencia. La ciencias es el alfa y el omega, por ser ambas el espíritu.

Así confluyen estos intereses teóricos con los intereses éticos de la cultura ante la perspectiva de lograr la unión en esta nueva revista de las ciencias espirituales.

HERMANN COHEN.

(Traducción de L. Dujovne.)

A UNA CALLE *

¡Calle de San Ireneo
de las dos paredes viejas,
cansadas de ver las mismas
caras por iguales rejas!

Revoques que muestran huesos
y pulpa de la pared,
ladrillos que se desangran
o que se mueren de sed.

Piedras que saben historia,
cielo de cinta azulada
y una geométrica Luna
como si fuera encargada.

Hiedras, pinos, sombras, frailes,
añeja puerta española,
calle para amores, duelos
y balazos de pistola.

EDUARDO VACCARO.

* Del libro en prensa *Signos y Símbolos*.

VOLVIENDO A ZOGOIBI

Zogoibi es, sin duda alguna, el libro argentino de los últimos tiempos sobre el cual más se ha escrito. Y no sólo aquí, en esta tierra nuestra en que ha surgido. También en el extranjero ha dado lugar a muchos comentarios; sólo que, fuera del país, las críticas publicadas a su respecto son, todas, críticas de elogio, lo que no sucede dentro de nuestros límites. . . Y es curioso observar el absoluto antagonismo de las opiniones. La "buena medianía" que cantara Boscán no nació para vivir en los juicios acerca de *Zogoibi*. Yo no conozco a nadie que haya expresado una opinión "medianamente" favorable. *Zogoibi* es un libro pésimo, o es un libro excelente, y nada más. ¿Nada más? Sí. Después viene la enumeración de los defectos y, sin crónicamente, con un timbre distinto de voz — en el apasionamiento de la discusión — el detalle de las bondades. . . Los sonidos se mezclan, las voces se amalgaman, y lo más triste es que, como consecuencia de estas prolongadas y en absoluto tácitas polémicas, hay quien — en homenaje a una herencia de sugestión — hace en su mente un pot-pourri zogoibiano y opina cada día en forma distinta.

Yo diré aquí — marchando a destiempo con esta faz mutable del carácter del siglo — lo mismo que hubiera expresado en la hora subsiguiente a la de mi lectura, agregando ciertas opiniones, hijas de algunas de las críticas antedichas:

Si hay que juzgar estrictamente por las palabras y todos los hombres dicen lo que piensan — lo cual tiene mucho de discutible —, yo extraigo una inmediata consecuencia de todo

lo que he leído juzgando como malo a *Zogoibi*: que esas críticas adversas a él, responden, más que nada, a una falta de coincidencia entre lo que se había imaginado acerca suyo, y lo que él es en realidad.

El comento mismo de la obra, me ha traído a la memoria el recuerdo de *Don Segundo Sombra*. La razón es sencilla: en él encontraron los descontentos, mucho de lo que Larreta no les brindó en *Zogoibi*; pero si bien es indudable que *Don Segundo Sombra* es una producción de indiscutible mérito, ello no quita el que *Zogoibi* tenga también el suyo.

Cuando Larreta anunció la publicación de su novela, todos la esperaron con gran impaciencia; y es que cabía la seguridad de algo muy bueno: su autor, que escribiera unos años antes *La gloria de don Ramiro*, contrajo al publicarla, él mismo lo reconoció, una deuda moral con su propio país, que reclamaba a su talento de escritor brillante, el libro argentino, el libro "nuestro" que él habría podido escribir. ¿Cumplió Larreta lo que había prometido? Yo creo que sí, lo cual no quiere decir que muchos opinen que no. . . Y es que salta a la vista un punto ambiguo: ¿qué se entiende por "nuestro"? Algunos creen que sólo es "nuestro" lo gaucha por dentro y por fuera, que una obra puede calificarse de nacional cuando sus personajes dicen "vení p'acá" y "andá p'allá". . .

Todos llevamos detrás de las pupilas un arquetipo de gaucha: es el de aquel habitante de la pampa que hoy ya no existe y cuya figura se va desvaneciendo en la bruma de la lejanía — tras el velo de los años que pasan — cada vez más y más. . . A pesar de lo mucho que a lo largo del tiempo ha ido cambiando su modo de ser, sus descendientes llevan diluida, sin embargo, la gota de sangre hereditaria, que, extraña al influjo de la sugestión exótica, guarda la quintaesencia de su psicología: su culto del caballo y del coraje, el amor profundo a las cosas de su tierra, el orgullo con que hace ostentación de sus galas, su natural supersticioso y esa negligencia, casi abúlica, de su carácter. La pampa de hoy en día no es una pampa "esencialmente" gauchesca. Claro que en apariencia, mirada un poco a la distancia, sí; pero tanto el descendiente directo del antiguo gaucha como el del que sin serlo racialmente se acclimató a ella, no lleva, al igual que cualquier trabajador extran-

jero — y a excepción de los días en que visita el “poblar”, durante los cuales usa bombacha amplia y bota “de potro”, a veces hasta “breeches” —, más que una camiseta ciudadana y raída, una bombacha que se abotona a la altura del tobillo y alpargatas por lo general blancas, con cintas azules o con cintas rojas. Entre el montón que se viste más o menos de idéntica manera es donde se puede encontrar mejor al tipo que más responde a la psicología gauchesca: es en el ambiente pobre de la pampa; pero es también en ese otro ambiente donde vive Federico de Ahumada, que bajo la superficialidad dudable de una educación mundanal, no es más que el descendiente de aquel otro habitante de la pampa. . . El, que girará en el torbellino de una vida ajena a la que habría podido vivir, conservará íntacto, para la hora de la prueba definitiva, el cariño hacia su propia tierra, y por debajo de la fusión en apariencia integral de su europeísmo y de su criollismo, se agitará este último. Así también en la pampa, a pesar de los “breeches” del día de fiesta — monótonos en su igualdad como las camisetas en las horas de trabajo — a pesar de todo, en un momento dado, y a través de una palabra o de un gesto, de una disputa o de una vidalita, se advertirán los rasgos del alma del gaucho.

Rico e ilustrado, se formó, Federico de Ahumada, en el seno de su hogar aristocrático, siguió una carrera para acceder a la voluntad de su padre y quiso pasar — cuando fué hombre y libre — mucho de su existencia, en la casona confortable y querida de la estancia paterna, tal como lo hace la mayoría de los muchachos como él. El pretexto es cuidar desde más cerca los propios intereses; el motivo, vivir más en contacto con las cosas gratas al espíritu.

Despojemos a Federico de Ahumada de su ilustración y de su fortuna. Dejémosle en un “puesto” de la pampa, y será el gaucho pobre. Demos al gaucho pobre la ilustración y la fortuna de Federico de Ahumada, y se confundirá con él. Porque en el fondo del espíritu de uno y otro la esencia que se agita — y que a veces se aquieta — es la misma; sólo que el gaucho pobre no sabe, no puede comprender a ciencia cierta, todo aquello que en Zogoibí constituye el elemento de su lucha interior. Por eso el hecho de que intervengan las estancias ricas

en la novela, no puede ser un motivo de objeción, máxime cuando sabemos que esas estancias existen. *Zogoibi* requería ese ambiente para lograr su fin. Que Federico de Ahumada y Lucía y otros personajes hubieran vivido incómodamente en la pampa, habría sido irreal. Todos ellos tienen su estancia paterna. Irreal, imposible, habría sido también que un gaucho pobre se enamorara de la extranjera. Más que irreal, ridículo. Además, la extranjera anhela, sí, la conquista del gaucho; pero de un gaucho como *Zogoibi*, que sabe cruzar la pampa a caballo, con la misma desenvoltura con que podría pasearse con ella por los salones aristocráticos de París. Y es lógico; ¿acaso ese refinamiento de Federico de Ahumada no es hijo de la conquista que la fuerza simbolizada en ella, en la extranjera, realizó primero en la ciudad?

Así se explica también la presencia del elemento exótico, porque ¿qué es nuestro momento actual sino lucha profunda entre lo extraño y lo de casa? . . . Además, la pampa se siente tan profundamente en *Zogoibi* como en *Don Segundo Sombra*, aunque entre uno y otro no se puedan establecer comparaciones. Yo me he preguntado muchas veces, ¿con cuál me quedo?, y no he tenido más remedio que quedarme con los dos. . . en cierta forma. Cuando estoy en la campaña prefiero a *Zogoibi*, porque a pesar de que se desarrolla en la pampa, me trae el recuerdo — un recuerdo que vive, que se colorea — de la ciudad — y esto no quiere decir que me contradiga en mis afirmaciones —; estando en la ciudad prefiero a *Don Segundo*, porque toma la pampa y la desdobra delante de mis ojos; pero así como mi preferencia acerca de uno y otro se reduce a una cuestión de lugar, afirmo que encontrándome fuera de mi patria he preferido sin vacilar a *Zogoibi*, lo que también responde a una realidad geográfica. *Don Segundo* era, lejos de mi país, el trasunto de un episodio de la vida presente de mi tierra natal; *Zogoibi* era, en cambio, su vida casi íntegra. Lejos de las cosas y de los sitios familiares, yo sentía que me acercaba más, mucho más a ellos que la obra de Güiraldes: ciudad, cuando algunos personajes creaban por instantes, en el fondo de mis pupilas, la visión de la Buenos Aires cosmopolita. Pampa en la descripción precisa: “espiritada, anhelosa”; pampa en el ambiente, en la racha de superstición que Larreta deja pasar, de cuando en

cuando, a lo largo de la campiña verde. . . Después, la lucha de lo asimilado por la urbe potente — cada vez más extraña a fuerza de ser cada vez más exótica — contra la pampa que, callada, melancólicamente — cada vez más querida a fuerza de sentirla más hondamente nuestra — se aleja más y más de la ciudad, mientras la ciudad va hacia ella. ¿Quién, que haya sentido alguna vez un poco de la inquietud del alma de *Zogoibi* dejará de valorar esta obra, al menos por su ética, si no “pudiera” hacerlo por su arte?

Yo no sé si esa extranjera que dice “Je vous aime”, que no quiere confesar dónde ha nacido y que es muy rubia “porque se pinta un poquito su pelo”, habrá tenido el privilegio, ella sola, de turbar el profundo nacionalismo de algunos, y ésto haya sido la causa de que ni el estilo — aciertos “casuales” de lenguaje. . ., el libro es una casualidad — ni la fluidez del relato — copia fiel de la vida que pinta —, ni nada, haya podido influir para que se guardaran ciertos comentarios en la urna discreta de las cosas calladas. He oído decir, infinidad de veces, que ninguna inquietud del espíritu puede compararse a la angustiosa inquietud de la espera. . . Yo nunca he sorprendido en mí tendencia a la tragedia, y si cito esto, acerca de la espera, es porque la inquietud vivísima que provocara el anuncio de la publicación de *Zogoibi*, no hizo más que intensificar la vieja ansiedad, que siendo más antigua aún que *La gloria de don Ramiro*, pareció, sin embargo, que adquiriría, con él, derecho a una esperanza más segura y no tan lejana. . .; pero después se dijo de *Zogoibi* que ¡no era eso lo que se había soñado!. . . Y la obra de Larreta, que no pudo responder mejor a una consciente y anticipada idea de lo que podría ser, conociendo su obra anterior, fué la piedra de toque que agitó el espíritu de los críticos descontentos. . .

Miradas así las cosas, *La Gloria de don Ramiro* no es una virtud, es un pecado; pero este libro, que se hermana con *Zogoibi* en estilo y en realización, y que es el punto de partida de los comentarios adversos a este último, vale tanto en su ambiente como *Zogoibi* en el suyo, y en mi concepto, bien analizados los puntos de vista, las dos obras se hacen mutuamente honor. . .

Se ha dicho que el estilo de *Zogoibi* —y mejor su lenguaje

— no responden al que nosotros estamos acostumbrados a oír. . . y aun a hablar, en la vida corriente. Larreta es un escritor castizo, y sus metáforas, sus comparaciones tan gráficas — dentro de la elegancia con que van fluyendo las palabras —, todo eso es, precisamente, lo que constituye su arte. . . El mal no puede estar en que sea castizo. Su idioma es nuestro idioma, y hasta tanto no se lo cambie, no se podrá aducir que es exótico. Además, las frases y giros que pone en boca de sus personajes están fielmente copiadas de la realidad, de ese ambiente que tan bien ha pintado.

Para no recurrir a las citas de otros, tomaré algunos párrafos al azar. Dice de Dolores, una de las tías: "Era la alta, la flaca, la activa, la autoritaria", y refiriéndose al padre Torres: "Era sacerdote y harto sabía que los malos juicios acechan y persiguen al justo; pero también le fortalecen *como el tizne a la sartén*". Después, más adelante: Nazario cocinaba allí cerca "menudeando" salmuera, y en otro lugar: "Cayetano quitóse una alpargata y arrojóse la con toda su fuerza; lanzó el perro un grito y emprendió una carrera desesperada en dirección a la plaza, *como si la alpargata lo siguiese corriendo*", y baste este ejemplo para confirmar lo que digo acerca del lenguaje de los personajes:

"¿Dónde vas a estar mejor que en París? — le dice Federico a uno de sus amigos —. Allí tenés conferencias a patadas, a patadas, todos los días, sobre cualquier cosa, sobre Víctor Hugo, sobre el polo Norte, sobre el botón en la historia, ¡qué sé yo!" Soltó — agrega Larreta — una risotada formidable."

*

* *

El gaucho sin barnices, el gaucho de pintoresco lenguaje — que haciéndose el más gaucho todavía, dice, cuando lo llaman para tomar helados, con ojos de asombro fingido: "¿D'ande han sacao tant'escarcha?" — no se encuentra en *Zogoibi* más que de pasada. Sus tipos no están, no, arrancados de esa vida pobre y primitiva que se lleva en los "puestos" de las grandes estancias o en las casas de barro y de paja que constituyen la habitación de nuestras gentes campesinas. No son ni domadores de potros, ni reseros, y no hablan como nuestros paisanos, porque no lo son; pero Federico de Ahumada, a quien el

padre Torres llamara un día Zogoibi, lleva, bien claro está, en la hondura intangible de su espíritu, la herencia de la raza, y tras su realidad de muchacho ilustrado se adivina, a medida que uno se familiariza con él, al hombre cuya psicología tiene mucho de la psicología gauchesca. "No era solamente *la vida de la pampa*, era la pampa misma, su tierra, su cielo, lo que amaba en ella Federico de Ahumada". Su carácter tiene, además, otro rasgo que confirma lo que digo: es esa imposibilidad suya de evitar que "por debajo de su menosprecio por las supersticiones todas, aquellas del campo se le colaran muy adentro en el ánimo, ocasionándole vaga inquietud". . . El quiere explicarse científicamente esos temores suyos, y mientras cabalga sobre la pampa inmensa tiene miedo, "miedo científico" — dice Larreta — de que sea ella, Lucía, "quien le haga llegar esas palabras sin sonido por el éter inmaterial". . .

Antes de seguir adelante recordaré a don Alvaro: quien haya vivido en el campo puede afirmar que el padre Torres es el arquetipo del cura obligado de un pueblo chico. . . de esos pueblos que todavía no tienen calles empedradas y cuentan con una capilla modesta. . . ¡Un gran corazón de sacerdote de verdad y una aguda perspicacia de andaluz inteligente!. . . En el flaco pariente de Ahumada se encuentran reproducidos esos muchachos de la alta sociedad que se van a París a gastarse la herencia y no tienen, cuando son muy ricos, ni tiempo de gastarla toda. . . Vuelven, habiendo trocado por ella el caudal enorme de los vicios que traen. . . Neurasténicos y perdidos para la vida sana y fuerte, todo los enferma, y la más leve corriente de aire puede hacerles, sin complicaciones mayores, el favor de terminar con ellos. . .

Claro que Domínguez no tiene la culpa de encontrarse en el estado en que se encuentra. ¡En París, a los veinte años, solo y rico! También en él se advierte, como proyectada sobre su figura — mientras él a la vez proyecta sobre el fondo general de la novela su personalidad — esa misma idea que constituye el tema de la obra. Tampoco en Domínguez se funde lo extraño y lo nativo. Mientras está en París no deja de ser el argentino — el que implanta la moda de los "chapeaux" que llevan su nombre — y en la pampa no es nunca el hombre esencialmente parisino; es también, vuelve a ser, el enamorado

de su tierra que se queja de no haber encontrado a tiempo una Lucía. . . pero las reacciones en ellos son siempre tardías.

No recuerdo en que crítica referente a *Zogoibi* he leído que de haber Domínguez encontrado a tiempo una Lucía, incapaz entonces de comprender y de razonar sobre la importancia de tal hallazgo, la hubiera dejado pasar. Es muy frecuente en medio de las desgracias que se pudieron evitar y que por cobardía o por incomprensión de juventud no se eludieron, culpar a la falta de una fuerza con la que cuentan los otros, el propio fracaso; sin pensar que se juzga no ya con el criterio de los momentos en que se producía el descenso por la pendiente sin retorno, sino con aquel de la experiencia acumulada en el largo camino. . . En Pepe Domínguez vive, callada, una de las grandes enseñanzas de *Zogoibi*. Para Federico representa en cierta forma, y en determinado momento, su propio y probable porvenir. . ., pero la lección no le llega, a pesar de que Domínguez "hablaba a menudo de la extranjera y hasta solía decir: "Me repugna". Federico — dice Larreta — no se lo perdonaba, pero se lo agradecía. Era un resentimiento, un rencor, que al evitar toda ocasión de celos, daba a su amistad gran solidez."

¿Y Tonito? Al igual que Federico se pasa largas temporadas en la estancia. Vivía en un pabellón particular, dice Larreta. Tonito está tan exactamente delineado que es inútil detenerse en su retrato. Bien se expresa Cecilio cuando, refiriéndose a Lucía, le dice, para convencerlo de un argumento suyo: "A vos, Tonito, por ejemplo, te considera una porquería". . . Y es gracioso el optimismo con que repite Cecilio lo que él dice que piensa Lucía. ¿Qué opinión podrá tener de él, si acaso lo conoce a fondo? Amigo de conseguir con su influencia y a cualquier precio lo que a él le convenga, es un personaje realísimo, que se encuentra a cada rato en la campaña, llegado o no de la ciudad; político sin escrúpulos, no tiene ni siquiera el instante de vacilación que a algunos todavía les resta como recuerdo de cuando eran mejores; pero, pasará a tratar de las principales figuras.

Todos los muchachos como Federico de Ahumada sueñan con una novia como Lucía. Ella será más tarde la madre digna de los hijos. Es la primera novia y es bonísima, a más de

extraordinariamente linda. Claro que Lucía está idealizada por Larreta. Idealizada, no por su modo de ser, precisamente, sino por su belleza. Yo no veo en ella a la mujer capaz de luchar con la señora de Wilburns, con Zita; pero esto no quiere decir que su proceder sea irreal. Lucía es muy joven. Ha pasado sus años — sus pocos años — junto a sus tías y cifra en el amor de Federico toda su dicha. “¿Qué sería de ella — dice Larreta — sin aquel amor formado por todos los amores, sin aquel amor en que juntara, como en una sola urna, el amor de Dios, el culto de sus padres muertos y todo el ideal y el fervor de su vida?”

Respecto a su personalidad no queda, a mi juicio, ninguna idea dubitable. El padre Torres se expresa así: “Lucía es la timidez en persona”. Ella se dice a sí misma que antes que la dignidad daría por Federico la vida; pero ni ella misma sabe de qué es capaz.

Una Lucía más mujer, acaso no pensara siquiera — ya cubierta con un poncho o sin él — en sorprender a su novio; ella tal vez ni reflexione sobre el particular.

La reiterada actitud de Federico y las noticias que le llevan a su respecto la queman con la duda. Las palabras que Federico le dijera en el rancho de Carmona no fueron, pues, sagradas para ella. . . Todo esto es natural que la vaya desesperando, hasta el punto de prestarle la audacia para ir disfrazada: es como una reacción que se va preparando en ese silencio que el autor guarda a su respecto, durante el cual la duda de una posibilidad de traición, quebrando en su alma todas sus más caras ilusiones, tiene, bajo el peso de su desesperanza y del abatimiento surgido en la pena, que transmitirle, por fuerza, esa laxitud que nos deja en el espíritu y la carne un profundo, un grande, un indecible desencanto. . . Cuando se decide a comprobarlo todo, es probable que ya no razone. Será entonces la fuerza ciega de su angustia la que la impela, ya que la sola idea de perder a Federico “la torturaba hasta el punto — dice Larreta — que el pulsátil dolor le disolvía y le llevaba su esencia, igual que el tinte de un paño que se balancea y que se hunde poco a poco en el mar”. Así como Lucía, ha de ser el alma de la Estirpe. De la Estirpe que, encarnada en ella, vive también en el espíritu de Federico y de todos los que se le

parecen. Lucía es para Federico algo sagrado, y a fuerza de quererla se ha habituado a adorarla casi, en lo profundo de su alma. Lucía, como la Estirpe, es, para él, un poco, una abstracción. Así como a las cosas de su tierra a las que él rinde culto, tiene también el culto de Lucía; por eso cuando lo sorprende su otra pasión no llegan nunca las dos a confundirse: Lucía es el espíritu, Zita es lo sensorial. . . Y ese adormecerse, esa vida de abstracción de todo lo nativo, es precisamente lo que pierde a Zogoibi. Cuando necesita de ello para salvarse, cuando necesita de una fuerza viva y tangible, tiene que recurrir a toda su capacidad volitiva, que sólo le responde cuando ya él mismo ha trazado, sin saberlo, la trayectoria de su propio destino. Todo lo que le pertenece profundamente, todo lo que él tanto y tanto quiere, vive, pero tácitamente, intangiblemente para sus sensaciones; porque nadie, ni él mismo, hizo nada nunca para despertar en su tierra la sensibilidad que se había adormecido en el alma de las cosas. La Estirpe misma es cómplice de su fracaso, porque está en ella el no quejarse, porque no se rebela, porque lo deja solo, esperando silenciosamente que se emancipe por sí mismo de su pasión. En otra forma, un fuerte sacudimiento del alma de Zogoibi, provocado por la misma Lucía — una Lucía más experta, más mujer — hubiera sido capaz de arrancarlo al influjo de Zita, que es — entre todo aquello que ha sido suyo — lo que "materialmente", y sin que él se lo explique, más lo ata a la tierra. Zita es la encarnación del cosmopolitismo; pero de la faz esa del cosmopolitismo cuyo refinamiento está rayano ya en la corrupción; sólo que al aceptar lo que tiene de bueno no hay más remedio que aceptar lo otro. . . Y es ésto, esto otro, lo que va absorbiendo a la Estirpe, mientras la Estirpe calla.

Con estos dos elementos de lucha, se formará la dualidad de Zogoibi: su alma se partirá en dos. La que pertenece a Lucía, limpia, fuerte, incontaminada; y junto, muy junto a ella, pero sin disgregarse en su esencia, el alma de su carne, que había sentido la turbación de su vicio. . . He ahí el problema. ¿Quién llegará a vencer? ¿Qué hará él? ¿Cómo librarse por sí solo de esa mujer que resume en ella toda la vida

galante de Europa, de esa vida que le había pintado, en prolongado éxtasis, su primo Domínguez?

La presencia de la señora de Wilburns en la novela no resiente en nada el nacionalismo de *Zogoibi*. Zita es un símbolo; por eso su irrealidad — que no está muy lejos de lo imposible — es muy aceptable. Lo común, lo corriente, es encontrar en su lugar a la mujer nacida en nuestro mismo suelo. Reemplazando por ésta a la extranjera, ¿la obra habría sido más típica, más nacional? Drama de amor en el que el influjo de la intrusa habría habido que explicarlo recurriendo acaso, a aquello del *gualicho*, que Enrique de Vedia nos cuenta en *Transfusión*. . . *Zogoibi*, exenta entonces del simbolismo que explica acabadamente la inquietud de las horas actuales, ¿qué hubiera sido? ¿Cómo explicar sin ella, sin la extranjera — que esconde, bajo su apariencia elegante de “exquisita”, el arte maravilloso de su refinada corrupción —, el por qué, la razón del probable triunfo de la sensualidad sobre la pureza, del cosmopolitismo sobre la Estirpe? ¿Cómo Federico de Ahumada podría sustraerse al influjo de esa mujer, que lo había sumergido, ya en la primera noche que conversaran juntos, en el profundo ensueño en que vivía, intensificado más y más cada vez por el encanto extraño de sus gracias?

“Entreabriendo la boca — cuenta Larreta —, agrandada ahora por indescifrable delirio, mojósela brevemente, a fin de que chispeará en ella esa claridad que, según dicen, roe los mármoles y suele dañar el cerebro de los hombres.” Lo abatía el miedo de perderla; habíase convencido de que su novia nada tenía que ver con aquellos amorios y de que él mismo se pertenecía, sin darse cuenta de que cuando más seguro estaba de obrar por propia voluntad, se iba desenvolviendo bajo el influjo de una voluntad extraña a la suya, que era la voluntad de su pasión. Dice Larreta: “Lo tocó, lo tocó suavemente, con su mano maravillosa, y Federico volvió a sentirse empujado, como dantesca sombra, por indecible designio, presa otra vez de esa sensualidad sin confianza, de esos celos sin amor, que componían, ahora, su droga despótica y degradante.” “Poco más, poco menos, el cáñamo índico y el opio de Pepe Domínguez.”

Federico de Ahumada pierde a Lucía, “a su divina, a su

adorable Lucía", por una "aventurera adúltera y despreciable"; pero la muerte de la Estirpe no es el fruto directo, inmediato, del triunfo de Zita; el cosmopolitismo vence al cabo, pero a despecho de la voluntad última de Federico de Ahumada. Cuando Lucía los sorprende a los dos, Zogoibi ¡ya estaba libre! Pero más allá de su propio espíritu, más allá de su triunfo volitivo, la fuerza ciega de una fatalidad que él mismo creó, le sale al encuentro en la tragedia. Esa fatalidad, ¿no es un poco hija, acaso, de la herencia triste que él lleva en el alma, herencia de voluntad enferma, de voluntad tardía?... Tardía porque él triunfa, al cabo; pero ¿qué es su triunfo, sino el triunfo mismo de una vida que lentísimamente lo impele a la muerte?

Cabe preguntarse: la verdadera reacción de Zogoibi, ¿no es el instante mismo en que se arroja, con toda la voluntad de que es capaz, sobre el puñal clavado punta arriba, en la tierra?... ¿Hasta qué punto será verdadera su otra reacción? Si no hubiera dejado su vida ahí, esa mujer que tuvo el afán callado de triunfar en él "sobre toda mujer futura", ¿habría llegado a morir en su recuerdo — en el recuerdo de sus sensaciones — ya para siempre, o él hubiera creído tener en Lucía, aun en Lucía, la presencia misma de la otra? Hay quien opina que al desdoblarse Federico de Ahumada su propia dualidad, cuando arranca de ella toda la esencia enferma, su reacción, de haber seguido viviendo él y Lucía, no habría dejado de ser momentánea y que acaso nunca hubiera podido recobrar su antigua fortaleza, su primera personalidad. Yo no lo creo así; pero en cualquier forma, siempre será Zogoibi el libro "nuestro" que por el camino de la belleza encontró el medio de decir su lección. ¿Quién — me pregunto nuevamente ahora — que haya sentido alguna vez un poco de la inquietud del alma de Zogoibi, dejará de comprender que cuanto más se arraigue en nosotros la Estirpe, más y más se alejará la posibilidad de que un día la leyenda triste del rey "chico" se vuelva a recordar? ...

Hay una voluntad que puede más que todas y que es la voluntad de los grandes amores.

La reacción de Zogoibi — no la del instante en que se mata — me parece definitiva... Quizás no sea plena; pero,

lentamente habría llegado a triunfar. Su amor hacia Lucía — recién entonces valorado — y hacia las viejas cosas familiares, hacia todo lo tan profundamente suyo, le hubiera hecho dejar, insensiblemente, sobre la inmaterialidad de los instantes, la inquietud del recuerdo. . . Y yo creo sin esfuerzo, sin violentar el probable curso de los hechos, que de haber aparecido Lucía sin poncho alguno y estando él aún bajo el dominio de su vicio y junto a la extranjera, hubiera triunfado la Estirpe. . . Frente a frente las dos realidades, Zogoibi habría sido otra vez Federico de Ahumada, y mientras en la ciudad gigante el cosmopolitismo habría mezclado las lenguas, fundido las razas, hecho surgir rascacielos siglo XX, él, en la pampa calladamente amiga — donde hubieran ambulado las sombras, exentas de tristeza, de sus muertos queridos — habría hundido sus manos, trémulas de ternura, en los cabellos negros de Lucía, "en sus cabellos de divina tiniebla, como los hilos que entreteje la noche".

FRANCISCA CHICA SALAS.

FORMULAS Y OPINIONES

I

La amistad, en la joven, es más que un solaz y más que un consuelo: es una introducción a la vida.

*

La congénita falta de lealtad de la mujer se limitaría a constituir un vicio sin interés si, por su facultad de conciliación con el cariño, el amor, el respeto, no atestiguara una sensibilidad de organización extremadamente compleja y de insospechada riqueza para el estudioso. La mujer no deja de querer porque engaña: capital y apasionadora verdad.

*

La mujer honesta sufre mucho al tener que realizar (y las más de las veces no realiza) que el amor ilícito puede no ser venal.

II

El dolor que menos piensa es el dolor que llora.

*

La frivolidad no consiste en ocuparse sólo de cosas frívolas, sino en tratar frívolamente las cosas que no lo son.

*

La indignación es la más peligrosa de todas las formas de la cólera: es la cólera consciente, asentida, felicitada.

*

Invirtiendo la máxima de la Rochefoucauld acerca de la hipocresía, se puede decir de cierto cinismo que es un homenaje que la virtud rinde al vicio.

*

El precepto cristiano: "No hagas al prójimo lo que no quisieras que él te hiciera" es excelente como cualquier consejo de inacción, pero insuficiente si no se completa con este otro: "No hagas al prójimo lo que quisieras que él te hiciera". (¿Quién te dice que sus gustos son los tuyos?)

*

La sociabilidad es el arte de abdicarse en común.

III

La Argentina es el único país latino donde, en el hombre, el culto de la elegancia vestimentaria no significa afeminamiento y flojeza. Masajes, depilaciones, manicuras, tiempo despilarrado ante el espejo, pelo achatado por el cepillo y la gomina hasta la negación de todo volumen propio, incalculable variedad de crujientes camisas, multicolores corbatas, geométricos sacos e infalibles pantalones, no estorban en nuestros "niños bien" los tórax más robustos y los vés valerosos bíceps. La piscina, por ejemplo, nos descubre a menudo, inesperadamente, cuerpos de una firmeza, de una severidad, de una dignidad admirables.

*

No hay por el momento más que dos estilos decididamente argentinos: uno hablado, el de las más de nuestras mundanas, con su extraordinaria pobreza de vocabulario, la reducción de este último a lo estrictamente afectivo y su distribución exclusiva por categorías opuestas (¡qué cosa regia!—es un opio: ¡qué monada!—es un fenómeno. . .), y uno escrito, el de la mayoría de nuestros "intelectuales", bien caracterizado por el largo injustificado y penoso de las frases (la frase larga puede serlo obligatoriamente, como en Proust, o elegante, elocuentemente, según una tradición española que no hay por qué desoír, pero que hay que saber escuchar); por la ausencia de

precisa y apretada (1) trama lógica; por el empleo, en fin, a menudo disparatado, las más de las veces impropio, y si no pedantesco, torpe, insoportable, de ciertos vocablos estimados de gran efecto, casi siempre neologismos polisílabos. El comentario de cinco o diez líneas que en los programas de ciertos cinematógrafos sigue al título de cada cinta (2) da una idea caricatural, pero significativa, de este modo de estilo. Muchos de nuestros literatos, muchos de nuestros "grandes hombres" escriben como Courteline y la tradición francesa hace hablar a los vigilantes o "gardiens de la paix".

Esta manía de escribir "en difícil", según la expresión vulgar (en impropio, en absurdo, en falso debería decirse) es vicio común, en verdad, a todos los semisabios del mundo; sólo en la Argentina incurren en él hasta personas acostumbradas, por otra parte, en cuanto atañe a pensamiento, a la más severa probidad, o dotadas de gusto y rectitud de juicio en materia artística; sólo en la Argentina también ese galimatías posee una organización y ha conseguido una fijeza de límites capaces de imponerlo como modelo, de quitar cualquier libertad, cualquier personalidad a quienes lo usan, de comunicarles a todos un estrecho y singular parentesco.

No tengo para qué recordar aquí que el estilo a que me refiero no representa otra cosa que una pereza (o incapacidad) disciplinada y exaltada; que la precisión, la concisión, son virtudes harto delicadas; que la claridad y naturalidad, por fin, constituyen, sobre todo cuando el pensamiento es abstracto o sutil, la más ardua como la última, definitiva etapa de nuestros escritos. "Le naturel", decía France, "c'est ce qu'on met en dernier."

Todo lo cual, en cuanto a prosa solamente. Todo lo cual, también, sin que obste a que, con toda su terminología, considere a Borges como nuestro mejor estilista.

NÉSTOR IBARRA.

(1) En francés, cuidar el estilo se dice: "serrer le style".

(2) Ejemplo: "En este drama de hondo derroche artístico, la protagonista XX... logra evidenciar con todo criterio el fiel reflejo substancial de la obra".

VERSOS A FERNANDEZ MORENO

FELICIDAD

Sentirte junto a mi lado
Leer a Fernández Moreno.
Esto basta a mi ambición
Y al corazón
Lo torna bueno.

SI ESTA NOCHE ME ENCONTRARA CON FERNÁNDEZ MORENO

En esta noche de angustioso pensar,
En esta noche de desalentado vagar,
Qué lindo sería si a la vuelta de una esquina
Me encontrara con Fernández Moreno.
Qué bien me haría una palabra suya
— Idea, amor, bondad —,
Un verso suyo qué bien me haría
— Luz, rosa, cristal —

En esta noche de angustioso pensar,
En esta noche de desalentado vagar.

LEÓN OSTROV.

LOS CONFLICTOS HISPANO-LUSITANOS EN LA BANDA ORIENTAL Y LA FUNDACION DE MONTEVIDEO *

Como consecuencia del desenvolvimiento de la política española e inglesa y su repercusión en el Río de la Plata corresponde analizar las relaciones de España y Portugal, que tuvieron mayor repercusión en estas regiones por los conflictos suscitados y sus consecuencias para ese mismo desenvolvimiento.

Ya hemos hablado de las bulas, trazado de la línea, la carta de Texeira que hace avanzar la costa a favor de los portugueses, dándoles así, según la carta de 1678, la parte del Río de la Plata y que, basados en esos derechos, fundan la Colonia del Sacramento. En 1676 Manuel Lobo llega a ocupar ese territorio; pero el gobernador de Buenos Aires, Garro, reacciona y reconquista esa costa para el dominio español.

El 7 de mayo de 1681 se firma un convenio, ratificado el 25 del mismo mes, por el cual se restituye la Colonia a Portugal; esto significa un intrincado asunto que tiene ramificaciones en esta región, porque se refiere a la faz económica y social, y también a las guerras, por cuanto va a seguir durante mucho tiempo, hasta llegar al conflicto de Artigas y la guerra con el Brasil, que dificultaron la acción de nuestra independencia y, por ende, la unión nacional.

* Las apuntes de clase, cuya publicación he autorizado, han sido tomadas por mis ex alumnos y amigos Dardo Calvi Ovejero y J. P. Pucci y forman parte de un trabajo más extenso.

Bien; por ese tratado del 25 de mayo dijimos que se devolvía la Colonia a Portugal, cumpliéndose la entrega en febrero de 1683, haciéndolo como plaza, pero quedando en pie el trazado de la línea de Tordesillas; a raíz de cuyo cumplimiento sobreviene todo el conflicto, que tiene dos faces: una, que consiste en trazar la línea de Polo a Polo, como se convino, es decir, una verdadera línea geométrica; pero este conflicto va a traer aparejada la renuncia de los derechos, y los portugueses sostendrán la posesión de la misma por los tratados posteriores que la legalizaron, como el de 1777, en que se les permitió su establecimiento; y así hubieran llegado a Buenos Aires, si éste no se los hubiera impedido siempre.

Pronto cambiará la cuestión. Positivamente, a fines del siglo XVII se notó que la Colonia, por las cartas, entraba al dominio español; pero en 1701 se firma un tratado con Portugal, cediéndosela y fijándole la situación a un tiro de cañón. Era una plaza fuerte. Sobrevienen las guerras y la única victoria de España y Francia fué la obtenida en la Colonia. Devuelta en 1715, resolvióse fundar puestos militares en la Banda Oriental.

El asiento en el Río de la Plata es la consecuencia de una situación internacional resultante de la guerra de Sucesión, en la cual Portugal intervino a favor de la coalición, lo que motivó la guerra en estas regiones de América, siendo favorable a los españoles, quienes desalojaron a los portugueses de la Colonia del Sacramento, devuelta, como dijimos, en 1715, obteniendo así una legalización para ocupar un territorio todavía no delimitado, por cuanto la línea de Tordesillas no había sido trazada.

El problema histórico consiste en la lucha que se entabla entre las dos potencias para ocupar la Banda Oriental del Uruguay. Los portugueses fundaron su ocupación en el hecho de que esta región caía dentro del trazado de la línea; en cambio los españoles sostuvieron la tesis contraria. Pero la historia no se desenvuelve a base de lo que dicen los tratados, sino que es producto de la acción humana; por eso la acción española y portuguesa ocupa la mayor parte del siglo XVIII y está vinculada a Europa, porque Portugal fué aliado de Inglaterra y enemigo de España.

En el Río de la Plata existieron dos jalones que favorecieron el comercio portugués: la Colonia y San Gabriel. La fundación de la Colonia del Sacramento, desde el punto de vista necesitante, diríamos, obedece a que Portugal, y tras él Inglaterra, querían tener una base para comerciar; así que la fundación de ella significa un acto utilitario. Esos dos puntos citados constituyen un foco de contrabando.

Buenos Aires, desde la fundación de la Colonia, desalojó a los portugueses de un territorio que ya ocupaban; pero se dieron cuenta en la Metrópoli que por más acción militar que se realizara, siempre se solucionaría con una devolución.

Cuando los portugueses e ingleses tuvieron dos focos de actividad, o sea la Colonia para los primeros y Buenos Aires para los segundos, se percataron los españoles de que era necesario cambiar de política, fundando una plaza permanente. Este es el motivo histórico básico por el cual los españoles van a iniciar el proceso de ocupación de la Banda Oriental, tomando como centro a Montevideo.

En el problema de la fundación de esta ciudad, existen dos aspectos: el primero, lo constituye el episodio histórico de la fundación de la ciudad, y el segundo lo que significa el establecimiento de Montevideo como consecuencia de un problema histórico, que se resuelve mediante una ocupación territorial para evitar el avance portugués y por medio de la cual España recuperará la soberanía de la Banda Oriental en el tratado de San Ildefonso, de 1777.

Los historiadores uruguayos se han ocupado del primer aspecto; no debemos olvidar que ellos han tenido, entre otros, dos problemas históricos esenciales: el de la fundación de Montevideo y el de Artigas. Se da como fecha de fundación de esa ciudad el año 1724; otros dan el 24 de diciembre de 1726, opinión sostenida por los más serios. A esta última conclusión arriba Orestes Araujo en una monografía titulada *Cuándo fué fundado Montevideo*, trabajo extenso inserto en los *Anales de la Instrucción Primaria del Uruguay* de los años 1914-1915; pero existe otra publicación donde se han dado a conocer muchos documentos sobre la institución de esa ciudad: la *Revista Histórica del Museo y Archivo del Uruguay*.

No obstante estos trabajos, la obra documental que nos

sirve de guía es la *Revista del Archivo General Administrativo o Colección de documentos para el estudio de la historia del Uruguay*, recopilados por Pedro Mascaró. El primer volumen contiene los orígenes de la fundación y luego viene la publicación de las actas del Cabildo de Montevideo.

Durante mucho tiempo los historiadores uruguayos buscaron el acta de fundación, no hallándola, porque en realidad no existe. Sin embargo, puede individualizarse un documento considerado como tal.

*

Devuelto el fuerte de la Colonia a los portugueses, don Bruno Mauricio de Zabala recibe, el 12 de octubre de 1716, instrucciones sobre la forma que debe emplear en el trato con los portugueses establecidos en dicho punto; a Zabala se le dice que éstos no tienen en el Plata más soberanía que la fijada por un tiro de cañón, que en aquella época era bastante reducido por cierto.

El 13 de noviembre de 1717, Zabala tiene nuevas instrucciones reales que le ordenan establecer una guarnición en la Banda Oriental del Uruguay y una pequeña fortificación en el lugar conocido con el nombre de Montevideo; al año siguiente, el 18 de octubre de 1718, recibe otro despacho en el que se contempla con claridad la situación en que se encuentra el Río de la Plata con relación al asiento inglés y la ocupación portuguesa, y en el que se dice que, a raíz del rompimiento de relaciones con Inglaterra, se le previene para que se pongan en buen estado de defensa las plazas; y en caso que los ingleses se apoderaran de Montevideo, para equilibrarlos habrá que practicar lo que mejor se pudiere hacer, debiendo pasar a esa plaza dos ingenieros y un cabo.

El Consejo de Indias hace notar al Rey la conveniencia de que se le dé importancia a la ocupación de Montevideo; el Rey, con fecha 4 de noviembre de 1719, expide órdenes al gobernador de Buenos Aires para que lo fortifique, lo mismo que a Maldonado. Era este último un lugar donde se refugiaban los piratas, corsarios y gente delincuente, con respecto a los cuales hubo en el siglo XVIII una cuestión que hizo necesario el envío de fuerzas militares para desalojarlos.

Apenas proyectados los puestos de Montevideo y Maldo-

nado, se presenta con un petitorio José García Inclan, ofreciendo poblar el fuerte con cien familias, siempre que se le diera el derecho de extraer ciento cincuenta mil cueros. Zabala informó en contra de esta petición, quedando así las cosas en carácter de ocupación militar hasta el año 1723.

El 10 de mayo de este mismo año, el Rey, por vía reservada, dicta una real cédula por la que se resuelve poblar y fortificar estos dos puestos; se dice expresamente que esta medida obedece a impedir que los portugueses penetren en el territorio de la Banda Oriental a extraer cueros y obtener ganados.

Después de esto se suceden las disposiciones y se va ordenando la población. Existen una serie de medidas posteriores, del 20 de junio, 20 de julio y 21 de octubre de 1724; la primera trata de la fortificación de los puestos de Maldonado y Montevideo, y dice: "fui servido hazeros mui particularmente en cargo, para que en consequenzia de las ordenes que antecedentemente tenía dadas para fortificar y poblar los dos parages de Montevideo y Maldonado, aplicareis desde luego toda vra. atenzon, y esfuerzos afazilitar esta ymportanzia de mi Real servicio, sin dar lugar a que los Portugueses de la Colonia del Sacramento, u, otro algun Extranjero, se anticipase egecutar lo mismo apoderandose de ellos"; la del 20 de julio dice: que con motivo de las noticias que participó el embajador en Lisboa de haber intentado los portugueses ocupar a Montevideo, encarga fortificar dicho puerto; la del 21 de octubre agrega: en vista de las noticias que participa el embajador en Lisboa, de la expedición de los portugueses para ocupar a Montevideo y su retirada, encarga S. M. establecer una fortaleza.

¿Qué había sucedido? El 1º de diciembre de 1723 un práctico del Río de la Plata, Pedro Gronardo, participa a Zabala que en la Ensenada de Montevideo había visto un buque de guerra portugués de cincuenta cañones, tres buques más pequeños, y que en tierra había dieciocho toldos y trescientos hombres de guerra fortificados en el lugar. Zabala protestó a Vasconcellos, gobernador de la Colonia; éste contestó que el maestre de campo Fonseca se había establecido en Montevideo, porque esas tierras pertenecían a Portugal.

El propósito era ocupar toda la Banda Oriental. Entonces

Zabala se dirigió a Fonseca diciéndole que si no abandonaba el lugar apelaría a las armas. Se cambian varias notas entre ellos, y Zabala pone fin a este intercambio, diciendo: "Que las órdenes que tengo del Rey son de mantener la mejor correspondencia con los subditos de S. M. F. como lo he practicado, pero para defender al país hasta perder la vida no necesito ninguna."

Zabala no tenía muchas fuerzas — apenas 100 hombres —, no contaba con barcos, pero demostró ser hombre de acción requisando los mercantes que se encontraban en el Riachuelo de los Navíos, y formó una flota de transporte, reuniendo, además, 250 soldados de infantería.

Vasconcellos protestó contra Zabala, que continuaba armándose; comenzaron las hostilidades y éste les quitó 1200 caballos a los portugueses; organizó una expedición de 800 hombres y desembarcó en la Colonia para apoderarse de ella ante todo. Fonseca le escribió que se retiraba protestando.

Zabala ocupó el lugar fortificado por los portugueses y encargó al ingeniero Petrarca el emplazamiento de una batería, valiéndose de 1000 indios tapes.

Mientras los españoles hacían esto, los portugueses reciben del Brasil 130 hombres, que se retiraron por estar ya ocupado Montevideo. El Rey aprueba las medidas tomadas por Zabala; de ahí que muchos consideren esta fecha como de fundación de dicha ciudad. La real cédula de aprobación es de 1725. A partir de este momento el Monarca se interesa en este asunto y comienza el envío de tropas y refuerzas de armas, resolviendo además transformar esa plaza fuerte en una ciudad y disponiendo la venida de 25 familias gallegas y 25 canarias para la fundación.

Simultáneamente, el 28 de agosto de 1728, Zabala dirige al Cabildo de Buenos Aires una nota por la que se invita al proletariado de la ciudad y campaña que quiera trasladarse a Montevideo para fundar la población, y dicta un auto de gobierno por el que se les otorga el título de poblador con el agregado de hijos-dalgos de solar conocido, que significaba poder usar el "don", se les daban pasajes para las familias, solares en la ciudad, chacras y estancias en los alrededores, facultándolos a elegir los parajes; se les entregaba además 200

vacas y 100 ovejas, se les facilitaban elementos para la construcción de las casas, herramientas, granos, etc. En cambio debían obligarse a quedar cinco años en la ciudad.

Pocos respondieron a este llamado: no pasaron de once los que se trasladaron junto con las familias gallegas y canarias que llegaron. Y aquí viene el punto fundamental: el 20 de diciembre de 1726 se abre el libro padrón de Montevideo, y el 24 del mismo mes se señala jurisdicción. Son los elementos precisos de la fundación de una ciudad; todas se hicieron así: Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba, etc.

La fecha de 24 de diciembre de 1726, en la que se inició la inscripción en el libro padrón, es la que determina la fundación de la ciudad.

Los Concejos de Castilla tenían una organización local propia dada por los reyes; cuando el Rey daba a una ciudad derecho a tener Cabildo, ese derecho era en beneficio de los habitantes que llegaban a ser vecinos y se inscribían en el libro padrón.

El documento fehaciente de la población de Montevideo es aquel en que están inscriptos sus habitantes; todas las fechas anteriores se refieren a actos militares para expulsar a los portugueses.

EMILIO RAVIGNANI.

SOCIOLOGIA DE LOS VALORES

I

INTRODUCCIÓN. - EL CONCEPTO DE VALOR. - SUS DOS SIGNIFICADOS. - QUÉ SON LOS VALORES PARA ORTEGA Y GASSET. - LA AXIOGENIA SEGÚN ALBERINI. - JUSTIFICACIÓN DEL ESTUDIO SOCIOLOGICO DE LOS VALORES.

El diccionario de la Real Academia Española define la palabra *valor* como "el grado de utilidad o aptitud de las cosas para satisfacer las necesidades o proporcionar bienestar o deleite". Valorar significa "señalar a una cosa el valor correspondiente a su estimación".

De las enunciadas definiciones del diccionario resulta que el vocablo *valor* señala simultáneamente dos significados que, no obstante complementarse en el uso corriente del lenguaje, son notoriamente diversos. Por una parte, el valor es considerado como atributo inherente a los objetos; por la otra, se le determina en función del sujeto que realiza la faena estimativa. Toda teoría que se atenga al primero de estos sentidos de la idea de valor será, en consecuencia, objetiva y, extremando su actitud, procurará convertir el estudio de los valores en una ciencia exacta, desprovista de elementos psicológicos. Toda doctrina que, en cambio, se atenga a la valoración, esto es, a la actitud estimativa, convertirá el estudio de los valores en un análisis de los procesos del ente vital que discrimina y que reacciona en determinadas maneras ante los objetos del cosmos. Para la primera de estas teorías la axiología, ciencia de los valores, será una suerte de ciencia exacta, impersonal; para la segunda, ella comenzará con un capítulo de psicología biológica.

Nos interesa en el presente trabajo señalar cómo desde ambos puntos de vista se justifica, *a priori*, teóricamente, la participación de la sociología en el estudio de los valores, y hasta acaso se pueda presumir la posibilidad de una doctrina sociológica de los mismos. Tomaremos como punto de partida en nuestra investigación dos ensayos en lengua española que, en sus líneas generales, responden, respectivamente, a las dos orientaciones predichas. Nos referimos al estudio de José Ortega y Gasset sobre *¿Qué son los valores?* (1), y al de Coriolano Alberini intitolado *Axiogenia* (2). Los expondremos en lo que tienen de fundamental; señalaremos algunas de las objeciones de que son pasibles e intentaremos demostrar que ni uno ni otro excluye la posibilidad de un estudio sociológico de los valores; más aún, veremos que hasta reclaman este estudio. Comprobada que tengamos la legitimidad de una axiología sociológica, veremos el alcance y la validez de los ensayos hechos en este sentido por la escuela sociológica francesa, fundada por Emilio Durkheim.

*

* * *

Para Ortega y Gasset la preocupación por el estudio de los valores es uno de los rasgos que más caracterizan el perfil intelectual de nuestra época. La palabra valor, que antes sólo tuvo un significado económico, lo amplía ahora a punto de convertirse en un género que abarca múltiples especies. Pensadores de nuestro tiempo intentan determinar su peculiar sentido, hasta ahora indeterminado. Kant empleó con frecuencia la palabra valor en sus *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*, pero con ese empleo del término no aparecen precisados ni su comprensión, ni su extensión. Se suele habitualmente hablar de "valores estéticos", de "valores vitales", de "valores morales", etc. Mas, recién hoy procuran los filósofos establecer qué tiene de propio ese sustantivo, al que se acopla

(1) JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *¿Qué son los valores?* (*Iniciación en la estimativa*), *Revista de Occidente*, Madrid, número de octubre de 1923, págs. 39-70.

(2) CORIOLANO ALBERINI, *Axiogenia*, Humanidades, La Plata, n° 1, 1921, págs. 107-149.

una variada gama de adjetivos, después de que "toda una generación se ha encendido al calor que irradiaba el lema de Nietzsche: *Transmutación de valores*".

Ortega y Gasset se propone en su ensayo, uno de los más densos que produjo su pluma magistral, "conducir al lector hasta una noción clara y rigurosa de lo que son los valores". Reconoce que tema tan radical hubo de reclamar siempre, y así fué, la atención de los filósofos. Estos, empero, no individualizaron en toda su amplitud el problema, que aparece en la historia del pensamiento confundido o encubierto por otros. Lo más frecuente fué que él se escondiese bajo la idea de bien. Mas en verdad el bien es sólo una especie del género valor. La identificación de la especie con el género es, así lo advierte Ortega, grave error cuando se intenta el estudio pleno del valor.

En la actividad normal de nuestra conciencia, junto con las cosas se nos revelan los valores. Al par del reino de lo que es se nos muestra el reino del valer, sin que cada uno de ellos tenga ingerencia en el otro. Lo que es puede no valer. En cambio, lo que no es puede tener un máximo valor; tal ocurre, por ejemplo, con la justicia perfecta. Y así como coordinamos las cosas, los objetos, en géneros y especies, coordinamos y disponemos los valores en una escala jerárquica. Lo cierto es, en definitiva, que no nos conformamos con percibir las cosas y juzgarlas de acuerdo a su ser, sino que también las estimamos o desestimamos según su mayor o menor valer, o según su carencia de valer. Nuestra experiencia misma nos impone, por tanto, que nos planteemos el problema del valor. Y al hacerlo corresponde tener presente la ya recordada advertencia de que no ha de confundirse el valor con ninguna de sus especies particulares. Ortega y Gasset se ocupa, en efecto, en el valor en general y no en ninguna determinada clase de valores. ¿Qué son los valores? es, en consecuencia, la pregunta que hemos de plantearnos después de haber comprobado que "la conciencia del valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos".

La primer respuesta que acude a nuestro espíritu frente a t-l inquisición es la de que aquello que nos agrada es valorado positivamente; lo que nos desagrada, negativamente. Todo valor sería, entonces, el cariz particular que sobre el objeto

proyectan los sentimientos de agrado o desagrado. Con esto se niega, evidentemente, carácter objetivo al valor. Ortega y Gasset, de su parte, señala la falacia de esta tesis. Ella es producto de una característica predisposición del espíritu del hombre moderno, y más aún del contemporáneo, que le conduce a una interpretación subjetiva de cuantos hechos caen en el ámbito de su conciencia. El positivismo, que se dice ser "una filosofía de los puros hechos, de los fenómenos", extrema esa actitud, ignorando precisamente un hecho primordial. Considera los objetos físicos como simples haces de sensaciones, mientras estos objetos se nos aparecen en forma indubitable como entidades distintas, extrañas a nosotros. En el orden de los valores acaece idéntica desviación subjetivista. Cuando nos enfrentamos con lo que efectivamente ocurre comprobamos, por ejemplo, que algo no es bueno porque nos agrada, sino que nos agrada por ser bueno. La complacencia no es productora del valor sino su secuencia. El propio placer físico es una sensación que lleva anejo un valor que la hace placentera. Por tanto, el valor se da ante nuestra conciencia y no es ella quien lo confiere. Con esto referimos sumariamente la crítica hecha por Ortega y Gasset a la teoría de los valores de Meinong (1).

Si esa teoría de Meinong fuese exacta sólo tendrían valor las cosas existentes. Comprobamos, sin embargo, que lo más valioso para nosotros suele ser lo inexistente. "Los grandes valores son los ideales, esto es, lo que aun no se ha realizado." Ello condujo a otro autor alemán, a Ehrenfels (2), a sostener que son valiosas las cosas que deseamos, por lo que *nuestro* desearlas sería lo único real en su valor. Esta afirmación de Ehrenfels, que sustituye el sentimiento por el deseo como creador de valores, importa atribuir a estos últimos carácter tan subjetivo como el que les otorga la teoría de Meinong. Ortega la refuta. Para el filósofo español la intensidad del deseo no determina la jerarquía de un valor, como no la determina la intensidad del sentimiento de agrado. Un hombre

(1) ALOIS MEINONG, *Psychologisch-Ethische Untersuchungen zur Werttheorie*, 1894.

(2) CHR. VON EHRENFELS, *System der Werttheorie*, 1898.

culto que no come durante dos días experimenta un vivo deseo de comer, mas para él no será, por ello, superior el valor de la comida al de un ejemplar de la *Iliada* que vende para proporcionarse el alimento.

Después de refutar a Meinong y a Ehrenfels y de comentar la polémica suscitada entre ambos, expone Ortega y Gasset su personal teoría de los valores. Para él "los valores son algo objetivo y no subjetivo". Este aserto lo funda en el análisis del equívoco término "deseable". El significa, conforme lo entiende Ehrenfels, la posibilidad de ser deseado, esto es, que alguna cosa tenga la aptitud de provocar en nosotros un acto de interés, de apetito. Con semejante interpretación nada advertimos de lo que es el valor "deseable". "Todo lo que es y lo que no es, dice Ortega, *puede ser deseado*." Lo que interesa descubrir es la diferenciación entre el ser y el valor, "entre un objeto cualquiera y ese mismo objeto cuando además de sus propiedades reales resulta tener esta otra que llamamos Valor". Mas he ahí que la palabra deseable también significa "*el merecer ser deseado, el ser digno de ello*" al margen, con prescindencia, de los posibles deseos individuales. Esta segunda acepción de la palabra ofrece un resquicio para vislumbrar la índole objetiva de los valores. Si mal no interpretamos el pensamiento de Ortega, diríamos que: del mismo modo que, en nuestras percepciones y juicios, los objetos reales son afirmables en cuanto exigen, nos imponen, la afirmación, en la valoración los valores reclaman con idéntico imperativo, fundado en su objetividad, que los estimemos.

Los valores no son, pues, un don que subjetivamente adjudicamos a las cosas. Ellos son, según nuestro autor, "cualidades irreales residentes en las cosas". El valor, en efecto, nunca es una cosa, sino que es tenido por ella. La belleza no es el cuadro, sino que el cuadro contiene o posee el valor belleza. Los valores son, por tanto, cualidades de las cosas. ¿Cualidades de qué índole? Estas cualidades no son reales, mas no por esto menos objetivas. Son cualidades irreales y a la vez objetivas.

A objeto de facilitar la comprensión de esta aparente paradoja, Ortega hace una clasificación de las cualidades de los objetos presentes ante nuestra conciencia. Un objeto tiene, en primer término, cualidades propias, como el color, la forma,

etcétera. Mas si digo que esta mesa es igual a aquella otra, la igualdad de referencia ya no es una cualidad propia, sino una cualidad relativa. Existen, pues, además de las cualidades propias de los objetos, las relativas: igualdad, semejanza, ser mayor, ser menor, etc. Cuando veo dos mesas, lo que veo son las mesas y no la igualdad que media entre ambas; para advertir esta última es menester compararlas y la comparación está a cargo, no de los ojos, sino del intelecto. Efectuada la comparación se nos ocurre que *vedmos* la igualdad con una suerte de ver intelectual. Esta intelección, lo cree nuestro autor, es una percepción del mismo género que la visual, pero de otra especie. Sin ella, añade, no podríamos decir que $2 + 2$ son igual a 4. El color lo ve el ojo, mas no lo oye el oído. El número no se ve ni se oye, pero se entiende, como la igualdad, la semejanza, etc. Hay, por todo esto, según Ortega, una percepción de lo irreal que no es más ni menos mística que la sensual, única aceptada por el positivismo.

Los valores son objetos irreales que residen en los objetos reales como cualidades *sui generis*; la elegancia de un vestido, por ejemplo, no es su color, su tamaño, su forma. Esas cualidades no cabe entenderlas o no entenderlas. "Sólo cabe *sentirlas*, y mejor, estimarlas o desestimarlas." Para Ortega "es absoluto y casi matemático" el conocimiento de los valores, dotados todos ellos de tres dimensiones: cualidad, rango y materia. Dada la concepción que acerca de los valores formula el filósofo español, acaso fuera menester, para completarla, establecer una axiología trascendental. En ella habría de consignarse en qué medida y en qué manera intervienen en nuestra experiencia evaluativa el "objeto" valor y el "sujeto" que efectúa la estimación.

En lo concerniente al ensayo mismo de Ortega cabe señalarle, y lo hacemos con el mayor respeto, algunos pasajes poco claros y, cuando menos aparentemente, contradictorios. Procuraremos puntualizarlos.

1º Afirma nuestro autor que: "Los valores son un linaje peculiar de objetos irreales *sui generis*" (1). Dos páginas des-

(1) JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *¿Qué son los valores?*, *Revista de Occidente*, Madrid, número de octubre de 1923, pág. 62.

pués explica cómo es posible tener conciencia de esas cualidades, con prescindencia de los objetos, y sostiene que "*Sentimos* con perfecta claridad la justicia perfecta, sin que hasta ahora sepamos qué situación real podría realizarla sin resto" (1). Si todo valor es cualidad de una cosa, de un objeto real, ¿cómo se justifica la inclusión de la justicia perfecta entre los valores? ¿En qué objeto reside ese valor? ¿Cómo se concilian las dos frases arriba reproducidas?

2º Por instantes emplea Ortega los vocablos *sentimiento* y *estimación* como si fueran sinónimos; al referirse al valor justicia perfecta dice que lo "*sentimos*". Algunas líneas más adelante sostiene que "la Estimativa o ciencia de los valores será asimismo un sistema de verdades evidentes e invariables, de tipo parejo a la matemática" (2), y al pie de la misma página agrega: "Nótese que hablo estrictamente del conocimiento de valores. La cuestión de si una cosa real posee o no el valor que le atribuimos y en ella suponemos sólo permite soluciones empíricas y aproximadas. Parejamente, es absoluto nuestro conocimiento del triángulo, pero no el que un cuerpo real sea o no rigurosamente triangular." ¿Cómo se efectuaría este conocimiento de tipo matemático de algo que "*sentimos*"? El triángulo, o es aproximadamente empírico o es meramente conceptual y abstracto. El valor no es empírico siempre (el caso de la "*justicia perfecta*") y cuando lo es, lo "*sentimos*" como *cualidad* de un objeto real. ¿Cómo se construiría la Estimativa de tipo parejo a la matemática con *cualidades* que caen dentro de la órbita afectiva de nuestra conciencia? Para ser matemática la Estimativa habría de ser deductiva. ¿Qué axiomas le servirían de base en tal caso?

Hemos expuesto prolijamente el ensayo de Ortega y hemos indicado las observaciones que nos sugiere. Mas lo que nos interesa preferentemente es señalar cómo aun dentro de su concepción objetiva cabe a la Psicología y a la Sociología participar en el estudio del problema de los valores. Afirma, en efecto.

(1) ORTEGA Y GASSET, *¿Qué son los valores?*, *Revista de Occidente*, Madrid, número de octubre de 1923, pág. 64.

(2) ORTEGA Y GASSET, *¿Qué son los valores?*, *Revista de Occidente*, Madrid, número de octubre de 1923, pág. 64.

Ortega que: "El estimar es una función psíquica real — como el ver, como el entender — en que los valores se nos hacen patentes" (1). El estudio de esta función ha de corresponder a la psicología. A ella ha de corresponder también la investigación de los actos sentimentales y apetitivos, "que, en efecto, andan siempre por nuestras almas cerca de la valoración, motivados o despertados, azuzados o reprimidos por ésta, pero que no son ella misma" (2). Es asunto netamente psicológico, la relación permanente entre la valoración y esos actos apetitivos y sentimentales, como su recíproco influjo. Tendremos en adelante oportunidad de referirnos a la acción que el medio social ejercita sobre las afecciones y voliciones individuales, y a la que de rechazo cabría inferir respecto de la valoración concomitante. No es menester, sin embargo, tomar este camino indirecto para llegar a la conclusión, dentro de la tesis de Ortega, de que la Sociología ha de contribuir al estudio de la Axiología. Su ensayo que comentamos termina con una alusión al fundador del positivismo francés, cuya sociología contiene el germen de la escuela de Durkheim. El filósofo español, después de ofrecer un esbozo de clasificación de los valores, se refiere a la posible contribución de la estimativa en la reconstrucción de la historia humana. Reconoce que: "Cada raza, cada época parecen haber tenido una peculiar sensibilidad para determinados valores, y han padecido, en cambio, extraña ceguera para otros" (3). A la sociología ha de tocarle la difícil tarea de establecer los lazos que vinculan a determinadas estructuras de la vida colectiva con esa "peculiar sensibilidad para determinados valores" (4). Ella ha de ofrecer utilísimo aporte al cumplimiento del postulado que "Comte exigía para hacer entrar de nuevo en caja la vida de los hombres: una

(1) JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *¿Qué son los valores?*, *Revista de Occidente*, Madrid, número de octubre de 1923, pág. 62.

(2) JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *¿Qué son los valores?*, *Revista de Occidente*, Madrid, número de octubre de 1923, pág. 54.

(3) JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *¿Qué son los valores?*, *Revista de Occidente*, Madrid, número de octubre de 1923, pág. 69.

(4) Uno de los libros de Celestino Bouglé lleva el sugestivo título de *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*.

sistematización de los sentimientos". Con estas palabras concluye Ortega y Gasset su introducción a la Estimativa. Ella contiene abundantes puntos de coincidencia con la orientación fenomenológica de la actual filosofía alemana, en particular con Max Scheler (1). Y a este propósito creemos oportuno transcribir una opinión autorizada respecto de las relaciones entre la fenomenología y la sociología. Georges Gurvitch sostiene: "L'épistémologie fondée sur les descriptions phénoménologiques ne se refuserait donc pas à s'allier avec la sociologie, comme le souligne surtout Max Scheler, qui consacra un important volume à la *Sociologie de la Connaissance*" (2). Esto reza también para la axiología y la sociología.

*

* *

Para Alberini el valor ofrece tres aspectos distintos, objetos de otras tantas disciplinas. La filosofía del valor tiene a su cargo el estudio del valor ideal, tal como debiera ser. La axiología, en cambio, inquiere el valor tal como es (se dan valores lo mismo que se dan lluvias y relámpagos). La axiogenia, a su turno, tiene por objeto determinar la génesis de los valores. El propósito de su ensayo se advierte, pues, en su título.

Antes de investigar la génesis del valor, Alberini lo define. Para él, valor es "toda actitud telética, la cual puede ser inconsciente o consciente, motriz o contemplativa". Considerado el valor en estos términos, nuestro autor plantea el problema de su origen en el terreno de la psicología biológica, y sostiene: 1º, que la evaluación no es privativa del hombre, existe en otros seres; 2º, que merced al concepto de valor aplicado al estudio de lo viviente, la biología se convierte en psicología. Cree, además, que "sólo un examen profundo del aspecto axiológico del juicio permitirá superar el subjetivismo, y, por ende, fundar un pensamiento autónomo". No nos corresponde aquí abordar esta última tesis de Alberini, apenas esbozada en su

(1) MAX SCHERER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, Verlag, von Max Niemeyer, 2ª ed., 1921.

(2) GEORGES GURVITCH, *La philosophie phénoménologique en Allemagne, Revue de Métaphysique et de Morale*, número octubre-diciembre de 1928, pág. 566.

trabajo. Retengamos tan sólo que para él, la génesis del valor se confunde con la de la vida psíquica; psicogenia y axiogenia se identifican, en virtud de que la psiquis es algo que evalúa. Corresponde, en consecuencia, resolver cuál es el origen de la psiquis.

Los espiritualistas ven en la consciencia la característica de lo psíquico. Su afirmación es objetable por cuanto hay fenómenos psíquicos inconscientes. Admitido lo psíquico inconsciente, ¿en qué se diferencia de lo fisiológico? Autores hay, en efecto, que identifican lo psíquico con lo fisiológico. Mas, sin quererlo, emplean expresiones que denuncian un dualismo subrepticio. Alberini señala a este propósito múltiples ejemplos y llega a la conclusión de que vida y psiquis constituyen una misma cosa; más aún, la psiquis es lo esencial en la vida. Esto es válido para todos los seres vivientes, inclusive los vegetales, que tienen "base histórica (memoria) en las reacciones". Es innegable la eficiencia heurística del mecanicismo en biología, pero ello no impide reconocer la evidencia con que se impone el punto de vista *telético* en la definición de la vida. La misma expresión tan mentada por los mecanicistas — de lucha por la vida — es finalista. Darwin la tomó de la economía política, ciencia fundada en la idea de valor. El concepto "de adaptación mecánica supone la finalidad del ente biológico que la crea o intuye". La biología, para ser tal, no puede prescindir de la *individualidad*, y esta implica una concepción psicológica de la vida. Lo vivo tiene, según Driesch, "base histórica en la reacción" e "individualidad en la coordinación". La memoria es, de su parte, el rasgo más general de la materia viva; esto se comprueba en los mismos fenómenos de la asimilación.

De los arriba enunciados argumentos infiere Alberini que biogenia y psicogenia son términos equivalentes; ya antes había identificado psicogenia y axiogenia. Cabe, por tanto, afirmar ahora que vida y evaluación son una misma cosa. Así lo hace. El organismo para vivir selecciona; esta selección de la energía para la persistencia vital es evaluativa.

Si vivir es evaluar, es menester, prosiguiendo por la ruta de los fenómenos, plantear el problema de la evolución biológica. Esta no puede ser explicada por factores meramente mecánicos

o utilitarios. La adaptación supone, en efecto, una *potencia adaptativa*. Menos probable aun es la explicación por circunstancias puramente mecánicas del surgimiento, del génesis de la personalidad humana. Hay que reconocer ineludiblemente una virtud centrífuga en el organismo. La vida importa, además de la conservadora y estática, una fuerza fluyente, finalista, dinámica.

La adaptación implica selección de estímulos. Por tanto, el valor ha de medirse, no en función de los agentes que obran sobre el organismo, sino de acuerdo a la *tétesis orgánica*. El valor es, en consecuencia, de naturaleza biocéntrica, endógena. En el valor, el objeto presupone el sujeto.

La vida de relación es obra de la *tétesis vital* en forma de *sensibilidad periférica*. El mismo carácter telético aparece en la *sensibilidad trófica*, en la que Turró pretende hallar el origen del conocimiento.

Turró intenta demostrar —este es el objeto de su obra *Orígenes del conocimiento*— que el conocimiento se origina en el hambre; intento paradójico, puesto que el hambre es ya conocimiento de la necesidad trófica. El sentido discriminatorio de la primordial irritabilidad protoplasmática es ya forma rudimentaria de conocimiento. El *trofismo*, a su vez, impone su actividad telética a la vida de relación. Desde el punto de vista gnoseológico, se impone el reconocimiento de un *apriorismo vital*. Más aún; si consideramos, como es menester hacerlo, la experiencia en función del sujeto; si admitimos el carácter biocéntrico del conocimiento, nos hallamos en pleno idealismo vital. En lo que concierne a la conciencia, nada sabemos de su origen. Hipótesis por hipótesis, prefiere Alberini la de que conciencia y hambre yacen simultáneamente en el seno de la *sensibilidad específica* que es la vida misma.

Cierto es que la vida psíquica alienta en las más recónditas intimidades celulares; cierto resulta que vivir es evaluar. Pero es también evidente que la conciencia desempeña un papel en la evolución del valor. Al reconocerlo, ingresamos en el dominio más propiamente humano del problema que nos ocupa. Y lo específicamente humano es la personalidad.

La conciencia, que acaso se inicie en forma de interna per-

cepción hedónica (placer y dolor suponen conciencia), es, en su más alto grado, racionalmente telética. La motriz e inconsciente modalidad primera del valor se transforma en juicio hedónico, de afirmación vital. La *personalidad*, creada por la vida, multiplica a su turno la virtud endógena del hombre, su *vis estimativa*. En análoga manera, el lenguaje, creado por la superioridad mental, reobra sobre el pensamiento y lo exalta. La mera evaluación selectiva conserva el ritmo de la evolución, pero no lo crea. Placer y dolor tienen función conservadora. Pero la vida tiende, además, a ser elánica, creadora. Cuando no logra serlo aparece un *cierto dolor*, distinto del que vimos anteriormente. El placer (1) y el dolor elánicos expresan la télesis vital consciente de su marcha fatalmente evolutiva. Para establecer la genealogía de los valores es importante tener presente la distinción entre esa sensibilidad elánica y aquel hedonismo conservador. Así lo hace notar Alberini. Es de lamentar que su trabajo sea tan sólo una *introducción a la Axiogenia*. Habría sido de sumo interés que especificase cuáles valores proceden de una y otra fuente. A nuestro entender, cabría afirmar que los valores utilitarios y económicos derivan de la primera, mientras que en la segunda se generan los estéticos y morales.

Merece atención particular el papel que Alberini asigna al factor intelectual consciente en la evaluación. Vimos ya que la conciencia hedónica culmina en personalidad, en pensamiento, forma arquetípica de la endogenia vital. La personalidad es para nuestro autor esencialmente racional. El juicio está implícito en la representación. Esta última es, primordialmente, un sistema más o menos estable de cualidades organizado por la télesis vital en forma de atención a la vida. Tal atención, consciente o no, es de suyo facultad abstractiva. La primordial irritabilidad específica, dada su función de seleccionadora, es germen de la abstracción, remota progenitora de la mentalidad humana. Con esto Alberini se propone asignar a la abstracción contextura axiológica; invoca la teoría econó-

(1) A nuestro juicio, la palabra "placer" que aquí emplea Alberini equivale a *alegría*, "joie", tal como la utiliza Bergson en su ensayo sobre *La conciencia y la vida*.

mica del concepto expuesta por Mach y el principio de comodidad formulado por Poincaré como testimonio de la estructura axiológica de la ciencia.

El valor es, lo afirma Alberini, un juicio cuyo predicado es una reacción vital. A continuación se pregunta: si todo valor es juicio, ¿todo juicio es valor? Veamos cómo responde. Nuestro autor rechaza, por insatisfactoria, la distinción entre juicios de existencia y juicios de valor. A menudo, dice, la ilusión realista produce la degeneración ontológica del valor. A la psicología axiológica le corresponde — en relación con la gnoseología — explorar con máximo rigor toda actitud evaluativa. Así podrá comprobar qué residuo intelectual irreducible hay en ella. Admite, por tanto, la existencia de juicios que no son valores. Habría que excogitar dentro de la espesa masa axiológica de la psiquis los hilos de la racionalidad. Se descubriría la aparición de un pensamiento autónomo, no supereditado a los imperativos de la vida axiológica inferior.

La logogenia nace de la axiogenia; la racionalidad en la evaluación. Pero el *logos* no obstante su ulterior nacimiento, concluye por penetrar, organizar y fundamentar la misma *vis estimativa*.

Alberini concluye su trabajo con la afirmación de una racionalidad que, no obstante surgir de la vida, tiene imperio sobre ella. Hemos seguido su ensayo paso a paso, con la atención que merece por la abundancia en ideas personales y por ser el primer estudio que entre nosotros se ha publicado sobre el actualísimo problema del valor. Impregnado de atmósfera bergsoniana, concluye sin embargo sosteniendo una tesis adversa al bergsonismo. Para Alberini la intuición de Bergson es racionalidad que desconoce su propia índole racional. Un discípulo de Bergson, Edouard Le Roy, ha expuesto en un libro — *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence* — aparecido hace pocos meses, algunas ideas coincidentes con las publicadas por Alberini en 1921. En su obra procura Le Roy demostrar que es imprescindible admitir un factor psíquico en la evolución biológica. Sostiene también que la idea de finalidad es ineludible en todo intento de interpretar la vida. Le Roy, al par de Bergson, concibe la vida toda a la luz del modelo inmediato ofrecido por la conciencia individual. Albe-

rini, de su parte, emplea la noción de valor con el propósito de lograr una concepción unitaria de la evolución de la vida, cuyo momento culminante constituye la personalidad racional. Parten Alberini y Le Roy de puntos distintos, pero con frecuencia se encuentran en el pródigo terreno de la filosofía de Bergson.

En lo concerniente a nuestra investigación acerca de la legitimidad del estudio psico-sociológico del valor, el ensayo del Alberini no nos ofrece ninguna apreciación directa sobre este problema. Creemos, sin embargo, que se justifica, dentro de su tesis, una conclusión afirmativa como la que explícitamente nos ofrece Ortega y Gasset. Por dos razones: 1º Alberini plantea el problema del valor en terreno biológico, y la vida social es en la especie humana un hecho biológico innegable. Para Le Roy, junto con la aptitud de reflexión, es uno de los rasgos biológicos salientes de la humanidad la creación por la vida colectiva, de una unidad consciente, coherente.

El propio Bergson señala explícitamente la significación biológica de la sociedad.

Reproduzcamos sus hermosas palabras: "Sobre las dos grandes rutas que *el élan vital* ha encontrado abiertas ante sí, a lo largo de la serie de los artrópodos y de la de los vertebrados, se desarrollan en direcciones divergentes, decíamos, el instinto y la inteligencia, envueltos en un comienzo confusamente la una en el otro. En el punto culminante de la primera evolución están los insectos himenópteros, en el extremo de la segunda está el hombre: en una y otra, a pesar de la diferencia radical entre las formas alcanzadas y de la separación creciente de los caminos recorridos, la evolución llega a la vida social, como si la necesidad de ella se hubiera hecho sentir desde el comienzo, o más bien, como si alguna aspiración original y esencial de la vida sólo pudiera encontrar en la sociedad su plena satisfacción." El filósofo señala luego los rasgos distintivos entre las sociedades de himenópteros y las humanas. Afirma de estas últimas que son las únicas que tienen fijos ante sus ojos los dos propósitos a lograr: la subsistencia y el progreso. Esto lo dice Bergson en su disertación sobre la

consciencia y la vida (1), en que señala las grandes corrientes de la evolución biológica. En el mismo terreno precisamente plantea Alberini el problema de la *axiogenia*.

Un aspecto más hay en el ensayo de Alberini que a nuestro juicio permite vincular el estudio de los valores con la sociología. Nos referimos a su afirmación de que el intelecto, surgido de la primaria aptitud evaluadora inherente a la vida, organiza y fundamenta la ulterior estimativa. Si se comprobara la intervención de la sociedad en la constitución del intelecto, quedaría, de rechazo, afirmada su intervención en la creación y en la estimación de los valores.

Y a este propósito creemos oportuno mencionar la opinión de dos autores, muy diversos, pero coincidentes en el punto que comentamos. Ernesto Mach, cuya autoridad invoca Alberini en un pasaje de su ensayo, sostiene que sabios y artistas administran "una gran propiedad común y adquirida en común" (2). Edmond Goblot afirma, de su parte, el carácter social de la lógica. "La idea de verdad, dice, sólo se concibe y se explica por la vida social; sin ella el pensamiento no excedería los fines del individuo. Sería bueno o malo; no sería ni verdadero ni falso" (3).

Acabamos de exponer y de comentar los dos trabajos que tomamos para punto de partida en nuestro estudio de los valores. Creemos haber encontrado en uno y otro la justificación teórica de una axiología sociológica. Verifiquemos ahora el aporte que en esta materia ofrece la escuela francesa iniciada por Emilio Durkheim.

(1) HENRI BERGSON, *La conscience et la vie*, en *L'énergie spirituelle*, pags. 27-28.

(2) E. MACH, *La connaissance et l'erreur*, pág. 83.

(3) E. GOBLOT, *Traité de Logique*, pág. 31.

II

LA SOCIEDAD SEGÚN DURKHEIM. - LA CONSCIENCIA COLECTIVA. - SU ACCIÓN SOBRE LAS CONSCIENCIAS INDIVIDUALES. - LA SOCIOLOGÍA ES UNA CIENCIA INDEPENDIENTE. - SOCIOLOGÍA Y PSICOLOGÍA INDIVIDUAL. - LAS REGLAS DEL MÉTODO SOCIOLÓGICO.

Fundada la legitimidad del estudio de los valores por la sociología, investiguemos la tarea que en este sentido realizó la escuela de Durkheim.

Para ello se impone establecer previamente las características metodológicas de esa escuela y su concepción de la sociedad. En lo primero, veremos su afán en convertir la sociología en ciencia positiva; en lo segundo, se nos aparecerá el hecho social definido en términos de psicología. El orden de nuestra exposición ha de ser, pues, el siguiente: las reglas del método sociológico de Durkheim y sus antecedentes en Francia; el concepto de sociedad y el influjo que ella ejerce en la vida psíquica individual; las representaciones colectivas y los conceptos colectivos, su peculiaridad; la sociedad creadora, por la religión, del valor "sagrado"; teoría de Durkheim acerca del génesis social de los valores ideales; aplicación de dicha teoría por otros autores de la misma tendencia sociológica.

En su excelente manual de *La philosophie contemporaine en France*, ofrece D. Parodi un ensayo de clasificación de las doctrinas. No obstante su número y diversidad, ellas pueden distribuirse en dos grupos fundamentales: positivista y científico el uno, de crítica de la ciencia el otro. Durkheim con su escuela sociológica pertenece al primero. Cierto es, y conviene tenerlo presente, que la noción de ciencia adquiere con él una tal amplitud que hace crujir su concepción clásica consagrada

por los epistemólogos. La inclusión de la psicología y de la sociología (socio-psicología es el nombre más adecuado a la disciplina cultivada por Durkheim) dentro de la ciencia positiva aminora en mucho la validez del rígido mecanicismo que, a pesar de las protestas antimetafísicas, implica la idea de ciencia. Pero no es menos cierto que en la misma época en que una serie de ilustres pensadores de Francia se esmeraba en señalar el valor relativo o puramente pragmático de la ciencia, afanábase Durkheim en asentar la frágil sociología sobre métodos científicos positivos. Cuando los filósofos se empeñaban en fundar una metafísica al margen de la ciencia, Durkheim incluía dentro del marco de ella a la sociología. Esta última ensancha, a su vez, su propio dominio al incorporar a él los elementos extrafisiológicos de la psicología. Más aún, la escuela durkheimiana no trepida en extraer de sus tesis aplicaciones a disciplinas más estrictamente filosóficas que la psicología. Esto ocurre en sus proyecciones a la teoría del conocimiento y a la axiología. En lo que se refiere a la primera, Durkheim cree haber logrado una síntesis conciliatoria y definitiva del racionalismo y el empirismo; en lo concerniente a la segunda, a la axiología, procura demostrar el origen social de los valores. De ahí procede el interés filosófico de la obra de nuestro autor. En ella cabría distinguir, entre otros, estos tres aspectos distintos: el psicológico, el gnoseológico y el axiológico. Semejante sistematización desnaturalizaría, sin embargo, el pensamiento de Durkheim, para quien ellos se confunden íntimamente. Sociedad equivale según él a conciencia colectiva, creadora, simultáneamente, de representaciones, de conceptos y de valores, con idéntica acción eficaz, coercitiva, sobre las conciencias individuales.

Esta interpretación de los fenómenos psíquicos del individuo en función de la conciencia colectiva está ya esbozada en Comte. Levy Bruhl, cuya obra guarda en muchos puntos estrecha analogía con la de Durkheim, lo reconoce. En la introducción a *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, recuerda la fórmula comtiana: "no hay que definir la humanidad por el hombre, sino, al contrario, al hombre por la humanidad." Durkheim, de su parte, no disimula sus disidencias con Comte. Con frecuencia crítica en las reglas de su método la sociología comtiana, expuesta en el *Curso de filosofía posi-*

tiva, con la misma vehemencia que los *principios* de la sociología de Spencer. Mas, a pesar de ello, fuera erróneo desconocer que en Comte se encuentran valiosos antecedentes de la sociología, de la psicología colectiva, de Durkheim. En su cuadro de las seis ciencias expuesto en el *Curso*, Comte no incluye, en efecto, la psicología como disciplina particular. La materia de esta última aparece distribuída entre la biología y la sociología.

Pero si se recuerda que en el tomo II de la *Política positiva* Comte reconoce la necesidad de una séptima ciencia, antropología o moral, se advierte cómo este filósofo francés consideraba la sociedad cual una entidad psicológica de continua acción determinante sobre los individuos.

Charles Blondel afirma, y es oportuna la autorizada cita, que Comte "distingue en psicología tres órdenes sucesivos de investigaciones que se clasifican, según él, en el orden siguiente: psicología fisiológica, sociología y psicología colectiva, psicología individual" (1).

A pesar de los aludidos reparos que Durkheim formula contra los tres últimos tomos del *Curso* de Comte, y de que afirme que "del detalle de su obra no queda hoy gran cosa", admite que hay en ella una idea "extraordinariamente fecunda", que "sobrevivió al autor" (2).

Esta idea "extraordinariamente fecunda" es la de que la sociedad constituye un organismo psicológico que obra sobre las conciencias individuales.

La concepción de una consciencia colectiva está implícita en la sociología de Comte. Espinas la formuló después explícitamente. Luego de señalar las características del conocimiento de lo orgánico y de lo psíquico, indica que la sociología se desarrolla paralelamente a la psicología; como ésta, tiene sus raíces en la biología, de la cual es, sin embargo, "perfectamente distinta". La sociología tiene por objeto el estudio de la sociedad, la cual "es, ciertamente, un ser viviente, pero que se distingue

(1) CH. BLONDEL, *Introduction à la psychologie collective*, ed. Colin, París, 1928, pág. 35.

(2) E. DURKHEIM, *Sociología y ciencias sociales*, en *Del método en las ciencias*, traducción de M. Rodríguez Navas, ed. Ruiz, Madrid, pág. 336.

de los otros en que está, ante todo, constituido por una consciencia". "Una sociedad es una consciencia viviente, o un organismo de ideas" (1). Si se considera ahora a los individuos que integran el grupo social, si se atiende a sus actividades auténticamente psicológicas, fácil resulta prever el influjo que la sociedad ha de ejercer sobre ellas.

El propio Tarde reconoce la *presión* que la sociedad realiza sobre las almas individuales. El punto de partida de los estudios de Tarde es radicalmente opuesto al de Durkheim. Para éste, el individuo se halla como permanentemente sumergido en el medio psicológico social que le suministra e impone modos de pensamiento, de sentimiento y de voluntad. Tarde, en cambio, explica la sociedad arrancando del individuo y por obra, sobre todo, de *la imitación*. Constituido en social un hecho, él reobra, de su parte, sobre los individuos. En *Las leyes sociales*, libro que coordina y sintetiza *Las leyes de la imitación*, *la Oposición universal* y *La lógica social*, lo declara en forma expresa. Se refiere a las conspiraciones de los corazones, a las conuniones de espíritu, "que una vez que reciben forma y las perpetúa la tradición, imitación a nuestros antepasados, ejercen una presión cuanto más tiránica más provechosa para el individuo" (2). Donde Tarde habla de *presión*, Durkheim hablará, por momentos, de coacción.

Hemos apuntado rápidamente algunos antecedentes de la Sociología de Durkheim en Francia. Esa disciplina, la sociología, comienza, según el propio Durkheim, desde que Comte le puso el híbrido nombre que hoy lleva. El *Espíritu de las leyes* de Montesquieu y los estudios de Condorcet sobre *los progresos del espíritu humano*, prepararon, en verdad, el terreno para el advenimiento de la sociología. Uno y otro tuvieron, empero, una idea ambigua del objeto propio de la ciencia que recién en el siglo XIX llegó a constituirse con caracteres de independencia definitiva.

En lo concerniente a la acción que el medio colectivo ejerce

(1) A. ESPINAS, *Des sociétés animales*, 2ª ed., Alcan, 1878, París, pág. 361.

(2) G. TARDE, *Las leyes sociales*, traducción de G. Núñez del Prado, ed. Sopena, Barcelona, pág. 31.

sobre la psicología individual, cabría mencionar la abundante literatura marxista. "Los mismos hombres, dice Marx, que establecen las relaciones sociales conforme a su productividad material, producen también los principios, las ideas, las categorías"; ideas que tienen, por tanto, naturaleza histórica, transitoria. En muchos otros autores aparecen frecuentes alusiones a la acción psicológica de la colectividad. Para Bergson, la vida intelectual, las actividades de la inteligencia, se desenvuelve en buena parte dentro de moldes creados por la sociedad; la risa es, según él, un *gesto social*. Aspectos sociales tiene el humor, según Freud, en cuya teoría psicológica toda entera desempeña la vida colectiva papel importante. Los actos reprimidos ¿no lo son en atención a la sociedad, por la presión moral que ella ejerce? ¿No se deben algunas neurosis a la acción de los vestigios de la mentalidad social primitiva que yacen en la inconsciencia?

La concepción de Durkheim acerca de la sociedad, que considera como *conciencia colectiva*, y de su permanente influjo sobre las conciencias individuales nada tiene de común, fuera de detalles accidentales, con las arriba mencionadas. Ella difiere de la de Marx, cuya concepción económica de la historia estaría hecha con vistas a la política; tampoco está vinculada a la concepción de Bergson, derivada de su teoría metafísica; ni guarda con ella parentesco la de Freud, que es una doctrina esencialmente relativa a la psicología individual, normal y patológica.

Para Durkheim, la sociología, ciencia positiva, ha de estar desvinculada de toda concepción metafísica. Exige que el principio de causalidad sea aplicado a los fenómenos sólo "como un postulado empírico, producto de una inducción legítima" (1). Esta aplicación no importa un pronunciamiento acerca de si el nexo causal excluye o no toda contingencia. Del mismo modo la Sociología ha de desenvolverse al margen de las doctrinas prácticas, más preocupadas en reformar la realidad que en conocerla imparcialmente. Los hechos sociales han de ser estudiados objetivamente, como cosas; las mismas doctrinas de

(1) E. DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico*, traducción española de Ferrer y Robert, ed. Jorro, Madrid, 1912, pág. 238.

transformación social han de ser consideradas como hechos que expresan las preocupaciones que en un momento determinado mueven la colectividad.

La Sociología es para Durkheim una ciencia autónoma. Al aplicar el principio de causalidad ella entiende "que un hecho social sólo puede ser explicado por otro hecho social". Ello es posible si se considera al medio social interno "como el motor principal de la evolución colectiva" (1). Este medio social depende de la manera de combinarse los agregados sociales. "El acrecimiento en el volumen y en la densidad dinámica de la sociedad, al hacer la vida social más intensa y extender el horizonte que, cada individuo abarca con su pensamiento y llena con su acción, modifica profundamente las condiciones fundamentales de la existencia colectiva" (2).

Este principio lo ha aplicado Durkheim en el estudio de la *División del trabajo social* y en muchas otras cuestiones por él investigadas. Las sociedades vecinas constituyen también un factor digno de tomarse en cuenta.

Pero en términos generales constituyen origen primero de todo hecho social de alguna importancia el número de unidades sociales (volumen de la sociedad) y el grado de concentración de la masa (intensidad dinámica). Durkheim demuestra que *la sociedad* es quien determina los caracteres de los fenómenos sociales, y no la raza de los individuos que la forman, ni el medio físico en que actúa.

Al fusionarse las almas individuales, al penetrarse mutuamente engendran un ser, psíquico si se quiere, de un género nuevo. "El grupo piensa, siente, obra en forma distinta de lo que harían sus miembros si se encontraran aislados" (3). La conciencia colectiva es distinta de las conciencias individuales, actúa sobre ellas, pero no se explica en función de ellas. Ciertamente es que los individuos constituyen los elementos dinámicos de

(1) E. DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico*, traducción española de Ferrer y Robert, ed. Jorro, Madrid, 1912, pág. 243.

(2) *Las reglas del método sociológico*, trad. Ferrer y Robert, ed. Jorro, pág. 200.

(3) *Las reglas del método sociológico*, trad. Ferrer y Robert, ed. Jorro, pág. 184.

la sociedad. Mas sería erróneo afirmar que el origen primero de los fenómenos sociológicos está en la psicología individual; tan erróneo como pretender explicar analíticamente los fenómenos biológicos por los inorgánicos. Durkheim insiste en subrayar la diversidad entre los fenómenos psicológicos individuales y el conjunto de los fenómenos de la conciencia colectiva. "Los hechos sociales y los psíquicos no difieren solamente en calidad, sino que *tienen otro sustrato*, no evolucionan en el mismo medio, no dependen de las mismas condiciones".

Las representaciones constitutivas de la conciencia social son de naturaleza distinta de las individuales; otro es el sujeto, y otro también el objeto de ellas. Siempre se comprueba, por lo demás, que los símbolos bajo los cuales la sociedad se autopiensa varían de acuerdo a lo que ella es. Así, dice Durkheim, si la sociedad se considera engendrada por un animal epónimo es señal de que integra un grupo de los que son designados *clanes*.

La sociedad no es simplemente una suma de individuos; el sistema que resulta de su asociación representa una realidad específica con caracteres peculiares. Los hechos que ocurren dentro de la sociedad sólo han de explicarse por la misma. Ahora bien; porque ella supera infinitamente al individuo en el tiempo y en el espacio, se concibe que "se encuentre en condiciones de imponerle la manera de obrar y de pensar, que ha consagrado con su autoridad" (1).

La sociedad es, por todo ello, un organismo que actúa sobre la psicología individual, sobre sus varias funciones. Esta acción es posible por cuanto ella, la sociedad, es algo psicológico; la vida social está, en efecto, "completamente constituída por representaciones" (2).

Para el sociólogo, los hechos sociales "deben ser tratados como cosas" (Durkheim entiende aquí por cosas lo opuesto a las *ideas*). Ha de colocarse frente a ellas en la misma actitud que el fisiólogo o el químico ante la materia que estudian. Objeto particular, realidad *sui generis*, la sociedad ha de ser estudiada por una ciencia autónoma: la sociología.

(1) E. DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico*, pág. 182.

(2) E. DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico*, pág. 7.

En verdad, aunque sea psicológica esa realidad social, ella no puede explicarse por estados de conciencia individuales. A tal punto ocurre así, que aun cuando la psicología individual no tuviera secretos, ella no podría servirnos para resolver los problemas sociológicos, porque éstos se refieren a órdenes de hechos que la psicología ignora, hechos que, como ya lo vimos, tienen otro sustrato, evolucionan en otro medio y dependen de condiciones distintas de las de la psicología individual.

Ya advertimos que para Durkheim la sociedad está completamente constituida por "representaciones colectivas". Este concepto de "representaciones colectivas" revela en su solo enunciado su índole psicológica y sociológica a la vez. En la primera página del libro de Levy Bruhl sobre *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* hallamos la mejor prueba de la significación que ellas tienen para la sociología. "Las representaciones llamadas colectivas — dice Levy Bruhl —, para sólo definir las *grosso modo* y sin profundizar, pueden reconocerse por los signos siguientes: ellas son comunes a los miembros de un grupo social dado, ellas se transmiten en él de generación a generación; ellas se imponen a los individuos y despiertan en ellos, según los casos, sentimientos de respeto, de miedo, de adoración, etc., para sus objetos. Para existir, ellas no dependen del individuo". En un trabajo de Durkheim, del que nos ocuparemos detalladamente, hallamos un análisis más prolijo de las "representaciones colectivas". Pero basta con lo transcrito de Levy Bruhl para que se advierta su influjo sobre las funciones del pensamiento, de la voluntad y del sentimiento individuales.

Un expositor de Durkheim, Georges Davy, al referirse a la sociedad dice: "Representaciones, emociones y tendencias exteriores a los individuos considerados como tales, he aquí los elementos de lo que hemos llamado conciencia colectiva" (1).

Las instituciones, los hábitos, el lenguaje, son manifestaciones más o menos cristalizadas, estables, de la conciencia colectiva. Su estudio corresponde a distintas disciplinas sociológicas. Los estados mentales, afectivos y volitivos de esa con-

(1) GEORGE DAVY, *Emile Durkheim*, ed. "Les grands philosophes", página 17.

ciencia colectiva los investigó y los continúa investigando la escuela de Durkheim. Fácil resulta advertir que su asunto es de carácter estrictamente psicológico. Socio-psicológico, en todo caso.

Acabamos de referirnos, al citar a Davy, al carácter coercitivo de la conciencia colectiva sobre la individual. Para evitar equívocos es oportuno que transcribamos unas líneas del prefacio a la segunda edición de las *Reglas del método sociológico* de Durkheim. Este sostiene, respecto de la sociedad: "El poder coercitivo que le atribuimos es tan poco el todo del hecho social, que puede presentar igualmente el carácter opuesto. Puesto que al mismo tiempo que las instituciones se oponen a nosotros, nosotros estamos en ellas. Ellas nos obligan y nosotros las amamos. Ellas nos constriñen y nosotros nos descubrimos en su funcionamiento y en esa misma coerción. Esta antítesis es la que los moralistas han señalado a menudo entre las dos nociones del bien y del deber, que expresan dos aspectos diferentes pero igualmente reales de la vida moral. Ciertamente, acaso no haya prácticas colectivas que no ejerzan sobre nosotros esta doble acción que sólo es contradictoria en apariencia". La coerción es, en consecuencia, sólo un indicio de lo colectivo, indicio que desde luego no agota la realidad de lo que señala.

El antes mencionado Davy se plantea el problema de la situación del individuo frente a la sociedad, dentro del criterio de la escuela sociológica, asunto al cual el propio Durkheim se refiere en la *División del trabajo social*. Cree que la sociedad al organizarse, al imponer una especialización en el trabajo, convierte al individuo "en factor independiente de su propia conducta". El individuo, "agente necesario de esa vida colectiva que le metamorfosea", resulta así librado por la sociedad al suministrarle ésta los cuadros de su propia organización. Individuo y sociedad, así lo entiende Davy interpretando a Durkheim, son fuerzas concurrentes y no hostiles. Recordemos que en reparo de lo anterior cabe sostener que la especialización mal puede ser expresión de independencia si es impuesta por la sociedad; por lo demás, la especialización impuesta es siempre una mutilación del individuo efectuada en mérito a los intereses prácticos de la sociedad. Y por último, aunque

admitiéramos la paradójica tesis de que esa especialización es la libertadora del individuo, ella sólo interesaría al trabajo y no a los otros aspectos de la vida.

Aun cuando la historia es, según Durkheim, el instrumento sociológico por excelencia, y a pesar de que recomienda al sociólogo que renuncie "a hacer de la psicología en alguna manera el centro de sus operaciones", su obra más tiene de psicológica que de histórica. Davy lo reconoce. Su estudio sobre la sociología de Durkheim termina con estas palabras: "Tal nos parece ser el sentido de la sociología fundada por Durkheim: Ciencia positiva y definida como ninguna otra ciencia especial, ciencia también rigurosa en su método como la historia, a la que debe tanto, pero también ciencia psicológica y filosófica a su término. . ." El mismo Durkheim declara: "La sociología está, pues, muy lejos de ser extraña a la psicología; ella misma termina en una psicología, pero mucho más concreta y compleja que la que hacen los puros psicólogos".

Hemos insistido, quizás en exceso, en dos hechos relativos a la sociología de Durkheim: 1º su concepción de la sociedad como una entidad psicológica (1); 2º la acción coercitiva de la conciencia social sobre las conciencias individuales, coerción que no implica violencia. Nuestra insistencia se debe a que sólo merced a los dos hechos indicados cabe admitir la intervención de lo colectivo en la evaluación, en el descubrimiento o en la creación de valores, que así, a primera vista, parecen ser función exclusiva del individuo. Por otra parte, ni la conciencia individual ni la colectiva son para Durkheim algo substancial. Trátase en uno y otro caso de procesos, de actividades, *sui géneris*.

Además de individuos, la sociedad está formada de objetos. Objetos y procesos mentales colectivos han de ser estudiados de acuerdo a una serie de normas que el propio Durkheim expone y comenta en las *Reglas del método sociológico*. Aun a riesgo de incurrir en alguna repetición, las extractamos de dicha obra del sociólogo.

(1) También para Eleutheropulos "los fenómenos sociales son y permanecen fenómenos mentales". Véase ABROTELES ELEUTHEROPULOS, *Sociología*, trad. Faustino Ballvé, ed. Hijos de Rus. Madrid, 1911.

1º Definición de hecho social: *Hecho social es toda manera de hacer, fijada o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior; o bien: Que es general en el conjunto de una sociedad, conservando una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales.*

2º Reglas relativas a la observación de los hechos sociales: a) *Hay que considerar los hechos sociales como cosas; b) El carácter convencional de una práctica o de una institución no debe presumirse nunca; c) Es preciso evitar sistemáticamente todas las prenociones; d) Sólo se ha de tomar, como objeto de investigación, un grupo de fenómenos exteriormente definidos por ciertos caracteres exteriores que les son comunes y comprender en la misma investigación a cuantos respondan a esta definición; e) Cuando el sociólogo emprenda la tarea de explorar un orden cualquiera de hechos sociales debe esforzarse en considerarlos por el lado en que se presenten aislados de sus manifestaciones individuales.*

3º Reglas relativas a la distinción entre lo normal y lo patológico: a) *Para un tipo social determinado, considerado en una fase también determinada de su evolución, un hecho social es normal cuando se produce en la media de las sociedades de esta especie, consideradas en la fase correspondiente de su evolución; b) Los resultados del método precedente se pueden verificar haciendo ver que la generalidad del fenómeno tiene sus raíces en las condiciones generales de la vida colectiva del tipo social considerado; c) Esta comprobación es necesaria, cuando este hecho se refiere a una especie social que no ha realizado todavía su evolución integral.*

4º Reglas relativas a la constitución de los tipos sociales: a) *Se comenzará por clasificar las sociedades a tenor del grado de composición que presentan, y tomando por base la sociedad perfectamente simple o de segmentación única; b) en el interior de estas clases se distinguirán variedades diferentes según se produzca o no una coalescencia completa de los segmentos iniciales.*

5º Reglas relativas a la explicación de los hechos sociales: a) *Cuando se emprenda la tarea de explicar un fenómeno social, es preciso buscar separadamente la causa eficiente que lo produce y la función que cumple; b) La causa determinante*

de un hecho social debe buscarse entre los hechos sociales antecedentes, y no entre estados de la conciencia individual; c) El origen primero de todo proceso social de cierta importancia debe buscarse en la constitución del medio social interno.

Las reglas que acabamos de reproducir han de ser aplicadas en el estudio de las distintas disciplinas sociológicas de las cuales el propio Durkheim ofrece la siguiente clasificación esquemática:

Morfología social	}	Estudio de la base geográfica de los pueblos, en sus relaciones con la organización social.
		Estudio de la población, su volumen, su densidad, su disposición en el suelo.
Fisiología social	}	Sociología religiosa.
		— moral.
		— jurídica.
		— económica.
		— lingüística.
Sociología general (1)		— estética.

De estas disciplinas, la última tiene por objeto la investigación de leyes "muy generales de las cuales las diversas establecidas por las ciencias especiales, no son más que formas particulares".

Basta una simple ojeada a este cuadro para comprobar que todas las ramas de la *Fisiología social* se refieren a instituciones, las cuales son todas sistemas de valores relacionados con los *ideales* creados por el "alma" de la sociedad. La Sociología se convierte así en Axiología.

En capítulos próximos veremos cómo Durkheim aplica sus reglas al estudio particular de los valores. Comprobaremos sus deficiencias, después de señalar cuánto hay de equívoco en la expresión *conciencia colectiva*.

(1) *Del método en las ciencias*, pág. 345.

A PROPOSITO DE UN ARTICULO DE *EL HOGAR*

La revista *El Hogar*, en su número del 7 de junio, publica una página firmada por Federico D. Temperley e intitulada "La Facultad de Filosofía y Letras y los enamorados".

Cuantos frecuentan o conocen nuestra Casa podrán comprobar lo gratuito de las afirmaciones encerradas en el artículo a que aludo, por ejemplo en lo que atañe al examen de ingreso, cuya supresión hace diez años el señor Temperley parece ignorar por completo; y también cualquier persona que no pertenezca como él al proletariado intelectual juzgará con facilidad y exactitud el quilate de las bromas que se nos prodigan. Pero no es ese el caso. En sí, la página del señor Temperley no merecería más que el silencio del desprecio; pero esa página ha sido insertada en *El Hogar*, lo que le confiere una importancia capaz de mover gravemente nuestro descontento. Es apenas creíble que una revista como la mencionada se atreva a publicar, por ejemplo, una frase como esta: "La Facultad me produjo verdadera repugnancia". . .

Nosotros, entre nosotros, a menudo hablaremos mal de nuestra Casa; pero porque la queremos mucho, y también porque la consideramos inquebrantable, grande, y nos honramos en ser sus alumnos. También somos patriotas y nos quejamos sin cesar de nuestra patria; pero en cuanto llega un extranjero, sabemos callar. Del mismo modo, nuestras críticas a organización de cursos, nuestras dudas sobre originalidad o método de los profesores, nuestra ironía ante algunas (contadas) parejas en verdad más atentas al consejo de Cupido que

al de Minerva, todo eso no sale y no debe salir del recinto de nuestra Facultad; y si es dado discutirla para mejorarla, no es dado inútilmente entregarla a la pública malevolencia, ya demasiado propensa a ejercerse sobre cuanto constituye estudio meramente especulativo. Quanto proseguía nuestra prudencia y nuestros esfuerzos, el mejor nombre de la Facultad fuera de ella, la inserción en *El Hogar* del artículo susodicho lo ha malogrado sin duda por largo rato, con la facilidad de difusión de la broma fácil y la "cachada" rastrera. Los millares y millares de ejemplares de *El Hogar* reparten ahora por todas partes, hasta en el extranjero, la certidumbre de la inutilidad y la ridiculez de nuestra Casa de Estudios.

Hay más. El artículo del señor Temperley es capaz de acarrear un daño efectivo a nuestras compañeras. ¿Quién sabe cómo interpretan muchos padres aquello del "ambiente" erótico de nuestra Facultad, aquellos noviazgos fulminantes, aquellos divorcios, aquella sugestión que se extiende a los mismos profesores, aquel reducirse, en suma, nuestra Casa a una de citas? ¿Quién sabe también cuantos novios celosos disuadirán a sus novias de que acrecienten el número de nuestras condiscípulas?

Y yo creo, por el contrario, que en un país como el nuestro, en que estamos tan poco acostumbrados a la coeducación y en general al diurno trato de uno y otro sexo, el número reducido de parejas, digo más: el poco ambiente erótico de nuestra Facultad, el compañerismo sincero, la sencillez y desinterés de las relaciones entre alumnas y alumnos me parece participar en una especie de felicísimo milagro. Y al respecto es imposible no recordar también hasta qué extremo nuestras compañeras (y la gran mayoría en que se hallan) han logrado dignificar nuestra Facultad, y darle un carácter que ninguna otra de Buenos Aires posee. Fuera de lo sutilmente encantador que puede considerarse ver a dos seres jóvenes comulgando en el estudio como en un amor no recíproco pero sí común, es un hecho que la presencia — o la siempre posible presencia — de un oído femenino ha contribuído singularmente a depurar nuestro lenguaje, hasta afinarlo y enriquecerlo, a evitarnos los excesos en el gesto o en la opinión, a ejercitarnos en la propia vigilancia, a traer a nuestros espíritus una medida, una distinción, una madurez.

¡A nuestras compañeras, gracias! Y si es verdad que no hay mal que por bien no venga, sirvan por lo menos esas mal intencionadas líneas — obra sin duda del despecho envidioso de algún estudiante aplazado — para consolidar nuestra fraternidad y unión: trabajemos siempre, y siempre de concierto, clarividentes pero optimistas, en, para y por nuestra Facultad.

NÉSTOR IBARRA.

CRONICA

"ELELIN"

El 28 de mayo se estrenó en el teatro Ateneo el drama *Elelín*, en verso y en tres actos, original de don Ricardo Rojas.

Un doble significado tiene este acontecimiento: el de ser la primera obra teatral del ilustre literato, y el fondo mismo del drama, inspirado en la inalterable ideología que caracteriza al autor. *Elelín* no es, en efecto, la producción caprichosa del escritor que, triunfante en otros campos de la literatura, maestro glorioso de muchas generaciones, llega al teatro llevado por un simple deseo de una prueba de sus aptitudes, en un sector en que nunca las ensayara, sino el resultado feliz de una laboriosa gestación, en que el poeta combina armónicamente los elementos que prestan la historia, la literatura y, por sobre todo, ese sentido poderoso que le hace hallar, al través del tiempo, en la lucha de la conquista, la madera fuerte de su fervor nacionalista.

Obra escrita en un castellano de natural casticismo, no hace sino reafirmar la maestría de don Ricardo Rojas en el dominio del instrumento y refleja, sin otros recursos que los que le dan su claro desarrollo, el pensamiento íntimo de su autor, y sus pasajes, plenos de calor, que saturan el auditorio de incontenible emoción.

El drama presenta un episodio de la conquista, en un lugar que suponemos en el norte del país, todavía misterioso, incierto. Los personajes centrales los constituyen don Diego de Rojas, don Felipe Gutiérrez, don Francisco Mendoza y

Rodrigo, todos como coronados por la delicada figura de doña Catalina, esposa de Felipe. La acción se desarrolla en plena selva y vemos presentárenos sucesivamente las escenas de amor, de ambiciones, donde el hombre, abandonado a su conciencia, a sus apetitos o sus recuerdos, sólo siente en sí el poder sugestivo de *Elelín*. . . Rodrigo, enamorado de Catalina, aprovecha la oportunidad que le presenta la muerte de don Diego para tramatar la intriga que debía darle la posesión de la mujer que ama y por la que es desdenado. Difunde en el real la acusación de que doña Catalina envenenó a don Diego, para que su esposo, lugarteniente, asumiera el mando. Pero acusado por la soldadesca, es elevado don Francisco de Mendoza a la dirección de la empresa, el que condena a Catalina y Felipe a volver al Cuzco, bajo la guardia de Rodrigo.

Ya en el tercer acto, frente a la tumba de don Diego, reunidos los expedicionarios, Catalina, ante el peso de su desdicha, reacciona, y es tal la intensidad de su pasión, hiere tan profundamente la fibra generosa de sus acusadores, que la luz llega a sus corazones.

Naturalmente, *Elelín* no carece de defectos técnicos, y la crítica profesional ya se ocupará en exponerlos; pero no es ese aspecto el que interesa en una obra de su especie; es su trascendencia nacionalista la que nos impresiona como la nota fundamental.

Pues paradójicamente, esta obra, de un lenguaje no común entre nosotros, con personajes no argentinos, es en su esencia argentina. Todos admiran la belleza de su forma, el timbre sonoro de su acento, pero no todos comprenden la tragedia heroica de la conquista, así haya sido su guía la codicia y la aventura.

Y es en esa simbolización audaz en que hallamos toda la fuerza de *Elelín* y divisamos netamente los rasgos inconfundibles de don Ricardo Rojas, maestro una vez más.—*J. Z. S.*

ENRIQUE DE MESA †

¿Quién con embeleso semejante al tuyo, oh Enrique de Mesa, ha seguido a las vaqueras de la Finojosa?

R. CANSINOS-ASSENS.

A los cincuenta y un años de camino, encuentra Enrique de Mesa su posada definitiva.

Con su muerte, acaecida el 27 del mes pasado, pierde España uno de sus más altos valores poéticos.

En el ubérrimo bosque de la poesía hispana, Enrique de Mesa fué un árbol recio, de raíces poderosas, de nutricia sabia. Como ese otro de Antonio Machado, con quien de Mesa comparte la sobriedad, la parquedad de sus formas líricas, el afán depurativo, de concentración, de sosiego clásico. Y el mismo amor por las viejas, tranquilas ciudades castellanas, amor que se traduce en estrofas de límpida emoción en *Campos de Castilla*, que escribe Machado, y de Mesa en *El silencio de la cartuja*, *Cancionero español* y *La posada y el camino* últimamente. Y ambos colaboran, con Azorín y Unamuno, en el desentrañar grato del alma de Castilla.

Se ocupó Enrique de Mesa de Fray Luis de León, y nadie mejor que él podía hacerlo, por la afinidad espiritual y por el parentesco literario de ambos, que señaló, certero, Díez Canedo.

Y eso no obstante, "a Enrique de Mesa—ecuánime, reprocha Azorín—no se le ha hecho en España toda la justicia que merece; se le estima; se le considera; se le admira sinceramente. Pero su personalidad de poeta es algo más grande de lo que se supone".

Además de su labor poética, ejercía de Mesa la crítica dramática, con serenidad y meditación, características relevantes de su fuerte personalidad.—L. O.

CONFERENCIA DEL SR. JOSE ANTUÑA

Auspiciada por el Centro Estudiantes de Filosofía y Letras, tuvo lugar la disertación del distinguido intelectual uruguayo, el día 1º de junio, con la presencia de los señores embajadores uruguayo y español, Rector de la Universidad y Decano de la Facultad.

El presidente del Centro, señor Juan Angel Fraboschi, trazó con acierto los rasgos característicos del señor Antuña y puso de manifiesto el cariño con que los estudiantes de la Facultad recibían a tan cordial huésped.

Luego el señor Antuña desarrolló su tema, "América y la Universalidad", con lo que no hizo sino confirmar su profunda versación en el esclarecimiento del problema americano.

En otro número, VERBUM tendrá oportunidad de publicar la conferencia del señor Antuña.

ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA

El 10 de mayo se realizó la asamblea general ordinaria que indican los estatutos del Centro Estudiantes de Filosofía y Letras, a fin de considerar la memoria y balance de la comisión directiva que terminaba su mandato y dar posesión de éste a las nuevas autoridades.

Después de aprobados la memoria y el balance que se insertan en otro lugar, el presidente saliente, en frases cordiales, hizo entrega del cargo al nuevo presidente, señor Juan Angel Fraboschi, el que leyó las palabras que siguen:

Por quinta vez consecutiva confía el alumnado de la casa la delicada y honrosa tarea de dirigir la entidad estudiantil a estudiantes surgidos del partido Reforma Universitaria. Y si bien este triunfo implica aprobar la orientación dada al Centro por los compañeros que han tenido hasta hoy la responsabilidad de la acción, denota, a la par, la existencia de una voluntad mayoritaria que exige la prosecución de la obra sobre los mismos principios con que fuera encauzada en la hora inicial.

Cúmplenos aquí declarar nuestra total solidaridad con la labor desarrollada por el compañero Jorge R. Zamudio Silva, feliz y eficazmente secundado por la mayoría de la comisión directiva. En cuanto a nuestro programa, nos hubiera sido más grato sorprender a nuestros compañeros con su realización, antes que anticiparlo en forma de promesas casi siempre incumplidas. No hemos prometido nada porque no condecía con nuestra modalidad: a las plataformas efectistas lanzadas en vísperas electorales, prefirió la junta ejecutiva de nuestro partido oponer la obra ya realizada.

Consideramos, no obstante, que tienen derecho nuestros compañeros a conocer la solución que esta comisión directiva dará a los problemas que, con carácter permanente, se plantean en nuestra Facultad, así como también su opinión sobre aspectos generales de la vida universitaria. Mas permitásenos antes puntualizar una falla grave en nuestro Centro, imputable, no

a los miembros dirigentes, sino a los compañeros asociados. Aludo a la falta casi total de colaboración de parte de numerosos alumnos, para muchos de los cuales la institución parece no existir sino en las épocas de renovación de autoridades. Escudados tras una indiferencia hostil, sólo salen de ella para desmenuzar, con cuatro frases dichas con ahuecada voz, la tarea que con entusiasmo y desinterés realizan las comisiones directivas. Bueno es, sin embargo, recordar a esos compañeros que es imposible realizar una labor intensa cuando no se cuenta con la colaboración espontánea de los demás. Los mismos estatutos, con ser malos y necesitados de reformas, dan a los socios el derecho "de presentar por escrito proyectos e iniciativas, informándolos *in voce*". Nosotros deseáramos que alguna vez esos estudiantes tan fecundos en ideas se acercaran a la institución usando el derecho aludido. Acordaremos atención preferente, en el desempeño de nuestros cargos, a todo lo que tenga atinencia con los estudios, entendiendo que es para nosotros más importante preocuparnos por la intensificación de los mismos, por el cumplimiento total de los programas de parte de los señores profesores, etc., que pronunciar, en elegantes y concurridas diagonales, vacuos discursos sobre el imperialismo, la cuestión mejicana y la revolución china, todo ello en nombre de la indefensa reforma universitaria. El corriente curso universitario puede ser motivo de interesantes experiencias: la implantación del nuevo plan de estudios como así de algunas recientes ordenanzas, tal la de trabajos prácticos y nombramiento de profesores suplentes, dará lugar al ejercicio de una crítica respetuosa y serena, orientada siempre en el sentido de una superación intelectual de lo existente.

Reforma inteligente y digna de elogios es la introducida en la ordenanza sancionada últimamente por el H. Consejo sobre el profesorado suplente. Dispone en su parte fundamental los requisitos que deben llenar los aspirantes, no otorgándose el nombramiento definitivo de profesor suplente sino después de un interinato de un año. Fácil es comprender la importancia que esta cláusula adquiere al permitirnos elevar al Consejo Directivo nuestros reparos y observaciones, si los hubiera, sin necesitar vencer para ello las dificultades graves que emanan de los nombramientos definitivos. ¡Cuántos profesores titulares cuya despreocupación y falta de cariño por la cátedra vienen acentuándose desde hace algunos años, no hubieran logrado, con una ordenanza análoga, ser incluidos en nuestro cuerpo docente!

En lo referente a la ordenanza sobre trabajos prácticos, cuyas indiscutibles ventajas podemos hoy apreciar en toda su amplitud, sólo una observación nos merece: no contempla la situación del estudiante libre. Este, en efecto, no puede rendir sus exámenes sino cuando llena el requisito indispensable de los mencionados trabajos; creemos que, en alguna medida, esa disposición está en pugna con el estatuto universitario y solicitaremos, en consecuencia, que el Consejo directivo se avoque su estudio con el fin de salvar esa omisión que, en el estado actual, lesiona respetables intereses estudiantiles. Otro aspecto de la enseñanza que demandará nuestra atención es el que se refiere al cumplimiento de los programas por parte de los señores profesores. Sabido es que la reglamentación en vigencia dispone que los programas sancionados sean en su totalidad materia de examen. Aplau-

dimos sin reservas esa exigencia porque significa quebrar una práctica viciosa cual era la de rendir examen por un programa en cierto modo distinto del aprobado por el C. D. Pero por nuestra parte, deseosos de colaborar en la tarea en que las autoridades de la Facultad se hallan empeñadas — la de mejorar constantemente nuestro nivel cultural —, creemos que esa exigencia es recíproca: los profesores deben cumplir íntegramente el programa por ellos mismos propuesto.

Quédanos por analizar el problema que afecta por igual a egresados y estudiantes: el de la valorización de los títulos. Hasta la fecha y pese a los esfuerzos realizados ningún resultado positivo se ha obtenido. Cuando el compañero José Angel Camurati fué designado presidente del Centro, inició decididamente gestiones ante el señor Decano, doctor Emilio Ravignani, para que éste, en tal carácter, obtuviera del P. E. Nacional una resolución favorable a los intereses estudiantiles. Si el éxito no coronó estas actividades realizadas por las autoridades de la casa y las estudiantiles en forma entusiasta y continuada, fué debido a que sus tentativas tropezaron siempre con la incomprensión de nuestros gobernantes empecinados en considerar, no los intereses supremos de la cultura, sino los deleznable de la politiquería.

Séamos, no obstante, optimistas y reanudemos esas gestiones. Algo se ha conseguido. La actividad del presidente que termina logró pleno éxito en su pedido al C. Nacional de Educación. En efecto, las autoridades actuales de la importante repartición mencionada han derogado el absurdo escalafón aprobado hace algunos meses, escalafón que colocaba en injusta inferioridad a nuestros compañeros.

Hemos fijado con las apreciaciones anteriores nuestra posición y sentir con respecto a problemas generales. Abordemos ahora, siquiera sea someramente, aquellos que tienen una vinculación más directa con nuestra misión: VERBUM, apuntes y biblioteca. Los dos primeros han sido motivo de apasionadas e interesantes críticas, habiendo todos coincidido, en cuanto a la revista, en la necesidad de su aparición regular. Estamos hoy en condiciones de anticipar a nuestros compañeros que la C. D., solucionado en parte el factor económico, podrá imprimir cuatro números, cuando menos, esto sin que la revista se aparte de las características que han hecho de ella una publicación altamente conceptuada. Contamos para ello con el aumento de la subvención que nos prometiera el señor Decano, con el beneficio obtenido en el festival organizado a iniciativa de nuestra distinguida compañera señorita Blanca Rosa Pinasco, con los amables ofrecimientos del Consejero estudiantil ingeniero Lorenzo Dagnino Pastore y de los doctores León Dujovne y Ramón Albesa.

En cuanto a los apuntes, debemos manifestar lealmente que siempre hemos tenido una cierta prevención contra ellos, dado que, en algún sentido, atentan contra la cultura fomentando una especie de pereza intelectual.

Son, en verdad, útiles en la medida en que sepamos aprovecharlos como guía, nunca un medio de llegar al examen. Además, el número reducido de alumnos y la renovación constante de los programas de estudios son factores que han impedido al Centro ocuparse de los apuntes. Intentaremos, sin embargo, confeccionarlos en aquellas asignaturas comunes a las tres

secciones y que, por su naturaleza misma, no ofrezcan los inconvenientes de la renovación periódica, tal por ejemplo: la introducción a los estudios filosóficos. Han obtenido las comisiones directivas anteriores franco éxito en la atención de uno de los servicios más importantes del Centro: la biblioteca. Esperamos este año aumentar considerablemente el acervo bibliográfico solicitando, a la vez, a las autoridades de la casa que la biblioteca de la Facultad adquiera, en lo sucesivo, con preferencia, aquellas obras recomendadas por los profesores como de consulta imprescindible.

Hemos dejado, voluntariamente, para el final, las consideraciones forzosas sobre la Reforma Universitaria. Seremos breves y categóricos en nuestros juicios, ya que no es posible aportar, en el estado actual de la misma, sino las observaciones que la experiencia sugiera. En su movimiento inicial, difícil era decidir cuál de sus dos postulados esenciales debía primar en la elaboración de la Reforma: el que bregaba por la colaboración de los estudiantes en el gobierno de las Facultades o el que anhelaba, con la renovación de sistemas, planes y profesorado, dar nueva vida e imprimir rumbos más acordes con la época a la Universidad. Por nuestra parte entendemos:

1º Que la Reforma Universitaria cumple en verdad sus fines cuando supedita las cuestiones meramente políticas y electorales a los bien entendidos intereses de la alta cultura;

2º Que la colaboración estudiantil en el gobierno de las Facultades será verdadera cuando su representación ante los Consejos Directivos sea directa.

Permítanme los compañeros, antes de finalizar estas breves palabras, una declaración de carácter personal: si algún éxito obtienen las iniciativas y proyectos esbozados, mérito exclusivo será de los estudiantes que me acompañan en la comisión directiva. Por el contrario, no vacilo en asumir la responsabilidad del fracaso, si lo hubiera, porque ello significaría que no he sabido utilizar las destacadas condiciones que caracterizan a los nuevos componentes de la comisión directiva.

Terminado el discurso, el nuevo presidente cerró el acto en medio de los nutridos aplausos con que la numerosa asamblea saludó a nuestras nuevas autoridades.

MEMORIA Y BALANCE DEL PERIODO 1928-1929

MEMORIA presentada a la C. D. por el Presidente del Centro Estudiantes de Filosofía y Letras, para su aprobación, en la sesión del 10 de Mayo de 1929.

Para comprender mejor las actividades desarrolladas por el Centro y al mismo tiempo tener una visión más completa de su cometido, la C. D. dividió su actuación en dos órdenes: Internos y externos.

Internos: Socios — Revista — Apuntes — Biblioteca — Tesorería — Consejeros estudiantiles — Relaciones con las autoridades de la casa — Valorización de los títulos — Elecciones.

Externos: Federación Universitaria de B. A. — Federación Universitaria Argentina — Proyecto del Dr. Romano — Relaciones con los Centros Universitarios.

INTERNOS

Socios: De acuerdo con la preocupación constante de todas las comisiones que de cinco años a esta parte, rigieron los destinos del Centro, la que hoy termina ha hecho lo posible para incorporar a su seno, la mayor cantidad de alumnos y puede decir que, al finalizar su período, están agrumiados casi todos, pues siendo éstos 280 en la casa, los socios activos alcanzan a 243, además de haber sancionado una amnistía general para los ex socios, cualquiera sea la causa de su alejamiento, dejando a salvo, desde luego, la honorabilidad de la asociación.

Revista VERBUM: Por haber renunciado el director de la Revista, don Angel J. Battistessa, la C. D. encargó, provisoriamente, de ella al Presidente, el que informa a continuación:

La Revista no se separó de su alta tradición humanística, y aunque luchando con la carencia de fondos, mantuvo las características de un órgano de gran valor intelectual, ya que su contextura la coloca en la situación de ser la única revista y la primera en su género del país.

Aludir a su aparición poco frecuente, normal para los medios disponibles, sería repetir lo que todos los directores de ella han dicho: no es una

revista comercial, su entrega es gratuita, su circulación reducida a la Facultad, etc., factores todos que obstaculizan sus ediciones frecuentes, mientras no se tenga el dinero para aumentarlas con las formas actuales. Queda siempre el problema a resolver por las venideras autoridades, de las que es de esperar un feliz resultado, manteniendo a nuestra Revista en el inapreciable lugar que ocupa, conseguido tras larga y tesonera dedicación.

Quiero dejar expresa constancia de que sus páginas, como siempre, han estado abiertas a todas las orientaciones de nuestras disciplinas, como a todos los que forman esta casa de estudios: profesores y estudiantes.

También es digna de mención la meritoria labor desarrollada por el administrador de la Revista, compañero Antonio Asúa.

Apuntes: Mientras el Centro no cuente con fondos propios para editar apuntes, estos necesariamente serán escasos, por que su costosa preparación, así como el trabajo material insumiría más de lo que el mismo Centro percibe por año. Por lo demás, la C. D. proporcionó a los socios de 1º y 2º años los textos completos de latín, los que iniciados en el período anterior, se publicaron en el que termina. En estos momentos se imprimen los textos de griego y latín de primer año y simultáneamente los de segundo.

Creemos que este es un paso apreciable en el sentido de ofrecer las máximas facilidades a los estudiantes, sin caer en el extremo de eximirlos de recurrir al libro fundamental.

Consejeros estudiantiles: La C. D., deseosa de aportar a su seno, en sus deliberaciones y resoluciones, la palabra y el pensamiento de los señores Consejeros estudiantiles, resolvió invitarlos a sus sesiones, con voz y sin voto. Y es así como los Consejeros estudiantiles pudieron intervenir en los asuntos de mayor interés debatidos, así como lograron ponerse en contacto con las orientaciones que predominan en nuestro ambiente.

La C. D. cree indispensable esta medida por sus benéficos efectos, ya que los consejeros pueden orientar sus funciones con la constatación del estado y necesidades de los estudiantes.

Los señores Consejeros Lorenzo Dagnino Pastore y Domingo A. Castro Zinny, asistieron sin interrupción a la casi totalidad de las sesiones desde que fueron invitados, hasta las postrimerías del año escolar pasado, y destaco este hecho por que es el único Centro Universitario en que se practica. Es necesario que, así como en los Consejeros nombrados, esta costumbre se extienda a todos los representantes estudiantiles, ya que ella no puede constituir un desmedro para su investidura, ni una imposición para los estudiantes.

Relaciones con el Decano y Consejo Directivo de la Facultad: Como lo ha afirmado el Presidente en el acto inaugural de los cursos de este año, el Centro siguió la invariable línea de conducta de armonizar su misión con las autoridades, dentro de las respectivas esferas, sin concesiones depri-
mentes que aminoren la autoridad y la representación de uno y otro.

El señor Decano de la Facultad, Dr. Emilio Ravignani, concorde con sus opiniones, ha impreso a sus relaciones con el Centro una senda tal, que éste ha dejado de ser un órgano de agremiación y ayuda mutua de alum-

nos solamente, para transformarse en un verdadero colaborador en el gobierno de la casa.

Debe recalcar que el Decano ha cimentado y consolidado la personería del Centro para la gestión de los asuntos estudiantiles y unos pocos casos bastan para verificar este aserto: el nombramiento de jefe de trabajos de lenguas clásicas propuesto por el Centro y la designación de su Presidente ante el Congreso Universitario de Córdoba, hecho inusitado en la Universidad de Buenos Aires, etc.

El H. Consejo Directivo de la Facultad prestó su atención y acogió con simpatía a todo asunto que el Centro llevara a su consideración, tal los fondos para impresión de textos clásicos, su contribución a los actos conmemorativos de la Reforma Universitaria. Esto hace resaltar la unidad y armonía que se cultivan en nuestra casa, como índice de cultura.

Actos públicos: Estas actividades del Centro pueden señalarse en dos grupos. Actos exclusivamente universitarios: Conferencias del doctor Coriolano Alberini, del arquitecto Martín Noel y del doctor W. Brown. Actos de arte: Recital de la cantante señorita Astri Hafstad, festival a beneficio del Centro por la compañía que dirige la señora Angelina Pagano, concierto de música conmemorando el centenario de Schubert, organizado por el buen amigo de esta casa señor Eduardo Newbery, recital de la señora María Teresa León y la fiesta de la poesía actual, en que tomaron parte la señorita Dra. Nydia Lamarque y señora Blanca de la Vega y señores Carlos Vega, Atilio García Mellid y Córdoba Iturburu.

Los señores socios comprenderán que estos actos se han realizado sin perder de vista el móvil cultural que preside las actividades del Centro, de tal manera que no sólo se ha hecho obra de erudición, sino de esparcimiento artístico. El Centro, en virtud de sus reuniones culturales, ha conseguido, con éxito la vinculación a la casa de los valores nuevos que se perfilan en la literatura argentina, es decir, que no sólo sea nuestra casa un recinto de corte académico, sino, además, un gran hogar de arte, y si a esto agregamos las conferencias de distinguidos universitarios, cree la C. D. que en el período pasado esta parte de su misión ha sido llenada satisfactoriamente.

El año anterior se cumplió el décimo aniversario de la Reforma Universitaria y el Centro organizó un ciclo de conferencias a cargo de los doctores Coriolano Alberini, Emilio Ravignani, Carmelo Bonet, ing. Lorenzo Dagnino Pastore y el Presidente, en que se destacarían los factores generales que coadyuvaron a la estabilización de la reforma y los resultados de ésta en el progreso de los estudios de la facultad. Las conferencias se publicarían en un tomo especial de VERBUM, para lo cual el Consejo Directivo sancionó los fondos necesarios. De este ciclo, sólo se realizó la conferencia del doctor Alberini y es innecesario repetir la resonancia que ella tuvo en la Universidad y la crítica filosófica fundamental que hizo el conferenciante.

La presencia excepcional de personalidades extranjeras en nuestra casa, impidió, por razones de tiempo, las restantes conferencias, que quedan, a no dudarlo, como una tarea de la nueva C. D.

Valorización de títulos: Cuando el Decano de la Facultad, se dirigió al

Ministro de Instrucción pública solicitando una mayor consideración para los títulos otorgados por esta casa, la C. D. acogió entusiastamente esta gestión y así lo hizo saber al Decano aplaudiendo su actitud y ofreciendo su colaboración.

El Centro intervino cuando se sancionó el escalafón del Consejo Nacional de Educación en que a los maestros con títulos de la Facultad se ponía en condiciones de inferioridad para obtener puestos y ascensos, con relación a los maestros con títulos de otros institutos especiales y causa plena satisfacción citar aquí que, en los considerandos del decreto derogatorio, el Presidente del C. N. de E. enumera en primer término la presentación del C. E. F. y L.

En la medida de las circunstancias, pues, se ha cumplido con el deber primario de velar celosamente por la validez de nuestros títulos, en lo que a su aplicación práctica se refiere, no mencionando su valor intelectual, fuera ya de toda duda.

Elecciones: La C. D. ha presidido dos elecciones de autoridades.

La primera, elección de un delegado por segundo año, en reemplazo de la señorita Domíngia Giovanetti, que renunció; la segunda, de renovación total. Ambas se realizaron con absoluta normalidad, pero es bueno señalar que las últimas, del 30 de abril pasado, dan un índice del progreso democrático alcanzado por el Centro, pues sobre 171 electores de mesa directiva sufragaron 145, es decir, más o menos el 80 % de votantes, cifra no usual en nuestras elecciones. Los partidos concurrentes a la lucha de renovación, evidenciaron un alto sentido de mesura en el acto electoral. El partido triunfante lo ha sido dentro de todas las garantías que el estatuto y las resoluciones de la C. D. establecen para que las autoridades del Centro sean las auténticas gestoras y representantes de los ideales estudiantiles. Este año la C. D. estableció, interpretando el estatuto, el voto por lista, de tal manera que la nueva mesa directiva contara con una mayoría capaz de cooperar en su orientación sin que de la C. D. faltara la necesaria minoría de todo cuerpo colegiado.

(Al final de esta memoria se inserta por separado las del Director de Biblioteca y del Tesorero, de acuerdo con el art. 30, inc. h).

EXTERNOS

Federación Universitaria de Buenos Aires: Después de un largo tiempo de alejamiento de la F. U. B. A. y como resultado feliz de las gestiones tesoneras de la C. D. anterior, y continuadas desde los primeros tiempos en que esta C. D. asumió la dirección del Centro, la Federación U. B. A. reincorporó a nuestra organización, en sesión especial del 25 de julio de 1928, por unanimidad de votos, cerrando así un enojoso proceso y cumpliendo un principio ético, olvidado en momentos de relajación de valores, por miembros de anteriores comisiones universitarias.

La tarea de los delegados, con estos buenos auspicios, se desarrolló en un ambiente de cordialidad y de estrecha colaboración, de suerte que el

Centro estuvo presente en todos los asuntos de urgencia y trascendencia que se debatieron en el seno de la Federación.

Federación Universitaria Argentina: El C. E. F. y L. no pudo ser indiferente a la constitución de la F. U. A., y sus delegados dieron oportunamente su opinión sobre la organización por sorpresa en Córdoba y subvirtiendo la representación directa en Buenos Aires. Así, nuestro Centro se cuenta en la mayoría de la F. U. B. A., que pidió insistentemente a las federaciones del interior que enviaran sus representantes directos a la F. U. A., comprometiéndose la nuestra a resolver los gastos de delegados. Por desgracia, estas proposiciones no fueron escuchadas, y la F. U. A. se constituyó con estudiantes de Buenos Aires, en su mayoría. La F. U. B. A. no se incorporó, y ese es el estado actual de cosas. La C. D. cree que se logrará la normalidad y la F. U. A. será un hecho, requerido por la naturaleza de los asuntos universitarios, y el Centro lo demostró, cuando instruyó a su delegado al Congreso de Córdoba en el sentido de que solicitara la aprobación de una ponencia evidenciando la necesidad de un organismo superior estudiantil, que sería la Federación Universitaria Argentina.

Proyecto Romano: Después de múltiples estudios, la Comisión Directiva dió su opinión, concorde con su ideal universitario, sobre el proyecto de agremiación obligatoria presentado al Honorable Consejo Superior, por el delegado Dr. Nicolás Romano.

Su extensión impide dar lectura a todo el informe aprobado, pero basta decir que, coincidente en el fondo con la necesidad de agremiar obligatoriamente, el Centro manifestó con claridad sus observaciones y sus divergencias en puntos fundamentales del referido proyecto, que se tratará oportunamente en la Federación Universitaria de Buenos Aires.

Relaciones con los Centros: Estas relaciones se han mantenido con la intensidad necesaria para lograr ese acercamiento ideal de todos los estudiantes, practicándola por diversos medios, ya puramente oficiales, ya por la asistencia recíproca a los actos públicos, el canje de publicaciones, agregados al conocimiento directo entre los delegados a la Federación Universitaria de Buenos Aires. El Centro, en la actualidad no mantiene relaciones con el Centro de Estudiantes de Ingeniería, el cual así resolvió con motivo de nuestra separación de la Federación, resolución que por razones inexplicables no ha sido revocada, desaparecidas las causales.

Consideraciones generales: Con esto, compañeros, queda compendiada la labor que la comisión expone a vuestra ilustrada deliberación.

Antes, es necesario agregar algunas reflexiones que imponen la observación y la experiencia. La reforma universitaria ha perdido definitivamente su carácter electoral y político en nuestra casa; aquí, ella, es obra de cultura, de salud espiritual. La intervención en el gobierno, no es un instrumento para saciar apetitos de poder, sino de selección intelectual y de acendrado amor al estudio.

Queda como tesoro de las nuevas generaciones estudiantiles, el mantener intacto este espíritu, que es esencial de la Universidad, pues si la Universidad es espíritu, nosotros somos, en el más alto grado, universitarios.

Otro punto de importancia es el que se refiere a los apuntes. El apunte es bueno en cuanto es el reflejo de opiniones personales del profesor, en cuanto tiene de original en la exposición de la cátedra, pero es venenoso, porque incita a la pereza del alumno, en cuanto es una clave para la aprobación de la materia. El libro siempre está por encima del apunte y por encima del compendio del libro; la obra más grata al alumno debe ser la entrada propia al misterio espiritual, la labor ardua y modesta de la iniciativa del estudiante para enfrentarse con el problema, conducido por los conceptos de la cátedra. He ahí el único postulado reformista: Orientación general y sin dogmas del profesor, lealtad para estudiar por el alumno. Mucho hemos conseguido nosotros, muy pronto lo habremos conseguido todo.

JORGE ZAMUDIO SILVA.

BIBLIOTECA

Buenos Aires, 10 de mayo de 1929.

Señor, Presidente del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras.

Estimado compañero:

Al terminar el periodo por el cual fui honrado con el cargo que hoy dejo, cumplo gustoso con el deber de comunicar a Vd., y por su intermedio a esa Comisión, del transcurso y resultado de mi actuación al frente de la Biblioteca de nuestro Centro.

Siguiendo el ejemplo provechoso de los que me precedieron en el puesto, he tratado de adquirir, con los escasos fondos con que contamos para todas nuestras actividades, aquellas obras cuyo excesivo costo o dificultad para ser halladas en los comercios, las hacen casi inaccesibles a los compañeros que las necesitan.

A tal efecto se han adquirido obras tales como el Diccionario Filosófico de Lalande, la Historia de Glotz y otras, según facturas adjuntas, que hablarán mejor que las palabras, del esfuerzo realizado para alcanzar la perfección, aun no lograda, como hubieran sido los deseos del que suscribe.

Creo que la mejor inversión realizada con los fondos obtenidos en el festival realizado en el teatro Ideal, ha sido la compra efectuada, cuyo detalle sería enojoso leer ante esa Asamblea.

Si bien no he tenido la suerte de contar con donaciones en efectivo que me permitieran enriquecer nuestro acervo bibliográfico, he gustado, en cambio, la íntima satisfacción de ver cómo los socios del Centro respondieron a la Semana del Libro, realizada en el mes de octubre ppdo., y en la cual se obtuvieron los volúmenes que se enumeran en lista adjunta, y entre los cuales deben hacerse resaltar algunos por su importancia.

La Biblioteca ha recibido todas las publicaciones oficiales de la Universidad y de la Facultad, revistas, tales como "Síntesis", "Nosotros", la revista del C. M. A. y Centro E. de Medicina, etc.

El préstamo de libros se desarrolló con toda facilidad, gracias al cui-

dado puesto por los compañeros en la devolución, y a pesar de que en este último período las ocupaciones no me permitieron dedicar el tiempo que hubiera deseado en la atención de mi puesto.

Por ello ruego al señor Presidente y a todos los compañeros, que tengan en cuenta esta circunstancia para juzgar mi labor, y sepan atenuar los defectos que hallaren en mi gestión, en la seguridad que la intención fué superior a la realidad.

Para terminar, he aquí el balance:

Volúmenes existentes en la Biblioteca al hacer cargo.....	1.619
Volúmenes comprados	44
Volúmenes recibidos en donación.....	83

Por lo expuesto, espero, señor Presidente, que mi labor será aprobada por esa Asamblea, y en esa esperanza saludo a Vd. y en usted a todos los compañeros.

FÉLIX PLAZA GÓMEZ.
Director.

INFORME DE TESORERIA

Como resumen general de la Tesorería del Centro, en el período que termina, se podría anotar los siguientes conceptos: no obstante cualquier deficiencia, el movimiento de caja durante el año 1928 hasta el 10 de mayo de 1929, ha ascendido a las siguientes cifras, que hablan con más elocuencia que cualquier discurso: Ingresos, \$ 3.863,50; egresos, \$ 2.951,90.

Hecha una ligera comparación con años anteriores, durante el período 1928 al 29, económicamente el Centro se ha superado. Citamos este dato con el único propósito de demostrar nuestro convencimiento de que, con una mejor organización e interés de parte de los estudiantes, la Tesorería podrá llenar ampliamente su cometido.

En cifras globales el balance general ha sido el siguiente:

Ingresos, \$ 3.863,50; egresos, \$ 2.951,90; saldo en caja, \$ 911,60.

(Lectura del balance general en detalle).

RAÚL F. CARDOSO,
Tesorero.

BALANCE GENERAL DEL 1º DE ABRIL DE 1928 AL 31 DE MAYO DE 1929

	Ingresos	Egresos	Saldos	
			Superávit	Déficit
Ingresos 1º trimestre...	763,00			
Egresos		340,50	422,50	
Ingresos 2º trimestre...	2.356,50			
Egresos		1.749,65	606,85	

	Ingresos	Egresos	Saldos	
			Superávit	Déficit
Ingresos 3 ^r . trimestre . . .	320,00			
Egresos		432,25		112,25
Ingresos 4 ^o trimestre . . .	61,00			
Egresos		171,95		110,95
Totales	\$ 3.500,50	2.694,35	1.029,35	223,20
Saldo al 1 ^o de abril de 1929		806,15		806,15
	\$ 3.500,50	3.500,50	1.029,35	1.029,35

	Ing.	
Saldo al 1 ^o de abril de 1929	806,15	
Recibido del Dr. Corti	32,80	
Apuntes de Historia . . .	23,00	
Cuota del Dr. Albesa (medio año)	30,00	
Recibido de la cobradora	100,00	
Recibido de cuotas de profesores	88,00	
Recibido de cuotas de los socios	89,20	1.169,15

Menos egresos:

Abril 2 Sueldo orde- nanzas (nov., diciem- bre, enero)	120,00	
Abril 2 Al Secretario.	5,00	
Abril 3 Comisión a la cobradora	30,90	
Abril 12 Estampillas	2,65	
Abril 20 Cuenta Juan Roldán	4,00	
Abril 21 Comisión a la cobradora	15,00	
Abril 30 Saldo orde- nanza (feb., marzo)	80,00	257,55
Saldo en Caja al 8 de mayo de 1929		911,60

RAÚL F. CARDOSO,
Tesorero.