

VERBVM

REVISTA DEL CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA Y LETRAS

ADHERIDO A LA FEDERACIÓN UNIVERSITARIA

COMISIÓN DIRECTIVA

(Periodo 1926-1927)

<i>Presidente</i>	Angel J. Battistessa.
<i>Vicepresidenta</i>	Enriqueta Chantada.
<i>Secretario de Notas</i>	Eduardo R. Vaccaro.
<i>Secretaria de Actas</i>	Paulina Isola.
<i>Tesorero</i>	Romualdo Ardissonne.
<i>Protesorero</i>	Edwin Rubens.

DELEGADOS

1 ^{er} año {	Helena G. Smith.	3 ^{er} año {	Pura Caballer.
	Salvador Agoglia.		Juana Riggiardo.
2 ^o año {	Rosa Blanca Pinasco.	4 ^o año {	María Douillet.
	Moisés Zwick.		Corina Garcia Morales.
		5 ^o año {	Helena Magán.
			Dora Palacio.

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

FEDERACIÓN UNIVERSITARIA

VERBUM

REVISTA

DEL

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DIRECTOR : RAMÓN ALBESA

SECRETARIO DE REDACCIÓN : LEÓN DUJOVNE

ADMINISTRADOR : JUAN ANGEL FRABOSCHI

Mi 66

AÑO XIX

DESPLEGADO



DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

430, CALLE VIAMONTE, 430

1926

Las escuelas de provincia ¹⁾

(1910)

Si en la encuesta iniciada por el *Monitor* se nos requiere, a quienes hemos sido consultados, una respuesta concluyente y lacónica sobre el proyecto de «nacionalizar» (léase «unitarizar») la enseñanza primaria en toda la República, anticiparé que mi respuesta es *desfavorable* al anunciado proyecto.

Pero los problemas políticos son de suyo tan complejos, que obstan a la simplicidad de las convicciones militantes, en el ánimo de quien descubre sus matices de tiempo, de lugar, de doctrina.

Entre las cuestiones políticas, las más complejas son, acaso, las que afectan la enseñanza primaria, pues implican factores de psicología personal, en cuanto se refiere al alumno, y de psicología social, en cuanto se refiere al Estado.

Veamos, no obstante, si es posible plantear los términos en que

(1) En 1910, el presidente del Consejo nacional de educación, don José María Ramos Mejía, consideró la idea de nacionalizar la enseñanza primaria en toda la República, tema que ya había sido tratado en la prensa y en un congreso pedagógico. Con este motivo, el *Monitor de la educación común*, órgano del Consejo, solicitó la opinión de don Ricardo Rojas sobre la iniciativa en cuestión. La respuesta del señor Rojas, inédita hasta hoy, es el estudio que ahora publicamos y que debe ser leído teniendo en consideración la fecha y las circunstancias en que fué escrito.

Publicamos este artículo por su mérito intrínseco y por el interés que tiene, sin duda, para los alumnos del curso de Ciencia de la educación.

se presenta esta idea de nacionalizar la enseñanza primaria en toda la república, para definir lo más sobriamente que me sea posible, las soluciones previas que requiere, las cuestiones secundarias que comporta y las razones que la favorecen o contrarian.

El problema que se propone plantea, ante todo, una cuestión de derecho constitucional, pues trátase de hacer pasar a la Nación una función que, dentro de sus respectivos territorios, ha sido hasta hoy principalmente ejercida por los Estados provinciales. Va involucrada, pues, en dicho proyecto, una cuestión previa de federalismo que es necesario resolver.

El tener a su cargo la enseñanza primaria no es para nuestras provincias solamente un derecho sino un deber imperativamente impuesto a ellas por la Constitución y aceptado expresamente por ellas como condición de su autonomía.

El artículo 5º dice: « Cada provincia dictará para sí una constitución bajo el sistema representativo, republicano, de acuerdo con los principios, declaraciones y garantías de la Constitución nacional, y que asegure su administración de justicia, su régimen municipal, y la *educación primaria*. Bajo estas condiciones, el gobierno federal garantiza a cada provincia el goce y ejercicio de sus instituciones. »

Basta la transcripción de este artículo — tantas veces esgrimido por la bandería de las intervenciones — para comprender que no se puede abolir la enseñanza a cargo de los estados por una simple ley, porque dicha ley sería inconstitucional. Debe hablarse, por consiguiente, de una nueva reforma de la Constitución en todas sus disposiciones pertinentes.

El núcleo de esta cuestión previa reside en la letra del artículo 5º, cuyo sentido verdadero nos lo da nuestra historia del federalismo. Cuarenta años de guerras civiles habían reducido a escombros la cultura colonial y la unidad del virreinato argentino. El debate de los proscritos durante la época de Rozas consiguió esclarecer las causas de tal conflicto. Dichas causas residían en la falta de justicia organizada, de centros urbanos y de cultura popular. La Constituyente, formada por los hombres de la proscripción, ya no

lizo, como las asambleas anteriores, cuestión de unitarismo ni federalismo. Las provincias, que eran la entidad real y preexistente, reconstituían la Nación, pero obligándose a suprimir las causas del desastre. Por expresa delegación de facultades, erigían un poder central rico y fuerte, que no las respetaría en su autonomía sino a condición de que ellas combatieran, como función permanente, aquellas causas en su territorio. De ahí el artículo 5º, por el cual se obligan, según se ha visto, a asegurar su administración de justicia, su régimen municipal, su instrucción primaria, o sea combatir la arbitrariedad caudillista, la vida rural y la ignorancia del pueblo.

Dada la génesis del artículo 5º, la Nación no quedaba exenta de igual deber en su jurisdicción, que, a estos efectos no era sino el territorio de las provincias unidas, inocuados como se encontraban aún los territorios y no federalizada la ciudad de Buenos Aires. Tan es así, que el capítulo IV de la Constitución, al establecer las atribuciones del Congreso, dice en el inciso 16º: «Promover lo conducente a la prosperidad del país, al *adelanto y bienestar de todas las provincias* y al *progreso de la ilustración, dictando planes de instrucción general* y universitaria y promoviendo la industria, la inmigración, la construcción de ferrocarriles y canales, etc.» Si se pone en concordancia este inciso con el artículo 107 que expresa las atribuciones de las provincias, se verá que son las mismas del inciso transcrito, y si se repara en la cláusula que dice: «promover el adelanto y bienestar de todas las provincias, y el progreso de la ilustración dictando planes de instrucción general», se notará que nada excluye a la Nación en la obra de fomentar la enseñanza dentro del territorio provincial, y que aquella, al constituirse, quiso más bien crearse un aliado de esa empresa en cada uno de los Estados federales. El artículo 5º, pues, no les reconoce un derecho a las provincias, les impone una obligación, y se la impone como condición de su propia autonomía para que ninguna pueda rehuir su parte de trabajo en la magna y larga tarea de extinguir en el país la barbarie. Hubo provincia, como Santiago del Este-

ro, el más federal y autónomo de los Estados antes de 1852, que durante los treinta años de la tiranía de Ibarra había hecho abandono absoluto de la educación popular. Para provincias como esa, el artículo 5º resultaba una verdadera coacción, y ya veremos si llegó a ser eficaz.

Al anunciar por la prensa el proyecto en cuestión, se ha hablado como si se tratara de una *facultad privativa* de las provincias, excluyente de la Nación, y que quiere la Nación conquistar. Pero ya he demostrado que no se trata de eso, como cuando el artículo 105 les reconoce el poder de darse sus propias autoridades.

No se trata siquiera de *facultades concurrentes* en el sentido estricto de esas palabras, como las conducentes al progreso económico de que legisla el artículo 107. La Constitución prescribe deberes cuando legisla sobre educación. La primaria es un deber de las provincias, como una condición de su autonomía, mientras hay facultades concurrentes de la Nación, entre los fines primordiales de la unidad nacional. Trátase, pues, de deberes concurrentes.

¿Qué es lo que se procura entonces, cuando se habla de «nacionalizar» la enseñanza primaria en toda la República? ¿Es que la Nación pueda fundar escuelas primarias en las provincias? ¿Pero no lo hace ya, por leyes especiales del Congreso, como funda escuelas normales, secundarias, especiales y universitarias? ¿O se quiere que *solamente* la Nación pueda fundar escuelas primarias en las provincias? ¿Y por qué se excluiría a los Estados federales del *derecho* de fundar escuelas primarias en sus propios territorios, si en virtud de la libertad de enseñanza vigente en nuestro país no excluimos de ese derecho ni aun a las instituciones o personas jurídicas extranjeras que quieran hacerlo? ¿O es que la «nacionalización» no implicaría semejante prohibición para las provincias que quisieran fundarlas? ¿Y acaso esto último no significaría volver, en esas provincias, al régimen presente, según el cual coexisten escuelas del Estado provincial y escuelas del Estado nacional?... He ahí una serie de preguntas

que valen por sí solas como argumentos y que muestran el círculo vicioso de esta iniciativa.

Dado que asegurar la administración de la enseñanza primaria es no sólo un deber de las provincias sino una condición de su autonomía dentro de la soberanía nacional, ¿qué ventajas traería a nuestro progreso político el eximir las de ese deber y el suprimir esa condición?...

Esta es una pregunta definitiva que necesitamos analizar y responder.

Oigo ya la presurosa respuesta de los partidarios de aquella idea; unos — los que la miran por su aspecto pedagógico — dicen que la Nación suprimirá el analfabetismo que pesa sobre las provincias; y otros — los que la miran por su aspecto político — apenas si aciertan a disimular que tal idea implica un nuevo golpe a la autonomía de los Estados, en tránsito inconfesado hacia el unitarismo. Ya mostraré el sofisma que engaña a los primeros y el error que extravía a los segundos. Pero agotemos antes el problema en su faz constitucional.

Yo creo que cuando un país se da sus instituciones, cualesquiera que ellas sean, debe propender a consolidarlas en la práctica, y no a debilitarlas o destruirlas, máxime si tales instituciones no fuesen funestas a la prosperidad de la República. Es lo que sucede con nuestro federalismo, de suyo muy equilibrado y lleno de concesiones a la unidad y bienestar nacionales. Nuestras provincias eran un hecho histórico y geográfico que la constitución unitaria intentó desconocer, y tal prescindencia de los hechos la llevó lógicamente al fracaso. La Constitución de 1853 aceptó el hecho preexistente y forzoso, entonces más claro, después del largo aislamiento de la tiranía, tras la cual el acuerdo de San Nicolás fué una suerte de pacto entre estados libres. Durante el medio siglo transcurrido, las provincias no han hecho sino consolidarse y progresar, y sin embargo se dice que el federalismo ha fracasado. Cierto que hay algunas provincias retardadas como La Rioja o San Juan; pero el hecho de haber otras muy prósperas como Santa Fe y Buenos Aires, prueba que no deben imputarse esos retardos al régimen fede-

ral. La evolución de las provincias ha sido despareja, porque el punto de partida era distinto, diversa la situación geográfica, la densidad de la población, la cultura ambiente, los medios de producción, todo lo cual demuestra la importancia y espontaneidad que los factores reales han conservado dentro de nuestro régimen constitucional. Lo único que ha fracasado del sistema es el artículo 105 que dice : « Las provincias se dan sus instituciones locales y se rigen por ellas, eligen sus gobernadores, sus legislaturas y demás funcionarios de provincia *sin intervención del gobierno nacional.* » Pero hay en esto una confusión de términos ; no es la soberanía federal la que no cumple sus funciones sino la soberanía popular.

Ese pueblo insuficiente para elegir sus autoridades locales lo es también para elegir sus autoridades nacionales. Si la falta de educación democrática del pueblo de las provincias como soberano de ellas, nos hace pedir la supresión de las provincias, la misma falta del pueblo como soberano de la Nación, nos haría pedir la supresión de la República.

La falta de conocimiento directo de la vida provinciana, mueve a proponer ahora la nacionalización de la enseñanza; mañana será la nacionalización de la justicia; más tarde la supresión del artículo 105, y nuestras provincias habrán desaparecido. Pero no es su desaparición lo que lamentaremos entonces sino la obra de tantos años destruida, los males de la política electoral complicados con nuevos males sociales. La consecuencia inmediata de la reforma que se propone consistirá en ir restando importancia a la vida provincial, en ir disminuyendo el prestigio inherente a toda autonomía, en el enrarecimiento de la atmósfera moral de los estados, mientras los provincianos de fuerza y de ambición locales, emigrarán a Buenos Aires donde se debatan todas las cuestiones y se distribuyan todas las pitanzas, a alimentar la concupiscencia y la cortesanía metropolitana, acentuando cada vez más el funesto desequilibrio entre la enorme capital cosmopolita y el país desierto, colonial y embrionario.

Mas he aquí que una palabra discreta me insinúa : « Usted di-

vaga; usted magnifica la cuestión; su federalismo apasionado le hace agredir sus propias alucinaciones... »

Puede ser, o quizá no sea esto sino un aparente exceso de previsión, aunque nunca la previsión es excesiva cuando se trata de la vida de un pueblo. La historia es larga y es siempre corto en ella nuestro don de profecía.

Federal por temperamento, por ambiente, por herencia, por recuerdo, por imaginación, por observación, por estudio, no sería capaz, sin embargo, de renovar a la sombra de una palabra vana la extraviada querrela de los caudillos. No es la divisa roja de Dorrego o Facundo lo que defiendo. No es tampoco el equívoco nombre de una Constitución. Yo sé que nuestra Constitución no es federal ni es unitaria, y acaso sea más unitaria que federal. No he olvidado lo que en 1853 decía su propio autor en la cuarta de sus « cartas quillotanas » : « Desprendido de federales y unitarios, ajeno a las dos facciones, vi la solución del problema constitucional argentino en la fusión de los dos principios rivales, en la adopción de un sistema mixto de uno y otro. Hallé esa solución, no en la inspiración de una política ambigua, sino en el sentimiento de la historia y de los hechos. » Este sentimiento de la historia y de los hechos reveló a Alberdi la importancia de la provincia autónoma como factor de cultura y de nacionalidad. Hacer de nuestras catorce ciudades federales sedes de una legislatura, de una justicia y de una enseñanza locales era constituir las en centros de progreso, en arena de luchas cívicas e intelectuales, para que equilibraran la riqueza del puerto y la fuerza de la metrópoli, y para que continuaran desarrollando el germen que las hizo en la colonia seminarios de la civilización, y durante la guerra por la independencia, torre almenada de la libertad. Es esa la provincia que yo defiendo, la que tenga una vida local y sirva a la Nación, sin necesidad de procurar en Buenos Aires, por medio de gestiones palaciegas, todos los asuntos de su propia vida.

Sin duda se me dirá : « Nosotros no queremos despojar de nada a las provincias, son ellas las que ofrecen ceder sus escue-

las. » Es claro, como medio de eludir la obligación de fundar otras nuevas. Pero esto no pueden ofrecerlo sino provincias gobernadas por transitorias oligarquías que hayan perdido la conciencia de la dignidad provincial. Además, ya hemos visto que no se trata de un derecho, y menos de un derecho renunciabile. El artículo 5º *les impone la obligación* de atender la enseñanza primaria como carga inherente al pacto de unidad nacional y a cambio de otras ventajas que dicho pacto comporta para ellas. Si hay gobiernos de provincia que agravan su vergonzante miseria con semejantes renunciamientos, es un deber de los ciudadanos que conservamos la noción histórica de la unidad y el federalismo argentinos, denunciarles la doble traición que realizan a la soberanía que se les ha confiado y a la obra de la cultura que en nuestro país requiere el esfuerzo de todos. Los gobiernos que propongan una reforma del artículo 5º en el sentido de rescindir con la Nación su compromiso histórico de fundar escuelas primarias, se mostrarán inferiores a los denostados caudillos de hace cincuenta años, que, sin embargo, supieron contraerlo. Y la asamblea que consagre ese renunciamiento se mostrará igualmente fuera de la tradición y de las necesidades actuales, pues la época presente exige, como la antigua, comprometer a todos los argentinos, y a los catorce estados argentinos, en la obra solidaria de la nacionalidad por medio de la cultura.

Otro argumento que se ha dado para justificar esta idea, es que las provincias pobres no tienen medios para costear su instrucción pública. Esto es inaceptable. La provincia más pobre puede y debe destinar una parte de su presupuesto a las escuelas primarias. Transitoriamente esta función suele retardarse o entorpecerse, pero es fácil observar que esos períodos corresponden a la prepotencia de sus mezquinos círculos, trabados en rencillas electorales o en aparcerías deshonestas; gobiernos sin cultura y sin prestigio local, precedidos casi invariablemente de una intervención, o sea el fruto del federalismo desarraigado y de la provincia repartida en el conciliábulo unitario de la Capital. Pero

cuando gobiernan las provincias ciudadanos que las aman y sirven con patriotismo, todas, aun las más pobres, suelen tener recursos para multiplicar sus escuelas.

Hubo en Santiago del Estero un gobernante que ascendió a la primera magistratura el 12 de octubre de 1886 y sólo encontró en el dilatadísimo territorio de su provincia 80 escuelas, de las cuales solamente 60 eran del estado. Santiago era una de las más misérrimas provincias del país; permanecía tal como la describiera Concolorcorvo en 1773, o Víctor Gálvez a mediados del siglo XIX; su presupuesto llegaba apenas a medio millón de pesos, incluido en él la subvención nacional. Empero, aquel ciudadano traía como Sarmiento la pasión de la enseñanza pública, y al entregar el mando a su sucesor, el 12 de octubre de 1889, dejaba a su provincia más de 200 nuevas escuelas fundadas por él mismo, y que funcionan hasta hoy.

La provincia pobre de entonces tiene en la actualidad un presupuesto de dos millones anualmente acumulados por la generación ya militante, que aprendió a leer en las aulas de 1889. Ese gobernante traía consigo un fuerte partido provincial; su ascensión no fué la maniobra de una intervención anterior, y acaso por ello pudo fundar tantas escuelas y señalarse como el único gobernante de ese estado, que en el transcurso de un siglo haya concluido su mandato legal. Hay provincias más ricas que en un término análogo no han dado tantas fundaciones al progreso del país.

Resta, por fin, otro argumento contra esa socorrida pobreza de ciertas provincias, y es el inciso 8° del artículo 67, donde la Constitución, al fijar las atribuciones del Congreso, prescribe: «Acordear subsidios del tesoro nacional a las provincias cuyas rentas no alcancen, según sus presupuestos, a cubrir sus gastos ordinarios.» Ya sabían los constituyentes que los deberes de civilización creados por la unidad nacional a las provincias, requerían gastos que muchas de ellas no se hallaban en condiciones de subvenir. A esas se les allanaba el camino, entregándoles los fondos que necesitaban, a fin de que no eludieran la función de justicia, de urbanidad y de cultura que el artículo 5° les imponía. ¿Pero es que algunas

provincias no han sabido administrar esos fondos con honradez? No : algunas provincias, no ; algunos gobiernos de provincia, eso sí. Esto de las subvenciones malversadas es un lugar común que requeriría una minuciosa encuesta, provincia por provincia, gobierno por gobierno. ¿No tiene la Nación empleados que controlan la inversión de esos fondos? ¿No habría peligro de que resultaran comprometidos en tales malversaciones provinciales los empleados de la misma Nación que formula el cargo? ¿Y si todo esto fuera verdad, cuál será el gobernante de provincia que apoye la nacionalización absoluta de la enseñanza en su estado, porque además de no querer ocuparse en la fundación de escuelas y ser pobre su provincia, se confiese incapaz de la honradez necesaria para invertir en escuelas la subvención de escuelas? ¿Y además, por qué se cree que los ciudadanos han de tener una conducta tortuosa cuando sirven a su provincia y una conducta recta cuando sirven a la Nación?...

Mas no se agota ahí esa faz económica de la cuestión. Hemos visto que, por la Constitución, la Nación puede fundar escuelas en las provincias. Este no es sólo un derecho teóricamente reconocido. Practicalo el Consejo nacional de educación, en virtud de una ley reciente. Pues si las provincias no saben administrar con honradez el dinero de las subvenciones, entréguese tales fondos al Consejo para que funde con ellos, directamente, las escuelas rurales ya autorizadas y aun otras, urbanas, que podrían instituirse por una nueva ley.

Ahora bien : batido este proyecto, en relación con el problema constitucional que suscita, no queda en pie sino el problema puramente pedagógico, el problema del analfabetismo.

El ideal de instruir al pueblo, preconizado por los demócratas de la enciclopedia a fines del siglo xviii y exaltado por los republicanos del romanticismo a mediados del siglo xix, ha perdido su frenética simplicidad. « Una escuela que se abre es una cárcel que se cierra » ; tal era la fórmula de entonces. Pero la experiencia ha cambiado los términos de la cuestión. En el último congreso de moral reunido en Londres, los delegados aprobaron una comu-

nicación del profesar Lombroso, según la cual, la escuela primaria habría contribuido al desarrollo del crimen y creado formas nuevas de delito. Algunos, más avanzados, llegaron a proponer la supresión de las escuelas que funcionan en las cárceles.

Yo, por mi parte, creo que la escuela primaria, si sólo da instrucción sin crear ciudadanía ni conciencia moral, es una fuente de dolores para el individuo o para la sociedad. Tal afirmación ha de escandalizar a muchos pedagogos que preconizan la fundación de escuelas a ultranza, pero que luego se espantan ante el obrero libertario a quien enseñaron a leer. Más restringido en mis premisas, yo me detengo, sin embargo, en la evolución del principio democrático que ella implica en la escuela popular: hijo de obrero a quien enseñamos a leer, es un futuro obrero a quien preparamos para su propia redención; por eso es necesario darle disciplinas para que su acción futura no redunde en perjuicio del Estado y no malogre las propias reivindicaciones de su gremio. La escuela primaria ha de ser, desde luego, fragua de nacionalidad y de autonomía.

La escuela, como todas las instituciones sociales, ha sido creada en beneficio de la sociedad, no del individuo. Por consiguiente, es preferible una sola escuela buena que responda a ese fin y no diez escuelas malas; como es igualmente preferible a diez alfabetos extraviados uno solo que sepa inspirar en el bien la conducta de diez secuaces ignorantes. Con tales ideas, creo que la Nación tiene en la capital federal y en los territorios, problemas gravísimos de cultura pública y de nacionalidad, que requieren del Consejo nacional de educación: tiempo, maestros, ideas y dinero, de que no ha podido disponer hasta ahora en la medida que los necesitaba.

El espíritu argentino suele mostrarse muy ocasionado a medir el progreso por cifras, y a estimular con números su vanidad. La civilización se esquematiza, para nuestro candoroso orgullo, en simples cuadros estadísticos. Lo vasto de nuestra extensión territorial y lo abundante de nuestra inmigración son las dos pruebas populares de nuestra grandeza. ¿Aplicaremos un criterio análogo

a nuestras cuestiones educacionales? ¿Discerniremos el mérito de una escuela superior por el número de sus alumnos? ¿Qué valdría entonces, ante ese criterio, l'École de chartes et diplomatique, donde funcionan cátedras de erudición filológica con dos o tres alumnos? ¿Apreciaremos igualmente el estado de nuestra educación primaria por la cifra en globo del analfabetismo? No. De ninguna manera. Necesitamos ponderar y clasificar esta cifra.

Es menester que se nos diga : *a)* cómo ha aumentado o disminuido el analfabetismo en cada provincia y en cada territorio federal ; *b)* la proporción de esas cifras con relación a la población local en cada año ; *c)* la edad, sexo y nacionalidad de los analfabetos actuales, dentro de cada jurisdicción ; *d)* el número de escuelas primarias que hay en toda la república y su aumento en los últimos 25 años, dentro de cada jurisdicción ; *e)* el número de escuelas primarias que no han sido fundadas ni son sostenidas actualmente por la Nación en su territorio y por las provincias en el suyo ; *f)* la clasificación de estas escuelas no oficiales, y su número, teniendo en cuenta su credo, nacionalidad, propiedad y origen de la fundación ; *g)* el radio de población de las escuelas primarias y la densidad de la población en su radio ; *h)* la condición económica predominante entre los concurrentes.

He ahí los datos que el Consejo de educación debe reunir para que podamos estudiar en sus aspectos morales ese problema del analfabetismo. Acaso después de poseerlos reunidos podamos ver, columna por columna, que la educación primaria no ha prosperado más en ciertas provincias porque se tenía en ellas el obstáculo de las distancias, de la falta de vialidad y de la poca densidad de su población, casi toda ella rural. Acaso podamos comprobar, igualmente, que la lucha contra el analfabetismo en la Capital no ha sido obra exclusiva de la Nación, pues fuera de las numerosísimas escuelas de fundación particular, aquí se contaba con recursos, con población densa y medios de vialidad. Seamos, pues, más prudentes antes de lanzar contra los estados provinciales el cargo de haber abandonado o descuidado la función de educar al pueblo. Es muy fácil tener escuelas en los medios cultos y densos ; el Consejo na-

cional, que ejerce funciones en la Capital y en los territorios nacionales, conoce prácticamente esa diferencia.

Aun reducida la cuestión a simples números, sabemos que el gobierno nacional no ha concluido de llenar sus funciones en su propia jurisdicción, para haber conquistado el derecho de baldonar a las provincias pobres y lejanas, él rico y aconsejado por los hombres más eminentes del país. Una publicación periodística reciente ha denunciado que en la capital federal existen 95.000 analfabetos (*sic*), o sea casi la población total de una de las provincias acusadas. Y en cuanto a las gobernaciones, aconsejamos leer las 276 páginas del libro *La educación en los territorios federales*, que acaba de publicar don Raúl B. Díaz, funcionario del Consejo. Es el resultado de veinte años de experiencia y observaciones, y aunque se admira los progresos realizados en el último lustro, se ve que la mayor parte de la empresa resta allí por realizarse, en nuevas escuelas, en edificios, en sueldos, en asistencia, en estímulos. Funde la Nación, en la Capital y en sus territorios — donde rige el unitarismo — todas las escuelas primarias que aun no ha fundado, y acuse después a las provincias.

Hay más aun: el problema de la educación primaria, no se reduce para la Nación a fundar nuevas escuelas, ni tiene el mismo carácter en cuestión del analfabetismo, aquí y en los territorios nacionales que en las provincias. Socialmente, el saber leer y escribir es más urgente y necesario para la política en las ciudades que en los campos. Económicamente, lo es también en los medios que disponen de vitalidad, de correspondencia activa, de publicidad y de industrias transformadoras de los productos naturales. En las campañas del interior, un obrero analfabeto puede trabajar en los cultivos de la tierra, en la zafra de la caña, en la explotación de los bosques; no así un obrero de ciudad o de ambiente cosmopolita. Políticamente, la formación del espíritu patrio se hace en el interior, por la emoción del paisaje nativo, por las tradiciones vivientes por la homogeneidad de la población, por el aislamiento de Europa, por la acción del hogar. En el litoral, en la Capital especialmente, conspiran contra ese espíritu, el cosmopolitismo y hasta las

escuelas particulares extranjeras, productos de ese cosmopolitismo o de la falta de suficientes escuelas nacionales. Es el peligro que he señalado en mi libro *La restauración nacionalista*, de suerte que no necesito redundar aquí en las mismas consideraciones aducidas en él. Pero nótese que sólo quiero señalar la variable función del medio social en la escuela.

Por otra parte, nadie en el gobierno actual ha comprendido mejor ese peligro que el señor Presidente del consejo doctor Ramos Mejía. Y como esa función de la escuela nacional requiere maestros capaces, es el mismo Consejo el que deberá gobernar las escuelas normales, idea que también apunté en el antedicho libro y reformas que comportará un aumento de tareas para el Consejo.

El Consejo nacional de educación tiene, pues, a su cargo, una vasta obra técnica, política y material, no consumada todavía; fundación de escuelas en los territorios, dotación de edificios escolares y transformación del espíritu y la práctica de la enseñanza, a fin de que la escuela primaria sea el baluarte de la ciudadanía en el desierto colonizado de la Patagonia, en la frontera ambigua del Neuquén o Misiones y en la población cosmopolita de Buenos Aires. Debe difundir y mejorar su enseñanza de tal modo que no tengan excusa en su omisión, escuelas como las salesianas denunciadas por el inspector Díaz o las hebras denunciadas por el inspector Bavio, o las coloniales y antipatrióticas denunciadas por mí. El Consejo ha reformado sus planes de estudios en un sentido que no puedo sino aplaudir, pues se halla de acuerdo con las ideas preconizadas en mi *Restauración*. Pero la reforma de planes y programas es siempre inocua sino se renueva el maestro, los métodos y el ambiente. El consejo de educación ha de ser, para ello, el órgano político de una acción pública y docente fuera de las aulas, y dentro de las aulas el creador técnico del material didáctico, del museo, del texto propio y del maestro que ha de ser el animador de su doctrina. La necesidad de formar sus propios maestros pone bajo su jurisdicción las Escuelas normales, todo lo cual aumenta su importancia y labor. Agréguese a ello el derecho que por una ley del Congreso ha

conquistado, para fundar escuelas rurales en las provincias y se tendrá noción de sus vastas funciones.

¿Con qué objeto se quiere nacionalizar la enseñanza? ¿Para dar más funciones al Consejo nacional? Ya se ve que funciones le sobran, y apenas si bajo la actual presidencia ha comenzado a resolver las nuevas cuestiones que el país le plantea. ¿Para darle más atribuciones? Tal cosa ofrece el peligro de crear un organismo rico, poderoso, complejo, que sería como un gobierno dentro del gobierno. ¿Para centralizar la administración escolar? Yo creo que conviene, en nuestro país, descentralizar funciones, crear cargos de libertad y de responsabilidad, pues en ellos es donde se formarán los hombres públicos de que carecemos, porque la burocracia todo lo absorbe, todo lo centraliza, sin contar la acumulación de altas jerarquías que hacen en su sola persona algunos ciudadanos que se juzgan irremplazables. ¿Para que el Consejo pueda concurrir a la lucha contra el analfabetismo en las provincias? Pues lo hace ya por la ley del Congreso que lo autoriza a fundar escuelas rurales. ¿Para que pueda fundar escuelas urbanas? También lo practica de hecho: ha llegado a fundarlas hasta en el ejido de las capitales de provincias. ¿Para que pueda ejercer esa misión sin restricciones? Amplíese esa ley en la medida que se juzgue necesario. ¿Para que pueda ejercer una influencia técnica en las provincias? La tiene ya por la acción de presencia de aquellas escuelas; por el Inspector nacional acreditado ante cada uno de los consejos provinciales y lo tendrá en lo sucesivo entonces bien eficaz, por los maestros que el Consejo nacional forme en sus propias escuelas normales, que lo serán todas las de la Nación.

¿Se cree que esto no basta y que conviene unificar el tipo de la enseñanza primaria en toda la República, en correlación con la secundaria que es nacional? Pues basta para ello reglamentar el artículo 5° de la Constitución por un artículo, complementario de las leyes de educación, donde se diga: «La educación primaria de que habla el artículo 5° de la Constitución la darán las provincias de acuerdo con los tipos de escuelas primarias ambulantes, rurales, elementales y superiores que determine el Consejo nacional de edu-

cación. » Pero no libertemos a las provincias de la obligación constitucional de fundar escuelas, obliguémoslas más duramente a las provincias semibárbaras que desean liberarse de ese deber; no restemos a la causa de la educación pública uno de los más eficaces factores de progreso argentino; y si es posible, dejémosles sus diversidades regionales, y que el habitante de cada uná estudie especialmente como en algunos estados de la Unión Americana y de la Unión Germánica, el propio territorio, la propia historia, la propia economía provinciales; todo ello redundará en mayor grandeza y fuerza de la Nación.

Queda, por fin, una postrera faz de la cuestión; pero ésta de carácter financiero: « Las provincias — se dice — no atienden debidamente su educación ». Y bien: Yo pediría a los iniciadores de esta requisición de opiniones, que ampliaran los elementos de juicio, completando los datos estadísticos que antes indiqué, con estos otros: *a*) monto de cada uno de los presupuestos provinciales, sin contar subvenciones; *b*) monto del presupuesto de educación en cada provincia; *c*) proporción de éste con relación al presupuesto respectivo; *d*) proporción para cada uno de los territorios federales; *e*) proporción para la capital, incluyendo en el presupuesto de gastos metropolitanos los de orden municipal; *f*) presupuesto total de las catorce provincias sin contar las subvenciones: presupuesto escolar y tanto por ciento; *g*) presupuesto total de la Nación, presupuesto escolar y tanto por ciento; *h*) sueldos de los maestros en cada provincia y territorio nacional; *i*) puntualidad en el pago del personal docente.

Cuando se trata de una reforma como la que se propone, una base de hechos es necesaria. Las instituciones que prescinden de ellos, son fatalmente ineficaces o nocivas. Y no resulte a la postre de investigación que esas pobres provincias tal baldonadas gastan en la enseñanza primaria todo lo que ellas en su inopia pueden, y acaso gastan más de lo que proporcionalmente gasta la Nación en su dorada abundancia. Santiago en 1889 invertía en enseñanza primaria el 50 por ciento de su presupuesto anual. ¿Sería capaz de hacer eso mismo la Nación?

Entre tanto nuevos hechos no modifiquen esta opinión, mis conclusiones acerca del proyecto que me ocupa son las siguientes :

a) La nacionalización de la enseñanza primaria en toda la República es *inconstitucional* y para ser legalmente viable, requerirá la previa reforma del artículo 5º de la Constitución ;

b) La nacionalización de la enseñanza primaria, y dicha reforma constitucional, serían *contraproducentes*, porque restarían a la enseñanza pública el factor « argentino » de las provincias, que hasta hoy la han administrado en la medida de sus recursos, y algunas con verdadero celo ;

c) La nacionalización de la enseñanza primaria es *inoportuna*, porque el Consejo nacional de educación tiene en la Constitución y leyes especiales los medios de concurrir, dentro de las provincias, a la difusión de la instrucción pública ;

d) La nacionalización de la enseñanza primaria es *inconveniente*, porque distrae energías del Consejo necesarias en la Capital y en los territorios nacionales ;

e) La nacionalización de la enseñanza primaria es *inoportuna*, porque, en este momento de crisis nacional, viene a dividirnos con una cuestión burocrática, cuando, sin modificar el régimen actual, puede realizarse la obra técnica y nacionalista en que estamos empeñados.

Tal es mi opinión, tan sólida que no podrían destruirla con razonamientos teóricos ; pero susceptible de modificarse, si los sostenedores de esta iniciativa adujesen en su favor « hechos » que me son por ahora desconocidos. Pero queda sentado que la Nación *puede* y *debe* fundar escuelas de todo género en las provincias, no sólo para « promover al bienestar general », según la fórmula del preámbulo, sino también para « educar al soberano », según la frase de Sarmiento. Siendo el pueblo el origen de todo gobierno representativo, interésale a la Nación fomentar la cultura de los ciudadanos electores. El territorio de la Nación y su soberanía están, en su mayor parte, formados por el territorio y la soberanía de las provincias. De ahí que, en virtud de su propio origen y de su propia finalidad, el gobierno de la Nación no esté constitu-

cionalmente privado de la facultad ni exento de la obligación de fomentar la enseñanza primaria en la jurisdicción de las provincias. Pero dicha facultad es « concurrente » con el deber de los Estados, deber tan imperioso que acaso es *irrenunciable* por ser inherente a su autonomía y al pacto de unidad nacional. La idea de « nacionalizar » la enseñanza se reduciría a eximir de ese deber, a las provincias, pues no eximir las es dejar las cosas en su estado actual.

¿ Se trata de ir suprimiendo paulatinamente las provincias? Dígase con franqueza, pero repárese que en tal caso, no se nos propone una cuestión pedagógica.

¿ Se trata de combatir el analfabetismo? Ya habéis visto que para ello no es necesaria la nacionalización. Demuéstrese lo contrario, y yo seré el más decidido secuaz de esa idea. No me detendrán para ello prejuicios históricos, ni pasiones regionales, ni preceptos constitucionales. Nuestra carta fundamental fué concebida como un instrumento de civilización; y como tal debemos interpretarla.

RICARDO ROJAS.

Marcel Proust (1)

La aparición de dos volúmenes de la obra, aun incompleta, de Marcel Proust, da ocasión a que se puedan decir algunas palabras sobre un hombre cuyo libro extraordinario, cuya originalidad indiscutible, cuya vasta significación literaria son de tal importancia que desde hace unos pocos años ha conquistado la admiración del mundo. Es un escritor que ha creado una forma nueva de análisis, de ficción y de estilo, que elude toda crítica sistemática y todo juicio sintético. Es un novelista, un memorialista, un psicólogo, un hombre de mundo, un novelista, un snob. Puede ser estudiado desde cualquiera de estos aspectos complejos y contradictorios. Su espíritu presenta los caracteres más diversos y opuestos, en una mezcla extraña, que a ratos parece revelar un verdadero genio de las letras y a ratos un pobre obseso que busca en el análisis patológico de su propio ser quién sabe qué obscura solución de un enigma insoluble. La variedad de las opiniones que sobre él son posibles autoriza la de quien, como yo, en este caso, sin tener ningún título, se cree con el derecho de expresar su pensamiento en razón del amor que le profesa. Proust pertenece a todo hombre que haya buscado alguna vez en la complejidad de su corazón la impulsión oculta que determina la realidad incoherente o lógica de un acto. Es el espejo verídico y terrible de cualquier ser humano

(1) Conferencia inaugural del Instituto popular de conferencias de Buenos Aires, abril 30 de 1926.

en una porción minúscula o grande de su propia vida. De ahí que sea tan mío, tan de vosotros, como del más sabio y fino crítico literario.

Los trece volúmenes publicados sólo encierran la narración de los episodios amorosos que tienen lugar en el interior de un alma que absorbe en sí misma el universo entero. No es una novela, no es las memorias de una vida, no es una historia de acontecimientos, no es un diario íntimo de andanzas espirituales, no es un estudio de costumbres, no es un análisis de los sentimientos reguladores de la existencia. Sus tres mil páginas compactas y largas contienen la más prodigiosa introspección que se haya realizado jamás en la literatura, al mismo tiempo que los aspectos más absurdos o más profundos de las cosas del espíritu y las relaciones más lógicas o más desconcertantes de los sentimientos con los actos de la vida.

Entrar de lleno en la lectura de Proust es una tortura crítica. Los párrafos se siguen y se confunden como los árboles en una selva inmensa e inextricable, sin dejar ver por dónde se va. Hay en su prosa cuanto cabe en el término literatura, amontonado de tal manera, tan confusamente, tan deshilvanadamente, que uno cree estar siguiendo los altibajos de una pasmosa incoherencia espiritual. Poco a poco, sin embargo, la confusión se ilumina. Frases de una construcción admirable y sutil, ideas de una precisión arrobadora por lo profunda y lo fina, descripciones de estados emotivos o de actos del espíritu en relación con las cosas, que despiertan imágenes y semejanzas íntimas de nuestra propia vida, nos dan la sensación de que no estamos en presencia de un libro absurdo sino de una obra que debe tener una alta significación original, digna de ser desentrañada. Es la faz inicial de la seducción de Proust. Quien llega a ella no lo abandona más. Quien no alcanza hasta allí, cierra el libro y hace bien. Por eso Marcel Proust, a pesar de su fama inmensa, sólo pertenece a muy pocos que lo han seguido penosamente a través de su obra abrumadora y hostil.

Los hombres vivimos viendo el mundo exterior constantemente, y, a veces, las cosas del espíritu, también. Proust invierte los va-

lores ideológicos de la realidad. Lo único fundamental, lo que llena el libro enorme, es el proceso de los sucesivos estados de alma de un ser para quien, fuera de la esfera de acción de sus sentimientos, el universo no existe.

No hay en la literatura una potencia de visión comparable al ojo interno de Marcel Proust.

Dickens vió como nadie las cosas exteriores que rodean a sus personajes. Los objetos se coloran, viven, se ponen a soñar sueños fantásticos, a medida que el hombre les presta un alma con su simple contacto espiritual. Cualquiera de sus tipos anima con un hábito de vida la materia que no tiene ser, de una manera tan maravillosa, que el novelista puede describirla en sus detalles más insignificantes, porque todo adquiere, ante sus medios mágicos de evocación, un sentido de correlación íntima con la lectura que estamos haciendo. Sus páginas parecen pinturas holandesas a lo Gerardo Dou, por lo indeciblemente precisas y luminosas. Cada cosa tiene sus contornos, sus colores, sus relieves, sus arrugas, su trama visible de materia y de forma. En su medio, un ser humano, trabajado a lo Rembrandt, les presta una significación que convierte el conjunto en una obra de arte individualizada a la perfección y no en un vulgar inventario de cosas.

Marcel Proust ve de otra manera el mundo que le rodea. Quien comience a leer Combray, el largo capítulo inicial de *Du côté de chez Swann* y tenga el valor de continuar hasta la última página del volumen décimotercero, se encuentra ante un espectáculo único. Las cosas no existen a la manera como pueden describirlas Balzac, Dickens, Flaubert o Meredith. Para Proust no viven por sí mismas sino como proyecciones de estados espirituales de una complejidad desconcertante. Están en el mundo para acompañar, a ratos, con su materialidad, las transformaciones afectivas del ser humano y nada más. Juntando todas las descripciones del libro no llegaríamos a diez páginas sobre tres mil. Esta es una de las razones de la profunda impresión que Proust ha causado, no sólo en el ámbito de los snobs sino también en mentes firmes, enemigas de admirar una novedad por la virtud exclusiva de ser nueva y

rará. *A la recherche du temps perdu* nos introduce bruscamente en el mundo de un alma que se desnuda impúdicamente, como si ella sola fuera el universo.

Proust mira lo externo como una realidad inexistente por sí misma. Su personaje, en el primer capítulo inicial del libro, no tiene edad, ni figura, ni hechos. Ha tomado el hilo de la vida en una vigilia de desvelado y lo sigue en doscientas páginas compactas y ricas, sin tener en cuenta para nada el tiempo o el espacio. Habla como un sueño coherente e incesante que se fuera traduciendo en palabras a sí mismo, por un medio mágico, de la manera mecánica que un canto fijado por la acción de sus vibraciones sonoras en la materia sensibilizada de un disco fonográfico, se expande en armonía cuando lo roza la púa que lo despierta. Si un hombre pudiera seguir el pensar y el sentir ajenos con el auxilio de un aparato que revelara en términos verbales su proceso psicológico íntimo, estaría ante ellos en la misma actitud espectacular que ante los párrafos de Proust. Una frase suya es un prisma que refleja no un estado de alma sino un proceso incesantemente inestable de sensibilidad. Uno puede escribir sobre un crepúsculo, señalando las fases del fenómeno luminoso y las ideas que evoca, pero en las páginas que van naciendo es difícil traducir la emoción específica real que produce el tinte de una nube en la suma enorme de sensaciones y estados espirituales que ha amontonado en su ser la vida, a través del prisma deformante de la personalidad. Todo el libro de Proust es un esfuerzo pertinaz por describir, en una prosa atormentada y copiosa, de técnica casi musical, esos mil procesos complejísimo de emoción minúscula o grande que hay en una rica existencia humana.

Es la razón única de su estilo inextricable e inconfundible.

Un párrafo a lo Flaubert está hecho para expresar en un molde lógico y hermoso una idea clara. Estudia las fases de un sentimiento para decirnos su evolución progresiva y coherente con el proceso de alma que quiere revelar en *Madame Bovary* o en la *Educación sentimental* o con el proceso histórico que pretende reconstruir en *Salammó*. Una frase de Proust es como un espejo puesto

en un cruce de calles, frente a una muchedumbre que pasa. Cada ser reflejado es una cosa diversa, a pesar de que la luna los contiene sucesiva y simultáneamente a todos en su simple superficie plana. Uno a uno, aislados, los hombres, llevan su diferente carga individual. En su conjunto complejo, sin embargo, forman la muchedumbre. Igual son las palabras de su libro. Ninguna de ellas, sola, es importante en la frase. Se necesitan muchas para expresar cuanto quiere su autor poner entre dos puntos. Por eso la cláusula es tortuosa, alambicada, llena de incidencias, esquivada, agujerada de paréntesis, cargada de circunloquios, alargada en flecos, construida, casi siempre, como para obligar a nuevas lecturas. Es el espejo por donde se esfuerza en pasar de golpe, como en el encuentro ocasional de los hombres en un cruce de calles, la muchedumbre inasible y veloz de cosas que hay, en realidad, en cada estado de alma engendrado por la complejidad de la vida.

Un pintor o un escultor hacen entrar años de trabajo en la síntesis material instantánea, para la visión de un espectador, de un cuadro o de una estatua. La Gioconda, la Venus de Milo, caben en la mirada fugaz de un burgués que pasa. Un escritor o un músico, en cambio, necesitan hacer su síntesis en la ininterrumpida sucesión de palabras y notas que son el elemento sensible de su idea. Cuando yo contemplo un cuadro, sus miles de pinceladas superpuestas y yuxtapuestas se me representan fundidas en una imagen única. Ante ella puedo hacer cuantos análisis quiera, para estudiar su armonía o su técnica. Con un libro o un soneto mi sistema es diferente. Debo ir leyendo palabra por palabra, idea tras idea, para llegar penosamente a una síntesis que no está sólo en la obra sino en mi cerebro también.

En la mayoría de los escritores los términos son los medios adecuados que se emplean para expresar, en cierto espacio, un motivo central que es la esencia de su tema literario. Cada frase es como una piedra independiente en la fábrica de una catedral. En Proust no. Pues no le es dado proceder como el pintor imita su técnica en las incidencias de una cláusula. Donde aquél, valiéndose de centenares de toques de pincel, da en el espacio de unos po-

cos centímetros la expresión inmaterial de un alma en un retrato, Proust, que sólo dispone de palabras que no pueden superponerse ni juntarse a la manera de los colores, necesita hacer que toda el alma de su protagonista esté presente al mismo tiempo, en su inexpresable complejidad, en todas las frases esenciales del libro. En las primeras doscientas páginas caben las aventuras de los muchos volúmenes posteriores. No hay una idea que no se glose o no aparezca después en cualquier largo episodio de la novela. Sea que el adolescente dirija sus pasos al lado de Swann o del lado de Guermantes, los dos únicos horizontes de su residencia en Combray, las cosas del camino, llenas de extrañas sugerencias para su espíritu de niño, van diciendo anticipadamente al lector, de un modo asombroso, cuál será el porvenir del hombre.

El estilo de Proust es una consecuencia de su manera de ver. Cada individuo, ante las cosas, reacciona diversamente. Para uno son trozos inmóviles y mudos de materia. Para otro compañeras afectuosas de la sensibilidad. Para Proust no existen sino cuando están en comunión con un estado emocional de la vida. En él los sentimientos, los deseos del espíritu hacen que las cosas sean apenas proyecciones de su propio ser. Swann ama a Odette porque oyó la sonata de Vinteuil y porque se parece a un fresco de la capilla Sixtina. En el segundo tomo de *La prisonnière*, cuando el protagonista siente en un concierto las notas de la frase musical de esa sonata estupenda, que llena el libro entero, la vibración melódica provoca en su sensibilidad tan enorme cantidad de asociaciones, que uno queda estupefacto ante su transcripción verbal. En toda la obra es lo mismo. Los sentidos de Proust no están hechos para percibir el mundo exterior, en forma de simples imágenes, sino para despertar en el mundo extraordinario de su prodigiosa vida interior estados sucesivos, en los que se encadenan inextricablemente el pasado, el presente, el porvenir, todos los sueños, todos los recuerdos, todas las fantasías, toda la flora maravillosa de su cerebración subconsciente. Su estilo es así un esfuerzo terrible para traducir, a la manera de una anotación musical, la vida entera del alma en palabras.

Dice en una frase incidental de su primer volumen que no consideraba una cosa como un espectáculo, pues creía en ella como si fuera un ser sin equivalente. La razón es que no ve nada, jamás, de una manera aislada. Según nos confiesa, « cuando miraba un objeto exterior, la conciencia de que lo veía quedaba entre él y yo, lo bordeaba de un tenue ribete espiritual que me impedía siempre tocar su materia, pues ésta se volatilizaba de algún modo, antes de que me pusiese en contacto con ella, como un cuerpo incandescente que se aproxima a un objeto mojado nunca toca su humedad porque se hace preceder siempre de una zona de evaporación ». La frase revela la esencia misma de su aptitud sensible en presencia de los espectáculos del universo material.

El libro entero nos muestra que su procedimiento normal de visión consiste en rodear las cosas de un halón previamente creado por su extraordinaria sensibilidad. Ver, para él, es un fenómeno objetivo desprovisto de la más mínima significación. Antes de estar en presencia de una porción cualquiera del ambiente físico, necesita imaginarla. Una vez imaginada, una vez que ha puesto en movimiento su estupenda facultad creadora de visiones ilusorias, el espectáculo de la cosa misma carece de valor. A la promesa paterna de un viaje construye en el acto un conjunto de anticipaciones cerebrales de lo que ha de ver en Balbec, Parma, Florencia y Venecia. Las ciudades presentidas por su deseo se convierten durante una hora en figuras humanizadas, en realidades concretas. Las ve, las vive, las agota de tal manera, que su pobre cuerpo se rinde y sobreviene la enfermedad que impide el viaje.

La página asombrosa en que describe, al final del segundo volumen de *Du côté de chez Swann*, el Bois de Boulogne, antes de que llegue a él la madre de Gilberta, es un retrato moral insuperable de un alma. El bosque se puebla de golpe, como un mundo que nace. La flora, el cielo, la tierra, el lago, los vehículos, los seres, se revisten de una fantasía de prodigio. Años más tarde vuelve al paseo sabiendo de antemano que madame Swann

no estará. Entonces las encinas « parecían proclamar el vacío inhumano de la selva desafectada y me ayudaban a comprender mejor la contradicción que hay en buscar en la realidad los cuadros contenidos en la memoria, a los cuales faltará siempre el encanto que les viene de la memoria misma y del hecho de no ser percibidos por los sentidos... Los lugares que hemos conocido no pertenecen sólo al mundo del espacio en que los situamos, por mayor comodidad. No eran más que una tenue separación en medio de impresiones contiguas que formaban nuestra vida en ese momento. El recuerdo de una imagen dada no es sino la añoranza de un instante dado. Las casas, las rutas, las avenidas son ¡ ay ! fugitivas como los años ».

Tal es la totalidad de la vida objetiva de Proust, que, en verdad, no existe en absoluto, en las inmensas páginas del libro. Vivir es sólo imaginar la vida.

Los actos aparecen revestidos de una fatalidad primordial. Ama a Gilberta, sin conocerla, porque un día sabe que la niña habla con Bergotte, su autor favorito. Todo el futuro de sus relaciones deriva de la frase ocasional en que Swann le revela esas conversaciones. Cuando la familia lo hace ir, en una convalecencia, a los Campos Eliseos, el paseo resulta insoportable. La razón que nos da es sencilla. « Si por acaso Bergotte, dice, los hubiese descrito en uno de sus libros, sin duda yo hubiera deseado conocerlos, como sucedía con todas las cosas de las cuales se había comenzado por poner un « doble » en mi imaginación. Esta los inflamaba, los hacía vivir, les daba una personalidad y yo, entonces, quería hallarlos en la realidad. Pero en este jardín público nada se vinculaba a mis sueños. »

Semejante manera de ver, que excluye la realidad aparental del universo sensible, como la de Don Quijote durante su existencia aventurera, se crea a sí misma otro universo independiente del contralor de los sentidos. Quien ve las cosas solamente de afuera no ve nada, dice Proust. Por eso el libro entero no es sino un esfuerzo enorme, el mayor que haya hecho un escritor quizá, para hurgar en las entrañas más íntimas del ser. Una vez aden-

tro, las cosas dejan de ser cosas para transfundirse en la prodigiosa y mórbida complejidad de sí mismo. Para que existan tiene él que crearlas. Creadas, ya no importa que existan en la realidad porque han adquirido el único atributo que les da valor emocional, esto es, la fantasía que las rodea y las viste, como si fueran seres humanos, de luz y de ensueño.

Hay tantos mundos exteriores como hombres que los perciben. Dos no pueden superponerse posiblemente jamás, porque no coinciden sus órbitas ni sus contenidos. La mayor parte de los seres construyen su universo con imágenes del pasado y del presente que se incrustan en las cosas. Muy pocos viven proyectando hacia ellas imágenes de un futuro inexistente. Proust en este sentido es único. Basta que presienta el pasar de una cosa o el acontecer de un hecho por su cerebro o por su sensibilidad, para que en el acto las facultades creadoras de su espíritu se pongan en tensión. Una criptamnesia maravillosa, una acuidad formidable de análisis, crean alrededor de esa simple materialidad presentida, un mundo que es, para él, tan consistente como la compacta realidad objetiva del diamante. Toda otra realidad desaparece. De ahí que el libro no contenga nada que no sea la obsesión presente en el espíritu en el momento de escribir. Pareciera que el protagonista no vive sino sintiendo y desmenuzando luego la trama sutil del sentir. Lo demás es íntegramente vano. No tiene edad, ni ideas políticas, ni fe religiosa, ni tendencias sociales, ni preferencias estéticas, ni realiza actos, ni le acontecen hechos de cuanto es corriente en la vida de un hombre en el seno de la sociedad. Su mismo nombre es desconocido. Una sola vez se lo llama Marcel, como a Proust y otra Proust mismo indica, como suposición, que pueda llamarse Marcel.

El libro quiebra los moldes clásicos de lo que es una novela. Fuera de la descripción de un amor de Swann y del medio abominable en que actúa el barón de Charlus, no tiene más argumento que las ideas y sentimientos que pasan por la vida del protagonista, con motivo de sus relaciones afectivas con Gilberta, con la duquesa de Guermautes y con Albertina, desarrolladas

en el ambiente social que va de los salones sucesivos de los Verdurin a las mansiones aristocráticas del faubourg Saint-Germain. Para eso el autor emplea, desde la primera a la última línea publicadas, 3050 páginas en 13 volúmenes. En un texto apretado, de cortos márgenes, van sucediéndose las cosas de su universo en un soliloquio sin fin. Es una fuente espiritual que mana inexhausta y enorme.

Los capítulos son indeciblemente largos. Combray necesita 164 páginas para narrar lo que pasa por Proust en el insomnio de una noche. *Un amour de Swann* emplea 177 para decir el proceso de deseo, de celos y de indiferencia de las relaciones con Odette. Unos cuantos episodios del amor de niño de Proust por Gilberta se desarrollan en 226. Un veraneo en Balbec, donde nace el germen del amor por Albertina, cabe apenas en 283. Para comprender simbólicamente la significación de Oriana es menester un tomo entero. Dos recepciones en los salones de ambas Guermantes, de una escritura asombrosa, que bastarían para hacer de Proust un gran escritor, ocupan 230 páginas. Las incidencias de las relaciones homosexuales de los dos grandes grupos de Sodoma y de Gomorra, enlazadas al amor y a los celos que el alma misteriosa de Albertina despierta en Proust, llenan 477. Dos tomos de *La Prisonnière* alcanzan a medias para decirnos las angustias celosas del hombre que encierra en su propia casa a la mujer amada, para arrancarla del peligro de los amores femeninos que la atraen. En las 426 páginas finales de los dos últimos volúmenes aparecidos hasta hoy, el dolor producido por la muerte de Albertina, por los celos póstumos y luego el olvido que sigue, casi encuentran insuficiente el vasto espacio para decirnos cuántas cosas profundamente humanas pasaron en unos días por el alma compleja y extraordinaria de este ser sin igual.

Son cifras, por lo grandes, que parecen el texto de un diccionario enciclopédico. Pero encierran la más prodigiosa disociación de sentimientos de toda especie que un hombre haya realizado jamás en ninguna literatura. El sentimiento, que en Proust, como en la

totalidad de los seres humanos, es la razón determinante de la mayoría de los actos, adquiere en el libro el carácter de una realidad objetiva, tan firme, tan hondo, tan imparcial es el análisis feroz que lleva a cabo en el seno de su propia alma y en el alma femenina del barón de Charlus. Ante las páginas que pasan, llenas de ideas, de sugerencias, de atisbos, de cosas diversas encadenadas por la memoria subconsciente a través del tiempo, uno cree estar en presencia de un mundo incoherente y absurdo, que carece de toda conexión lógica con los cánones sociales y literarios consagrados. Poco a poco, sin embargo, comienza a alborear el horizonte, hasta que el universo entero de un alma aparece a nuestra vista en una luz plena. Entonces se ve que las tres mil páginas no son muchas. Es aquello una selva tupida e inmensa, en la que cada árbol, cada liana, cada brizna de hierba son, al mismo tiempo, cosas individuales y partículas del todo. Proust sabe que ni uno solo de sus sentimientos no está ligado de una manera indisoluble a los actos, las ideas, la afectividad de su vida entera. Por eso, para describirlos, necesita reconstruirlos, yendo, en cada vez, del presente hacia el pasado y viniendo humildemente luego del pasado hacia un presente que ya ha dejado de existir como tal, en la fatalidad del tiempo inexorable que pasa.

Buscar en lo hondo del ser, en los abismos insondables de lo que fué, el tiempo perdido, y hacerlo revivir con la frialdad de un sabio que sigue en las retortas de su laboratorio los procesos de transformación cuantitativa y cualitativa de la materia, es una tarea que espanta. La inmensa ilusión, la piadosa Maya, que ciega casi siempre nuestros ojos, para que no veamos en su desnudez terrible la realidad que son los actos del espíritu, no fué jamás la compañera de Proust. Se hundió en su alma como en un alma ajena. Tuvo la impasibilidad y la imparcialidad de un juez absoluto y lejano de sí mismo. Linneo cuando formuló su clasificación vegetal no fué más indiferente que él cuando realizaba la paradójal contradicción de vivir atenaceado por los celos en la reconstrucción despiadada de los estados afectivos y racionales que los forjaban.

Su protagonista sólo vive en sí y de sí. Nada más que aparentemente obra al azar de sus relaciones con los demás seres. La tragedia y la comedia que es su vida tienen como explicación única su indiferencia para cuanto no sea un fenómeno emocional de su yo extraordinario. No hay más universo que el que él cubre con su visión interior. La realidad existe cuando es un aspecto de su personalidad creadora. Si por un instante se retrae, volviéndose a la contemplación de otro aspecto, esa realidad ficticia desaparece en el acto, como una nube que se pierde en la nada azul del cielo. Sus amistades, sus preferencias, sus celos, son tan exclusivamente egoístas, que él jamás ve en los hombres y en las cosas nada más que proyecciones de su absorbente sensibilidad.

Por eso casi nunca generaliza. Aunque las veces en que lo hace acierta de una manera admirable y profunda, pues no en vano vivió en los salones del gran mundo francés, fijando en los seres la terrible lente escrutadora de su espíritu, que es un fenómeno asombroso de visión. Siempre el libro se refiere a él, aun cuando busca con una saña implacable la trama espiritual del alma de Charlus. Como sabe que no todos los hombres son así, no estudia al hombre, al modo de un moralista clásico, sino a Proust. Está ante sí mismo como en presencia de una proyección objetiva de su propio ser en el tiempo y en el espacio. Si en algunas ocasiones se acuerda de que ha vivido en el seno social, recogiendo experiencias y formulando juicios que tienen el valor de una síntesis, los traduce rápidamente en palabras y se hunde de nuevo en su abismo para mirarse y remirarse con los ojos más implacables y certeros.

Puesto a reconstruir los procesos afectivos que transcurren en lo profundo de su extraña sensibilidad, ve lo que nadie en el universo ha visto hasta ahora. La sonda enorme que Saint Simon lanzó al mar de su época para explorar el misterio de los corazones y de los actos, Proust la ha hundido en lo más recóndito de su propia alma, no para revelar la razón oculta de los grandes sentimientos que forman la trama trágica de una

vida a lo Shakespeare o Balzac, sino para explicar la esencia compleja de las pasiones y emociones más humildes, que llenan el vivir burgués de un hombre que no ruge, que no mata, pues se limita a sentir intensamente en la frivolidad cotidiana de la existencia. De ello resulta que cualquiera sea el juicio que merezca a un lector la obra proustiana, es indudable que es el primero y seguramente será el último hombre de letras capaz de hacer la estupenda y enfermiza introspección despiadada de un alma que es *A la recherche du temps perdu*.

El mundo de Proust es extraño, fantástico. Desde las líneas iniciales aparece como razón central la inutilidad de la inteligencia en la dirección de la vida. El hombre no obra por lo que piensa sino por lo que siente. El amor, las amistades, los celos, el olvido, vienen de las profundidades misteriosas del alma. Se apoderan o se alejan del hombre al azar de una fatalidad que es el temperamento, la impulsión sexual, la tensión nerviosa, la aptitud para vivir en medio de la ilusión o en los abismos de la lujuria. El destino no es lo que acontece. Radica en una posibilidad latente que existe en el ser, haciéndole seguir la vía dolorosa que conduce siempre a la comprobación de que cien amores diversos no son sino un amor inicial que se transforma. Ante esa evidencia la razón es una facultad inútil. Ve, observa, medita, atormenta, pero no vence jamás. Más fuerte que ella es el deseo de posesión exclusiva del ser amado en su cuerpo, en sus ideas, en sus sentimientos, en la totalidad del espíritu. Como ese apoderamiento pleno es imposible estalla el conflicto entre la inteligencia y el ansia de dominar. El individuo, entonces, se deja arrastrar a actos inconcebibles, porque no puede oponer la fuerza reguladora de la mente a la necesidad de satisfacer impulsos que muerden, como monstruos implacables, la vida afectiva entera de su corazón y el hambre erótica de la carne.

En el amor que llena, a través de mujeres diferentes, la trama del libro, el egoísmo sensual es la suprema razón de los actos. Como para Proust es inexistente cualquier realidad que no sea ilusoria, la actividad espiritual está constantemente sometida

a la absorción del amor presente. Está por separarse de Albertina cuando comprueba, por una palabra casual, que conoce a una mujer cuyo contacto él teme. En el acto, en vez de huir de lo abominable, une su vida a ella. Su pasado va a ser, en adelante, una obsesión terrible. La razón le dice cuánto horror es concebible. Sabe que no es dueño de Albertina, ni aún encerrándola entre cuatro paredes. Nada importa. El amor nacerá, precisamente, de la aspiración a conquistar lo inaccesible que hay en todo ser humano. « Yo podía, dice, poner a Albertina sobre mis rodillas, tener su cabeza en mis manos, acariciarla, pasar largamente mis manos sobre ella, pero, lo mismo que si jugara con una piedra que encierra la sal de los océanos inmemoriales o el rayo de un astro, yo sentía que tocaba solamente la envoltura hermética de un ser que se comunicaba interiormente con el infinito. »

Este egoísmo sensual exacerbado determina sus actos. Ama a Albertina menos por amarla que para que no sea de nadie. « Mi placer de tener a Albertina en mi casa para siempre, era menos un placer positivo que el de haber arrancado del mundo, donde cada uno podía gustarla a su vez, la doncella en flor. Ya que no me producía una gran alegría, privaba siquiera de ella a los demás. » En otra parte agrega: « Sería necesario elegir entre cesar de sufrir o cesar de amar. Así como en sus comienzos el amor está formado por el deseo, más tarde sólo es mantenido por la ansiedad dolorosa. Yo sabía que se me escapaba una parte de la vida de Albertina. El amor, en la ansiedad dolorosa, como en el deseo feliz, es la exigencia de un todo. No nace, no subsiste sino cuando queda una parte por conquistar. Sólo se ama lo que no se posee por entero. »

De ahí los abismos morales que una frase ilumina a cada momento. Proust los contempla frío, impassible, implacable, vengándose quizá de los tormentos del tiempo perdido. Toma una a una las fibras del corazón en los menores actos afectivos de la existencia y se pone a reconstruir la esencia de lo que fué y la profunda razón oculta que lo movió. Se soterra en sí mismo con

una acuidad de análisis que espanta. Uno creería que su destino fué nacer para vivir asomándose cada vez más hondo al misterio inmenso que es el alma del hombre.

La vida de su héroe está vivida al azar de los seres y de las cosas. Ignoramos de él cuanto no sea amar en la ansiedad dolorosa del eterno sufrir. La naturaleza, en este libro inmenso de tamaño y de significación, es inexistente para lo que no sea reviviscencia de un estado afectivo o de un recuerdo. Las figuras humanas pasan por las páginas como muñecos o como monstruos. Exceptuando a la abuela y a la admirable Francisca, las demás son una parte del azar indiscernible que es la vida. Llenan los salones de los Verdurin y los Guermantes o los antros nefandos donde tienen lugar los amores inconfesables del barón de Charlus o de mademoiselle de Vinteuil. Si alguno cruza un instante junto a un desco intelectual o afectivo de Proust, en el acto el universo parece reducirse a él. Con la misma rapidez lo abandona, tan pronto como dejó de estar revestido de la prodigiosa vestimenta de significación que el autor le dió. La duquesa Oriana, que comienza por ser la síntesis de lo más grande, lo más noble, lo más bello, lo más puro, lo más perfecto que pueda ser concedido por la fantasía, de repente se desploma de su trono como un muñeco cuyos resortes se quiebran. Es que toda la materia de la tierra y del infinito cósmico sólo existen como decoración de la vida de Proust.

Un ser, una cosa, una acción, no son nada mientras no penetran en una de las proyecciones afectivas de su vida. En el instante en que siente, cuanto existe en el mundo desaparece o se pone a acompañar su sentimiento, baldío de toda significación esencial. También el hombre en general es así, aunque no se llame Proust. El mérito de Proust consiste en haber escrito un libro enorme para exhibir el subjetivismo de la vida en el absoluto impudor objetivo de una obra de arte. Jamás nos engaña vistiéndose con el disfraz de las mentiras convencionales. Todos sentimos más o menos de esa manera, salvo cuando hacemos literatura o filosofía. El se nos muestra permanentemente así, cuando ama, cuando desea, cuando sufre, cuando piensa, cuando escribe. A cada momento su pen-

samiento, en estado emocional, traduce la inexistencia independiente de la naturaleza. La primera vez que quiere besar a Albertina su deseo nos revela la intensidad exclusiva de su ser interior, superior al mundo. « La vista del cuello desnudo de Albertina, dice, de sus mejillas muy rosadas, me había dado tal embriaguez, es decir, había puesto, para mí, la realidad del mundo no ya en la naturaleza sino en el torrente de sensaciones que a duras penas contenía, que esa visión rompió el equilibrio entre la vida inmensa, indestructible que bullía en mi ser y la vida del universo, tan mezquina al lado de ella. El mar, que veía en la ventana al lado del valle, los senos combos de los primeros acantilados de Maineville, el cielo a cuyo cenit no había subido aún la luna, todo me parecía más fácil de llevar, que si fueran plumas, en los globos de mis pupilas que yo sentía dilatados entre mis párpados, resistentes, prontos para levantar sobre su delicada superficie los mayores pesos, todas las montañas del mundo. Su órbita no se sentía suficientemente excedida por la esfera misma del horizonte. Cuanto la naturaleza pudiera aportarme en forma de vida me hubiera parecido insignificante, hasta los soplos del mar me hubiesen parecido demasiado limitados para la inmensa aspiración que alzaba mi pecho. Me incliné a Albertina para abrazarla. Si en ese instante la muerte se hubiera presentado para llevarme, el hecho me hubiera parecido indiferente o más bien imposible, pues la vida no estaba fuera de mí sino en mí. Habría sonreído de piedad si un filósofo emitiera la idea de que un día remoto tendría que morir, que me sobrevivirían las fuerzas eternas de la naturaleza, las fuerzas de esta naturaleza bajo cuyos pies divinos yo no era más que un grano de polvo, que después de mí todavía existirían los acantilados redondos y combos, la mar, el claro de luna, el cielo. ¿Cómo hubiera sido eso posible, cómo podría el mundo durar más que yo, puesto que no era yo quien estaba diluido en él sino él que estaba encerrado en mí, en mí a quien ni de lejos podía aspirar a llenar, en mí donde había tanto espacio para amontonar cien tesoros más, que yo tenía el derecho de arrojar desdeñosamente en un pobre rincón los acantilados y el mar! »

La grandeza y la pequeñez del libro de Proust nacen de este subjetivismo estupendo. Por querer hacer un análisis prodigioso de sus sentimientos ha descuidado la plenitud armoniosa de su alma. Ha sido como un hombre dotado de una vista vencedora de las tinieblas, a quien le es dado bajar un día a una caverna llena de tesoros. Por dejarse seducir por los fuegos de unas cuantas joyas engarzadas en una materia maravillosa y única por un artífice de genio, no ha tenido ojos para ver la divina riqueza que estaba yaciendo al lado de ellas. Ha estado mirando el mundo de su espíritu, años y años, por el tragaluz minúsculo de su terrible sensibilidad disociadora y disolvente. En tres mil páginas no ha logrado decirnos sino unas pocas ideas insignificantes de su manera de pensar y de sentir sobre los fenómenos de la vida y del alma, que no sean simples incidencias de sus amores. Era un temperamento extraordinario de músico, que en vez de escribir en el pentagrama las voces misteriosas e inexpresables del ser, ha compuesto musicalmente un libro sin igual. Era un artista sutil que ha trasladado a la escritura lo que pintaron Ver Meer y Elstir en sus telas, cuando pretendieron reproducir la luz que baña y deforma las cosas de la naturaleza y las expresiones del alma. Era un ojo inquietante a quien no escapó jamás uno solo de los gestos interiores de un hombre, como lo demuestran las páginas asombrosas en que aparecen los salones de Verdurin o Guermantes, llenos de personajes que se desnudan de todos los ropajes sociales y de toda mentira aparental, para mostrarse a nosotros como una figura de Velázquez que transparenta una miseria moral en la mueca inmovilizada de una apostura. Era un sabio dotado de la mayor potencia clarividente de análisis que haya existido. Fué, en todo sentido, un caso extraño y desconcertante de escritor y de hombre.

Por eso al principio no quiso ser nada. Durante años y años perdió el tiempo en los salones y en la persecución de sensaciones fantásticas. Un día intentó recuperarlo. Pensó que era tarde para volcar en un libro la enormidad del material recogido en el vaivén permanente de sentimientos y de ideas en que vivió su

dolorosa juventud afectiva. Eligió, entonces, un solo aspecto de su ser. Forzó a su memoria maravillosa a evocar los estados emotivos de la vida. Puso frente a esas imágenes casi intactas del pasado cuanta enseñanza había cosechado en la misteriosa conducta de los hombres cuyas almas había desnudado la terrible criptestesia de su visión. Se despojó de vanidad, de prejuicio, de deseo de aparecer como un héroe de teatro a sus propios ojos, de cualquier disfraz convencional, por tenue que fuera. Así surgió la obra de arte, grande, espesa, excesiva, caótica, áspera, uniforme, porque en el ansia afebrada de reconstruir el tiempo perdido, aquel espíritu genial no contó con el tiempo necesario para proceder de otra manera.

Su idea central de que «el hombre es el ser que no puede salir de sí mismo, que no conoce a los demás sino en sí, y que, cuando dice lo contrario miente», lo llevó al abuso indecible del análisis. Cuando Proust se puso a escribir sabía ya que la muerte lo acechaba. Estaba en sus pobres bronquios de asmático atormentando sus pocas horas venideras. ¿Podría llegar, siquiera a la cuarta parte, a la mitad, a las tres cuartas, al penúltimo capítulo, a la página final de un libro cuya profunda originalidad, no esbozada jamás por otro hombre, presentía en la fiebre de la creación? Se encerró aislado del mundo, puso sobre sus carnes el cilicio de la enorme aspiración literaria, para castigar, como un asceta, la inutilidad del tiempo perdido, reconstruyéndolo. Diría a la humanidad con palabras nunca oídas una confesión inaudita. Pero como la muerte golpeaba con sus nudillos en las paredes de corcho de su habitación, cada día con más fuerza, tomó su vida a pedazos, fragmentariamente, en el frenesí de llegar al final, haciendo que las evocaciones fueran naciendo una de otra, como surgen los acontecimientos en la vida, no en el orden que la razón impone sino en la plena libertad aparente del azar de las incidencias de ocasión.

Es la falla grave de su libro. Casi al mismo tiempo lo vemos haciendo un análisis maravilloso o empeñado en seguir el curso de una idea o sensación de una manera que subleva por lo baldía

y por lo inútil. Es como si un hombre se pusiera a leer la *Divina comedia* y luego, como consecuencia de la trágica muerte de Ugolino, se pusiera a escribir una nota de cincuenta páginas sobre los efectos morales de una buena digestión. Proust a cada instante se pone así a cortar cabellos en cuatro. Uno se siente herido, pues cree ser víctima de una burla despiadada de un fumista profesional. La razón consiste en que no ha podido aplicar a la obra su admirable sentido crítico. Quien lo lee por arriba en una primera lectura, tropieza a cada paso con cosas hijas de un mal gusto pasmoso. Tiene unas cuantas escenas de un erotismo brutal. Tiene alardes de erudición heráldica o etimológica que deslustran innecesariamente diez páginas anteriores de una perfección absoluta. Tiene capítulos enteros en los que se pone a describir, con una complacencia de odio, como los antiguos moralistas cristianos, los abismos de la lujuria homosexual en cuyas tinieblas viven, como monstruos arrojados del mundo, los amigos del barón de Charlus y las amigas de Albertina. Tiene el defecto capital de la desproporción, como si su cerebro poseyera dos ojos que vieran simultáneamente, uno que agranda las cosas hasta convertirlas en moles inmensas, otro que deforma y achica hasta reducir la naturaleza entera a un pequeño invernáculo de atmósfera cálida y espesa, en cuya penumbra viven únicamente plantas y bichos, deformes y absurdos. Tiene al mismo momento y en páginas vecinas la pesadez de una prosa pedantesca y hostil y la gracia pura más admirable que sea dado concebir en esa materia perfecta de la expresión humana, que es la lengua francesa. Tiene frases confusas en las que uno nunca llega a desentrañar el sentido preciso y párrafos de una limpidez cristalina de fuente que mana una poesía preciosa y sutil.

Su falla esencial consiste en haber carecido de un ideal regulador de la vida. A pesar de que siempre quiso ponerse a escribir, desde que era un niño y asentaba su impresión de los campanarios lejanos, su existencia transcurrió en los salones y en las aventuras amorosas con mujeres que, por sus relaciones viciosas o sus actos frívolos o ambiguos, lo sometieron constantemente a la tortura de

la ansiedad dolorosa que es el sufrir de amor. Mas la ambición literaria vencida no murió. Mientras vive en el tormento de los celos de Albertina, casi al final de la época en que ya era un hombre hecho, siente en *La Prisonnière* un llamado interior « que yo no dejaría en adelante de oír, como la promesa y la prueba de que había otra cosa, realizable sin duda por el arte, que la nada que había encontrado en todos los placeres y en el amor mismo y ese llamado significaba que si mi vida me parecía tan baldía, por lo menos aun no había llevado a cabo todas sus posibilidades. »

Esa impulsión interna, de haber aparecido antes, hubiera hecho de Proust un escritor elegante y fino, como en su viejo libro *Les plaisirs et les jours*, pero no habría dado al mundo la obra asombrosa que nació de su soledad moral en la terrible agonía física de su vida. La salvación fué, después del tiempo perdido, el tiempo reencontrado, cuya historia aun no conocemos, por no haberse publicado el último tomo de su enorme evocación espiritual.

Proust encontró el ideal en el triste declinar del cuerpo. Saturado de experiencias, habiendo conocido todos los aspectos del gran mundo y probado todas las gamas de su morbosa aptitud de amar, entró en la plena madurez de su talento con el ansia de crear un género literario nuevo. Por eso no se enroló en ninguna escuela ni fué el discípulo de nadie. En vez de un manifiesto nos dió una obra. Careció de horas libres para inventar una teoría. Hombre de salón, hastiado de la vanidad y del placer, convencido de su próxima muerte, se dió al trabajo con la convicción absoluta de que era la única manera de revivir en la plenitud armoniosa del espíritu la anterior vaciedad de la vida. Quiso desnudarse ante el mundo, decir a la humanidad cómo su sensibilidad enfermiza, a fuerza de transformar patológicamente un sentimiento en otro, no le había impedido ver con una acuidad maravillosa de artista y de sabio, fundidos en un solo ser, la realidad desconcertante y compleja del vivir social. Templó acerdamente la voluntad y a pesar de las dolencias, del tiempo perdido, de la cercanía fatal del fin, compuso en la cama dolorosa que aco-

gía su cuerpo deshecho, el inacabable manuscrito que aun no conocemos en su integridad.

Su vida parece haber transcurrido entre fantasmas y sueños. El mismo nos dice: « Mi destino sólo fué perseguir fantasmas, seres cuya realidad, en gran parte, estaba en mi imaginación. Hay seres en efecto, como fué mi caso desde la juventud, para quienes cuanto tiene un valor fijo, comprobable por otros, la fortuna, el éxito, las altas situaciones, no significan nada. Lo que necesitan son fantasmas. A éstos sacrifican todo lo demás, valiéndose de cualquier medio, haciendo que todo sirva para hallar determinado fantasma. Y como éste no tarda en desvanecerse se corre atrás de otro, sin perjuicio de volver en seguida al primero. » Respecto al mundo de los sueños, Proust es la mayor potencia de análisis, superior a la misma escuela de Freud, que se conozca. En ellos vive, ama, sufre, olvida, vence y muere. Tiene páginas sobre los sueños que son asombrosas. De ahí que su prosa, cuando nos habla del dormir de Albertina en *La prisonnière*, que compara al reposo de una planta, sea de una belleza perfecta. Su cerebro en ese instante único en que el cuerpo amado, los pensamientos de la mujer, los sentimientos de su alma viciosa, descansan a su lado en la nada absoluta del sueño, siente acallarse los tormentos del desmesurado afán de poseer lo inaccesible. Por primera vez los celos angustiosos del hombre no temen de nadie. Las frases se hacen cortas, sonoras, cristalinas, inefables. Sólo él, que jamás duerme del todo, que siempre vive en medio de los fantasmas de la imaginación, que no puede amar sino lo que será misteriosamente inaccesible en el alma ajena, puede saber la inmensa satisfacción que tiene en su vida atormentada el sueño animal y puro de Albertina, en ese momento totalmente suya.

Proust no ha sido un escritor sino un destino que se realiza en la última llamada del ser. Se lo puede encontrar malo, bueno, excelente, genial, según el aspecto que se contemple de su extraña complejidad. Todas las opiniones son justificadas porque tiene cien facetas como un prisma enorme. Es profundo y superficial, aristocrático y chabacano, generoso y mezquino, soberbio y humilde.

formidable y pequeño, poeta y pedante, paquidérmico y sutil. Tiene un ojo de una criptestesia diabólica para hurgar el alma de los muñecos de salón y de los hombres-mujer y carece del más elemental sentido crítico para juzgar de la desproporción y pesadez de la propia obra. Dice de unas cosas la palabra esencial, que es como un chorro de luz que horada el misterio del ser, y es, en cambio, opaco como un carbón ante otras más triviales que se muestran a cualquiera que sepa mirarlas un segundo. Mas ¿qué importa todo eso? Un crítico que quisiera destruir la inmensa repercusión universal del libro, de proceder con honestidad y justicia y no con un juicio *ex cathedra*, encontraría corta la vida entera para demostrar que Proust no ha escrito una de las obras capitales del espíritu humano.

Lo es en absoluto. Está llena de cosas profundas, de bellezas supremas, de nobles ternuras, de abismos de horror, de claridades de aurora. Nació rebelde a todo canon para contener un alto y puro designio. Ningún otro género literario hubiera ofrecido a la ambición de Proust la libertad de no tener que limitarse. Eligió la forma de una novela sin argumento, sin peripecias, sin ordenación lógica, sin principio ni fin. Era la expresión perfecta de la línea ondulante que es el ensueño. Semeja el camino de herradura que se sigue en la ladera selvática de un cerro. Los cuatro puntos cardinales están a cada trecho ante los ojos. Aquí un agua estancada bullente de fiebre, allá un torrente en que retumban los cantos rodados, de un lado la tiniebla de una espesura hostil, del otro una amplitud de horizonte abierto como un infinito que el espíritu contempla estupefacto y glorioso. Así es este libro. Su escritura va por los riscos del hombre. Desde sus páginas, como en la senda boscosa, se ven los contrastes más grandes. No sigue otro orden que el de un pensamiento que va atrás del vaivén incoherente de los recuerdos para hacerlos revivir en la plenitud de su evocación. A ratos asusta, asombra, repugna, encanta o hace concentrar la atención del lector en la persecución de una idea que surge de una página inmensa e imprevista como una catedral gótica de la chatura circunstante de un caserío. Es variado, tornadizo, absur-

do, frívolo y sublime como la vida. Ha querido resumir en palabras, a la manera de una sinfonía, el pasar inasible por el tiempo de esa cosa casi sobrenatural que es el ser humano. Jamás nadie concibió un designio mayor.

Cuando los años pasen y se pueda hacer el inventario espiritual del universo proustiano, entonces será dado alcanzar la significación de esta obra. Entonces se verá la universalidad de su contenido. Proust vió desde niño que los sentimientos nos engañan de tal manera, a pesar de ser nuestra única realidad, que vamos eternamente en su persecución sin darnos cuenta de que sólo conducen, en las horas de la reflexión o de la vejez, a un inmenso escepticismo decrepito y vacío. Se dejó llevar humanamente por ellos, sin embargo. Fué una presa dolorosa de la invencible decepción. Tuvo la amargura de comprobar que la razón era impotente para vencer al terrible egoísmo sensual de dominación, que es la esencia de la vida. Mas a medida que los días aportaban nuevas evidencias de que en el fondo de todo sentimiento sólo hay la mentira de una ilusión precaria, su memoria milagrosa reconstruía otras horas y otros actos a la luz de un análisis atómico y certero y Proust llegaba a la convicción de que la forma de recuperar el tiempo inexorablemente ido era revivirlo en las páginas de un libro que contuviera la verdad de que la subconciencia afectiva es la única fuente de donde mana toda la vida del ser. Lo escribió y murió. Su destino estaba cumplido.

Proust es tan vasto, tan complejo, tan contradictorio, que no permite otro comentario que la lectura total. Quien lea su obra adquiere un tesoro que enriquece indeciblemente el espíritu. Describe vicios inmundos y sentimientos patológicos a punto tal, que un crítico francés dijo de su libro que era el soliloquio informe y trivial de un neurasténico, pero todo ello transfunde en el lector un horror tan fuerte que reviste la significación de un viejo moralista cristiano que pinta el vicio con la crudeza de la verdad para hacerlo odiar.

No fué ese su propósito, pues si hay obra desprovista de metafísica, de finalismo utilitario, de consolación ejemplar, es la suya.

Mas sin quererlo, por la sola virtud del genio, trasciende más allá de lo que fué su ideal inmediato.

Fué un escritor que sólo quiso vivir en un estado de somnolencia para ir extrayendo del recuerdo los restos decaídos de las emociones profundas y de los sentimientos secundarios que habían llenado su existencia amorosa. Se empeñó en reconstruir lo inasible de las impresiones fugitivas que despiertan las horas al pasar por el alma en el torbellino desconcertante que es la vida espiritual. Realizándolo, levantó con materiales tan precarios uno de los mayores monumentos literarios del mundo. Su fama ha salido hace años de Francia y se extiende, cada vez más amplia, por naciones dueñas, como Inglaterra, de literaturas exclusivas y abundantes. Se traduce penosamente la prosa rebelde y revesada de sus trece volúmenes a los idiomas principales de Europa. Se comentan sus ideas y su método en estudios realizados por los mayores jueces críticos. Se imita su manera y su arte. De ello resulta que en cuatro cortos años el nombre más universalmente difundido en los círculos de la cultura superior del espíritu sea el de este pobre neurasténico, que tuvo el valor, tal vez no poseído por muchos de sus sanos denigradores, de encerrar su asma en una celda de asceta, para ponerse a escribir, en la larga fiebre de la creación, la obra enorme que acabaría gloriosamente con la vida que el destino die-
ra a su cuerpo doloroso y miserable.

JUAN P. RAMOS.

Miguel Cané ⁽¹⁾

Miguel Cané prodigó su vida dondequiera : la política desvíale del estudio ; los ocios sociales indisciplinan a su innata inteligencia ; el ajetreo diario roba a sus horas la esencia de sus ilusiones...

Naturalmente que el fruto resintiése con el cultivo mediocre : el fruto perdurable, desde nuestro punto de vista, que es el estético. Bien se nos alcanza que hay que contemplar en el escritor al diputado, al director de correos, al intendente de Buenos Aires, al diplomático, al ministro nacional. Mas la posteridad olvida estos aspectos de su existencia y sólo advierte las virtudes del artista, lamentando que no florecieran — por los menesteres apuntados — todos los rosales de su huerto.

En él había, sin duda, un hondo amor por el arte y las letras, cuyos resplandores le guiaron entre las lobregueces mundanales y le señalaron un arca purificadora en la fundación de una casa de altos estudios, que triunfa con el espíritu de Ariel cuando ya se creía a Calibán dueño y señor de la metrópoli porteña. La Facultad de filosofía y letras de la Universidad de Buenos Aires no ha olvidado a su primer decano : el doctor Miguel Cané.

Nuestro crítico se educa en la recordada escuela positivista. Amadeo Jacques fué su maestro en la enseñanza secundaria : « Yo

(1) Estas páginas pertenecen al cuarto, y último tomo, de *Las ideas estéticas en la literatura argentina*, consagrado a la « crítica », que aparecerá próximamente.

era entonces — confiesa — como casi todos los jóvenes de esa edad que han recibido una educación análoga a la mía, un dechado de escepticismo, hasta cierto punto inconsciente. No tenía ideas fijas, porque mis estudios habían sido vagos y superficiales. Había estudiado filosofía casi del mismo modo que se estudia derecho internacional, esto es, pasando revista a las opiniones de las autoridades consagradas por el juicio universal.

« Voltaire y los enciclopedistas me parecían irrefutables, y las doctrinas materialistas no me presentaban duda ninguna. No comprendía el deísmo y no me asustaba el ateísmo. Hubo un tiempo en que me incliné decididamente al budismo, sólo porque había leído un artículo de Barthélemy Saint-Hilaire en que criticaba esa religión, por la ausencia de Dios » (1).

Semejante educación trajo consigo negruras de noche sin esperanzas de aurora. La ciencia había secado la fuente eterna sin lograr aclarar el enigma. La razón había suministrado verdades que el corazón no comprendía. « El mundo moderno — dice Cané — está fatigado : pesa sobre él la ciencia de veinte siglos y la tremenda responsabilidad de un porvenir incierto... La civilización avanza sin duda alguna en el sentido de la dignificación de la especie : ¿ sabemos más, valemos más, somos más felices ? » Esta pregunta, que recuerda la de Anatole France, hacia la misma época, recibe la común respuesta : « Nos domina una lasitud imponderable, una monotonía íntima que nos abruma... » (2).

El amor de la ciencia, sin embargo, le acompaña hasta los postreros días. No en balde Spencer había marcado a toda su generación. En un discurso universitario, en nuestra Facultad de letras, traza la apología del método científico y defiende la psicología experimental.

No obstante ello, su aguda inteligencia le emancipa de la ley científica, en lo que ésta tiene de seco y categórico, y le señala la perspectiva de otras verdades, infundiéndole cierta comprensión

(1) Véase MIGUEL CANÉ, *Ensayos* (con una introducción de Norberto Piñero), página 165, Buenos Aires, 1919. Edición de « La cultura argentina ».

(2) Véase *op. cit.*, página 179 y siguientes.

más de mundano que de filósofo. Claro es que la tolerancia conquistada fué en desmedro de la ley absoluta, eterna e intangible, y que sólo apoyábase en un escepticismo sin pasiones ni ilusiones. Acaso en su juventud la llama viva caldease sus ideas: se indigna con el imperio de Maximiliano de Austria, en nombre de la libertad civil de América; se indigna con el « Fraile » de Ricardo Gutiérrez — su cordial amigo — en nombre de la libertad religiosa...

Después comprendió que los hombres y las instituciones pasan, como sombras chinescas, por el panorama del mundo, y que sólo la vanidad mueve nuestras acciones; comprendió que el *Ecclesiastes* encierra la palabra última, y que a nada conduce la persuasión cuando impera el egoísmo, y que a nada conduce el dogma en un universo de apariencias.

Es fácil que sonriera, con escepticismo benevolente, ante la doctrina de algunos de sus amigos, como Estrada y Goyena, y que las abejas de Renan, por él tan encumbrado, le hiciesen olvidar los dardos de la refriega santa.

El maestro francés dióle el sentido de la ironía en lo humano y el sentido de la mesura en el arte. Cuando le contempla en el Instituto, deja correr el raudal de sus impresiones: « Un vago enjambre de recuerdos vienen a mi memoria y agitan mi corazón. La influencia de aquel hombre sobre mis ideas juveniles, la transformación completa operada en mi ideal de arte literario por sus libros maravillosos, la música inefable de su prosa serena y radiante... » (1).

(1) Véase MIGUEL CANÉ, *En viaje*, etc. (precedido por un juicio de Ernesto Quesada), página 56 y siguiente, Buenos Aires, 1917. Edición de « La cultura argentina ».

Hacia la época en que nuestro Cané escucha a Renan en el Instituto de Francia, y le pinta como a un « prior de convento del siglo xv », cuyo vientre, « gala del cura de Mendon », agitábase con el « último soplo de la risa »; hacia la época, Jules Lemaitre dejónos una similar visión del maestro. La coincidencia merece señalarse. (Véase sobre el punto: JULES LEMAITRE, *Les contemporains*, etc., première série, pág. 193 y siguientes, Paris. Edición Boiven).

Anatole France, « el primer escritor contemporáneo » (1), también le encanta con los perfumes letales de su jardín epicúreo, y aprende en él que la sonrisa esconde el secreto de la bienaventuranza suprema: la sonrisa que perdona porque comprende.

El escepticismo de los maestros más llora que sonríe en las impresiones del discípulo. El tedio hace de él presa: en vano es que pasee por los rincones más hermosos del mundo, pues su propia conciencia abruma el encantador paisaje. El lago Lemán y el Bourget con sus armonías inmortales le dejan impasible. Su presente estado de ánimo transforma el cuadro familiar a Amiel. ¿Cómo gozar con las perspectivas lacustres rodeado de « bardos alemanes o ásperos ingleses? » (2).

Así su natural tolerancia se enerva de continuo con la torpeza humana. ¿Cómo sonreír olímpicamente cuando la necedad y la vanidad contrastan al sentido común? El recuerdo de Hugo y de Manzoni, a los cuales conoció personalmente, no logra hacerle olvidar al colega nesciente en la carrera diplomática. Aun parecería que la sombra de los dos poetas soberanos desaparece, en sus recuerdos, vencida por la sombra de estos buenos señores: « Los diplomáticos ostentaban ese aspecto impasible, que el vulgo atribuye a elevación de pensamiento y dominio de la vida, y que no es, ciento una vez por ciento, sino la traducción plástica de un vacío inmenso y desolado dentro del cerebro y de una sequedad de yesca al sol dentro del corazón. » (3). En vano quiere dominar sus arrebatos, pues la estulticia ambiente siempre le embarga. « Quiero que se acentúe en mi espíritu — confiesa en carta a Ernesto Quesada — cierta tendencia a la tolerancia, que he conseguido conquistar con esfuerzo sobre algunas violencias de temperamento... » (4).

(1) Véase MIGUEL CAYÉ, *Notas e impresiones* (con una introducción de Ernesto Quesada), página 230. Buenos Aires, 1918. Edición de « La cultura argentina ».

(2) Véase *op. cit.*, página 314.

(3) Véase *op. cit.*, página 269.

(4) Véase la *Introducción* de *Notas e impresiones, etc.*, página 29.

Este hombre, presa del escepticismo, del tedio, de la abulia, vibra con el arte. La música, la poesía, la pintura, la escultura, pueblan su mente de ideas divinas, hasta el punto de adorar a Dios en los céfiro de una melodía musical o poética. Wagner, antes de la consagración universal, ya le descubre un maravilloso mundo sonoro; Velázquez le deslumbra con sus colores y matices que robaron a la naturaleza el misterio de la forma; Dickens le emociona hasta humedecerle los ojos. La belleza, al golpear las estancias de su alma, manifiesta, a través del escepticismo que le cubre, a un temperamento esencialmente romántico.

En el fondo, fué siempre un romántico. La vieja generación, de Mármol y Sarmiento, en él perdura: un « deseo de lágrimas », como se decía antaño, le sube del corazón y acuerda de continuo sus impresiones. Y la vieja generación perdura con el más artista, si no el más eminente, su propio padre, don Miguel Cané, a quien consagramos un estudio en el tercer tomo de esta obra, y que su hijo caracteriza diestramente con este renglón, que no demanda comentario: « Mi padre profesaba en materias de literatura y arte, ideas análogas a las de Teófilo Gautier: creía que la belleza era independiente de la moral y de toda otra noción que a ella no se refiriera » (1).

En Cané había, a pesar de la sonrisa del mundano y el gesto del descreído, un fondo de humanidad inagotable.

De ahí que sus autores predilectos sean los más humanos: Shakespeare, Dickens, Pereda. ¡Cómo se exalta cuando evoca al trágico inglés, que forjó con barro terreno y con luz de estrella a sus criaturas; cómo admira, movido por ternera infinita, al creador de *David Copperfield*!

La figura celeste de Inés, la Beatriz de esta comedia humana; la figura deliciosa de Dora, en quien triunfa la belleza con la inconsciencia de las flores; la figura de la tía Betsy, tan excéntrica en sus gustos y tan comprensiva en su conducta; la figura de los Micawber y los Dick, en quienes se descubre la naturaleza con verdad

(1) Véase MIGUEL CANÉ, *Charlas literarias*, página 149, Secaux, 1885.

terrible, y aun la figura del perrito Jip, tan encantador como su dueña, frecuentan constantemente el recuerdo de nuestro Cané y le hacen contemplar la vida real con ojos cordiales... ¡Cuántas memorias le habrán traído, en su fatigada existencia, los seres de Dickens, y cuánto perdón habrá otorgado en nombre de esos seres, que entre las luchas y los dolores, las ingratitudes y las injurias, conservaron intangible la fuente del amor y la esperanza!

Vió en el protagonista máximo el triunfo de la personalidad humana sobre las antojadizas leyes pedagógicas. « Para mis ideas propias — dice — el tipo de David es la tesis más brillante que se haya escrito contra la omnipotencia decantada de la educación... Lo que le salvó fué su organismo propio, algún misterioso ataxismo de bondad que irradiaba en él irresistible » (1).

Pudo haber recordado, con tal efecto, a otras criaturas de Dickens, v. gr. *Oliver Twist*, las cuales rebaten tácitamente la doctrina intelectualista y pedagógica de Stuart Mill y Spencer, cuya tesis se refuta, con más elocuencia todavía, en las páginas de *Hard Times*.

¡Cuánta espontaneidad en los héroes del gran escritor! Aun cuando la trama de sus obras se ciña a un postulado ético y pague tributo al afán docente de la literatura de la época, con el premio al bien y el castigo al mal, en una forma que recuerda, si en ello no hay irreverencia, el desenlace previsto en las películas de la industria cinematográfica americana; aun cuando la trama de sus obras ostente artificio preconocido, el genio de Dickens logra infundir a sus héroes cierta inconsciencia estética que les emancipa, con soplo trascendente, de las manos de su propio hacedor, para seguir la senda que les señaló el destino.

Cané lee en Viena *Sotileza*. Penetra como nadie en la obra extraordinaria. La naturaleza habla una vez más a su espíritu y despierta en él — refinado en su vida y en sus gustos estéticos — al hombre primitivo, espontáneo. « Es un libro shakespeariano — escribe a García Mérou —, y usted que conoce mi admiración apa-

(1) Véase *op. cit.*, página 8 y siguiente.

sionada y violenta por el poeta inglés, sabrá valorar mi elogio. Hay más color en *Sottileza* que en todas las telas de los venecianos reunidas. Eso es naturalismo, hinojo! Eso es verdad, eso es vida, cuerno y recuerno! Bajo ese aspecto, pongo a Pereda a cien codos arriba de Zola ... No, mire, váyase a lo de Pereda y dígame que, día más, día menos, un hombre va a entrar como una bomba en su cuarto, lo va apretar contra el pecho hasta hacerlo crujir y se va a largar sin decirle esta boca es mía. Que no busque largo: seré yo » (1).

Puede llamar a engaño la cultura de Cané, nutrida especialmente en la literatura francesa contemporánea; puede llamar a engaño la apariencia de su vida de gran señor, entre los ocios diplomáticos y las pompas cortesanas; puede llamar a engaño su mismo estilo de cronista ligero, que se complace en describir los ambientes frívolos de las viejas sociedades; puede llamar a engaño esa fase de su personalidad respecto al fondo que en él descubrimos. Pues en el escéptico, en el mundano, en el pintor risueño de las culturas decadentes, escóndese un corazón digno de altos y nobles pensamientos.

Recuerdo que Pierre Loti, en un momento de introversión, desnuda su alma y nos dice que en el artista de gustos exquisitos, en el artista amante de lo exótico que en él hay, alienta un hombre-naturaleza, simple, puro, con la « ingenuidad de un niño » (2).

Este hombre-naturaleza despierta muy a menudo en Cané. No sólo el arte humano de Shakespeare y Dickens sacude su sensibilidad, aletargada con la literatura trivial, pues también la vida logra arrancarle apóstrofes de anatema o de júbilo. Puede contemporizar con la existencia libre de París en los casinos, en los teatros, en los salones; pero si esta existencia ahoga el valor viril, el hombre-naturaleza se rebela hasta la iracundia. Le impresiona

(1) Véase MARTÍN GARCÍA MÉROU, *Recuerdos literarios* (con una introducción de Ricardo Monner Sans), página 352 y siguiente, Buenos Aires, 1915. Edición de « La cultura argentina ».

(2) Véase PIERRE LOTI, *Journal intime*, etc., página 175. París, 1925.

profundamente el incendio del Bazar de caridad, en cuyas llamas perecieron muchísimas señoras de la aristocracia francesa, y quedaron carbonizados los bastones y sombreros masculinos, cuyos dueños huyeron... Le impresionan profundamente, en sentido opuesto, los hechos heroicos: los expedicionarios que arriesgan su vida entre los hielos polares en más de una oportunidad le mueven a la alabanza.

El valor y el talento son para él las formas absolutas del más allá: Dios podrá no existir, pero sí existen los arquetipos de lo bueno y hermoso. ¡Tristes de los pueblos que no crean en esta verdad! En cierta ocasión afirma — con el mismo acento que gastaba Renan, en su vejez gloriosa, al dirigirse a los estudiantes de París — estos altísimos conceptos:

« Sí, mis jóvenes amigos; el ideal, aun con sus puntas de ridículo, es necesario, es indispensable en la vida. No ahoguéis, por Dios, por prurito de modernismo, por *pose* de hombres prácticos, por snobismo de espíritus secos y positivos, los ímpetus generosos que os mueven a arrojaros a la cabeza de un caballo desbocado, a las llamas de un incendio, al socorro de un hombre que se ahoga, a arrancar un niño de entre las ruedas de un tramway...

« ¡Chocheces, lirismos de viejo! De ellas ha vivido el mundo durante miles de años, y al fin si la humanidad tiene un patrimonio de gloria, no lo conquistaron, por cierto, el egoísmo, el cálculo frío o la cobardía. Fueron estos gérmenes de nobleza, que en los buenos momentos sentimos dentro de nosotros y que, en resumidas cuentas, son los únicos que pueden, vaga y remotamente, justificar nuestra pretensión de un origen divino » (1).

No en vano debió tener un alma henchida de aspiraciones, de noblezas, de nostalgias terrenas y aun celestes, quien trazó las páginas fragantes de *Juvenilia*.

Se comprende que quien busca en la belleza el trasunto de la humanidad con sus dolores y alegrías, sus pequeñeces y excelsi-

(1) Véase MIGUEL CANÉ, *Notas e impresiones*, etc., páginas 163 y 165. Buenos Aires, 1918.

tudes, abrigue un ostensible desvío por el arte que se sustenta sólo en el arte o que requiere la ayuda de la historia o la arqueología. De ahí que nos asusten un poco sus herejías, siquiera las comprendamos, sobre la cultura clásica: Píndaro, Horacio, Virgilio, le traen sólo tedio. Tuvo al menos la franqueza de advertirnos tal desvío, y no esperó, como el desenfadado Ventura de la Vega, la hora de la muerte para confesarnos que nunca pudo aguantar al Alighieri. Oigámosle: « ... Afirmo, apelando a mí mismo y a la lealtad de los que en mi caso se encuentren, que después de tres capítulos de las *Afinidades electivas* o del *Wilhem Meister* de Goethe, es con verdadera delicia que tomo un romance de Daudet o de Dickens. Sostengo también que el simple título: Alfieri, *Tragédie*, o Corneille, *Théâtre complet*, me hace una impresión análoga a la que debe sentir el triste oficinista que encuentra sobre su mesa una montaña de notas para copiar » (1).

Entiéndase, empero, que, como buen letrado, no pudo dejar de comprender la trascendencia de los estudios clásicos. Vió en ellos una suerte de disciplina mental indispensable en la enseñanza universitaria. Decía, en 1901, en la Facultad de letras: « Entiendo por estudios clásicos, la especial manera de cultivar el espíritu de los hombres durante la infancia y la adolescencia, puesta en práctica en el mundo occidental a partir del Renacimiento, sistema que, combinando la luz griega y el poder de organizar de los romanos, con la fuerza moral del cristianismo, ha dado por resultado la civilización actual que, buena o mala, es lo mejor que hasta ahora se ha conocido sobre la tierra » (2).

En su juventud escribía: « El último libro grave que he leído, viene de Francia... ¡siempre el espíritu ha de irradiar de ese cerebro! » (3). Y en sus postreros días exclamaba, al referirse a Charcot:

(1) Véase MIGUEL CANÉ, *Charlas literarias*, página 120 y siguiente, Sceaux, 1885.

(2) Véase MIGUEL CANÉ, *Discursos y conferencias*, volumen póstumo ordenado por el autor (precedido por una impresión de Roberto J. Payró), página 53, Buenos Aires, 1919. Edición de « La cultura argentina ».

(3) Véase MIGUEL CANÉ, *Ensayos, etc.*, página 90, Buenos Aires, 1919.

« Hoy podemos en presencia de uno de sus buenos hijos, que perpetúa la alta tradición intelectual de su nombre, enviar a la nodriza de nuestras inteligencias, a la dulce y segura guía de nuestro gusto artístico, la expresión de nuestra veneración filial » (1).

Francia le atrae, le subyuga. Recoge en el idioma de Molière sus más recónditos matices, pues siente su alma como un ciudadano de París. Comprende que el español que maneja es pobre en su vocabulario y galicado en sus giros; mas acaso cree que el idioma de Cervantes (creencia que se robustecería con el magisterio de Paul Groussac, que en éste como en otros muchos puntos influye sobre sus contemporáneos platenses), se renova con el contacto forastero. « ... No escribimos en español — advierte — sino en un dialecto especial, en el que el vocablo es más o menos castellano y la forma siempre francesa. » Luego añade: « La educación que recibimos, sirviéndonos de textos franceses, el encanto de la literatura galicana y sobre todo la universalidad de ese idioma maravilloso que no decae nunca, sea ondulando bajo la pluma de Musset o sirviendo para la exposición científica de Burnouf o Champollion, me aparta constantemente de la lectura española, sin que el esfuerzo intelectual de la España contemporánea sea capaz de atraernos hacia ella » (2).

Su cultura francesa se dilata soberanamente con la perspectiva shakespeariana, y luego con la visión de España.

Él, como Alberdi y Sarmiento, se reconcilia en la madurez intelectual, y bajo el aspecto estético, con la tierra de nuestros mayores. Ya en Colombia, en el memorable viaje, debió de experimentar la pobreza de su propio léxico ante la opulencia del común idioma, sabiamente conservado en Bogotá: la villa ática. Después, durante la estancia en Madrid, descubre un mundo: sus poetas y sus artistas le dejan asombrado. La escuela de Cervantes sigue dando frutos en el siglo xix. *Fortunata y Jacinta* y *Án-*

(1) Véase MIGUEL CASÉ, *Discursos y conferencias*, etc., página 142, Buenos Aires, 1919.

(2) Véase MIGUEL CASÉ, *Charlas literarias*, página 147, Seeaux, 1885.

gel Guerra, de Pérez Galdós, le ofrecen « más naturalismo de verdad » que el que pueda contenerse en la « obra entera de Zola » (1).

Él, entonces, como Alberdi y Sarmiento, confiesa el error del desvío idiomático, y acaso también la tristeza de la experiencia irremediable. Oigámosle: « Por mí sé decir que fué bien entradito en años que leí a Solís, a Melo, a Quintana y a otros de los maestros que nos presentan el cuadro incomparable de nuestra lengua, bien manejada, apta y flexible para todo, a pesar de las deficiencias que le encontraba aquel buen señor de Ochoa, que declaraba haber pasado días enteros para verter una página de la *Mariana* de Sandeau, tan sutil era el tejido de los análisis psicológicos del escritor francés. Echar la culpa a la lengua en esos casos, vale romper los pinceles con los que no se alcanza a producir una obra maestra » (2).

En el cronista, en el viajero, en el peregrino del arte, asoma siempre el sentimiento de la patria. El ala de los románticos arrastra sus memorias y el río paterno luce argento en sus visiones. Desde París, más luminoso que nunca con la visita de los emperadores de Rusia, escribe estas palabras que tienen la nostalgia de Rafael Obligado: « ... A riesgo de ser tratado de bárbaro, cafre o visigodo, confieso que me sería bien grato, de regreso a mi patria, ver algún aspecto de mi infancia, algún delicioso Hueco de Cabecitas, con mucho pantano, mucha pita, que me recordara las rudas batallas a pedradas o los feroces entreveros a moquete limpio, páginas gloriosas que cantan en la memoria de mis primeros años » (3).

¿Qué mucho si las ausencias de la diplomacia nunca le hicieron olvidar el rincón natal? Entre los esplendores de Viena y París

(1) Véase MIGUEL CANÉ, *Prosa ligera* (con una introducción de Martín García Mérou, página 31, Buenos Aires, 1919. Edición de « La cultura argentina »).

(2) Véase *op. cit.*, página 62.

(3) Véase MIGUEL CANÉ, *Notas e impresiones*, etc., página 54. Buenos Aires, 1918.

crece ante él la sombra remota: los abuelos con sus altísimas enseñanzas, los amigos con la charla fraternal. Lucio López, Aristóbulo del Valle, Roque Sáenz Peña, más de una vez le trajeron la imagen ausente de la « gran aldea ».

Añora esa imagen exornada con el prestigio intelectual. Tiene fe en el futuro con la experiencia del pasado. Sabe que los pueblos sobreviven en la historia por la labor de sus poetas y sus artistas, y que el « milagro griego » no es una figura literaria. Por lo tanto, se comprende el sentido de estas palabras: « ... Pienso que el porvenir intelectual de nuestro país está reservado a la modesta Facultad de filosofía y letras » (1). Jamás se cansó de proclamar a las virtudes estéticas como patrimonio soberano, y muchas veces tuvo que descubrir este concepto a los hijos febriles de la Babel del 90, que no siempre lo comprendieron.

El cronista ameno se convierte en un apóstol del buen gusto. La diosa armonía impera en su escudo de letrado. En su más hermosa página, consagrada a Sarmiento, se recogen estas ideas: « Hay que levantar el alma popular por la edacación, por la cultura artística, por la prédica del libro, por el ejemplo viniendo de lo alto, que marca un rumbo, como las estrellas al navegante. Sólo el ideal mantiene a las naciones erguidas y fuertes como la noción del deber al individuo ... » (2).

Cané, el más « impresionista » de nuestros críticos, no ha doctrinado nunca sobre la belleza. Percibe el arte, la poesía, la naturaleza, como estados del propio ánimo. ¡Cuán hermoso es sentirse mecido por las armonías inmortales, y cuán enojoso fuera penetrar reflexivamente en el origen del placer estético! Jules Lemaitre, con quien tiene nuestro crítico puntos de contacto, experimentaba en la belleza una impresión semejante. Alguna vez Cané discurre sobre dicha materia, bajo el aspecto personal se entiende, en este corto comentario que descubre su actitud artis-

(1) Véase MIGUEL CANÉ, *Discursos y conferencias*, etc., página 19. Buenos Aires, 1919.

(2) Véase *op. cit.*, página 96 y siguiente.

tica: «Creo que me falta una fuerza esencial en el arte literario, la impersonalidad, entendiendo por ella la facultad de dominar las simpatías íntimas y afrontar la pintura de la vida con el escarpelo en la mano que no hace vacilar el rápido latir del corazón» (1).

Acaso esa actitud, fugaz de suyo, le dañe. Su producción carece de consistencia y acusa las alas que él pidió a las mariposas, pudiendo lucir las aguileñas. Fué superior a la obra que dejó a los pósteros. De ahí que a pesar del encanto de sus crónicas, del ingenio de sus juicios, de la frescura inimitable de su prosa, sea menester cierto esfuerzo para juzgarle: debemos de penetrarnos en su ambiente, en su época.

Sólo así comprendemos la admiración unánime que provocaron las *notas*, las *impresiones*, las *charlas* del diletante insomne, quien vivió su vida, como uno de esos señores del Renacimiento, sin apurarse a sacar de ella frutos permanentes. El escéptico sofocó al artista. ¿Qué vale la gloria, aun la literaria, en la *infinita vanità del tutto*, que dijo el poeta!

JORGE MAX ROIDE.

(1) Véase MIGUEL CANÉ, *Juvenilia*, etc., página 25 y siguiente, Buenos Aires, 1916. Edición de «La cultura argentina».

El doctor Gustavo Pittaluga ⁽¹⁾

Señoras, señores :

La Facultad de filosofía y letras me ha honrado con la misión de presentar al profesor Gustavo Pittaluga, biólogo y psicólogo, conocido en nuestro mundo científico como investigador eminente, pero tal vez ignorado como filósofo de la ciencia.

El profesor Pittaluga estudió en Italia, su patria, bajo la dirección del sabio Grassi, cuya muerte reciente significa el eclipse de una gran luz para las ciencias médicas. Tuvo como maestros en psicología patológica y en psiquiatría a los profesores De Sanctis y Mingazzini, laureándose cómo médico en 1900, con una notable tesis sobre *Funciones de la hipófisis*. Enviado a España en 1903, para realizar estudios epidemiológicos, actuó en forma brillante en el Congreso de medicina de Madrid, publicando en la revista del Laboratorio de investigaciones biológicas de Cajal, una monografía sobre microfilarias hemáticas, cuyas conclusiones fueron confirmadas por Füllertom y otros investigadores. Jefe de sección en el Instituto de higiene de Madrid, dirigido hasta hace poco por el mismo Cajal, organizó y condujo en 1919 la expedición a Fernando Poo y al Miuri (Africa ecuatorial) para el estudio de la enfermedad del sueño y otras afecciones tropicales.

(1) Discurso pronunciado por el consejero doctor Osvaldo Loudet en la conferencia inaugural del profesor Pittaluga, en la Facultad de filosofía y letras.

Catedrático de la Universidad de Madrid desde 1911, orienta su actividad en el doble sentido del estudio de la epidemiología local de España y de la hematopatología general.

Pero ante todo y sobre todo, el profesor Pittaluga es un maestro de la cultura. No en vano, al lado de Marañón, ha ocupado hasta hace poco la vicepresidencia del Ateneo de Madrid que, al decir de uno de sus miembros más conspicuos, fué en todos los tiempos «una sociedad literaria, una sociedad patriótica, constituida por hombres de estudio, amantes de la libertad política y civil». Nada de lo que es humano podía serle extraño y su tipo de hombre de ciencia es el que retrata admirablemente Ramón y Cajal. «El sabio sincero y de vocación — dice — permanece profundamente humano. Abarca a propios y extraños y se dirige lo mismo a la humanidad actual que a la futura. Gracias a esos singulares talentos, cuya mirada penetra en las sombras del porvenir, y cuya exquisita sensibilidad les fuerza a condolerse de los errores y de los estancamientos de la rutina, es posible la evolución social y científica.» El profesor Pittaluga es hombre de este linaje. Las severas disciplinas del anfiteatro y del laboratorio han contribuido a formar un amplio espíritu clarividente, sereno y hondo, como esos mares cuyas aguas tranquilas disimulan la vida inquieta de sus profundidades. Médico sociólogo, el contacto con el dolor y con la muerte le ha llevado a comprender mejor el sentido de la vida. No ha sido un espectador con la mirada del espíritu inmóvil sobre un punto fijo. Eso hubiéramos limitado el horizonte, cristalizado su vida mental, mutilado su alma. Porque la especialización ilumina y profundiza un solo sector de conocimientos y deja en la penumbra o en la sombra más absoluta, horizontes vecinos que son muchas veces la prolongación luminosa del pequeño punto visible. Además, el alma latina tiene una aptitud específica para la cultura integral y para la visión panorámica de las cosas. La explicación de esta inquietud fecunda, de esta curiosidad inagotable, de esta sed inextinguible, está en su sensibilidad, tan pronta y tan exquisita para todos los estímulos de la vida.

La gente se imagina los sabios como hombres impasibles y fríos

de una blancura y una dureza marmóreas, incapaces como la estatua de agitarse y encenderse en una emoción. No conciben que en ellos las pupilas se dilaten y asombren sino ante el espectáculo del mundo exterior, de la realidad tangible. Gravisimo error. Es el propio universo, el universo que llevamos dentro, el microcosmo de nuestro espíritu, el que ilumina los altos senderos.

Si quisiera expresar en una fórmula sintética el sentido del dinamismo espiritual de los hombres que como Marañón, Hernando, Pi y Suñer, Jiménez de Asúa y Pittaluga, constituyen una aristocracia intelectual de vanguardia de una nueva España, yo recurriría al lema de un gran español, cuyo corazón sienten latir sus conciudadanos a través de los Pirineos, y los resplandores de cuyo espíritu suelen todavía alumbrar las cúspides de esas mismas montañas: he nombrado ha Miguel de Unamuno, cuyo lema es «buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad».

He dicho.

OSVALDO LOUBET.

La esencia del querer ⁽¹⁾

(TEORÍA ERÓTICA DE LA VOLUNTAD)

Señoras, señores :

La expresión de mi gratitud hacia la facultad y hacia el doctor Loudet que hoy le representa, envuelve forzosamente cierto sentido de justificación y de excusa por haberme yo salido del medio adecuado a mi cultura y a mi técnica y haberme acogido al amparo de las grandes alas de la filosofía. No quisiera, sin embargo, ser tachado de puro dilettantismo. Quisiera, en suma, en este breve ciclo de conferencias, muy desligadas entre sí en la aparente diversidad de los temas, transmitir las impresiones de un biólogo que observa los ritmos y las formas de la vida espiritual de las colectividades humanas, en algunos de sus aspectos, capaces de contribuir quizá, con aportaciones en este caso bien modestas, al estudio y comprensión de la que se llama la « psicología de la conducta ».

Señoras, señores :

Con la misma palabra expresamos, en castellano, el « querer » amoroso y el « querer » genérico de la voluntad. Decimos a la persona amada : « te quiero ». Decimos a un tendero : « quiero tal cosa », o enunciamos un propósito diciendo : « quiero quedarme en casa » o « quiero ir al teatro ».

(1) Conferencia leída por el doctor Gustavo Pittaluga en la Facultad de filosofía y letras.

¿Cuál es la génesis psicológica de esta identidad de expresión para dos actitudes del espíritu tan distintas?

Aunque parezca paradójico, la resolución de este problema se halla en la comprensión de la mística.

Hace años, en 1916, oí a Bergson en el Ateneo de Madrid, unas palabras que pueden servir de introducción a nuestras meditaciones de esta tarde. Intentaba Bergson fijar la contribución de España al edificio filosófico de la humanidad en los siglos pasados. No se dejó llevar, como otros, a un gesto despectivo, ni se contentó con fáciles expresiones de cortesía. Ahondó más en las entrañas del pensamiento español. Desnudó, al propio tiempo, a la filosofía de su manto retórico; la descarnó de su exuberante musculatura teutónica; la dejó reducida a los huesos, al tuétano. Y tuvo la revelación de que el tuétano de la filosofía coincide con la mística.

He aquí las palabras de Bergson: « Los místicos — me refiero a los grandes místicos, a los que fueron hombres geniales —, tuvieron una visión clara y directa de la vida interior. El místico penetra en el fondo de sí mismo, y así descubre un mundo de cosas que no sospechan los demás mortales. De ese mundo descubierto por el místico hay una parte, quizá, que él sólo puede percibir. Pero hay otra que todos los demás podríamos igualmente alcanzar. El místico, me diréis, es un privilegiado. Sin duda. Pero lo que llamamos el método es precisamente la manera de substituir en parte al genio, y un método apropiado será el que cabalmente nos permita a todos contemplar sin velos, en su visión directa, las cosas de la vida interna. »

No había de extrañarnos esta comprensión de la mística en el filósofo de la intuición. Recordemos su definición: « Llámase *intuición* esa especie de simpatía intelectual por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpressable. »

Ahora bien: esta coincidencia afortunada del acto de intuición con el objeto; este « dar en el blanco » de nuestro íntimo esfuerzo intuitivo, siempre engendra un goce espiritual. Este goce

se hace tanto más intenso cuanto más elevada es la jerarquía del objeto perseguido, y cuanto más espontáneos e imprevistos son el hallazgo o la revelación. Estos no parecen entonces depender de la riqueza de nuestros conocimientos previos, del caudal de imágenes preexistentes en nuestro espíritu, de nuestra cultura o de nuestra educación, sino surgir de un modo subconsciente, forjarse en nuestras propias entrañas, sacudir de pronto nuestro ser con una gran vibración emotiva, y obligarle a reconocer una verdad de otra manera indemostrable y a llevar a cabo unos actos de otro modo inexplicables. Esto no excluye, claro está, que puedan luego alcanzarse la demostración y la explicación por otros caminos, gracias al conocimiento lógico que en cierto modo se contrapone, completándolo, conforme a la doctrina de Benedetto Croce, al conocimiento intuitivo.

La forma más pura y más elevada de estremecimiento intuitivo, en que el objeto del conocimiento es pura abstracción y revélase como la esencia misma de la vida, y por consiguiente — desde el punto de vista psicofisiológico — se identifica con lo que uno más quiere, con el querer más profundo, más íntimamente ligado a la existencia en la entraña de lo subconsciente, es la revelación de la presencia de Dios.

*Luce intellettuale piena d'amore ;
Amor di puro ben pien di letizia ;
letizia che trascende ogni dolore*

había escrito Dante (xxx, Paraíso, v. 40) dos siglos antes de Santa Teresa.

Ahora recordemos a Santa Teresa, en aquella carta xviii a su confesor, admirable de expresión descriptiva y de intensidad pasional en que los signos propiamente orgánicos de la emoción aparecen como soporte inevitable, indisoluble, de la gran sacudida sentimental.

Ahora bien : Santa Teresa de Jesús, fray Luis de León, San Juan de la Cruz, los grandes místicos españoles, no fueron ciertamente contempladores ni ascetas. Hay una profunda contradic-

ción, que ya entrevió Unamuno, en aquel admirable ensayo intitulado *Plenitud de plenitudes y todo plenitud* contrapuesto al *Vanitas vanitatum et omnia vanitas* del Eclesiastés, hay una profunda contradicción entre el misticismo y el ascetismo. Este último es renunciamiento, perversión de la antigua ἀσκήσις o periodo preparatorio de gimnastas y atletas. Perversión porque lo que era método y propedéutica se trueca en finalidad y objeto mismo de la vida. La mística es en cambio fe viva y activa, fe en acción, que es como decir un ferviente y perenne querer.

Las horas de arrobamiento que Santa Teresa ha descrito, con todo su cortejo de síntomas propiamente orgánicos producidos por la descarga de la emoción, no son horas estériles. Una secreta excitación de la voluntad, un ímpetu contenido, un deseo constante de mayores empresas exalta el tono del sistema nervioso y mantiene en tensión el alma del místico. Su temperamento exuberante le obliga a la acción, exige la dedicación y ofrenda de su gran fuerza interior, de su intenso querer, a la varia manifestación externa de Dios, que es la naturaleza misma — «hermana agua, hermano Sol» de San Francisco de Asís —, que es la misma vida, en sus aspectos diversos, y el hombre, y la comunidad; aquella comunidad de las Carmelitas descalzas, por ejemplo, que la prodigiosa actividad de la Santa Teresa reformó y difundió por España, a despecho de los que en el seno de la misma iglesia la juzgaron como «femina inquieta y andariega».

Pero este goce que produce en el alma humana el ajuste del deseo con el objeto, este descansar en la cosa descada, este placer del hallazgo, esta emoción inefable del encuentro de la cosa o de la persona querida, no están ciertamente reservados a los místicos. Es el temperamento del místico el que le otorga tanta intensidad y tanta evidencia. En realidad se manifiesta con una gama infinita de matices en todas las formas de las actividades humanas.

Hace años, en un ensayo acerca *De la intuición de la verdad y de la preparación en las ciencias biológicas* (1915), al examinar este complejo problema pedagógico, yo intentaba analizar los factores de la que han llamado justamente «la emoción de la convicción».

La percepción de una verdad, el acto de intuición se acompañan siempre, en grado mayor o menor, de una especie de descarga emotiva, de una emoción intrínseca, que otorga a la intuición misma la cualidad de la *certidumbre* y la hace adquirir la fuerza de una *creencia*.

Las sensaciones que se despiertan por el hecho emotivo inherente a una convicción definitiva y firme, a una *creencia* — decía yo entonces —, contribuyen a su vez a afirmarla en modo vigoroso, a transformarla en una *posesión* del propio ser, en algo ligado íntimamente con la propia vida.

Proceden de allí todas las localizaciones vulgares de la creencia, de la fe, de la convicción, y también del querer, en el corazón y en las entrañas. Inversamente, de aquí arrancan todos los impulsos a la actividad, a la acción, para sostener, afianzar y defender la propia creencia. Es como si uno dijera: «esto que me afecta tan hondo, que me conmueve, no puede dejar de ser verdad».

Esta emoción de la certidumbre, resorte común de la voluntad, móvil difuso, inconsciente, de las acciones humanas, culmina en el trabajo científico, en las formas de intensa alegría que acompañan a los grandes descubrimientos; y en el trabajo artístico, en la creación de imágenes — poéticas, plásticas, musicales —, tan adecuadas a las apetencias del alma humana, que ésta se siente como satisfecha por su presencia y cree — de momento — descansar en la perfección.

Nuestro Cajal ha expresado esta emoción en una página que no podemos dejar de leer, ya que en este camino que hoy recorreremos para desentrañar, si es posible, la «esencia del querer», nos son imprescindibles las luces que se desprenden del conocimiento del estado de espíritu de las personalidades humanas que han intentado más hondamente y más honestamente escudriñar y revelar las modalidades de la propia actividad espiritual.

«En el solemne momento en que la naturaleza, tras repetida y porfiada interrogación, nos abandona una de sus ansiadas confidencias, el investigador es presa de la más sublime de las emocio-

nes. La alegría es tan grande, que se comprende aquella locura de Arquímedes, de quien cuentan los historiadores que, fuera de sí por la resolución de un problema profundamente meditado, salió casi desnudo de su casa lanzando el famoso *Eureka*: ¡Lo he encontrado! ¡Quién no recuerda la alegría y la emoción de Newton al ver confirmada por el cálculo, y en presencia de los nuevos datos aportados por Picard con la medición de un meridiano terrestre, su intuición genial de la atracción universal! Todo investigador, por modesto que sea, habrá sentido alguna vez algo de aquella sobrehumana satisfacción que debió experimentar Colón al oír el grito de ¡Tierra! ¡Tierra! lanzado por Rodrigo de Triana. Este placer indefinible, al lado del cual todas las demás fruiciones de la vida se reducen a pálidas sensaciones, indemnizan sobradamente al investigador de la pesada y perseverante labor analítica, precursora, como el dolor del parto, de la aparición de la nueva verdad. »

Hasta ahora hemos procurado hacer resaltar, con las referencias de algunos hombres eminentes y el recuerdo de algunos espíritus excelsos, ciertas verdades que nos parecen incontrovertibles y que atañen a nuestra vida interna. Estas verdades pueden quizá resumirse y expresarse de esta manera.

Una descarga emotiva, más o menos intensa, acompaña siempre al cumplimiento de un acto de voluntad. Tendida, como un arco, bien por los frágiles dedos de un deseo liviano, de un capricho sensual, bien por el puño de hierro de un propósito firme, de un irresistible impulso, la Voluntad lanza sus flechas hacia los blancos de las cosas humildes e inmediatas o de los astros lejanos e inaccesibles. ¿Cuál es su finalidad? ¿Cuál es el objeto verdadero de su esfuerzo, el único que puede apaciguar la tempestad del « querer, » el estado de ansiedad en que se halla el alma que quiere?

Esa finalidad única, ese objeto verdadero del querer, es la *posesión*.

Así, el hombre de ciencia quiere la posesión de una verdad concreta; el filósofo quiere la posesión de la verdad universal o abstracta; el artista quiere la posesión de la belleza; el hombre, en

su genérica actividad económica, quiere la posesión de las cosas útiles o de los bienes; el amante quiere la posesión de la amada; el místico quiere la posesión de Dios.

En la comunidad estos motivos del querer, que a cada hora cambian o se sobreponen y alternan en cada uno de nosotros, se funden e imprimen con tono más noble — o menos abyecto —, un acento, un signo de inagotable aspiración, a la mansa corriente automática de nuestras acciones cotidianas.

Los factores más dispares, en la mezcla compleja de la naturaleza humana, intervienen como resortes para tender el arco de la voluntad. Nuestras querencias obedecen a la vez a los instintos primarios, a los impulsos subconscientes, a los deseos, a las pasiones, a los propósitos formulados por la inteligencia, a las decisiones adoptadas por cálculo, a las deliberaciones de la colectividad, a los deberes que nos impone la ley moral. Todo ello no tiene nada que ver con el querer en sí, con el acto de voluntad o con la postura espiritual del hombre que quiere. Todos esos y otros muchos son los móviles del querer, los factores que engendran ese estado de ánimo peculiar que es el querer, los estímulos en virtud de los cuales nuestras potencias — como decía Santa Teresa — se preparan lentamente en unos casos y en otros se enardecen y exaltan de improviso, como en un brinco, para la conquista del objeto apetecido, de la cosa o de la persona querida; son los resortes que tienden el arco de la voluntad. Mas el querer en sí, la cualidad esencial de la voluntad, considerada como elemento psicológico, no tiene nada en común con esos precedentes, con esos estímulos, con esos resortes, por otra parte indispensables, como la materia de que está hecho el arco no tiene nada en común con los músculos, con el brazo, con la mano que lo rigen, lo preparan y lo encorvan. Por eso, claro está, la voluntad puede ser endeble, aun cuando las apetencias y las pasiones sean ricas en estímulos o viceversa, menguadas y pobres las excitaciones de la sensibilidad, escasos y vulgares los móviles del querer, coincidiendo sin embargo con una voluntad enérgica, con una capacidad de recias y a veces enconadas querencias.

De la combinación de esta gama infinita de factores en parte constitucionales, congénitos, en parte adquiridos por la educación y por el hábito resultan las personalidades humanas. En las cuales, como es sabido, aun en las más modestas, es siempre posible distinguir, desde el punto de vista propiamente psicológico, cualidades o manifestaciones de cualidades temperamentales — lo que se llama el *temperamento* de una persona, — y otras cualidades o manifestaciones que debemos atribuir al *carácter*.

Si intentamos ahondar en el examen de estos conceptos sintéticos, dejando a un lado su escueta definición, nos percatamos de que, en realidad, *temperamento* y *carácter* son manifestaciones relativamente tardías de cualidades nativas, implícitas en la constitución de cada organismo individual.

Como el arco poderoso y de largo alcance sólo se tiende y reacciona con impulso adecuado si el vigor del brazo supera su elástica resistencia, así, del mismo modo, en la persona humana bien equilibrada la voluntad no se doblega, las querencias no se forman, si los móviles no son adecuados, si los resortes que han de animarlas y tenderlas en el esfuerzo del querer no corresponden por su condición y jerarquía, en el tumulto temperamental, a las resistencias del carácter.

Con todo, yo no creo exacta la conclusión a que llegan algunos filósofos, entre ellos James, como consecuencia del examen crítico de las doctrinas que consideran a la voluntad como una relación teleológica entre el yo interno y los objetos extramentales. Mejor dicho, me parece una conclusión incompleta.

James tiene evidentemente razón cuando escribe (*Princ. of Psychology*, cap. XXVI) que el término del proceso psicológico de la volición, el blanco a que tiende o se aplica la voluntad, es siempre una idea, en cuanto representación de los objetos deseados. Pero James olvida la parte más viva, la cualidad esencial de estas representaciones mentales que constituyen los móviles de nuestra voluntad; y es que todas ellas despiertan una resonancia en nuestro organismo, todas se hallan henchidas de una capacidad de emoción, como ecos o recuerdos de las vibraciones

placenteras que antaño, en otras ocasiones, a veces parcialmente, a veces en forma subconsciente, han dejado en nosotros. No se trata, pues, de puras ideas desde el punto de vista de su formación psicogenética, porque su condición *sine qua non*, para que funcionen como estímulos para el querer, consiste precisamente en que hayan nacido ligadas con ciertas imágenes estéticas, en el sentido biológico de esta palabra. Una idea pura mueve la voluntad en cuanto surge sobre una trama de asociaciones capaces de verter en ella un rico caudal de emociones, aunque éstas, en apariencia, no tengan nada que ver originariamente con aquella idea. Por esto el alma mística vierte todo el caudal de su exaltación, nutrida con los más diversos elementos psicofísicos, en la voluntad de fundirse con Dios. Pero el error de James, a mi modo de ver, consiste en haber querido limitar todo el drama de la voluntad al campo estrictamente mental. « El fin esencial de la voluntad — dice James — es el de fijar la atención sobre un objeto, y el esfuerzo de esta atención será tanto mayor cuanto más difícil sea el objeto. » « El esfuerzo de la atención — añade — es, pues, el fenómeno esencial de la voluntad. » Ahora bien: no es preciso tocar al problema del libre albedrío, en sus términos extremos, para afirmar que — fuera del campo patológico — nuestra voluntad tiene ciertas condiciones de manifestación, y aun de constitución o formación en el área de nuestro mundo interno. Estas condiciones están fijadas por la capacidad emocional de las representaciones ideales de los objetos. Toda idea que cae fuera del campo de irradiación de las imágenes emotivas previamente fijadas en la conciencia es incapaz de fijar la atención en un grado suficiente para mover la voluntad.

Las sensaciones o las ideas desagradables, que implican emociones más o menos penosas — miedo, repugnancia, asco, terror, dolor — mueven, además, a actitudes defensivas de la voluntad, esto es, negativas respecto a tales estímulos, sensaciones o ideas. Nosotros queremos entonces alejar estas impresiones o ideas. En apariencia son éstas las que sorprenden y fijan de momento nues-

tra atención, en ocasiones en modo violento e intenso; pero nuestra conciencia evoca instantáneamente la imagen antitética: frente a la impresión de terror aparece el recuerdo grato de nuestro sosiego y tranquilidad; frente a la amenaza de un peligro inminente surge la imagen de nuestra integridad y bienestar; frente a la sensación dolorosa, la ansiedad por recuperar la euforia y el reposo. Siempre una imagen placentera es el resorte emotivo de la voluntad. En suma, sólo «queremos» la posesión de bienes, sea cualquiera la categoría de estos bienes. Las representaciones ideales o ideas más estrictamente ligadas con los recuerdos emotivos placenteros son las que determinan más fácilmente, más frecuentemente o más intensamente la descarga del acto de voluntad. Todo esto, huelga decirlo, en proporción con el caudal ideológico, la cultura, el temperamento, el carácter de la persona. Pero en suma, esa fijación de la atención, ese esfuerzo que en James es la finalidad misma de la voluntad, es precisamente la parte *predestinada* de todos nuestros actos de voluntad. Lo que le otorga la libertad son los medios de que nos valemos para alcanzar el objeto. Es el ajuste de estos medios —lógica, técnica, economía, etc.— con nuestro «querer» sentimental lo que hace eficaz el acto de voluntad. La prueba está en que empleamos otras palabras —deseo, anhelo, ensueño— cuando no nos hemos formulado el problema de los medios por los cuales hemos de alcanzar la posesión de lo que queremos; o cuando nuestro querer navega en el mar proceloso de la desesperanza.

Mas ahora nos damos cuenta de que hemos empleado muchas veces la palabra «querer» sin preocuparnos de su doble sentido. Cuando nos ha salido al paso esa forma peculiar del querer que es el querer amoroso, hemos empleado en ocasiones la palabra amor, raras veces el verbo amar. En cambio, hemos encontrado en Santa Teresa este amar difuso y vago, no aplicado ciertamente a una actividad sentimental enlazada con el sexo, sino más bien a un estado de espíritu en virtud del cual la simpatía y benevolencia hacia los demás se truecan en fervorosa adhesión

y en deseo de colaboración para alcanzar otros bienes, para compartir las dichas propias o las venturas, o aminorar las desdichas y los males ajenos, para llegar juntos, si fuera posible, a la perfección.

Luego hemos de darnos cuenta — ya es tiempo — del significado íntimo de esta palabra « querer » en que el castellano ha fundido la voluntad y el amor. Me ha producido siempre una gran impresión y me ha invitado a meditar muchas veces el hecho de que entre todas las lenguas europeas la castellana es la sola que emplea una única palabra para expresar el acto de voluntad y la situación espiritual del que ama. Si, de pronto, un discreto enamorado dijese, en Francia, a la bienvenida: *Je te veux*, cometería una imperdonable incorrección. Sin embargo, el *je te veux* es la traducción literal de « te quiero ». En castellano, hablará que remontar a los románticos, a Espronceda, cuando me nos a Bécquer, para encontrar a un enamorado que emplee el verbo amar. Fuera del lenguaje poético, el pueblo dice: « te quiero » a la persona amada; y dice asimismo « quiero hacer esto » o « quiero este libro » para formular un acto de voluntad.

Y es que en ambos sentidos, la esencia del querer es el deseo de la posesión. El castellano, en su realismo irreductible — punto de apoyo indispensable para el gran vuelo del alma mística — sabe y afirma que sólo la posesión de la persona amada satisface plenamente al amor, y, por lo tanto, la « quiere », porque esa posesión responde a la ley vital y en ella tiene su fin el acto de voluntad que ha nacido en el instinto y se ha sublimado en el amor.

Todo el secreto de la dificultad de disociación de los ingredientes o factores de nuestro proceso pasional que culmina en el amor o del pequeño drama íntimo que aboca a un acto de voluntad, estriba en la identidad casi absoluta de ciertos grupos de emociones orgánicas que se desencadenan cuando anhelamos la posesión del objeto, de la cosa deseada, sea ésta uno de los bienes comunes, o sea, en cambio, la persona amada. Dejo a un lado, claro está, otro grupo de emociones específicas, peculiares

de cada acto de voluntad, del querer en relación con el objeto que se quiere. Hay, empero, una emoción genérica del « querer » en el sentido más amplio de esta palabra; y su manantial en lo subconsciente es la emoción de la posesión, en cierto modo de la posesión *per se*, de la posesión abstracta, si estos términos fueran compatibles, en un ensayo que pretende no perder el contacto con sus fundamentos biológicos.

Ahora se nos aparece en íntima conexión con este manantial subconsciente de la emoción del querer, el concepto freudiano de la *libido*. Ya Freud dice, textualmente: « *Libido* es un término perteneciente a la teoría de la afectividad. » Sin embargo, este enlace de la *libido* con la emoción placentera de la posesión e indirectamente con los factores genéticos de la voluntad, no existe en Freud, o cuando menos no aparece explícitamente formulado en ninguno de sus trabajos principales.

La finalidad verdadera del querer es la *posesión*. Cuando Sócrates, en el banquete, acosa a Agatón, en el comienzo de su discurso, invitándole a definir las cualidades de Eros, es así y no de otro modo que le plantea el problema. « ¿Acaso — pregunta Sócrates — Eros posee lo que desea y ama, o bien desea y ama sin poseer todavía a lo que quiere? » Y la rápida sucesión, « la simultaneidad, como ha dicho recientemente Jorge Simmel, de la posesión y de la no posesión es la forma indestructible y la base última del erotismo ». Es este el drama eterno del amor, y es el drama, también, de nuestro « querer » en el sentido más amplio y comprensivo del querer, como deseo de actuar, como acto de voluntad. Querer procede del latín *quaestio*, que significa cuestión, problema, y, al propio tiempo, petición o demanda. Y toda la erótica se resuelve, como la vida toda, en innumerables *erotémata*, como decían los griegos, en los enigmas angustiosos de la interrogación.

La finalidad verdadera del querer es la *posesión*. Pero posesión no significa una forma determinada, una modalidad concreta de apoderarse del objeto. Los platónicos entendieron la posesión como goce de la pura belleza, como un placer del alma engen-

drado por la contemplación de la belleza abstracta. Un « amor platónico » en el sentido actual de estas palabras, es el amor de una abstracción, aunque la imagen abstracta o idea del objeto amado esté construída en nuestro espíritu con todos los elementos constitutivos de las formas concretas que la han sugerido y que le han dado origen. Si el alma alcanza este grado de abstracción — y es probable que todas las almas sean capaces de alcanzarla si no por propia ingénita jerarquía, por la sugestión colectiva de los grandes ritos religiosos — la « contemplación » y la « comunión » pueden llegar a substituir, para los efectos psicológicos de la descarga erótica, a la « posesión » del objeto.

La *erótica* es, en cierto modo, el sentido pagano de la *religiosidad*; y viceversa el sentido religioso de la vida, cuya máxima expresión, para nosotros, en la historia de las civilizaciones humanas, hállase en las predicaciones de Jesús y en los Evangelios, está impregnado de erotismo y se nos revela como una admirable sublimación del sentido erótico. Sublimación no implica renuncia. Antes podemos condenar, si se quiere, menospreciar, odiar, lo que llevamos dentro de nosotros, que separarnos de él por un acto de renunciación. Por eso el mito del pecado original, que en la cosmogonía hebraico-cristiana contamina la vida entera de la humanidad, implica sin embargo la indisoluble unión de nuestra vida sensual con nuestra vida espiritual, y vincula para siempre, por *saecula saeculorum*, todos nuestros actos de voluntad, lo que se llama nuestra actividad — manifestación externa o producto de nuestro querer, desde los más nimios y fugaces hasta los más elevados y duraderos — al sufrimiento y a la felicidad que constituyen el *pathos* amoroso, a la evocación o a la añoranza de la pasión erótica.

Los objetos o fines del querer — infinitos como la versatilidad humana — pueden sin embargo reunirse todos en tres grandes grupos: posesión de cosas, o sea de la naturaleza física; posesión de personas, o sea del espíritu; posesión de conocimientos, o sea de la verdad. La erótica es el arte de conquistar y poseer los espíritus. Mas no puede alcanzarse la posesión suficiente de

las cosas apetecidas sin el concurso de otros espíritus, *consensus* o dominio, colaboración o sujeción. Ni el alma humana puede encararse con las verdades eternas sin el dominio inexorable de sí misma, sin la posesión de sus propias energías o potencias. La erótica inunda, pues, a la vida entera y vibra en un secreto anhelo en todas las acciones humanas, animándolas con una virtud amorosa.

« El alma se entristece — escribió Spinoza en la proposición LX del tratado sobre *El origen y la naturaleza de las pasiones* — cuando ve o imagina su impotencia. » « Esta tristeza — añade en la glosa —, acompañada de la idea de nuestra debilidad, nos produce humillación y, en cambio, la satisfacción que procede de la contemplación de nuestras potencias, reales o imaginarias. Há-mase *amor propio*. » Podríamos también definir al *amor propio* como una *conciencia del dominio sobre sí mismo*. Naturalmente, existen y aun con frecuencia, perturbaciones o perversiones del amor propio, un amor propio desviado o enfermo, capaz de fingir cualidades que no poseemos o acciones que no hemos llevado a cabo. Esta desviación de la norma no aminora en nada la virtualidad de la teoría. El amor propio es, pues, normalmente, la expresión sentimental de un *dominio sobre sí mismo*, y la complacencia intrínseca en el amor propio satisfecho no es otra cosa más que una de las manifestaciones del querer, esto es del deseo de posesión. Es *el goce de la posesión de sí mismo*.

Si recordamos el gesto enérgico, animado por el ritmo del canto, con que el zapatero de los *Maestros cantores* reitera los golpes certeros sobre las tachuelas de las recias suelas, no nos costará gran trabajo enlazarle con los actos más nobles, de más elevada alcurnia, entre las manifestaciones de la actividad humana. Y este enlace se establece en nuestro espíritu — por encima de la concreta y humilde faena — gracias al ímpetu de la voluntad, a la fuerza del querer, a la virtud amorosa que animan ese gesto.

Por este camino llegamos a la comprensión de la metafísica alejandrina del amor. « El amor, dice Plotino, es la actitud del alma cuando desea el bien. » El bien, aquí, no depende tan sólo

de una medida subjetiva, personal o intrínseca; tiene, al contrario, una medida universal y trascendente. El bien propio es entonces consubstancial con el bien ajeno. Así hay amor en el alma del zapatero que quiere que los zapatos que ha de entregar estén bien hechos, porque quiere de verdad, es decir, rectamente e intensamente, poseer el espíritu del comprador. Y al otro extremo, en la relación de los sexos, solamente ama de verdad el que quiere con el goce de la posesión, el bien de la persona amada.

Este sentido universal del amor, que es el sentido cósmico del Eros griego, implica toda la gama infinita de las cosas: desde las ínfimas, de carácter meramente sensual o utilitario, que despiertan en el hombre el pequeño goce de la posesión, hasta las supremas, de carácter trascendente en que el goce, en sus elementos emocionales orgánicos, aparece sublimado por la magnitud misma del objeto.

La magnificencia de una obra de arte cuya posesión — en el sentido material y económico — trasciende de nuestras posibilidades de alcance y no se coloca nunca en el campo de proyección de nuestra voluntad, en cierto modo transfiere su capacidad de producir un sentimiento de placer al solo hecho de la percepción por los sentidos (nótese de paso que la palabra *percepción* implica una idea de *posesión* y coincide con la expresión de un hecho económico: nuestros sentidos *perciben*, esto es, *se apoderan* de las imágenes de las cosas). En este caso no alcanzamos la posesión de la cosa en sí, pero nos apoderamos de su imagen, y esta de por sí es fuente de goce, que nos invita a la reiteración del acto de percepción. En este sentido un museo, una obra de arte, son realmente *propiedad de todos*, y todos sentimos el goce de su posesión, aunque ésta se halle entregada al cuidado de una persona determinada. La suprema abstracción de una idea, inaccesible a nuestros sentidos, pero capaz de ser construida en formas fantásticas por nuestra inteligencia, engendra en nosotros cuando anhelamos alcanzarla, comprenderla o formularla, la misma ansiedad y luego el mismo deleite amoroso de la posesión.

Pero en la posesión amorosa no encuentra solamente el hombre

las más exquisitas complacencias sensuales, por un lado, y por otro lado la prueba del dominio de un espíritu; hay en ella otra máxima virtualidad, empíricamente comprobada por el nacimiento de la descendencia, a saber: la conciencia de la continuidad y de la supervivencia. Ya dijo Schopenhauer, si mal no recuerdo en el ensayo sobre *La metafísica del amor sexual*, que no se trata solamente, en este caso, de un acto de posesión actual sino de un acto de afirmación de la propia personalidad a través del tiempo, de una voluntad proyectada hacia el porvenir, de un querer al mismo tiempo actual y eterno, de una forma trascendente del querer.

Cuando consideramos al querer como una posición sentimental que tiene como finalidad la posesión de un objeto, quedan comprendidos, huelga decirlo, en esta concepción de la voluntad, las actividades voluntarias de todas las personas humanas, sin distinción de jerarquía ni de sexo. Pero esto no nos exime de plantearnos el problema de la identidad o diferencia del querer en el hombre y en la mujer. Téngase bien presente que nosotros analizamos el querer como voluntad, no el querer como amor. Es el propio resultado del análisis el que nos ha revelado lo que hay de común entre la situación espiritual de la persona que quiere alcanzar un objeto y por tanto lo ama — recordemos las palabras «acariciar un proyecto» — y la situación del que ama a una persona del otro sexo y por tanto quiere alcanzarla también.

Podemos, de todos modos, prescindir de esta profunda, radical identidad del proceso psicológico que constituye la esencia del querer. Examinemos el puro acto de voluntad por separado en el hombre y en la mujer. Si pudiéramos atrevernos, al cabo de tantos siglos de exégesis del alma femenina, a sintetizar lo que constituye el carácter peculiar de sus actos de voluntad, expresados en todas las manifestaciones de la vida, pudiéramos quizá decir que la mujer se plantea un número más reducido de problemas de voluntad, casi siempre, además, más concretos que el hombre; pero en cambio esos problemas, reducidos y concretos,

los resuelve con actos de voluntad más decididos, con toda la intensidad del querer.

El rapsoda que cantó las hazañas de Ulises, su largo viaje, sus aventuras, reservó palabras inenarrables para el drama profundo del corazón de Penélope. Y el que relee, en la edad madura, la magnánima historia, se percata bien pronto de que una gran energía, una voluntad tenaz, oculta, invencible, rige el pensamiento secreto y el gesto comedido y severo, armado de astucia, de la mujer que teje y desteje la tela, símbolo del ritmo alterno de la esperanza y de la desilusión.

Se dice: Ulises venció innumerables obstáculos, soportó las más duras fatigas, corrió los riesgos más graves; su fuerza de voluntad le dió vigor para todo, hasta alcanzar de nuevo las playas de Itaca. Se me antoja, señoras y señores que el acierto supremo del poeta, al crear en Ulises uno de los tipos más exquisitos, más complejos del alma varonil, consiste precisamente en haber dejado entrever que Ulises emprendió al regresar de Troya, con fútiles pretextos, un viaje de recreo por el Mediterráneo. Este espíritu de aventura, esta volubilidad del querer masculino, respecto a la firmeza y constancia del querer femenino, tienen también sus raíces en la diferencia profunda con que la mujer siente el derecho de posesión sobre el ser amado.

Nuestra definición de la esencia del querer — la posesión — coincide con lo que acontece en la actitud del hombre y de la mujer respecto a la entrega por amor. Jorge Simmel ha escrito una página certera acerca de esto en su filosofía de la coquetería. « La capacidad de entregarse en el acto amoroso — dice Simmel — es en la mujer tan profunda y entera y expresa de modo tan completo su esencia que acaso no pueda el hombre en este sentido igualarla jamás. »

Si pudiéramos, en asunto tan complejo, atrevernos a una síntesis esquemática de afirmaciones o conclusiones, que nos dieran la fórmula de nuestro pensamiento, diríamos:

- 1º Todo acto de voluntad es un acto de posesión;
- 2º Toda voluntad de actuar es un propósito de posesión;

3º Todo acto de posesión implica un goce, una emoción placentera, el placer de la posesión ;

4º Toda voluntad de actuar, esto es, todo esfuerzo de la voluntad o propósito de posesión, entraña la evocación del placer de la posesión, la resonancia en nuestro organismo, bien sea por la rememoración subconsciente de nuestra propia historia personal o bien sea por una a modo de memoria ancestral, fijada en nosotros como cualidad constitucional de nuestro espíritu, como condición intrínseca y nativa de la actividad de nuestro sistema nervioso, del recuerdo del goce de la posesión, posesión de cosas, de ideas, de verdades, de imágenes, de objetos, de personas ;

5º La voluntad, por tanto, considerada en abstracto como capacidad de deliberar y de actuar, como actividad potencial de nuestro espíritu, existe y actúa en cuanto recuerda, por este mecanismo subconsciente y ancestral, el goce genérico o abstracto de la posesión ;

6º Ahora bien ; el goce máximo de un acto de posesión está en la posesión amorosa. Luego el goce de la posesión amorosa otorga a la vida emotiva del hombre, resorte de la voluntad, el tono máximo, el signo de máxima potencia — por tanto también de máxima complacencia o, si se prefiere, de máxima emoción placentera — entre todos los recuerdos de los actos de posesión ;

7º De esto se desprende que todos los actos de voluntad están impregnados por un vago y difuso erotismo, que hace del querer un acto de amor, que funde en la misma palabra la expresión de un deseo de posesión de la cosa que se quiere — cualquiera que ella sea — con la expresión de una amorosa estimación de la cosa misma, y anima la deliberación, en apariencia fría, de nuestra voluntad, con un cálido y divino ímpetu cuya intensidad depende del tono erótico de nuestro temperamento, y que nadie ha descrito con tan conmovedora y profunda exactitud como Sócrates en el diálogo con Agatón, durante el banquete platónico, cuando refiere el cuento de Diótima de Mantinea, y ensalza sobre todas las fuerzas cósmicas la todopoderosa del dios Eros, la esencia inmortal del querer.

A ésta que podríamos llamar, si fuera preciso, teoría erótica de la voluntad, aunque no formulada quizá, hasta ahora, en los términos de precisión que yo he intentado darle, suele hacerse de antemano por los espíritus timoratos una objeción que no carece de interés

— ¿Cómo — se dice —, de qué manera el recuerdo de un acto de posesión específico, propiamente erótico o amoroso puede contaminar los puros goces de la voluntad noblemente dirigida, sublimada en sus finalidades y en sus deseos, de aquellas personas que no han tenido conciencia jamás de la posesión amorosa, que no conocen el acto sexual?

Pero es una objeción pueril.

Ya hemos dicho, en efecto, que el acto de voluntad en virtud del cual nosotros queremos hacer una cosa o queremos alcanzar un objeto encierra en sí la esperanza de un goce y no surge en nuestro espíritu más que por las pruebas reiteradas que nos proporciona la historia de nuestro pasado de que, efectivamente, la posesión del objeto culminará en una gran descarga emotiva acompañada en grado mayor o menor por una sensación de placer. Mas cuando hablamos desde el punto de vista psicológico de una *historia de nuestro pasado*, cuando traemos a cuento las *pruebas reiteradas* que nos proporciona la visión retrospectiva de nuestra actividad vital, no nos limitamos en modo alguno a la cronología de nuestra personalidad individual sino que, remontando el curso de los siglos, nos referimos a todo el caudal de experiencia acumulado en virtud de la ley de herencia de las propiedades adquiridas por el sistema nervioso central del hombre desde los milenios cuaternarios, en los albores de la embrionaria comunidad doméstica en que empezaron a esbozarse las primeras expresiones del lenguaje, hasta la época histórica en que todavía aparecen inmensas muchedumbres humanas ceñidas a un vocabulario de cien palabras, a una cortísima ideología y a reducidísimos actos de voluntad asentados sobre la inercia de la costumbre y la subconciencia del automatismo. Todo el período prehistórico y toda la historia de la humanidad, aun prescindiendo del fondo instintivo que procede del acúmulo

de anteriores experiencias en toda la escala zoológica, encierran el secreto de nuestros resortes emotivos actuales capaces de desencadenar el acto de voluntad. Nuestros actos de voluntad, nuestro *querer* actual no tienen nada que ver, quizá, con el tono erótico del deseo de posesión que inundaba el alma del hombre primitivo; pero en nuestro organismo están grabadas las huellas de esta larga experiencia de emociones excitadoras y agotadoras a un tiempo. Y por tanto, toda nuestra capacidad de querer, nuestra abstracta capacidad de querer, vibra al unísono con el tono erótico de nuestra emoción y despierta a un tiempo los factores propiamente orgánicos de nuestro erotismo personal, sin que sea precisa, en modo alguno, la conciencia de lo que en nosotros acontece.

Cuando los niños se hacen adolescentes (otra palabra henchida de sabiduría: *adolescere* es en latín comenzar a padecer) y padecen la crisis de la pubertad, es decir, cuando el niño se hace de verdad hombre o mujer, y toda su mentalidad se impregna de la gran mudanza que ha sobrevenido en la constitución de sus órganos, a nadie se le ocurre pensar que todo esto acontece con la plena conciencia del niño. En la inmensa mayoría de los casos esta conciencia del hecho cumplido y de su significado biológico se adquiere mucho más tarde con toda independencia de la época y de los hechos característicos del advenimiento. Y sin embargo el hecho acontece. Con el cambio de la voz muda radicalmente también la actitud externa del adolescente, sobre todo en las manifestaciones de su voluntad. Sobre el fondo temperamental ingénito se dibuja entonces el carácter. La voluntad apunta en finalidades concretas. Entonces se empiezan a *querer* las cosas, no solamente a desear o apetecer como caprichos o como juegos. La vida se inunda inconscientemente de una secreta sabiduría. Las raíces eróticas de nuestro mundo subconsciente comienzan a brotar en hojas verdes y a dar flores y aromas.

Las flores. He ahí un mejor ejemplo. Casi nadie se da cuenta de que las flores no son otra cosa más que los órganos sexuales de las plantas. Cuando nuestras mujeres vuelven del campo con los brazos cargados de flores silvestres, cuando en la ciudad, al comien-

zo de la primavera, aparecen las primeras cestas de violetas, cuando nos enorgullecemos de un jardín en que hemos logrado unos bellos ejemplares de rosas, cuando en una noche de plenilunio en la huerta de Valencia el aire impregnado del penetrante aroma del azahar pone en contacto esta rica exuberante vida de la naturaleza en torno con la vida íntima de nuestros sentidos y despierta, como un tóxico sutil, nuestra sensualidad dormida, no nos damos cuenta, nadie se da cuenta de que las flores no son otra cosa más que los órganos sexuales de las plantas. Ni por que lo sepamos nos parece menos honesto el abandonarnos al encanto de sus formas y de sus colores.

No hay por qué renegar de los lazos que unen nuestras actividades más elevadas, nuestras más excelsas propiedades espirituales, con las energías primarias que les dieron origen en la oscura historia ancestral y que todavía las sostienen. las enriquecen y las exaltan con el impulso subconsciente de su inagotable e irreprimible vitalidad.

Si la esencia del querer es la que hemos intentado desentrañar y definir esta noche, dejemos que nuestros actos de voluntad lleven consigo siempre algo de ese sentimiento amoroso que embellece y enaltece la convivencia, que se expresa de igual modo en Marta y en María, en las humildes faenas y en los grandes sacrificios, en el cumplimiento del deber y en el heroísmo pasional, y que transforma la existencia del hombre o de la mujer que ama en un gran himno a la naturaleza y al creador.

GUSTAVO PITTALUGA.

La Verdad

(PARÁBOLA)

Hacia el año 600 de la fundación de Roma, la juventud de ésta hallábase poseída de febril curiosidad por las nuevas doctrinas que les explicaban unos extranjeros.

Había el Senado impuesto a Atenas un tributo de guerra, y la ciudad griega envió una embajada para gestionar su reducción. Carneades, el fundador de la nueva Academia, Diógenes el babilónico, y Critolao el peripatético, eran los embajadores; los cuales, en tanto que el Senado resolvía sobre su pleito, dedicáronse a pronunciar discursos, explicando los diferentes sistemas filosóficos, desconocidos casi para los romanos; y en el Foro, en las termas, en los atrios y demás lugares públicos, los atenienses eran objeto de todas las conversaciones, alabanzas y disputas.

La sociedad romana se apartó un tanto de sus fiestas y placeres; olvidó, por un momento, los versos *fescennini* y las groseras *saturae*, y acudió gustosa a escuchar a los filósofos. Explicaban éstos en sus discursos la ciencia de los pitagóricos; repetían las máximas de los gnómicos; enseñaban los distintos conceptos de felicidad de los epicúreos, de los cínicos y de los estoicos; argumentaban con la dialéctica de los sofistas, haciendo del *logos* la magna sabiduría; instruían con la doctrina socrática del conocimiento del *egó*; elevaban el alma con la *filia* platónica; y ensanchaban la mente con el *sensismo* aristotélico.

Tal fué la inquietud y revolución que los de Atenas promovieron en la juventud de Roma, que el Senado se apresuró a conceder sus peticiones a fin de que partieran cuanto antes.

Venía con los embajadores un discípulo de Carneades, joven llamado Clitio, que decía ser portador de la Verdad, no como concepto abstracto de lo que es real, sino como cosa material y concreta; y al anuncio de que iba a ser mostrada en casa de uno de los patricios romanos congregó en ella lo más selecto de la sociedad.

Senadores, magnates, amigos y clientes llenaban el *tablinum domi* y se derramaban por entre las columnas corintias del *atrium*. Retribuyendo amables saludos con su fina sonrisa, penetró Clitio hasta el *tablinum*, llevando en la mano una pequeña caja de nogal. La curiosidad de los asistentes aumentó con su presencia, formando ancho corro a su alrededor.

Allí estaba la Verdad, les iba a ser mostrada, y esto les hacía estar impacientes y temerosos, como el poseído de los dioses ante una revelación divina. Ver la Verdad, acaso tocarla, impregnarse de su virtud, les parecía dicha reservada no para hombres que han de perecer. La Verdad tan ansiada, la Verdad tan discutida, la Verdad buscada por los sabios estaba allí, en aquella cajita primorosamente tallada.

Clitio la colocó sobre un trípode, bajo un rayo del sol que la dividía en dos con franja de oro, y la abrió ceremoniosamente. Ante los ojos ávidos de mirar, apareció un objeto que refulgía. Algunos avanzaron con propósitos de tocar. El ateniense los contuvo.

— La Verdad no se toca — dijo —. Se ve, se admira, se practica, pero no puede sufrir la presión de la mano porque se deshace y sólo queda el polvo. Polvo de la Verdad, en el que cada partícula es también una Verdad entera, la cual a su vez, al querer examinarla, se fracciona y subdivide en otras Verdades, y así infinitamente, sin que nunca podamos llegar a la Verdad primitiva, genética. Ahora que la estáis contemplando, decidme: ¿cómo es la Verdad?

— La Verdad es azul — contestó uno.

— No — replicó otro — ; es roja.

— Ni uno ni otro decís verdad, porque es amarilla — agregó un tercero.

— Es verde.

— Es violeta.

Así fué cada observador nombrando un color distinto. Algunos coincidían, pero no había unanimidad.

— Ni verde, ni amarilla, ni roja es la Verdad. Lo que nombráis no es sino una manera, un aspecto de la Verdad aquí encerrada — y Clitio mostraba el objeto brillante, que era un poliedro de cristal — ; es la suma de todos esos colores que veís : es la luz. La comprensión de la Verdad, como la percepción de la luz, es clara y sencilla, pero cuando se encierra en escuelas o sistemas se oscurece y complica porque sólo se ve una parte, aquella que, como en este caso, corresponde a la faceta en cuyo ángulo de refracción nos situamos. Todos los que os halláis colocados en el mismo radio respecto del poliedro veréis el mismo color y no otro. Afirmaréis que la Verdad que os muestro es de un determinado color, y discutiréis con vuestros vecinos y llegaréis hasta la violencia porque niegan vuestra Verdad y proclaman otra distinta. A unos y a otros os asiste la razón : afirmáis lo que vuestros sentidos perciben. ¿Hay, entonces, dos Verdades de un mismo hecho? No. La confusión se origina porque lo que veís no es la Verdad sino una parte de ella. Cambiad de lugar, hacia la derecha o hacia la izquierda, y habrá cambiado el color, y, por lo tanto, vuestra Verdad particular. Para comprender en este ejemplo, la Verdad general, la absoluta, la universal, será preciso girar en torno del trípode y contemplar el poliedro desde todos los sectores, percibiendo los rayos de distintas facetas.

El sol había desaparecido del trípode. El orador hizo una pausa en su discurso y los circunstantes rompieron en animados comentarios sobre la ilusión de la Verdad que habían visto.

Clitio continuó su lección :

— Una máxima, erigida en dogma, constituye una escuela,

una secta, un sistema o un partido. Proclamada su Verdad como única, por la uniformidad de visión de sus afiliados, la consecuencia inmediata es negar las Verdades de los demás grupos. Tal llega a ser esa negación dentro de cada círculo, que ella suele formar parte de su misma Verdad dogmatizada al decir que los que no están con ella están contra ella; y su recíproca: que los que no están contra los demás no están con ella. Así las Verdades partidarias son herméticas y excluyentes. Tanto más entusiasta y fiel se es de un sistema cuanto más se denigra el de los ajenos. Estudiar éste como no sea para publicar sus errores — cosa de que ninguno escapa — importa una herejía tan punible como la de señalar los defectos del propio.

El joven ateniense se pascaba con solemnidad y reposo en el espacio libre del corro, terciándose la toga con graciosos pliegues cuando al accionar de los brazos resbalaba del hombro. Detúvose en un ángulo menos compacto de público, frunció la frente como queriendo recoger en sus surcos ideas dispersas, y dominando con la mirada al auditorio, al modo del que se halla en alta tribuna, prosiguió:

— Esconder la Verdad al libre examen, huir de la dialéctica que puede aclarar la duda y borrar el prejuicio, esquivar la controversia que acaso nos salve del error es cobardía y es fanatismo. Sólo es digna de llamarse Verdad aquella que subsiste del análisis. Poco importa que la Verdad se falsee o empañe, porque ello será brevemente: cuando dejan de agitarse, el aceite flota siempre sobre el agua.

Ojos que no ven sino el único color que su inmovilidad les permite y deslumbrados por el fulgor de un solo rayo permanecen estáticos sin siquiera la curiosidad de contemplar el color vecino, son ojos incapaces de acomodación para percibir la Verdad. ¡Ojos, espíritus de comprensión limitada, que recibieron, antes que el discernimiento, una Verdad ya petrificada por el tiempo, resistente a otra forma que no sea la que tomó del primitivo molde que la contuvo! ¡Espíritus perezosos, revestidos del plomo de la inercia, que niegan lo que no ven, y no ven más

que una sola cosa: aquella que les dijeron que veían, y por no tomarse el trabajo de mirar, siguen toda su vida creyendo ver lo que no ven!

Procurad vosotros ¡oh jóvenes romanos! estudiar las cosas des-
apasionadamente, sin prejuicios, polilateralmente, bajo todos los
aspectos posibles, situándoos hipotéticamente en el campo con-
trario, aunque sea la colocación inferior, pues no hay razón para
negar que desde los sitios humildes la visión puede ser más clara
que desde el vuestro. Tened ágiles las pupilas para admirar todos
los colores del arco iris, atentos los oídos para percibir variadas
armonías musicales, dúctiles el gusto y el olfato para encontradas
sensaciones, fino el tacto para las suavidades y para las asperezas...

El sol había ensanchado su mancha luminosa llenando de cla-
ridades el salón, como las nuevas ideas en las frentes de los ro-
manos. Una estatua de Venus bañaba su candorosa desnudez en
plena luz.

F. GIL ESQUERDO.

Un maestro colonial

Al doctor Alcides Calandrelli, con motivo de su proyecto sobre escalafón y estabilidad del magisterio (1).

Nos proponemos aprovechar, en la elaboración de este artículo, la substancial recopilación de *documentos para la historia argentina*, tomo XVIII, que aparecerá próximamente, editada por el Instituto de investigaciones históricas de la Facultad de filosofía y letras local.

Leemos en la página 521 de dicho tomo *Enseñanza de las primeras letras, etc. Actuaciones relativas a don Manuel Fonseca y Vasconcellos, maestro de primeras letras en la comprensión de Luján, 1804-1805*. Tal es el encabezamiento de un expediente que inicia el nombrado maestro ante la Real audiencia de Buenos Aires ofreciendo dar información de pobre para que, admitida su notoria carencia de recursos, le defienda el procurador de pobres en el juicio de reposición que desea entablar con motivo de haber sufrido « un violento despojo del ejercicio en que se hallava por el Cav^{do} de la Villa de Luxan » el cual, sin la más leve causa, « le ha privado de la enseñanza de Niños de q^e estava encargado ».

La Audiencia resolvió el 29 de agosto de 1804, sea tomada la información ofrecida, con citación del síndico del Cabildo lujanense.

Comunicada la resolución al Cabildo ocurrió que, por carecer

(1) Léase el *Proyecto de escalafón para el magisterio*, en *El monitor de la educación común*, año 44, tomo XCV, número 641, páginas 287 a 293.

éste de Síndico no pudo citársele. Para no entorpecer la marcha del proceso acudió nuevamente el procurador de pobres ante la Real Audiencia Pretorial solicitando, a nombre del maestro Fonseca, que se le reciba a éste la información de pobreza referida y « se libre segunda acordada » al Cabildo en cuestión.

La resolución del Tribunal, de 13 de septiembre, se conformó con la petición anterior y siguen, en el expediente, las declaraciones que el escribano de cámara don José García tomó a don Pedro Pablo Pérez, Manuel González y Mariano Pereira y Mariño, todos los cuales manifiestan conocer al interesado, saber que no dispone de bienes y que ha sido despojado de su cargo de maestro primario, con renta subvenia a sus necesidades.

La Audiencia, informada en la sesión pública del 14 de septiembre de que se había evacuado ya la información antecedente mandó « dar traslado librandose al efecto la segunda acordada ». El mismo día 14 el Escribano se dirigió al Cabildo de Luján, « de orden de su Alteza para que si lo tuviese a bien comparezca por sí ó por medio de apoderado a contextar al traslado que tiene pendiente ».

El traslado fué despachado por el Cabildo, a 19 de septiembre. El Ayuntamiento comienza por disculparse de la demora con que responde al oficio del 29 de agosto diciendo que carecía de síndico y a persona pronta para admitir poder no pudo conseguirse en aquella jurisdicción y era menester buscarla en Buenos Aires, agregando que « el D^{ro} d^o Jph. Seide con quien se deberá entender qualquier Gestión » es el apoderado que representará la corporación lujanense.

No es ésta la parte más interesante del documento a que hacemos referencia; su valor está en los suculentos párrafos con que los ediles de Luján intentan (y creen conseguirlo) destruir lo que ellos consideran « juicio mal intencionado y caprichosam^{te} formado » sintetizando, para justificarse, todo lo ocurrido.

Empiezan los pintorescos capitulares por sostener: « Prim^{te} que el dh^o d^o Manuel Bazconcelos no legitima su Persona, de donde es natural, con que Licencias vino a nr^o. Dominio, con que fines. »

« Se save que es de nacionalidad Portugues, intruso en esta Villa q^e se encontró de la noche a la mañana arrimado a una Pulpería sin que se pueda hasta ora saver quien es, y se persuade este Cav^{do} es soldado decertor infiel a su Corona por la farda que vestía y oy oculta. »

Y continúa el Cabildo : « Que la casualidad de haver fallado el Mrõ. propietario de la Esquela d^a Eduardo Lastra, p^t haverse enfermado de la vista su muger, y serle preciso pasar a curarla á Buenos Ayres, se vió precisado el Alc^{de} del año pasado a entregar la Esquela al dhõ Fonseca interinam^{te} » y que « Decir q^e está recibiendo por el Cav^{do} es falzo, y de no q^e manifieste el titulo q^e acostumbra dar este Cav^{do} a los q^e recibe p^t tales Maestros de primeras Letras. » Que « no huviera tenido envaraso en hacerlo propietario si no se le huvieran notado varias faltas de gravedad que escrupulosamente deve el Cav^{do} atajarlas ». Sigue el traslado con el enunciado de las faltas... Y son « Primera estar mui remotos los Jovenes en la doctrina Cristiana (1), y en confecion mucho mas (2) a excepcion de dos o tres que el otro Maestro dejó instruidos en estas obligaciones Cristianas. Que acuden a la misa sin saver lo que en ella se representa pues preguntado sobre ello ninguno save dar razon » (3).

Y no cejan los bravos capitulares ; « que apenas acístia a la Esquela media ora por la mañana y lo mismo a la tarde (4), p^t tener lugar de bagar por varias casas enseñando a leer, y escribir Niñas » (5). Después, agréganle el pecado de dejar que los chicos vayan solos, y a su libertad a la iglesia y « que se experimentó qué varios asuntos que se le confiaron a su pluma los divulgó en la misma casa donde concurren los bandoleros contrarios a este Cav^{do} siendo Fonseca uno de ellos (6), y p^t cuia causa se halla albortada nrã Capitular Sala ».

(1) El *sine qua non* de la enseñanza colonial.

(2) Que era, en aquellos buenos tiempos, poco menos que herejía.

(3) « La historia se repite ».

(4) Horario singularmente excesivo...

(5) Suspicaces debieron ser los ediles lujanenses.

(6) Aquí está enterrado el perro.

Y sigue la descarga contra el *magister*: « Que tuvo atrevidam^{te} p^a presentarse ante el Exño S^{or} Sin noticia de este Cav^{do} solicitando se le diesen 200 p^o por la enseñanza de los niños, y que quando no fuera assi » pagasen los padres cuatro reales por enseñar a leer (a un niño) y ocho por enseñar a escribir. Que S. E. mandó a informe del Cabildo ese pedido, y entonces viendo este Cuerpo que Fonseca había incurrido en una falsedad al afirmar que la corporación tenía 2000 pesos en caja y 900 por recibir, siendo notorios sus apuros, resolvió mandarlo suspender y manifestarle por escrito que si no se conformaba con el sueldo que percibía (1) entregase la escuela; más Fonseca no contestaba y fué menester enviar un alguacil para solicitarle conteste; Vasconcellos por toda respuesta emitió insultos y amenazas.

Bien, prosigue el Cabildo; en estas circunstancias se presentó al Ayuntamiento el sacerdote D. Manuel Montiel, hijo legítimo de D. Nicolás Montiel (dependiente del Real Resguardo), ofreciendo sus servicios para « el Magisterio de la Escuela » y obligándose a enseñar doctrinas, letras y aun latinidad.

El Cabildo, conocedor de la buena vida y costumbres de Montiel, analizó la conveniencia de poseer en la villa un « Sacerdote, Confesor fijo, y estable » y, además, un maestro por la misma erogación y ordenó a Fonseca entregarle la escuela « q^o según sus demeritos » no debía regentear por más tiempo.

Previas las informaciones, asesoramientos y providencias, excesivamente minuciosas en aquellos tiempos, se otorgó (3 de noviembre de 1804) a Vasconcellos la información de pobreza que había solicitado.

Don Manuel Fonseca y Vasconcellos, ya con la certificación de pobreza, se presentó ante la Audiencia, el 10 de noviembre de 1804, por intermedio del defensor José Antonio Caseres de Zurita, manifestando que hallándose en Luján ejerciendo el « pesado cargo de Maestro de Primeras Letras por nominación de su

(1) Cien pesos anuales y dos reales por niño. ¡ Sueldo anual !

Cavº á consecuencia de las instancias de aquel Vecindario, desempeñó exactam^{te} las funciones de su ministerio, y los Padres de familias veían con sus mismos ojos el aprovecham^{to} que de su educación sacaba la visosña juventud ». Que a pesar del corto sueldo de que gozaba, enseñaba con ahinco cumpliendo sus deberes a satisfacción del público, cosa que no ocurrió con su antecesor don Eduardo Lastra. En lugar, continúa el defensor, de premiar esos servicios, el Cabildo, en el afán de favorecer (1) a don Manuel J. Montiel, hijo de don Nicolás Montiel que mantiene al alguacil mayor de Luján y es « paniaguado de d^o Manuel de la Riva vuestro Alcalde de aquella Villa », resuelve, sin quererle oír quitarle precipitadamente la escuela a su defendido. Zurita demanda, pues, al Cabildo por despojo y pide la restitución de Fonseca al cargo del que se le ha separado.

El fiscal de S. M. dictamina (13 de noviembre) que Fonseca debe manifestar el título que se le otorgó y el Cabildo acompañar copia de los acuerdos en que consten la designación del reclamante, su destitución y nombramiento del substituto. Así lo decreta el Superior Tribunal (16 de noviembre de 1804).

Pasado oficio requisitorio al Cabildo de Luján, éste remitió copia del acuerdo celebrado el 21 de agosto, que es cuando se designó a Manuel José Montiel, y de una parte del celebrado el 14 del mismo mes, en que se trató la presentación de Fonseca pidiendo le sea aumentado en cien pesos el sueldo y que se le permita cobrar ocho y cuatro reales por enseñar a escribir y a leer, respectivamente, ocasión en que se resolvió decirle que si no se conformaba con lo que se le pagaba entregase la escuela. Estas copias eran remitidas con un oficio explicativo en el que se insiste en los cargos formulados ya al maestro Vasconcellos, agregándose que no hay acuerdo en que se hable de su nombramiento y menos peticiones de vecinos a su respecto, y que su actuación fué causa de que mermen en forma alarmante los alumnos, hasta que la escuela redújose a nueve párvulos.

(1) El favoritismo resulta arqueológico en el Río de la Plata.

Fonseca, a su vez, presentó un certificado otorgado por don José Jerónimo Colman (1) en el que consta que estando enseñando privadamente las letras a la juventud, se presentaron al Cabildo varios vecinos que se nombra (Romero, Pereyra, Abrego, Migoya y Castillo) pidiendo que se diera licencia al citado Fonseca por lo cual, le colocó como maestro, con conocimiento del Cabildo, siendo igualmente público que los niños adelantaron mucho por las buenas propiedades con que el docente ejercía su ministerio.

Llevada la causa ante el fiscal éste se expidió, el 22 de abril de 1805, en el sentido de que faltando el nombramiento que debe emanar del Cabildo, desde que éste sostiene la escuela con sus fondos, no se haga lugar a la restitución solicitada, « mucho mas quando su dedicación no parece q^o fuese la mejor ».

La Audiencia, ante el pedido fiscal, resuelve 29 de abril de 1805: « no ha lugar á la restitución solicitada p^o D^o Manuel Fonseca; y prevengase p^o carta acordada al Cabildo de Luxan que para separar (2) al Maestro de primeras letras que se elija, debe preceder la correspond^{te} informac^o q^o acredite los justos motivos q^o p^o ello intervengan, y pague las costas dho Cab^{do} »

A eso íbamos: *para separar a los maestros de primeras letras corresponde una información previa que acredite los justos motivos que para ello intervengan.* Convendría divulgar los pormenores de este proceso colonial entre los que desean encarar los estudios del problema de la estabilidad del magisterio. Si los cerrados criterios de los tribunales coloniales desaprobaban la remoción, sin sumario previo, de los maestros de escuela, ¿habrá hoy quien dude de que es impostergable la sanción definitiva de un prin-

(1) Capitán de milicias del Regimiento de caballería de voluntarios del tercer escuadrón de la villa de Luján y juez y alcalde ordinario.

(2) Debe suponerse que si se hubiere tratado de un maestro debidamente designado otra solución habriase dado al pleito.

cipio que asegure a los modestos trabajadores de la cultura popular contra el favoritismo y los vaivenes de la política (1)?

ISAAC MANULIS.

(1) La documentación utilizada para este trabajo, como ya lo advertimos al principio del artículo, consta en Facultad de filosofía y letras, Instituto de investigaciones históricas. *Documentos para la historia argentina*, tomo XVIII, *Cultura. La enseñanza durante la época colonial*, con introducción de Juan Probst, páginas 521 a 550 (en prensa).

La filosofía de Kant

RACIONALISMO DOGMÁTICO, EMPIRISMO ESCÉPTICO Y CRITICISMO

La filosofía desde Bacon y Descartes hasta Kant se desarrolló en dos tendencias distintas. La racionalista, construída sobre la potencia del pensar humano puro, creía que la razón puede, sin la ayuda de la experiencia, hallar las verdades absolutas en los más importantes problemas filosóficos. Cuanto más «puro» fuese el pensamiento, cuanto menor la intervención de los sentidos en la clara y evidente razón, tanto mejor para la filosofía, pues que así aumentan sus probabilidades para hallar la verdad. La tendencia empírica, por su parte, construía todo sobre la experiencia. Cuanto más próximos estemos a los sentidos, cuanto menos nos abandonemos a los conceptos de la razón, tanto mejor para la filosofía, porque así se haría más seguro nuestro conocimiento.

Ninguna de las dos tendencias creó bases seguras para la investigación filosófica. La racionalista cayó en un sueño dogmático. Tejía una red metafísica y racional en torno al conocimiento de Dios, del mundo y del alma humana, y sin que se le ocurriese averiguar con qué derecho confiaba ciegamente en la «pura» razón humana en aquellos asuntos que sobrepasan los límites de toda experiencia posible. La tendencia empírica había dicho con Hume su última palabra. Hume demuestra que la razón es capaz de proporcionar un conocimiento claro y absolutamente seguro, sólo en un campo reducido de la investigación: en la matemática «pura».

Pero de nada sirve el conocimiento matemático. Sólo aclara algunos conceptos que no son aplicables al mundo de la experiencia. Todo lo que enriquece el conocimiento humano proviene de la experiencia y ésta no posee principios seguros que le sirvan de base. El concepto de causalidad, de causa y efecto, sobre el cual descansa toda la ciencia, ha nacido de la costumbre y toda su base teórica es la creencia de que a una cosa sucede otra. Pero la razón de ningún modo puede precisar por qué de ocurrir así. La creencia es algo que no pertenece a la filosofía, y, donde no es posible saber, se debe *dudar*. De tal modo conduce el empirismo, la fe en la experiencia, al *escepticismo*.

Hume llegó a tales conclusiones precisamente en una época en que las ciencias naturales comenzaban a desarrollarse a cada paso con más seguridad y firmeza; precisamente en la época en que la matemática impulsaba el desarrollo de las ciencias naturales, decía en teoría que ella era inaplicable al estudio de la Naturaleza. Tarde o temprano debía llegarse a la conclusión de que eran caminos falsos tanto el racionalista dogmático como el empirista escéptico. Un nuevo rumbo debía abrirse la filosofía que excluyera los errores de las doctrinas precedentes.

Ese nuevo rumbo fué propuesto por Kant en su criticismo. El criticismo acepta con los empiristas que todo conocimiento teórico debe edificarse sobre la experiencia; que la razón humana puede llegar en la teoría hasta donde alcanza la experiencia. Pero la experiencia no es para él un simple reflejo del mundo exterior en los sentidos humanos. El mundo de la experiencia que el hombre tiene ante sí es producto de dos factores: los procesos que ocurren en el «objeto» y que actúan sobre nuestros sentidos, y en segundo término la manera de cómo esta acción es recibida por nuestro «sujeto», es decir, las fuerzas cognoscitivas del hombre que elaboran el material externo convirtiéndolo en experiencia humana. El papel más importante lo desempeñan aquí los procesos, inconscientes en el conocimiento, que engendran las representaciones sensoriales de espacio y tiempo, y las «categorías» del entendimiento. Merced a estas representaciones y categorías es posible

una matemática segura y una segura ciencia de la Naturaleza. El racionalismo, hasta cierto límite tiene por eso razón, cuando afirma que el conocimiento seguro proviene de la razón «pura». Debe entenderse que sólo son seguros aquellos productos de la razón pura que fueron previamente introducidos en la experiencia misma.

El criticismo nos liberta así del dogmatismo ciego y del ciego escepticismo. Confiamos en nuestra razón en cuanto sus ideas son confirmadas en el proceso de la experiencia y sólo dentro de esa medida. Y sus «pensamientos» «puros» son sólo confirmados en la medida en que previamente habían sido introducidos en el proceso que crea la experiencia humana.

Toda la experiencia y todo el conocimiento filosófico provienen según Kant de tres fuentes: los sentidos que crean intuiciones, el entendimiento que crea conceptos y la razón que crea ideas.

La sensibilidad y el entendimiento fluyen conjuntamente y crean la experiencia. La razón encuentra ya la experiencia hecha, cuyos límites sobrepasa con sus ideas, más allá del mundo empírico. En estas tres fuentes se encuentran productos «puros» del conocimiento humano. Debe investigarse qué papel desempeñan en la experiencia la sensibilidad y el entendimiento puros, para luego averiguar si la razón «pura» tiene derecho a sobrepasar con sus ideas los límites del mundo de la experiencia, por qué lo hace y en qué medida son exactos los resultados a que llega.

Investigado de tal modo el conocimiento teórico, se debe someter al mismo análisis crítico nuestro conocimiento moral que proviene de la razón práctica para descubrir también allí las condiciones de un saber seguro. Lo mismo debe hacerse con aquella rama del pensamiento humano que tiene relación con lo bello y que proviene del *juicio*.

La obra de la filosofía crítica se descompone, por eso, en una «crítica de la razón pura», una «crítica de la razón práctica» y una «crítica del juicio». Así se llaman las tres obras fundamentales en que Kant ha expuesto su filosofía.

EL DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA DE KANT

No fué repentino el ascenso de Kant a la altura en que lo hallamos en sus fundamentales trabajos críticos.

Cuando apareció la *Crítica de la razón pura*, en 1781, contaba Kant cerca de sesenta años; tenía ya una rica biografía de investigador y la reputación de filósofo profundo y de sabio serio. Toda su actividad filosófica suele dividirse en cuatro grandes períodos. En el primer período, hasta 1760, Kant es todavía racionalista y dogmático. Su filosofía aun se desenvuelve dentro del marco del sistema de Leibniz-Wolf. Pero es lo cierto que en ese período le atraen las ciencias naturales más que la metafísica pura. En 1755 aparece su obra *Allgemeine naturgeschichte und Theorie des himmels*, en la que, por primera vez, emite la hipótesis de que el Sol y los planetas se han desarrollado paulatinamente de una especie de nebulosa que contenía toda la materia cósmica de nuestro sistema. Cuarenta años después llegó Laplace a la misma concepción que hasta hoy domina en la ciencia astronómica.

El segundo período es el empírico escéptico (1760-1769). El conocimiento de la obra de Hume despertó a Kant del «sueño dogmático», como él mismo lo dice. En ese período se ocupa sobre todo en la crítica del racionalismo. Analiza el valor de la lógica pura y llega a la conclusión de que son excesivas las esperanzas en ella depositadas: de que no dará al conocimiento lo que de ella se espera. Se burla de los «sueños metafísicos» y considera que la razón jamás podrá descubrir el por qué de la causalidad en la naturaleza, y que todo lo que al respecto pueda saberse debe ser obtenido de la experiencia. La metafísica en aquella época no es para él más que «la ciencia de los límites de la razón humana».

El tercer período (1770-1780) es de transición al de la crítica, o, mejor dicho, de elaboración y profundización del pensamiento crítico, al que llegó en 1770.

El cuarto y último período es el criticista (1781 hasta su muerte en 1804) del cual trataremos aquí.

INTRODUCCIÓN AL SISTEMA DE KANT

Entre todos los sistemas filosóficos, el de Kant es el más rico en ideas. No hay en la filosofía actual una sola idea filosófica de importancia, que directa o indirectamente no esté bajo la influencia de algún pensamiento de Kant. Kant es hasta hoy el astro polar de acuerdo al cual el navegante se orienta. Se puede ir en dirección opuesta. Pero aun los que se dirigen al sur deben fijar su ruta por el gran astro del norte.

Dentro de los límites de un breve resumen filosófico resulta casi imposible dar una clara y completa exposición de las investigaciones de Kant. Gran parte de sus ideas han pasado ya a constituir una ciencia especial que surgió de su filosofía. Nos referimos a la teoría del conocimiento que ocupa un puesto independiente dentro del sistema de las ciencias.

Intentaremos aquí por medio de un ejemplo facilitar al lector la comprensión de la peculiar manera de plantear los problemas que hay en la filosofía crítica de Kant, y luego trataremos de poner en evidencia los puntos más importantes de su sistema.

Supongamos hallarnos en presencia de un incendio, en una noche obscura. En medio del bosque arde una casa. Del piso bajo y de un lado del techo salen lenguas de fuego y columnas de humo que arrojan un terrible reflejo rosado sobre los árboles, sobre los hombres que rodean la casa y sobre el cielo. La gente se apresura en apagar el fuego y arrancar el techo. De repente se oyó un grito de dolor. Una mujer se entera de que su criatura dormida se encuentra en el piso superior. Corre de un lado para otro en medio de la desesperación y la angustia. Todo el mundo permanece atolondrado; nadie sabe qué hacer. Pero, he aquí que de entre la multitud se aparta un hombre joven. Con paso resuelto comienza a subir al piso superior de donde salen

ya densas columnas de humo entre las que desaparece. El espanto invade a todos los circundantes. El techo destrozado puede a cada momento hundirse, y enterrar en el infierno del fuego al joven y a la criatura. Pero, al momento aparece el joven con la criatura en sus brazos y merced al auxilio de los allí presentes, sale ileso del peligro y entrega la criatura a la madre casi enloquecida ya. La madre toma al niño, de rodillas agradece al salvador de su hijo, y eleva una oración al Todopoderoso en el cielo que tan magnánimo fué con ella.

Supongamos que entre los espectadores había algunos que contemplaban el suceso no sólo como hombres interesados en él sino también como pensadores puros, deseosos de comprender lo que allí ocurría y de abarcar y explicarlo todo en sus diversos aspectos, especialmente en formarse una idea clara del acto heroico del joven.

Al físico interesaron los fenómenos puramente mecánicos, físicos y químicos que ocurrieron en el hecho. Acordóse de las leyes en virtud de las que ciertas substancias entran en combustión; de aquellas leyes que rigen todos los movimientos en la naturaleza. Desde su punto de vista puramente naturalista, todo el drama con sus diversos momentos, no era más que un caso especial de las leyes generales del movimiento que rigen la materia. Aun los movimientos de las personas — los cambios de expresión de sus semblantes, su rubor y su palidez —, tampoco son otra cosa que resultados de fenómenos puramente mecánicos que se producen en la materia viva como en la inerte. Los movimientos mismos efectuados por el héroe para salvar a la criatura no son excepción a la ley general. Su acto de escalar en medio del fuego fué resultado de los procesos puramente materiales que se produjeron en sus músculos, nervios y articulaciones. Ascendía por la escalera debido a que en sus nervios se produjeron cambios en virtud de los cuales sus músculos se contraían y dilataban en determinada forma. Con el auxilio de este criterio puramente materialista puede el físico explicar todo lo que allí se produjo en aquel momento. Las mismas leyes mecánicas y químicas en virtud de las cuales se movían el humo, el fuego y

las diversas partes del edificio, movían también los músculos, articulaciones y nervios del hombre. Si los hombres fuesen autómatas inconscientes, máquinas hábilmente construídas, no producirían en determinadas circunstancias movimientos distintos a los allí observados. Y las modificaciones que merced a esos movimientos se produjeran en el mundo exterior no serían diferentes. La razón está aquí absolutamente demás, y al físico ella no puede interesarle.

El biólogo que estudia las leyes de la vida y las formas del organismo vivo no se conformaría ya con los conceptos puramente mecánicos. En los movimientos del hombre, en el funcionamiento de los nervios y músculos advertiría algo que el físico había dejado completamente de lado. Los movimientos de los hombres serían para él no sólo un caso especial de causas y efectos mecánicos, sino un ejemplo de cómo los distintos órganos del cuerpo están teléticamente adecuados a las necesidades de todo el organismo vivo. Sea cual fuese su pensamiento acerca de las causas que produjeron ese finalismo, habrá de reconocer siempre que se halla en presencia del hecho de que los movimientos de los músculos, mientras el personaje ascendía, eran finalistas; es decir, resultaban medios para lograr determinado propósito; medios para que todo el organismo se pudiera mover en determinada dirección. El físico no tomaba en cuenta el concepto de medios y propósitos, porque ello no estaba en la modalidad de su pensamiento ni en los propósitos de su ciencia. Para el físico todo está explicado cuando halla las leyes generales que rigen los movimientos de la materia, que han producido el caso especial que nos ocupa. Pero al biólogo ya no le bastan esas leyes generales del movimiento para explicar por qué los músculos y articulaciones tienen ésta y no otra forma, por qué se mueven dentro de unas líneas y no dentro de otras. Debe aplicar los nuevos conceptos de medio y fin, de adecuación a determinados propósitos vitales, aun cuando no crea que en la naturaleza exista una fuerza espiritual que ponga ante el organismo cualesquiera fines, y que adapte los diversos órganos a las condiciones vitales de todo el cuerpo.

Admitido que en la vida de los organismos desempeña algún papel la finalidad inconsciente, el biólogo no necesita del auxilio de un proceso consciente para explicarse la audacia del personaje de nuestro ejemplo. Este ascendió por la escalera porque sus articulaciones y músculos están inconscientemente adaptados a las necesidades motoras del organismo. Un hombre en estado de sueño hipnótico, sugestionado por la idea de que ha de realizar el acto del salvamento que nos ocupa, no ejecutaría movimientos distintos de los que el biólogo tuvo ante su vista.

El psicólogo, a quien sólo interesan los fenómenos psíquicos conscientes del alma humana, dejaría completamente de lado las leyes del movimiento mecánico de la materia en general y el finalismo inconsciente de los organismos vivos. Procedería así porque a su ciencia no le interesa la cuestión de materia y movimiento. Para él, sería el acto de nuestro personaje resultado de determinada asociación de ideas que se ha producido en su mente. Luchaban en él diversas ideas: la representación de quedar inmóvil, y la de arriesgarse al salvamento. Venció la representación más fuerte. El psicólogo no niega aquellos procesos que interesaron al físico y al biólogo. Las preocupaciones de su ciencia son distintas de las preocupaciones de la física y de la biología. Aplica su inteligencia a los procesos psíquicos conscientes que se producen en el cerebro humano. Y por más que escudriñe en los procesos psíquicos nada hallará de lo que al físico y al biólogo ha preocupado. Una idea, una representación, todo fenómeno psíquico consciente es algo que no ocupa lugar en el espacio. El psicólogo puede ser materialista y creer que la representación consciente radica en la substancia material. Pero también en ese caso deberá admitir que la substancia material que lleva la representación no está en el producto psíquico. De tal modo está excluido de su ciencia el problema de materia y movimiento. Eso sí, aun cuando el psicólogo no toma en cuenta los fenómenos materiales que han interesado al físico y al biólogo, en un aspecto se les parece. A él le interesa el acto del héroe, como resultado necesario de ciertos fenómenos anteriores. La decisión psíquica de ir a salvar a un hombre fué una consecuencia neces-

ria que surgió de fenómenos psíquicos anteriores. La causalidad, la concepción de que lo que ocurre es producto de fenómenos precedentes, es respetada por el psicólogo también.

Admitamos que entre los espectadores se haya encontrado un filósofo de la moral. Un filósofo de la moral sabe que en los actos humanos hay un aspecto que fué dejado de lado totalmente por los anteriores. Mientras el héroe se arriesgó en el fuego, todos los presentes lo contemplaban con admiración y respeto; y a su regreso con el niño salvo, que los regocijó, sintieron todos, que cada uno de ellos debió haber hecho lo mismo; que la dignidad humana exige el sacrificio de la propia vida en tales circunstancias. Hombre digno es aquel que siempre procede como nuestro héroe. Este se arriesgó en el fuego porque *así debe hacerse*; porque así ha de obrar todo hombre. Si se piensa un poco más profundamente las ideas del filósofo de la moral, vemos que le preocupan problemas totalmente distintos y aspectos de la vida completamente diferentes que a sus compañeros antes mencionados, y que emplea medios nuevos para explicarse los hechos que le interesan. Estos hechos no los ha inventado. El héroe se aventuró en el fuego porque había en él la representación viva de un acto humano digno, y todos los presentes compartían este concepto moral. La moralidad es para el hombre un hecho tan real como todo otro fenómeno de la naturaleza. Tiene, empero, un carácter especial que la distingue de todos los demás fenómenos naturales. Y quien estudia la ética, o quien crea actos morales, está guiado por preocupaciones del pensamiento humano totalmente diferentes de las que le dominan cuando estudia la naturaleza. En la naturaleza, material o psíquica, tratamos de fenómenos que existen. En la ética nos preocupa un ideal de vida digna, que en la naturaleza no existe pero que ha de realizarse por obra de la conducta humana. El naturalista se ocupa de lo que es, el filósofo de la moral de lo que *debe ser*. Esto en primer término. En segundo lugar, admite el filósofo de la moral, como todo hombre, que el ideal que el hombre ha de realizar con sus actos lo sea por obra de *su propia voluntad libre*. Si no fuese así, si sus actos fuesen un producto necesario de causas que los

determinan, desaparecería completamente la concepción de todo aprecio, de toda dignidad del hombre. Si los que rodeaban a nuestro personaje llegaran a comprobar que éste es un demente, que procedió respondiendo a una alteración psíquica, o que obró en virtud de una sugestión hipnótica, ese acto habría perdido los caracteres propios de un fenómeno moral. Ya no habría por qué celebrarlo. Su acto no causaría una satisfacción moral exteriorizada en este pensamiento: « Ha obrado bien. Así debe obrar cada uno. »

Desaparece también el arrepentimiento de que los otros no hayan procedido en la forma en que lo hace un hombre digno. Si la moralidad no es más que un producto necesario de los fenómenos, no tendría ella ni mayor significación ni más mérito que éstos. No habría mérito en que uno procediera bien, ni sería una vergüenza su mal proceder. Ambas actitudes estarían igualmente predeterminadas por causas antecedentes. Para que la moralidad sea lo que es, para que comprendamos debidamente su esencia, es menester que dejemos completamente de lado el determinismo natural, y que empleemos el concepto de la libertad humana. Puede el moralista creer que todo lo que el hombre hace se debe a la necesidad causal, como el psicólogo puede creer que todo proceso psíquico está encerrado en un trozo de materia que lo determina. Pero el psicólogo, al estudiar aquello que le interesa, advierte que en todo fenómeno psíquico no hay ni un átomo de materia y debe así dejarla de lado. Así puede también el filósofo de la moral hallarse convencido de que la « libertad » esté tal vez en la « causalidad » del mismo modo que lo psíquico está en la materia. Pero cuando estudia ética debe reconocer que todos los actos morales y toda la ciencia moral está construída sobre la representación de la « libertad » y que en esa representación nada hay de lo que sea « causalidad. » Por eso deja a la causalidad completamente de lado.

Ciertamente no hemos de olvidar aquí al esteta. Atraían su atención aspectos muy distintos de lo ocurrido y que no habían preocupado a los pensadores precedentes. Al esteta no le ha interesado la investigación del por qué del incendio ni de las causas que dieron lugar a que se produjese de determinada ma-

nera, ni el por qué de las actitudes humanas. Tampoco le ha interesado la cuestión de cómo había de procederse dentro de las normas de la dignidad humana. Le ha interesado la forma exterior de los fenómenos, la combinación de los colores y de las líneas y la armonía o desarmonía de esa combinación; la mancha rosada que se reflejó sobre el fondo azul del cielo, los grupos iluminados de personas, la deslumbrante y bella figura del héroe, que con el niño en sus brazos asomaba sobre la ventana del piso superior envuelto en grises columnas de humo, atravesadas de cuando en cuando por llamas y chispas. ¿Era bello o no? Sólo este problema le ha preocupado. Dentro de los propósitos de su ciencia resultábale indiferente si todo lo ocurrido era producto de la necesidad o si era algo que debe medirse con el criterio de la libertad humana.

Admitamos que también se hallaban presentes algunos filósofos. Uno de ellos, panteísta spinociano, veía en todo el suceso un momento pequeño de la vida eterna de la substancia universal. El segundo, berkeleyano, negaba el que los hechos se hubiesen producido fuera de su espíritu, y estaba seguro, o mejor dicho, trataba de persuadirse de que todo lo que había visto era una representación en su propia alma. Otro, escéptico, empeñábase también en convencer a su propia razón filosófica de que se hallaba en duda de si lo que veía ocurría efectivamente o no era más que un sueño. ¿De dónde sé que lo que veo existe? ¿En qué se funda la creencia de que lo que es debe suceder tal como es? ¿Quizá no exista la casualidad en la naturaleza, siendo los fenómenos todos un juego del azar? ¿Quién me afirma que el hombre *ha* de hacer ésto o aquéllo? ¿Quién me puede asegurar que en la naturaleza existen lo bello y lo feo?

¿A cuál de esas categorías de pensadores pertenece Kant?

A ninguna de ellas. Él se coloca desde un punto de vista nuevo y crea para la filosofía propósitos completamente nuevos. No se preocupa en estudiar el fenómeno mismo y hacer en torno suyo la filosofía, sino que estudia los hombres que, cada cual de acuerdo a sus intereses espirituales, han percibido el fenóme-

no. Nos dice: dejemos de lado la cuestión de si existe o no la naturaleza fuera de nosotros. De todas maneras es un hecho el que el espíritu humano ha producido ciencias naturales con leyes que supone incommovibles. Y es también un hecho el mundo moral con ideales morales que la misma razón humana ha creado sobre la base de la idea de «libertad». Es un hecho también la división que el espíritu humano hace de los fenómenos estéticamente en bellos y no bellos. Es igualmente un hecho el que la razón humana hace filosofía y construye concepciones acerca del mundo, de Dios y del alma humana. ¿Cómo ocurre todo ésto? ¿Cómo ha de estar constituida la mente humana para que pueda crear estos tres dominios? ¿Cómo obra esa mente y cómo ha podido crear la ciencia de la naturaleza que le inspira confianza, crear ideales morales y juicios que le permitan apreciar los fenómenos desde el punto de vista de lo bello y lo feo? Al filósofo no ha de interesarle la naturaleza que el sabio estudia sino la ciencia natural que el sabio formula; no tampoco el fenómeno moral sino las leyes fundamentales que el filósofo de la moral descubre cuando lo estudia. No ha de interesarle al filósofo la cuestión de cómo se crea y disfruta la belleza (ésto corresponde al artista y al sabio del arte) sino los resultados a que han llegado el artista y la conciencia estética de la humanidad. La humanidad ha creado una *cultura* que consiste en verdades teóricas, ideales morales y juicios estéticos. En la cultura se ha manifestado la naturaleza de la razón humana, en las tres modalidades de la conciencia. La razón teórica ha creado la ciencia natural y la metafísica. La razón práctica ha creado el dominio propio de los ideales morales, y el pensamiento estético ha producido el dominio de la belleza. Estudiemos con criterio crítico no ya nuestro propio «yo» como lo han hecho Locke y Hume, sino los resultados de la cultura humana. Veamos cómo el pensamiento ha producido esas tres corrientes fundamentales de la cultura, y sólo entonces estaremos en situación de conocer la razón humana y las leyes que la rigen, y podremos también apreciar sus límites y sus errores. Éste ha de ser el objeto de la filosofía crítica.

Kant comienza con el análisis de los productos de la cultura que son obra de la razón teórica. A ese análisis está dedicada su obra fundamental: *Crítica de la razón pura*.

La razón teórica ha producido tres grandes ramas del conocimiento humano: la matemática, la ciencia natural, construida sobre base matemática, y la metafísica. Pero mientras la matemática y la ciencia natural poseen un conocimiento preciso y se desarrollan cada vez más, hállese aún hoy la metafísica insegura de sus resultados, y cada sistema destruye a los demás.

La filosofía crítica quiere investigar los fundamentos de estas tres ramas. ¿Cómo es posible una precisa matemática «pura», y cómo es posible una precisa ciencia natural «pura»? ¿Es posible también una metafísica precisa? Y en caso afirmativo, ¿cuáles han de ser sus bases? A estas tres preguntas trata de respondernos Kant en las tres partes de su obra fundamental: la *Estética trascendental* trata sobre todo del problema matemático; la *Analítica trascendental* se refiere sobre todo al problema de las ciencias naturales, y la *Dialéctica trascendental* quiere darnos una respuesta a la cuestión de si es posible una metafísica, y cómo ella es posible.

JUICIOS SINTÉTICOS «A PRIORI»

Para comprender mejor los problemas aquí planteados por Kant es conveniente aclarar, ante todo, algunos conceptos que desempeñan papel principal en la filosofía crítica. Son los conceptos de: *a priori*, *a posteriori*, *analítico* y *sintético*.

Todo nuestro conocimiento está constituido de juicios, como por ejemplo: la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos, el calor dilata los cuerpos, etc.

El primero es un juicio *a priori*; el segundo lo es *a posteriori*. ¿En qué consiste la diferencia? ¿Cuáles son los caracteres más importantes de un juicio *a priori*? Al considerar el pensamiento de que la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos, advertimos que su verdad no depende de la experiencia y que no

es producto de ella. En la experiencia no hay una línea absolutamente recta. La línea recta es una concepción abstracta del matemático, y la verdad a ella referida no la ha comprobado por la medición de todas las posibles trayectorias entre todos los puntos posibles. Bástale imaginar dos puntos cualesquiera en el espacio y diversas líneas curvas y quebradas, que los unan, para advertir inmediatamente que entre esos dos puntos sólo puede trazarse una única línea recta y que será la más corta de todas. Para advertirlo el matemático no necesita de la experiencia. Construye todas sus reglas geométricas sobre esa ley fundamental, y tiene la seguridad inmediata de que la experiencia no puede contradecirla. El juicio *a priori* es, por eso, puramente racional; Kant lo llama simplemente juicio «puro», esto es, que no contiene nada derivado de la experiencia.

El segundo carácter de un juicio *a priori* es su *necesidad*. De ningún modo podemos concebir que su verdad sea refutada para sustituirla por otra. Y, tercero, el juicio *a priori* es *universal*. Todo ser racional que sea capaz de pensar un juicio semejante debiera reconocer su verdad, la cual verdad no depende de ninguna circunstancia, ni de lugar ni de tiempo.

Juicio *a priori* es todo aquel que está desprovisto de experiencia, que es universal y necesario.

Juicio *a posteriori* proviene de la experiencia, así, por ejemplo: el calor dilata los cuerpos. Por modo simplemente racional no es posible advertir por qué el calor dilata los cuerpos, y no los contrae. Se trata, por eso, de un juicio, no ya «puro», sino «empírico» y no necesario. Y tampoco es universal, su valor depende de la experiencia y la verdad de su afirmación varía con ella.

¿Qué es un juicio *analítico*? Juicio analítico es aquel que aclara nuestro conocimiento de un asunto cualquiera, pero que nada nuevo nos dice de él, porque su predicado va implícito en el sujeto. Tomemos, por ejemplo, este juicio: «Toda materia es extensa». En este caso la materia es el sujeto en cuyo concepto ya está encerrada la afirmación de que es extensa; pues que una materia inextensa es una contradicción, algo imposible de pensar-

se. El juicio sólo nos ha aclarado el concepto de materia; ha puesto en evidencia uno de los caracteres propios de ese concepto. Es un juicio analítico. Pero si digo: «toda materia es pesada», se trata ya de algo que no está contenido en el sujeto mismo. Puedo imaginar una materia sin el menor peso — algunos sabios afirman que existe semejante materia imponderable —; el juicio «toda materia es pesada», de ser verdadero, enriquece nuestro conocimiento. El juicio alude a un carácter que no está contenido en el sujeto; forma una unidad mental con los conceptos de materia y de peso. Es por eso un juicio sintético.

Resulta evidente que todos los juicios *a posteriori*, que provienen de la experiencia, son sintéticos. Enriquecen nuestro conocimiento, aun cuando éste pueda ser inseguro. Pero, ¿y los juicios *a priori* necesarios, ¿serán todos ellos sólo analíticos, aclaratorios, y no enriquecedores del conocimiento?

Ya antes de Kant y casi con la misma claridad, había señalado Hume la diferencia entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, entre lo *analítico* y lo *sintético*. Empeñóse Hume en demostrar que todos los juicios *a priori*, sólo aclaran el conocimiento, sin enriquecerlo. Es decir, que son solamente analíticos y en ningún caso sintéticos. Por el contrario, los juicios derivados de la experiencia, en la ciencia de la naturaleza, son sintéticos pero carecen de la seguridad de los juicios *a priori*.

En este punto Kant sepárase de Hume, y aquí nace el *criticismo* como oposición al escepticismo. Existe una precisa ciencia de la naturaleza. Este hecho no puede ser negado. La ciencia natural produce leyes, amplificadoras de nuestro conocimiento, que son sintéticas. Son, al mismo tiempo, universales y necesarias, como por ejemplo, la afirmación de que todo lo que ocurre tiene causa. Tienen, así, caracteres de *a priori*, y son, en consecuencia, *juicios sintéticos a priori*. ¿Es esto posible? Este es el principal problema que debe interesar a la crítica de la razón pura. Pero es menester antes resolver la cuestión referente a la matemática. ¿Tienen, acaso, razón los escépticos al afirmar que los juicios *a priori* de la matemática son sólo analíticos, y que la seguridad proviene de que

solamente aclaran el conocimiento de un asunto sin enriquecer su contenido?

Reflexionemos un poco más profundamente en el juicio geométrico *a priori*: la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos. Este juicio ¿es analítico o sintético? Si fuese analítico, ya en el concepto mismo de línea recta estaría comprendido el carácter de « ser la más corta ». Se puede, empero, analizarlo todo lo que se quiera, y de ningún modo se hallará en él la idea de « corto ». Si el concepto de « corto » estuviese comprendido en el de recta, el de « largo » sería en tal caso opuesto al de recto. Pero, recto y largo se pueden unir en un mismo concepto. En consecuencia, para descubrir que la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos, no basta el análisis del concepto de « recta ». Es menester efectuar en la imaginación una suerte de experimento. Hay que suponer un *espacio* en el cual entre dos puntos se hubiese trazado diversas líneas: rectas, curvas y quebradas. De la comparación de la línea recta con las otras se advierte que, por la naturaleza misma del espacio, toda línea recta ha de ser la distancia más corta entre dos puntos; es menester sintetizar diversas representaciones para descubrir la verdad: y el juicio que es resultado de esa síntesis, no sólo aclara el conocimiento sino que lo enriquece. El concepto de línea recta está unido con un concepto muy distinto, el de « la distancia más corta », que no estaba contenido en aquél. El juicio geométrico que nos interesa, es, por eso, no ya analítico sino sintético. Y es también *a priori* porque es universal, necesario y su exactitud no depende de la experiencia. Comprobamos, en consecuencia, que el axioma principal de la geometría sobre el cual toda ella está construída es un *juicio sintético a priori*.

Del mismo modo demuestra Kant, que los juicios aritméticos (y desde luego, también los algebraicos), todos ellos *a priori*, son al mismo tiempo no ya analíticos sino sintéticos.

Si se toma este juicio: siete y cinco suman 12 ($7 + 5 = 12$), se puede incurrir a primera vista en el error que Hume cometió, y suponer que se trata de un juicio analítico, o sea que en el con-

cepto de « siete más cinco » esté ya comprendido el de « doce ». Si se observa más atentamente se advierte que para obtener doce de siete y cinco, se requiere sintetizarlos; ante todo, se debe formar la representación de un grupo que comprenda siete unidades (por ej., 7 puntos) y luego una segunda representación de un grupo de cinco puntos, y sólo entonces *contar* esos puntos y formar la representación sintética de una suma. También el más simple de los juicios aritméticos, « uno y uno son dos », es por eso, según Kant, un juicio sintético *a priori*. Ello resulta aún más evidente cuando se toman dos cantidades grandes, cuya suma no se puede calcular tan rápidamente.

En la matemática existen, como vemos, juicios sintéticos *a priori*; y también existen tales juicios en las ciencias naturales, como lo veremos más adelante. Ya no subsiste la cuestión de si hay una matemática y una ciencia natural puras, sino la de cómo son posibles. En otros términos: ¿Cómo puede el conocimiento humano crear juicios sintéticos *a priori* en la matemática y en las ciencias naturales? La cuestión referente a la matemática la resuelve Kant en su doctrina acerca de la Estética trascendental.

LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL

El medio mejor para penetrar en el profundo pensamiento de Kant sobre la estética trascendental consiste en adquirir una noción lo más clara posible de sus ideas acerca del espacio y el tiempo.

Todo el mundo exterior que incorporamos a nuestro conocimiento nos es « dado » en el espacio y en el tiempo. Lo conocemos por nuestros sentidos. Kant llama estética a la doctrina del conocimiento sensible. No hay que confundir, por eso, este vocablo con la ciencia de lo bello que actualmente lleva el mismo nombre.

John Locke había referido todos nuestros conocimientos a dos sentidos: el externo y el interno. Del sentido externo procederían todas las sensaciones que nos informan del mundo exterior, de lo rojo, verde, pesado, caliente, etc. El espacio, ¿sería también una

especie de sensación como la de pesado o rojo? Ya Locke había advertido que el espacio no es una sensación. Más claro aun es este pensamiento para Kant. La sensación es una modificación en el sujeto que conoce, que percibe el frío o el calor, lo verde o lo rojo. Pero el espacio, a su vez, no es un estado de modificación del conocimiento. En la continua mutación de las sensaciones exteriores subsiste siempre algo inmodificado: el hecho de que ocupan un lugar en el espacio. No descubrimos el espacio en las sensaciones sino al revés: las sensación es algo que se halla en el espacio. De esto obtenemos la primera conclusión, la de que el espacio no es una sensación.

Pero el espacio tampoco es una «idea compuesta», ni procede de las sensaciones exteriores como pretendía el mismo Locke. Si el espacio fuera algo constituido de diversas sensaciones (por ej., visuales y táctiles, como creía Locke) tendría entonces los atributos de todas las sensaciones. Cuando me represento cualquier fenómeno del mundo exterior, puedo muy bien hacer desaparecer de mi conciencia todas sus sensaciones, pero hay algo de ese fenómeno que no puedo eliminar: el espacio mismo. De esto se infiere que la representación del espacio no procede de las sensaciones.

¿Qué será, entonces, el espacio si no es sensación, y en qué relación está con las sensaciones? Ya dijimos que tiene en sí las sensaciones, que es como un recipiente lleno de su contenido; es la forma en que se relacionan las sensaciones dentro de nuestra conciencia sensible. Cuando actúan sobre nuestra conciencia sensible varias sensaciones de verde, por ejemplo, en un mismo momento son ordenadas en la forma de una superficie verde. Podemos, en consecuencia, establecer una segunda conclusión acerca del espacio: el espacio es una forma de relación de las sensaciones externas. Encontramos, además, en el espacio los caracteres que hemos señalado para todo conocimiento *a priori*. El espacio es una representación necesaria y universal que ningún hombre puede evitar.

Y es, también, independiente de la experiencia externa. Nadie vacila ni un instante en que todo aquello que la experiencia ex-

terna puede, alguna vez, traer ante sus ojos sea espacial. El hombre lo sabe *a priori*.

De esto se infiere la tercera conclusión, la de que el espacio es una forma *a priori*.

Ahora bien, si el espacio es una forma *a priori*, ya de esto se infiere que no puede proceder de la experiencia porque lo proveniente de la experiencia no puede ser necesario ni universal.

El espacio, ya podemos decirlo ahora, es una forma *a priori* en nuestro conocimiento sensible, un principio según el cual se relaciona determinado material diverso, se sintetiza en nuestra conciencia en una cosa única.

¿Forma de qué clase será el espacio? ¿Qué significa ese su principio coordinador?

Leibniz consideraba al espacio como un concepto confuso. En vez de pensar que hay un conjunto nos representamos «algo al lado de algo». Kant no acepta el pensamiento de Leibniz. Si el espacio no fuera más que un concepto obscuro, una idea confusa, perderían todo sentido e independencia el mundo sensible y la experiencia científica de la naturaleza construida sobre él. La experiencia sensible no sería, en tal caso, más que una parte mala del conocimiento puramente racional y todo el mundo de la experiencia que enriquece nuestro conocimiento y soporta los edificios de la ciencia, no sería más que un comentario falaz de algún pensamiento «puro».

El error cometido por Leibniz se debe a que él confundió dos cosas radicalmente distintas: «concepto» e «intuición». Ambas son, ciertamente, formas sintéticas, modos de unificación de lo diverso dentro del pensamiento. Si tengo en mi experiencia árboles individuales, hago de ellos el concepto de «árbol» en general y los vinculo, por tal modo, en una unidad mental. Pero ese modo de unificación en el concepto, difiere mucho del que es propio de la intuición. Los árboles individuales que el concepto de «árbol» abarca, éste no los contiene en sí, sino detrás de sí. — si se permite la expresión —, del mismo modo que el concepto «superior» de «vegetal» tiene detrás de sí al concepto

«inferior» de «árbol». El espacio, en cambio, contiene en sí todas las partes que abarca. En realidad no existen espacios múltiples. Todos son parte de un único espacio cósmico y están en él. El espacio es único, por eso no puede ser un concepto. Es una *intuición*, modo totalmente particular de la conciencia humana, que difiere tanto de las sensaciones como de los conceptos. Si extraemos de la representación espacial todas las sensaciones, queda en la conciencia la intuición pura del espacio, la *forma a priori* de la intuición.

Tampoco con esta nueva definición del espacio hemos llegado aún a toda la profundidad de la doctrina de Kant. Para internarnos más en este asunto quiero recordar la teoría de las ideas de Descartes, de donde surgió todo el racionalismo. Tenemos, dice Descartes tres clases de ideas: las que provienen del exterior, las que nosotros elaboramos y las que son innatas. ¿A cuál de ellas pertenece la de espacio? No es una idea proveniente del exterior porque es *a priori*. Tampoco es una idea elaborada por nosotros porque no es un conjunto de sensaciones, ni un concepto. ¿Es, entonces, innata? Descartes respondía afirmativamente. Para él el espacio es una representación clara, evidente, un «atributo» necesario de la materia y por eso una idea innata.

Pero Kant niega también esto. No hay que considerar la forma de intuición *a priori* como algo que está en nosotros ya hecho, como un molde en el que fluyen las sensaciones del exterior. La forma innata la compararía yo a una melodía que está completa en la memoria. Todas las palabras que penetran en la conciencia pueden revestirse de esa melodía. No hay que comparar la forma *a priori* de Kant con una melodía hecha, sino más bien con los tonos que están virtualmente en la creación de cualquier instrumento musical. Mientras el instrumento no es tocado no aparecen los tonos; pero en cuanto se actúa sobre él en forma adecuada comienza a dar los tonos que son característicos de su propia naturaleza. Cuando nuestro ánimo está quieto, sin ser excitado por ninguna actividad, no aparece el espacio. En cuanto una cosa del exterior despierta su actividad, aparece el espacio

o sea la forma *a priori* de la extensión. La forma *a priori* es por eso una manera de nuestro ánimo por la que sintetiza y vincula el variado material exterior en una unidad intuitiva. El espacio es una actividad *a priori* en la que se manifiesta la índole de nuestra sensibilidad «externa». Todo objeto espacial consta por eso de dos elementos: la materia y la forma. La materia es dada por la cosa exterior que actúa sobre nosotros, acción que sólo percibimos cuando se nos aparece en la forma de la intuición espacial.

Y, ¿cómo es la cosa antes de ser envuelta en la intuición espacial? ¿Cómo es la cosa misma? Esto de ningún modo podemos saberlo, porque en cuanto intentamos representarnos algo, debemos, dada la naturaleza de nuestro sentido externo, crear una intuición espacial. El evitar la intuición espacial resultaría salirnos de nuestra propia naturaleza, algo así como quien quisiera salvarse del agua tirándose del propio cabello. La intuición espacial es, por eso, un límite más allá del cual no podemos atisbar. La observación de la cosa en sí sería como el mirar los propios ojos, no en un espejo, sino en sus órbitas, mientras están dedicados a la tarea de ver. Sólo sabemos, eso sí, que el espacio es creado por nuestro sentido externo, que fuera de él no existe el espacio, ya que no todo lo «exterior» es creado por la intuición espacial.

En este punto Kant es plenamente idealista: La intuición espacial es un producto de la conciencia sensible y no del mundo exterior. Pero su idealismo difiere en esto totalmente del idealismo subjetivo de Berkeley. Para Berkeley la cosa espacial no es más que una «apariencia», una imagen en nosotros, detrás de la cual no hay ningún objeto externo. Niega la realidad del mundo externo. Para Kant la cosa espacial no es una apariencia, sino un fenómeno. Es espacial para nuestro conocimiento, pero detrás de ella está oculta la «cosa en sí», enteramente vedada para nosotros.

La intuición espacial que señala para nuestro conocimiento un límite insalvable es también su condición fundamental; la experiencia externa nos es posible tan sólo cuando adquiere la forma de la intuición espacial. Sin el espacio no existe la experiencia

ni tampoco la ciencia matemática de la naturaleza. La forma *a priori* de la intuición es la condición *a priori* que crea la posibilidad de la experiencia sensible. Y no sólo la hace posible, sino que también crea para nuestra conciencia la cosa espacial, el objeto real, cuyo estudio está a cargo de la matemática y las ciencias naturales. El espacio, ciertamente, no procede de la experiencia, pero siempre está en ella, y sin él no podríamos concebirla.

Aquello que proviene de la conciencia misma, pero que siempre está en la experiencia y la hace posible es para Kant lo trascendental.

Lo trascendental difiere de lo « empírico », que está en la experiencia y procede de ella. Y también difiere de lo trascendente, es decir, de lo que no proviene de la experiencia ni está en ella. La sensación es empírica porque viene de la experiencia. La idea de Dios o la de alma es trascendente porque no está en la experiencia ni deriva de la misma.

El espacio, en cambio, es trascendental porque no deriva de la experiencia y sin embargo está en ella. Ahora podemos dar del espacio la precisa fórmula kantiana: el espacio es una forma trascendental de la intuición del sentido externo.

Dado que todo lo que se halla en la experiencia es real y todo lo que proviene de la conciencia es ideal, debemos decir que el espacio es trascendentalmente ideal pero empíricamente real: es una base ideal *a priori* para la realidad efectiva. Todo el sistema kantiano está fundado en la comprobación de que las diversas ramas del conocimiento humano descansan sobre algún fundamento trascendentalmente ideal y por ello se le designa con el nombre de idealismo trascendental.

El idealismo trascendental nos explica, por de pronto, la posibilidad de una geometría « pura », es decir, cómo son factibles en ella juicios sintéticos *a priori* que, como la experiencia, enriquecen nuestro conocimiento, y que son sin embargo precisos y seguros.

Las leyes del espacio establecidas por el matemático son universales y necesarias porque el espacio es una forma *a priori* de la intuición, una forma de la actividad de nuestra conciencia sensible, y que es y ha de ser siempre fiel a sí misma, y

porque en esas leyes se expresa su propia naturaleza invariable.

Del mismo modo que el espacio es la forma trascendental de intuición *a priori* del sentido externo, el tiempo es la forma trascendental *a priori* del sentido interno. Todo lo que ocurre en nuestra experiencia interna, inmediatamente, aun antes de llegar a la conciencia, es envuelto en la forma de la intuición del tiempo, y no podemos representarnos en la experiencia algo no temporal.

Por las mismas razones que el espacio, el tiempo tampoco es una sensación ni un concepto, sino que es una intuición, un « algo » único que tiene en sí todas sus partes; una representación universal y necesaria, modo inconsciente de la actividad de nuestro sentido interno que hace posible la experiencia. No proviene de la « cosa en sí » sino del ánimo humano y se halla en todos los fenómenos. Es empíricamente real, pero trascendentalmente ideal.

La diferencia entre tiempo y espacio consiste, por de pronto, en el modo de la intuición. La intuición temporal vincula todas las sensaciones en una única línea infinita de pasado, presente y futuro. El tiempo está en un eterno fluir.

En segundo lugar, su papel en el conocimiento es distinto al del espacio. El tiempo hace posible conceptos como los de movimiento, cambio y continuidad, y es por esto la condición más importante, no sólo para la matemática, sino también para todas las ciencias naturales.

Además, el espacio es una forma de intuición solamente para el sentido externo; el tiempo, en cambio, es una forma de intuición para toda la sensibilidad. Podemos representarnos una experiencia sensible que no sea espacial (por ej., el sentimiento de dolor), y no podemos representarnos nunca una experiencia sensible que no ocupe cierto momento en el tiempo.

Espacio y tiempo son condiciones *a priori* de nuestra experiencia científica. Eliminados ambos, desaparece toda posibilidad para la matemática y para la ciencia natural. Pero ellos solos no bastan para asegurar la posibilidad de un conocimiento preciso. Sólo nos aclaran por qué nuestra experiencia se verifica en las formas de la intuición.

Pero intuir por los sentidos no significa conocer. Para conocer se requiere *pensar*, el pensamiento no procede de los sentidos sino del *entendimiento*. El segundo objeto de la filosofía crítica es, por esto, hallar los elementos trascendentales de nuestro entendimiento que hacen posible un pensamiento seguro en la ciencia natural.

De ello trata la analítica trascendental.

LA ANALÍTICA TRASCENDENTAL

Kant procede en su crítica del entendimiento humano como un químico a quien se le da un cuerpo compuesto para que lo investigue y se le reclama que descubra de qué elementos simples está constituido y cuáles son los procesos que han producido la combinación. Toma un hecho seguro del conocimiento; las ciencias matemáticas de la naturaleza, destila sus elementos básicos, investiga su naturaleza y determina su peso o su importancia para el proceso de la experiencia.

Algunos fundamentos similares ya había establecido Kant en su estética trascendental.

Allí pone en claro cómo ciertas formas de la actividad de nuestro conocimiento hacen posible el que en la experiencia se encuentren elementos que no provienen de ella. Son las formas trascendentales de la intuición: espacio y tiempo. Merced a ellas tiene el conocimiento humano la posibilidad de producir verdades *a priori*, esto es, verdades universales, necesarias. Se trata de la experiencia que se efectúa en el espacio y en el tiempo.

Pero espacio y tiempo no son las únicas condiciones que hacen posible un conocimiento universal y verdadero aun en el dominio de la matemática. La intuición sola no es conocimiento. Cuando tengo ante mis ojos un grupo de siete árboles y otro de cinco y no hago más que mirarlos, intuirlos, del solo acto de mirar no surgirá el conocimiento de que su suma es igual a doce. Es necesario que el proceso de mirar se junte con otro

proceso, con otra forma de la actividad del sujeto que conoce, para que así surja el conocimiento. Este otro proceso es el pensar; su tarea no consiste en ver, intuir, sino en comprender lo que es dado por la intuición. Esa «capacidad» que produce la comprensión o, mejor dicho, el conjunto total de las actividades en que se manifiesta el proceso de comprender, las llamó Kant «entendimiento». Sensibilidad y entendimiento son en consecuencia dos fuentes diversas de las cuales fluye el conocimiento. Kant no niega la posibilidad de que las dos tengan, quizá, un origen común en el sujeto que conoce.

Pero su tarea no consiste tanto en descubrir de dónde fluyen como en la exacta investigación de cuál es su papel en el conocimiento, en qué se separan y cómo es creada por ellos la experiencia.

Mientras miro el grupo de siete árboles y el de cinco, tengo tan sólo sensaciones inconscientes, percepciones que se hacen conscientes apercpciones, cuando al mismo tiempo pienso que éste es un grupo de siete árboles y que aquel es un grupo de cinco; sólo entonces he comprendido lo que he visto. ¿Y cómo ocurrió esto? Si analizo el contenido de mi pensamiento descubro en él, por lo menos, un elemento que, con seguridad, no procede de la intuición, es el concepto de «ser»; sólo vemos ciertos elementos por la sensibilidad, pero nunca podemos ver su ser mismo.

Veo el árbol pero no veo el ser del árbol; esto debemos pensarlo. Si atendemos más de cerca, comprobamos también que otros elementos de nuestro pensamiento no son en el fondo más que conceptos; «grupo» es un concepto, «siete» es un concepto y «árbol», en general, es un concepto. Hemos visto en la estética trascendental que el concepto es, como la intuición, una forma sintética de la actividad del sujeto que conoce, la cual forma una diversidad de elementos en una unidad dentro de la conciencia. Hemos visto, también, en qué consiste la diferencia entre ellos.

La intuición tiene sus diversas partes en ella misma; el con-

cepto tiene sus diversas partes «detrás» de sí mismo. El árbol, en la intuición, tiene todos sus elementos en sí mismo: su forma, su tallo, sus ramas, su color, etc. El concepto «árbol» tiene todas sus partes detrás de sí. El árbol en general comprende todas las clases de árboles, frutales y silvestres, grandes y pequeños.

En el proceso de la intuición nos referimos directamente al árbol individual que se encuentra ante nuestra vista, o bien nos referimos a la representación individual de un árbol que subsiste en nuestra memoria. En el proceso del pensamiento ya no se trata directamente del árbol individual: entre él y el entendimiento está el concepto de árbol que encierra todas las especies de árboles y, en consecuencia, indirectamente comprende al árbol individual que está ante nuestros ojos. El pensamiento toma en cuenta, ante todo, el concepto; representante de todos los árboles en general.

Sólo cuando pienso «esto es un árbol», es decir, esto pertenece al concepto de «árbol en general», aparece el conocimiento. ¿En qué consiste fundamentalmente el conocimiento? La intuición individual y la representación individual son ordenadas dentro de algún concepto. Ambos, la intuición individual y el concepto, son necesarios para que se produzca el conocimiento; si el conocimiento se detiene en la sola intuición individual es «ciego», no tiene el menor ápice de concepto. Si sólo se reduce a un concepto y deja de lado toda intuición individual es «vacío». Esto es más claro cuando se trata de conocimientos abstractos. Las intuiciones sin conceptos, dice Kant, son «ciegas», los conceptos sin intuición, son «vacíos».

Pero la tarea de ordenar la intuición particular en un concepto no basta para que se produzca el conocimiento. El conocimiento es un proceso que se efectúa en el tiempo, y el tiempo es, como ya lo hemos visto, una condición necesaria para su existencia. Pero el tiempo fluye, esto es, en cada instante desaparecen y resurgen junto con él todos los procesos cognoscitivos que se producen; la comprobación de que esto es un árbol, verificada en

el conocimiento hace un instante y que vuelve a aparecer con el siguiente, desempeña un papel primordial. El conocimiento no es un momento, sino una serie de momentos que repiten a menudo el mismo contenido. Si el conocimiento ha comprendido una vez que esto es un árbol, no necesita en el instante siguiente repetir el mismo proceso. Se trata con la repetición del resultado hecho. ¿Cómo es posible? ¿De dónde sabe el conocimiento en el segundo instante, que el conocimiento desaparecido con el anterior tiene con él alguna relación, que ambos son tan sólo momentos de un mismo proceso del conocer? La cuestión se aclara todavía cuando consideramos un caso evidente del pensamiento: el proceso de contar, el conocimiento de que esto es un grupo de siete árboles y aquello uno de cinco, y que siete y cinco son en conjunto doce. Este resultado se obtiene por un proceso sintético de sumar, de contar gradualmente 1 y 1 son 2; 2 y 1 son 3, etc. pero el instante del conocimiento en que ha sido creado el proceso, $1 + 1 = 2$, ha desaparecido. ¿De dónde procede para el segundo instante la seguridad con que empieza a contar desde dos y no otra vez desde uno? La opinión corriente tiene una respuesta: hay un yo que cuenta y que es el mismo en todos sus momentos, y que traslada los resultados de un instante al que le sigue. Pero Hume ha demostrado que semejante yo no existe; la experiencia sólo sabe de momentos individuales en el tiempo. El yo no es más que una especie de escenario en el cual se efectúa un proceso de asociación de ideas. ¿De dónde salen las ideas de este instante acerca de aquéllas ideas que fueron antes y han desaparecido para siempre? Kant no responde a esta cuestión, ni por ahora es este su propósito. Entre tanto se ocupa de cómo se hace la experiencia y qué se requiere para ella. Y comprueba que para que sea posible un pensamiento sencillo como «esto es un árbol» y $7 + 1 = 8$, y $8 + 1 = 9$, se requiere que en cada momento del conocimiento se efectúe este pensamiento «pienso o me es conocido que esto es un árbol, que $7 + 1 = 8$ », y en cada instante debe existir en la conciencia el pensamiento tácito de que la conciencia es la misma en

todos los momentos del proceso cognoscitivo; que todos esos momentos constituyen una unidad única en cada apercepción, esto es sensación consciente. En cada proceso en que el árbol es de nuevo conocido como árbol en general, en que el grupo dos es de nuevo conocido como grupo contado ya, debe estar viva la conciencia de aquella unidad, si no, si la unidad es destruida, termina el proceso del conocimiento y la experiencia resulta imposible. Pero esa unidad de la apercepción no puede provenir de la sensibilidad porque en la sensibilidad empírica, en la intuición, sólo existe el árbol individual y no la unidad del grupo «dos árboles», ni la unidad mental del concepto árbol en general. De otra parte, sin embargo, la unidad de ese grupo y la unidad del concepto, están en la experiencia y desempeñan allí el importante papel de condición necesaria; sin unidad de la apercepción no hay experiencia. Hay que admitir, en consecuencia, que la unidad de la apercepción no es empírica sino trascendental y que la unidad trascendental de la apercepción es el fundamento más necesario, la primera condición para pensar, para comprender, sin la cual no es posible la experiencia. Es muy fácil advertir por lo que llevamos expuesto qué tarea realiza en el proceso de la experiencia la unidad trascendental de la apercepción. El tallo, las ramas, las hojas y los colores del árbol se hallan en la intuición confundidas con los demás colores y líneas del espacio. Durante el proceso de la apercepción son recortados de los demás colores y líneas y unidos en una intuición única «árbol», y recién entonces es creada la cosa individual que la experiencia investiga. El proceso trascendental del pensamiento crea la cosa acerca de la cual piensa. El pensamiento crea el objeto real de la experiencia de la misma manera que las formas trascendentales de espacio y tiempo crean la realidad efectiva para la intuición. Sólo cuando la cosa real ha sido creada por la unidad trascendental de la apercepción puede proseguir el proceso mental en el cual siempre continúa actuando la unidad trascendental.

La experiencia y la ciencia de la naturaleza no se conforman con incluir el objeto individual en un concepto. Ellas establecen

leyes que son generales y necesarias. Ya hemos visto en la estética trascendental que en la sensibilidad, la necesidad procede de las formas *a priori* de la intuición, es decir, de ciertas formas de actividad del conocimiento sensible. Nos asiste el derecho de esperar que también en las ciencias naturales que son constituidas por el entendimiento, actúen ciertos elementos *a priori*, fundamentos trascendentales de los cuales fluyen la universalidad y la necesidad que exteriorizan la naturaleza del entendimiento, la índole de su actividad sintética. Dado que la tarea del entendimiento consiste en crear conceptos, tenemos en consecuencia derecho a esperar que aquellos fundamentos trascendentales serán conceptos puros *a priori* o categorías como las llama Kant.

¿Cómo podemos estar seguros de eso? ¿Cómo podemos descubrir tales categorías? Para establecer las categorías opta Kant por un procedimiento muy interesante que es característico de toda su filosofía. La humanidad, que ciertamente no ha comenzado a pensar con Kant, ha acumulado un extraordinario tesoro de pensamientos en todas las esferas de su actividad. También se había hecho una ciencia aparte dedicada a las formas del pensamiento humano: la lógica formal, fundada por Aristóteles. Esa ciencia es tan precisa y segura en sus conclusiones como las matemáticas, aunque su valor para la experiencia y el establecimiento de verdades fué exagerado por los escolásticos y racionalistas.

La lógica formal nos enseña que el pensamiento humano está constituido de conceptos, que los conceptos se unen en el juicio y que los juicios se relacionan en los razonamientos. Ella investiga las diversas clases de conceptos, las diversas clases de juicios y las diversas clases de razonamientos. El entendimiento que crea los conceptos, construye la experiencia en forma de juicio. Si tomo cualquier proposición científica: « dos libras de hidrógeno gaseoso y una libra de oxígeno gaseoso producen siempre en conjunto tres libras de agua líquida », tengo formalmente un juicio que pertenece a determinada clase que la lógica formal investiga. Si el entendimiento tiene en sí fundamentos *a priori*, ciertas maneras de actividad que aplica al pensar, ellas deben estar expresadas en las

formas del juicio. Es por esto, función de la lógica trascendental profundizar el estudio de todas las formas de juicio, destilar de ellas los conceptos primordiales en que se manifiesta la creación del entendimiento y su modo de actuar mientras las produce.

TABLA DE CATEGORÍAS

La parte más difícil de su trabajo, dice Kant, fué la realización de este propósito: extraer los conceptos fundamentales de las formas de juicio que fueron estudiadas por la lógica formal. Todos los juicios son distribuidos por Kant en cuatro clases, subdivididas cada una en tres. Con las doce formas constituye Kant su « tabla de las categorías » que abarca todos los conceptos fundamentales del entendimiento.

1. <i>Cantidad</i>	2. <i>Cualidad</i>	3. <i>Relación</i>
Unidad.	Realidad.	Substancialidad.
Pluralidad.	Negación.	Causalidad.
Totalidad.	Limitación.	Comunidad o acción recíproca.
	4. <i>Modalidad</i>	
	Posibilidad.	
	Existencia.	
	Necesidad.	

Es interesante señalar que en los tres grupos de cada clase, la primera categoría es una *tesis* (una afirmación), la segunda una *antítesis* (contraria de la anterior) y la tercera categoría una *síntesis* (una conciliación de las otras dos), distribución ésta que desempeñó posteriormente un papel tan relevante en la metafísica de Fichte, Schelling y Hegel.

Esas doce categorías de ningún modo pueden descubrirse en las

sensaciones; esto significa que son conceptos « puros », no procedentes de la experiencia. Por otra parte están, sin embargo, en la experiencia. Son, en consecuencia, como espacio y tiempo, trascendentalmente ideales y empíricamente reales. Son formas subjetivas que hacen posible la experiencia.

Para que de las cosas particulares y de los procesos particulares se haga la experiencia es necesario que el entendimiento las coordine antes en sus conceptos de cantidad, cualidad, relación y modalidad. Dos libras (cantidad) de oxígeno (substancia) gaseoso (cualidad) y una libra (cantidad) de hidrógeno (substancia) gaseoso (cualidad) producen siempre en conjunto (modalidad: necesidad, reciprocidad) tres libras (cantidad) de agua (substancia) líquida (cualidad).

Las categorías por sí solas no bastan, para determinar del todo las leyes fundamentales de la experiencia, aun cuando se les añada la intuición debe agregarse una tercera fuente, la representación, que une la intuición con el entendimiento. La representación crea « esquemas » — esto es — *cuadros* por los cuales se representa el concepto abstracto. Del mismo modo que hay conceptos empíricos (árbol, hombre, etc.) y conceptos puros (cantidad, cualidad, etc.), hay también esquemas empíricos (una especie de imagen confusa de hombre en general y árbol en general), y esquemas *puros*. Los esquemas puros son creados por la representación cuando vincula toda categoría pura con el tiempo, forma de la intuición. Del concepto abstracto *substancialidad* hace el esquema *substancia* de algo que debe subsistir siempre en el tiempo.

Del concepto causalidad hace la representación el esquema « *causa* », es decir, algo que en el tiempo produce otra cosa, de acuerdo a determinada regla, etc.

Sólo cuando trabajan juntamente las tres fuentes del conocimiento teórico: la sensibilidad, el entendimiento, y la representación que los une, es creada la experiencia humana.

En cuanto el mundo externo comienza a actuar sobre el sujeto que conoce, y cuando esa acción produce en él sensaciones, en-

tran en actividad los tres instrumentos primordiales del conocimiento humano, y cada uno de ellos produce los tonos que lo caracterizan: la sensibilidad da las formas puras de la intuición, el entendimiento, sus categorías puras, la representación, sus esquemas y todas esas corrientes confluyen y producen los juicios fundamentales del conocimiento teórico.

De todos los juicios fundamentales del entendimiento puro que Kant ha establecido, sólo mencionaremos aquí los que él llama « analogías de la experiencia ». Su principio básico es: la experiencia es posible merced a la representación de que todos los datos están necesariamente vinculados entre sí. De este principio fluyen tres juicios fundamentales sobre los que descansa toda la ciencia de la naturaleza:

1^o *Por más que cambien los fenómenos, la substancia subsiste y su cantidad en la naturaleza no aumenta ni disminuye;*

2^o *Todas las modificaciones se producen según la ley de causa y efecto;*

3^o *Todas las substancias en cuanto se las puede percibir simultáneamente en el espacio actúan unas sobre otras.*

Basta pensar en estos tres juicios fundamentales para advertir que están constituidos de conceptos en los cuales no se encuentra el menor rastro de sensaciones. No pueden, por esto, provenir de las impresiones que el mundo exterior produce en nosotros. Están todos constituidos de formas *a priori*, categorías y esquemas, que el sujeto conciente debe necesariamente producir por sí mismo cuando el mundo externo actúa sobre él. Como los elementos de que están constituidos, también los juicios fundamentales son idealmente trascendentales, pero empíricamente reales, pasan del entendimiento a la experiencia científica y le imponen condiciones que no puede violar.

Ningún sabio esperará que todos los casos de la experiencia confirmen el juicio fundamental de que el conjunto de la substancia de la naturaleza (¡de toda la naturaleza!) no puede aumentar ni disminuir. Lo sabe *a priori* no como un acto de fe sino como un hecho exacto, científico. Lo mismo ocurre con el juicio fun-

damental de causa y efecto. Donde y cuando sea posible la experiencia, hace dos mil años, como dentro de dos mil; en la tierra como en Marte, siempre ha de verificarse la condición de la causalidad, porque el entendimiento crea la experiencia de acuerdo a su propia naturaleza, de la cual no puede librarse nunca en ninguna circunstancia.

Las formas *a priori*, las categorías, los esquemas y los juicios fundamentales hacen posibles las leyes de la ciencia de la naturaleza.

Este su nuevo punto de vista lo compara Kant con el descubrimiento de Copérnico. Hasta Copérnico se creía que la tierra permanecía inmóvil en el centro del mundo y que los planetas y las estrellas giraban alrededor suyo.

Fué consecuencia de ello la incapacidad de la astronomía para explicar la necesidad en los cambios que se producen en la ruta de los cuerpos celestes. Copérnico dijo: « Comencemos a pensar justamente al revés; que el sol está inmóvil y nosotros giramos alrededor de él. Y en seguida todo se hace claro y necesario. » Hasta Kant se creía que la naturaleza estaba inmóvil y el entendimiento giraba alrededor suyo y reflejaba sus leyes. Resultado de ello fué el que la razón dejaba de comprender por qué las leyes son necesarias. Comencemos a pensar justamente al revés, dijo Kant.

No es la razón la que gira alrededor de la experiencia y refleja sus leyes sino que la experiencia gira alrededor de la razón y sus leyes reflejan nuestra propia naturaleza, el ininterrumpido y necesario producto de nuestra razón. Resultará, entonces, claro por qué para nosotros es necesario lo que ha sido creado por nuestra naturaleza.

Pero si es así, si todas las leyes de la naturaleza provienen de nuestros procesos cognoscitivos y si las sensaciones mismas no son otra cosa que *nuestras* respuestas a las impresiones exteriores, ¿qué podemos saber de ese mundo externo? ¿Cómo es el objeto, la « cosa en sí » cuando se la despoja de lo que el sujeto introduce en ella? ¿Es una unidad o una multiplicidad? ¿Tiene cualidades? ¿Está regida por la casualidad o es libre? ¿Es necesaria o su exis-

tencia es casual? A todas estas cuestiones que interesan al metafísico no puede dar respuesta la ciencia, porque «la cosa tal como es» ha de quedar desconocida siempre, una incógnita.

Ni siquiera puede asegurarse que existe, porque la «existencia» es una categoría de nuestro entendimiento y como toda categoría sólo tiene sentido cuando se la aplica a un fenómeno de la experiencia y pierde todo valor cuando se la lleva más allá del mundo fenoménico. Pero «la cosa tal como es» es, sin embargo, un concepto necesario que marca el límite de nuestra experiencia. Este concepto límite es el punto en que nuestra mente deja de producir el conocimiento científico seguro y abandonando el terreno firme debajo de sus pies, comienza a vagar en las esferas de la metafísica. Lo hace porque el límite le da la posibilidad de pensar algo «más allá del límite». Y esa posibilidad del «más allá del límite» de ningún modo puede ser desechada.

Si existen *fenómenos* que deben pasar por nuestros sentidos para convertirse en experiencia, hay que admitir que, acaso, haya también una existencia no sensible, un ser que sólo puede ser pensado por la razón, el «nóumeno» que provoca en nosotros aquellos fenómenos. El concepto de «la cosa en sí» es inaccesible a la experiencia. De tales «cosas del pensamiento» se ocupa la metafísica. ¿Es posible una metafísica exacta? Este es el tercer problema de la crítica de Kant, que él trata de resolver en su *Dialéctica trascendental*.

LA DIALÉCTICA TRASCENDENTAL

Con la experiencia y la investigación de los elementos necesarios que rigen en el mundo de la experiencia no se agotan los intereses del conocimiento teórico. La conciencia teórica se interesa en lograr un seguro conocimiento unitario. Quiere tener un sistema coordinado de las leyes de la experiencia vinculadas en una unidad de pensamiento. En esto se exterioriza el mismo rasgo característico de la mente que ya conocimos antes: la tendencia a sintetizar lo diverso en un todo.

La intuición sensible une por las formas de espacio y tiempo las diversas sensaciones empíricas en unidades espacio-temporales. El entendimiento y la representación unen, por las categorías, esquemas y juicios fundamentales, las diversas intuiciones particulares en conceptos y leyes. El conocimiento teórico exige más, exige que las leyes particulares sean coordinadas en la unidad de un sistema.

La « facultad » o mejor dicho, el conjunto de procesos conscientes que realiza esa unidad sistemática de nuestro conocimiento la llama Kant « razón pura », y los medios, el instrumento con que lo realiza son las « ideas » de la razón pura. Tampoco las ideas, como las formas y categorías son moldes hechos, inmatos, en que fluye el material científico, sino formas naturales de actividad, métodos de trabajo que abarcan el material y lo elaboran en forma determinada. El producto obtenido de semejante trabajo de las ideas de la razón ya no es ciencia sino metafísica.

Ideas de la razón son, por ejemplo, las de orden y unidad. Al considerar los hechos de la ciencia, quiere la razón coordinarlos según su similitud, primero en especies, después en géneros, y tiende en su tarea, a llegar al círculo máximo que abarque todos los demás. En esto se expresa la tendencia de nuestra razón a la igualdad.

Pero la razón misma tiene a este respecto otro interés totalmente opuesto que se manifiesta en la idea de *diversidad*, variedad, especificación que es la antítesis de *igualdad*.

Si tenemos ante nosotros una especie cualquiera (por ej., el manzano) la razón quiere dividirla en subespecies, a éstas en variedades aun más determinadas; círculos cada vez menores hasta llegar al punto inicial, los individuos, que son el objeto particular de la ciencia.

Si la idea de la especificación es desenvuelta hasta su fin lógico hay que imaginar entonces que todo el mundo de la experiencia está dividido en círculos mínimos, casi puntos, diversificados entre sí por diferencias menores. Y así desaparece relativamente la distancia entre los círculos de tal modo que se puede pasar,

por etapas imperceptibles, de un círculo al otro, de los inferiores a los superiores, hasta la unidad máxima.

En ese momento aparece y entra en acción una tercera idea de la razón, que es la síntesis de las dos anteriores: la idea de continuidad, de afinidad.

Todo el mundo fenoménico es entonces un sistema no interrumpido de círculos confundidos entre sí, en el cual cada círculo tiene con el otro una vinculación de mayor o menor grado.

Los intereses de unidad y de diferenciación se confunden en un único sistema monista.

Si Kant hubiera alcanzado el darwinismo habría acaso encontrado en él el más brillante comentario y la más evidente demostración de su pensamiento acerca de las ideas trascendentales de la razón. Los intereses del conocimiento sistemático que se manifiestan en las ideas de *igualdad*, *variedad* y *continuidad*, han creado la hipótesis biológica de que las especies, subespecies y variedades de los reinos vegetal y animal, proceden de una única especie primitiva y se hallan « por eso » en una relación no interrumpida.

Como todos los demás fundamentos *a priori* del conocimiento humano, tampoco las ideas de la razón son producto de la experiencia, sino que hacen posible una ciencia sistemática de ella. Y como en todos los demás fundamentos *a priori*, también aquí incurre el conocimiento humano en el error « precopernicano » de creer que el contenido de esas ideas se encuentra en el exterior y procede de allí.

Pero hay a este respecto una gran diferencia entre las formas y categorías que crean la experiencia y las ideas que la sistematizan y unifican. Las formas, las categorías, y todo lo que fluye de ellas, desempeñan un papel constitutivo, creador, en la experiencia. Cuando el entendimiento introduce en la experiencia la categoría de causa y efecto, o la categoría de substancia y estado, crea una nueva parte que antes no existió en ella y sin la cual no puede existir. Por eso los resultados científicos a que llega el entendimiento son universales y necesarios, debido a que la experiencia, que refleja la naturaleza del entendimiento, se coloca frente a

éste como algo extraño y le impone la aceptación de todas sus partes.

Pero las ideas de la razón no desempeñan un papel constitutivo, creador, sino que desempeñan uno regulador de la experiencia. No le añaden ninguna parte nueva que le sea requerida. Todo lo que la experiencia puede enseñarnos acerca de aquel árbol está en el árbol mismo. Ninguna realidad experiencial es creada porque se me informe que tiene parentesco con tal o cual otra especie de árboles o con árbol en general, con los seres vivos o con otros procesos cósmicos. La idea no es, como la causalidad, parte de la experiencia sino sólo un punto de vista para sistematizar la experiencia, para pensar acerca de ella. Ciertamente, el papel regulativo, ordenador de la idea se convierte y ha de convertirse en *heurístico*. Merced a que sepa que el hombre presenta signos de estrecho parentesco con el mono (traigo un ejemplo darwinista), advertiré en la experiencia del hombre mismo hechos que antes no había observado, y buscaré nuevos hechos que antes no habría buscado. El darwinismo, en efecto, ha enriquecido la ciencia con una gran cantidad de nuevas investigaciones y resultados científicos que antes no se habían intentado. Le ha fijado propósitos antes ignorados. Pero, esos nuevos hechos no contienen en sí nada de la *idea* de la razón.

La razón no tiene parte en ellos. Cuando se analiza cada hecho particular por separado se descubren tan sólo las sensaciones empíricas, las categorías del entendimiento y las formas de la intuición, pero no las ideas de la razón. Es menester distinguir rigurosamente lo que está en la experiencia y lo que flota sobre ella. El monismo, la teoría general de la evolución, la teoría de la descendencia de las especies, no están en la experiencia sino que flotan alrededor de ella. Por más importante que sea su papel en el proceso del crecimiento de la ciencia, no se les puede, en el sentido del criticismo kantiano, involucrar en la experiencia científica misma. Los hechos que descubrimos merced a una idea determinada los conoceríamos también, merced a cualquier otra idea. Tendríamos la misma experiencia científica, pero or-

denada de otro modo; un principio sistematizador distinto la colocaría bajo otra luz, daría de ella una versión, una interpretación, distinta. Pero la experiencia sería la misma.

En esto consiste la gran diferencia entre las ideas y las anteriores formas *a priori*. Las formas de espacio y tiempo, las categorías de cantidad, cualidad, relación y modalidad, que intervienen en la experiencia, no admiten interpretación distinta a la que impone su sentido propio. Las ideas, en cambio, que quedan fuera de la experiencia y giran en torno de sus límites, no tienen raíces en ella y pueden ser llevadas como nubes de un lado para otro. Las formas y categorías son trascendentalmente ideales, pero, eso sí, empíricamente reales. Pertenecen al objeto real de la ciencia. Las ideas, en cambio, no son empíricamente reales. Por eso ya no son trascendentales sino trascendentes; no proceden de la experiencia sino que la sobrepasan.

El error en que incurre el conocimiento no crítico respecto de las ideas puede ser fácilmente advertido y evitado. Eliminando ese error se pone mejor en evidencia su papel (de las ideas) en el proceso de la experiencia científica. Ideas como las que hemos conocido son ideales de la ciencia, propósitos que la razón ofrece a la investigación científica, y que la ciencia, en verdad, no realizará nunca, pero a los que aspirará siempre en su proceso infinito. Merced a esa tendencia al ideal enriquecerá continuamente su caudal de conocimientos seguros.

Cuando se olvida el verdadero papel de las ideas (el de ser ideales de la razón humana) y se hace de ellas realidades, hechos efectivos, comienzan entonces a tejerse redes metafísicas en que la mente se enreda a sí misma.

Esto se ve más claramente en el análisis de las tres ideas de la razón: Alma, Mundo, Dios, que han producido las tres *soi disant* « ciencias » metafísicas, predilectas de los racionalistas: la psicología racional, la cosmología racional, la teología racional.

Alma, Mundo y Dios no son más que ideas de la razón pura que han sido producidas sobre la misma base y con el mismo fin que las demás ideas de la razón. Todos los hechos de la experien-

cia externa son abarcados por una idea : Mundo. Todos los hechos de la experiencia interna, psíquica, son comprendidos en una idea : Alma. Y al aplicar a la razón las categorías de substancia, causa y necesidad a las dos esferas de la experiencia surge la idea de Dios. La mente humana en su período precrítico no comprendió el significado y el origen de las tres ideas ni su significado para el conocimiento teórico. Las convirtió en realidades, en algo que existe en verdad fuera de la experiencia humana. Y quiso estudiar esas presuntas realidades empleando las mismas categorías que aplica en la ciencia. No sabía aún que las categorías del entendimiento sólo sirven para la experiencia, que en cuanto se sobrepasa sus límites las categorías pierden todo sentido.

Creía la metafísica, y continúa en la dulce creencia, que sus verdades son universales y necesarias. Y ello se debe a que ha empleado las categorías del entendimiento, que son universales y necesarias. Ahora bien, por haberlas aplicado a un dominio que de ningún modo puede hallarse en la experiencia, su universalidad pierde todo significado.

Con la pura necesidad lógica se puede llegar en muchas cuestiones de metafísica a conclusiones totalmente opuestas, y en otras cuestiones es posible enredarse en supuestas demostraciones, en una suerte de ilusión racional mientras se cree estar en presencia de argumentos rigurosamente científicos.

Esta capacidad de la razón humana de producir presuntas demostraciones en vez de verdaderas, y de crearse contradicciones internas, que no advierte, la llama Kant *dialéctica de la razón humana*.

Dedica la mayor parte de su crítica a desenredar las telas en que el pensamiento metafísico se ha aprisionado a sí mismo.

En la idea « Dios » la razón humana sólo ha querido expresar el ideal de legalidad permanente, de orden y unidad en todo lo que ocurre en el mundo. Pero la metafísica hizo de ese ideal un ser real y perfecto del cual depende todo en la naturaleza, y ha construido la pretendida ciencia teológica, que quiere por rigor lógico demostrar la existencia de semejante ser.

Kant destruye todas las demostraciones de Dios y descubre su falacia gnoseológica. La prueba «ontológica», por ejemplo, que cabalgaba sobre el pensamiento, al parecer, seguro, de que a los atributos de un ser perfecto debe agregarse el de su existencia (porque de dos seres perfectos el existente lo será más y por eso mismo el de la perfección total), esa prueba ontológica había incurrido en el error de considerar la existencia como atributo de un concepto. Pero la existencia no puede ser atributo del concepto.

El concepto de cien dólares queda el mismo ya sea que los tengamos en la cartera o que lo imaginemos. De esto se infiere que un Dios existente no sería por su existencia más perfecto que el ideal encerrado en el concepto de la perfección. Pero, a la inversa, se infiere de lo mismo que el concepto de la perfección no implica necesariamente la existencia de tal ser perfecto.

El resultado a que Kant llega en su crítica de todas las demostraciones teológicas de la existencia de Dios es el de que la razón no puede comprobar esa existencia. Por otro lado tampoco puede demostrar que semejante ser no existe. El problema sobrepasa los límites de la experiencia, y la mente crítica debe desistir de darle una solución. En cuanto se reconoce cómo el problema de Dios ha surgido de las ideas e ideales de la razón, pierde toda su significación metafísica.

Sobre la idea de alma humana de «yo» está construida la psicología racional. Ella demuestra que el alma no es algo material, que es una substancia que permanece eternamente, que es simple (no constituida de partes) y que es individual un «yo». En verdad, por la experiencia sólo sabemos que existe la «unidad trascendental de la conciencia» porque si no fuera así sería imposible la experiencia. Pero si realmente existe tal «portador» de la unidad trascendental, que es materia o espíritu, qué le ocurre cuando ha concluido el proceso de la experiencia (es decir, después de la muerte), esto el hombre no puede saberlo. Y todas las pretendidas demostraciones no son más que paralogismos, juicios precarios, como Kant lo demuestra ampliamente.

Más interesante aún es la suerte de la razón humana no crítica

en el dominio del « conocimiento » metafísico que fué elaborado por la idea racional de *mundo* y que se llama cosmología racional o pura. Cuando la razón excede los límites de la experiencia se envuelve en « antinomias ». A una misma cuestión debe responder con igual fuerza demostrativa dos contestaciones que se excluyen.

Llevada por la categoría de « cantidad » quiere saber la razón si el mundo tiene un límite en el espacio y un comienzo en el tiempo. Kant demuestra con argumentos irrecusables la tesis de que : « El mundo tiene un comienzo en el tiempo y en lo que respecta al espacio está encerrado en límites », y en la otra página con argumentos igualmente irrecusables demuestra la antítesis de que « el mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio, sino que es infinito en el tiempo y en el espacio ».

La categoría de *cualidad* ha dado lugar a esta antinomia : Tesis, todo en el mundo es simple, consiste en partes simples (átomos, mónadas, centros de fuerza).

Antítesis : Nada en el mundo es simple y constituido de partes simples.

La categoría de *relación* tiene su antinomia. Tesis : Hay libertad en el mundo, esto es, la posibilidad de comienzo de una nueva serie de fenómenos causalmente condicionados. Antítesis : No hay libertad. Todo se produce de acuerdo a leyes naturales.

La categoría de *modalidad*. Tesis : Un ser necesario es la causa del mundo.

Antítesis : No existe un ser necesario en el mundo. Todo es casual.

¿Cómo resuelven los metafísicos estas antinomias? No las resuelven. Cada uno adopta la tesis o la antítesis y desarrolla los argumentos que le dan razón y se la quitan al adversario. La disputa no concluye mientras creen que tratan de algo real. Sólo cuando se reconoce que « mundo » no es más que una idea de la razón, que en la realidad sólo tenemos fenómenos individuales ; que espacio, tiempo, causalidad y necesidad no son *cosas* de fuera de nosotros sino formas nuestras trasladadas al mundo exterior

para crear la experiencia, entonces, sólo, pueden resolverse las antinomias en un sentido que nos ayude a proseguir en el campo de la experiencia científica.

En lo que respecta a la cuestión de la infinitud hay que colocarse del lado de la antítesis. Hay que proceder en la ciencia como si « el mundo » fuera infinito en el espacio y en el tiempo.

Lo mismo ocurre con la cuestión de la causalidad. Todos los fenómenos, y también los actos voluntarios del hombre, mientras los tomamos teóricamente, deben ser considerados como si en el mundo todo estuviese causalmente determinado, sin el menor rastro de libertad. Esto responde a los intereses de la razón teórica que así lo exige.

Una actitud muy distinta debemos adoptar ante las ideas de « libertad », « Dios » e « inmortalidad » cuando pasamos a la « razón práctica » y sus preocupaciones. Ella también produce las mismas tres ideas, pero allí aparecen bajo otra luz reclamando una solución distinta. Pero esa solución sólo se encuentra al investigar críticamente toda la « razón práctica » que ha creado el dominio de los actos morales.

JAIME ZHITLOVSKY.

(Concluirá.)

(Traducción de León Dujovne.)

Bibliografía

Un realista, A. Franceschi (1). De la *Rivista di filosofia*, año XVI, número 4.

Al coro de las voces siempre más numerosas y siempre más escuchadas que se levantan de todas partes para propagar el realismo, se agrega hoy una que merece toda nuestra atención; no sólo porque nueva, no sólo porque viene de la Argentina, pueblo que tanta afinidad espiritual tiene con el nuestro y que tanta simpatía muestra por nuestra cultura, sino, y es lo más, porque nos revela un pensador de clara y perpicaz ideación, un polemista valiente y cauteloso al mismo tiempo, un prosista elegante, vivaz, persuasivo. Ignoro si es la primera vez que se asoma en las disciplinas filosóficas. Su calidad de profesor de lógica de las universidades de La Plata y Buenos Aires induce a excluirlo. De cualquier manera, su nombre me era completamente desconocido cuando comencé a deshojar su libro; de modo que ninguna sugestión extrínseca, fuera del valor positivo de su libro, puede haber influido sobre la impresión muy favorable que he recibido. Por tales motivos creo de deber y útil dar una exposición sintética de su pensamiento y discutir aquellas aseveraciones que a mí, convencido de su punto de partida, me parecen objetables.

El profesor Franceschi es francamente realista; realista en el sentido dualista y tradicional de la palabra. Digo « francamente » en cuanto afirma de una

(1) Reproducimos con mucho agrado el presente artículo bibliográfico escrito por Ransoli en la *Rivista di filosofia*. El constituye una merecida distinción a nuestro compañero Franceschi. Su libro *Ensayo sobre la teoría del conocimiento*, es, sin duda, uno de los escasos trabajos filosóficos de positivo valor que se han publicado en el país.

El joven y talentoso profesor que ha merecido la honrosa atención del pensador italiano ha de sentirse satisfecho del reconocimiento que ha obtenido en el exterior.—(L. D.)

manera explícita que el realismo, lejos de ser una doctrina superada como muchos, especialmente adolescentes y cándidos, afirman hoy, puede ser demostrada mediante el análisis de los distintos aspectos del pensamiento; pero su modestia y cautela mental, hoy por hoy más única que rara entre los filósofos, lo lleva a reconocer que también el realismo es una hipótesis como la del idealismo, una hipótesis que aun puede ser corroborada por motivos que faltan al idealismo. Admite, pues, una realidad independiente que existe por sí misma, que trasciende nuestro espíritu y obra sobre éste como la causa de la cual nuestro conocimiento es el efecto.

Una prueba de la imposibilidad de suprimir el mundo exterior como causa no fenoménica sino trascendente de nuestro mundo interior, él la encuentra en el hecho de que tanto Hume como Kant tuvieron que admitirla en el mismo momento en que buscaban destruirla; admitiéndola, el primero, como *fuerza atractiva* que hace posible el mecanismo de la asociación de las ideas; el segundo, como *cosa en sí* que posee el material de nuestro conocimiento. Eso podría ser un error o contradicción en el pensamiento de ellos; pero muestra al mismo tiempo la vitalidad tenaz de lo trascendente. Por lo demás, eliminado de la doctrina kantiana este «residuo dogmático» y admitido el inmanentismo más rígido, no puede evitarse el otro absurdo del cual indirectamente brota de nuevo la realidad de la causa en sí: el absurdo del solipsismo en que caen, en virtud del principio mismo de sus doctrinas, tanto Berkeleyy como Gentile.

¿ De qué manera debe entenderse esta causalidad? Como unión dinámica de lo heterogéneo, como efectiva unificación de lo real, como *onda de acción* que une todas las cosas en un sólo palpito sin suprimir la individualidad de cada una. Por virtud propia el universo es un todo orgánico y solidario en que cada elemento refleja a cada instante lo infinito del cual brota; una unidad que no excluye sino implica necesariamente la multiplicidad y en ésta cada cosa es parte y es todo, elemento y combinación. Es parte en cuanto no puede ser concebida sola, puesto que su individualidad es acción y la acción supone alguna cosa fuera de ella que la reciba; y es todo porque en ella convergen todas las fuerzas por pequeñas y débiles que sean » (pág. 79). Pero la realidad trascendente de la causa encierra también en cuanto la causa es acción, la realidad objetiva del movimiento: la causa da el por qué de la unidad y al mismo tiempo de la multiplicidad y de la incesante variedad de los acontecimientos; el movimiento explica la misma variedad como hecho; el movimiento entendido, en este caso, no como simple variación de distancia entre dos cuerpos, es decir, como movimiento relativo, sino como proceso absoluto en virtud del

cual se hace inteligible el dinamismo íntimo del cosmos. Causa y movimiento, o sea unidad dinámica y proceso, se armonizan a su vez en la noción de ser o ente: el cual debe ser concebido, por lo tanto, como objeto existente por sí, independiente de la conciencia de que es objeto, capaz de obrar y de recibir la acción, en relación de íntima solidaridad con todo lo demás.

Un segundo grupo de argumentos a favor de su tesis lo encuentra el profesor Franceschi en el sentido común, en la ciencia y en la teoría einsteniana de la relatividad.

Que el pensamiento común es realista, en el significado más genuino de la palabra, es innegable. Berkeley, que ha querido encontrar en él una confirmación de su idealismo, no ha hecho en realidad más que jugar con el equívoco. Pero el realismo del sentido común puede ofrecer un precioso testimonio, no por lo que represente una doctrina filosófica o un conjunto orgánico y sistematizado de principios, sino en cuanto es una formación espontánea milenaria y, precisamente porque es espontánea, documento del espíritu humano en lo que tiene de esencial y fundamental: « el sentido común, análogo al instinto por su virtualidad y por su persistencia es la historia y el resultado de un contacto ya milenario entre hombre y naturaleza; en él debemos ver algo semejante al concepto católico de revelación; una enseñanza sin palabras, impartidas por la misma realidad » (pág. 121). No menos realista que el sentido común es la ciencia. Contra la concepción nominalista o económica que le niega toda función explicativa, está el hecho inconfutable que los mismos nominalistas caen continuamente en apreciaciones de lo real y que la aspiración de todos los hombres de ciencia está no en construir sistemas arbitrarios y artificiosos de conceptos, sino de penetrar siempre más hondo en el mecanismo de esta realidad hasta reproducir en un sistema de conocimientos, el orden independiente de sus atributos y de sus modos de operar. Por lo que concierne a la teoría de la relatividad, de la cual tanto se discute hoy entre filósofos y hombres de ciencia, el profesor Franceschi demuestra que ella tiene por fundamento el realismo ontológico, y por método, el racionalismo.

El profesor Franceschi advierte que el suyo es un *ensayo* y que por lo tanto no debe esperarse de él una búsqueda que agote todos los aspectos del problema. Sería, por lo tanto, deshonesto reprocharle el no haber superado aquellos límites que él, honestamente, reconoce en su trabajo. Pero la prueba de ingenio y de independencia mental por él ofrecida en este libro, obliga a dirigirle una pregunta, que es al mismo tiempo una invitación: ¿ Se siente él capaz de disipar las dudas y las dificultades verdaderamente terribles conexas a la afirmación de un real no sólo independiente de la conciencia, sino también en relación cau-

sal con la conciencia? Para el profesor Franceschi, parece indudable que, si se admite una realidad independiente, esta realidad debe ser concebida como una causa, si no en la forma exagerada de que todo el pensar sea su efecto, por lo menos en el sentido kantiano, que ella nos suministra la materia o el contenido del pensar: «Una concepción realista no puede prescindir de esta noción de causa, porque ¿qué sentido tendría la admisión de una realidad fuera de nosotros mismos, si no se admite también un puente que nos ligue a ella?»

El puente llega a ser necesario cuando éste *fuera* se le entienda en sentido espacial, cosa que el mismo Franceschi, más adelante, parece excluir. Pero se reconoce que un semejante *fuera* es absurdo, porque implica la objetividad del espacio y del tiempo, porque hace ininteligible la continuidad entre lo interno y lo externo, etc.; entonces, es claro que el verdadero punto de partida de una concepción realista no puede estar sino en la certeza de poseer inmediatamente, en el conocimiento, el mismo objeto, no ya su huella o su sombra ficticia; certeza que se impone a todo hombre y que tiene en sí todo lo que se necesita para hacernos salir de nuestra subjetividad. De cualquier manera, el profesor Franceschi, no ha dado de esta afirmación más que los documentos, por así decir, exteriores, pero que no bastan a quitar de entre medio los obstáculos que suscita.

Uno de los más formidables de estos obstáculos es de naturaleza esencialmente lógica.

El profesor Franceschi deberá concedernos que la reconstrucción del proceso cognoscitivo, como proceso causal, no puede ser sino regresiva, debe volver a salir del efecto internamente conocido, a la supuesta causa exterior que lo determina; el punto de partida, en otras palabras, no puede encontrarse sino en nuestra conciencia, en nuestro pensamiento, o sea en los efectos; pero es evidente que, partir de la consideración de los estados de conciencia como efectos o productos, significa ya presuponer, fuera de la conciencia, una realidad independiente en la cual deban tener origen; así que, querer después demostrar con el argumento causal la existencia de esta realidad presupuesta, es caer en un círculo vicioso, del cual no parece posible salir sino admitiendo que nosotros llegamos a tener contacto con semejante causa trascendente, por otras vías que no sean las naturales del conocimiento humano: un puente encantado que del dominio de la filosofía nos lleve al de la religión o del arte. Además, entre efecto y causa existe siempre una relación de heterogeneidad, un salto cualitativo, porque si el efecto no fuese distinto de su causa, si de él no se distinguiese, haría una sola cosa con ella, no sería más efecto; por consiguiente, la causa trascendente de nuestros estados de conciencia debe ser del

todo distinta de ellos, y por lo tanto, desconocida e incognoscible. ¿Pero, cómo podemos postularla sino tenemos algún conocimiento?

En fin, establecer entre pensamiento y cosas una relación de causalidad, conduce inevitablemente a extender el problema del conocimiento hasta confundirlo con otro problema no menos difícil. El problema de las relaciones entre alma y cuerpo, entre espíritu y materia. Si no se quiere dejar envuelto en una tiniebla mística esta acción recíproca entre el mundo material y la conciencia, es necesario demostrar que el primero obra sobre la segunda; demostración que puede rematar en el materialismo, en el espiritualismo, en la armonía preestablecida, en el monismo psicofísico y en otras semejantes doctrinas desde hace tiempo confutadas, lo que no excluye, naturalmente, que puedan ser renovadas, pero a condición que se encuentren nuevos y más válidos argumentos para corroborarlas.

Dejando de lado todo esto, la gran dificultad de la doctrina causal del conocimiento, sostenida por lo demás, por pensadores como Cartesio, Locke, Berkeley, Condillac, Rosmini, Helmholtz, Renouvier, etc., está en esto: La causa trascendente de la cual nuestros estados de conciencia serían un efecto, es siempre una causa pensada, un pensamiento; luego, lejos de salir por ella de nuestra subjetividad, nosotros no hacemos más que referir un estado interno a otro estado interno, el pensamiento de un efecto al pensamiento de una causa. Una contestación indirecta a esta argumentación, el profesor Franceschi busca darla y con mucha finura, allí donde confuta el dogma idealista, de que el pensamiento de una realidad independiente del pensamiento, es un pensamiento contradictorio, y por lo tanto nulo.

El juicio « existe una realidad independiente de mí » es, en su creencia, sólo aparentemente contradictorio, porque si no puede negarse que en mi pensamiento los dos términos *realidad independiente* y *mí* están unidos, es también verdadero que de eso no se infiere que sean también de hecho unidos, al contrario, el término *independiente* significa que la existencia del uno no implica la existencia del otro: « ... en el *modus cognoscendi* es efectivamente contradictorio afirmar la independencia del concepto de nómeno, pero en el *modus essendi* ninguna contradicción nos impide pensar que existe alguna cosa que no es inmanente al sujeto » (pág. 44).

El verdadero nudo del problema está, pues, en esto: Si el juicio: « existe una realidad independiente de mí » es una expresión elíptica, que vuelta explícita, se resuelve necesariamente en esta otra: « pienso que existe una realidad independiente de mi pensamiento », en tal caso la contradicción es innegable; si al contrario tal ilación puede hacerse, pero no es necesaria, porque en los dos

juicios la misma cosa, dependencia e independencia, es considerada bajo dos aspectos distintos, la contradicción no existe: « pensar el nómeno implica de derecho pensar un sujeto (dependencia del pensamiento), esto es cierto, pero de esto no se infiere que afirmar el nómeno (afirmación existencial) sea contradictoria » (pág. 45).

Concedamos provisoriamente al profesor Franceschi, que la contradicción no exista. Pero en tal caso es menester comenzar con admitir que el *modus essendi* sea completamente independiente del *modus cognoscendi*; ahora, como toda su demostración tiene por fin llegar a tal consecuencia, porque sólo así puede evitar la contradicción, tomada como punto de partida me parece una petición de principio.

El concepto que debía ser examinado a fondo, para salir verdaderamente de estos equívocos, es el concepto de *independencia* del pensamiento. En una nota en las páginas 121 y 123, el profesor Franceschi muestra haberse dado cuenta de ello: pero no me parece que sea justa la solución allí señalada. Él reconoce que no puede definirse la cosa en sí por su *exterioridad* con respecto a la conciencia, puesto que dado el carácter especial que se atribuye a tal exterioridad, no puede haber otro valor que el de una imagen; por esto reconduce la exterioridad a la independencia y a su vez resuelve a ésta como que no es un producto de nuestra actividad mental: « Cuando afirmamos, pues, una realidad independiente del pensamiento, esto significa postular alguna cosa que *no es efecto* de nuestra actividad de pensar y de sentir. » Yo soy de opinión contraria: es decir, que la independencia deba llevarse a la exterioridad y esta a su vez a la heterogeneidad de ciertos estados de conciencia respecto a ciertos otros. En breve: algunos estados de conciencia, los objetivos, parecen independientes de la conciencia porque están provistos de extensión espacial y de existencia temporal (ser independiente no significa otra cosa que ocupar un lugar en el espacio y una porción en la duración); esto hace que ellos se coloquen espontáneamente como externos a ciertos otros estados que no tienen esas características (sentimientos, juicios, recuerdos, etc.); analizando el valor de esta exterioridad se ve que ella resulta del hecho que los estados que la componen no sólo son irreductibles a los de mi puro yo, sino también irreductibles entre sí, de manera que nunca puedo hacerlos uno sino que debo extenderlos en una serie de puntos y de momentos, los unos distintos a los otros (espacio y tiempo). La variedad irreductible de los estados de conciencia es, pues, el único origen de la exterioridad y de la independencia.

A estas observaciones sumarias el profesor Franceschi podría contestar que ellas conducen lógicamente al idealismo o fenomenismo pero no al realismo.

Yo recibiría de agrado una semejante objeción que me daría lugar a exponer sucintamente mi pensamiento en la manera que sigue.

El conocimiento es la revelación inmediata, en el sujeto, de una realidad distinta del sujeto. Y puesto que la realidad es una sola, desde que no puede admitirse, por muchas y sólidas razones, dos realidades de las cuales la una se refleje o se reconozca en la otra, debe decirse que en el conocimiento la misma realidad adquiere conciencia de sí misma.

La afirmación de que el conocimiento es la revelación inmediata de una realidad inconsciente, distinta de la conciencia, puede parecer temeraria o del todo absurda, esto depende del hecho que desde los albores de la filosofía griega se ha impuesto casi universalmente el falso principio gnoseológico que lo semejante se conoce solamente con lo semejante, de donde más tarde se dedujo que con la conciencia no se puede luego conocer qué es lo consciente, que el pensamiento no puede tener otro objeto que sí mismo, que el conocimiento debe crearse él mismo su propio contenido; principio del cual ha derivado todo el idealismo desde el metafísico al psicológico y al dialéctico. Es necesario, en cambio, volver a Anaxágoras, el único entre los presocráticos que haya proclamado, aun cuando su voz haya quedado sin eco, que lo distinto no puede percibirse con lo distinto. Es menester persuadirse que el conocimiento no es tal si no lleva al pensamiento la noticia de alguna cosa distinta del mismo pensamiento; de alguna cosa, pues, que el pensamiento no habría podido sacar de sí mismo y cuya posesión constituye, para el pensamiento, para el espíritu humano, una real conquista, nuevo momento de su infinito progreso. Si alguien me anuncia que $2 + 2 = 4$, que el todo es mayor que las partes, que la América fué descubierta por Colón, etc., yo no puedo decir firmemente que he obtenido un conocimiento por sus palabras, porque esas cosas ya las sabía. Ahora, lo idéntico interviene en la experiencia sensible de la cual proceden todos nuestros conocimientos; salvo que aquí, la conciencia se niega a recibir lo que para ella no representa algo de nuevo y de distinto, como el agua del lago se niega a reflejar las hojas de un verde igual al de su fondo. Si un cuerpo no tiene una temperatura distinta a la de nuestra piel no provoca en nosotros ninguna sensación térmica; si un sonido tiene la misma altura de una sensación interna de nuestro oído, no produce ninguna sensación auditiva; si un rayo luminoso se inserta en otro de igual intensidad no lo vemos; si un olor continúa por algún tiempo estimulando nuestro olfato terminamos por no advertirlo y así sucesivamente.

Que el carácter esencial de los hechos psíquicos de los estados espirituales es el de ser conscientes, nadie lo niega; que en el espíritu se produzcan tam-

bién hechos o procesos inconscientes de los cuales sólo los resultados aparecen en la conciencia y que sólo por una reflexión ulterior se pueden, por lo menos en parte, reconstruir, tampoco puede negarse. La organización de los recuerdos, las integraciones perceptivas, la centralización de las experiencias hasta ciertos principios universales, el trabajo de abstracción ascendente de los conceptos, etc., se desarrollan en lo hondo de toda alma humana sin participación directa de la conciencia y de la voluntad. Entre los productos más importantes de esta actividad inconsciente deben enumerarse el espacio y el tiempo. No se discute aquí si el espacio o el tiempo sean objetivo o subjetivo. Pero nadie puede dudar:

a) Que todo hombre *debe* representarse la realidad exterior como dilatada, espacial y temporalmente;

b) Que a la absoluta necesidad o imperiosidad de esta representación va unida una especie de elasticidad o relatividad, debido a la cual las relaciones espaciales y temporales de las cosas continuamente se modifican con la modificación de las condiciones subjetivas y objetivas de la experiencia;

c) Que esta elasticidad nada quita a la imperiosidad de la dilatación espacial y temporal, porque no hay duda de que la misma figura que vista de frente es un círculo, de costado es y no puede sino ser una elipse para todo ser que la perciba; el mismo objeto que de cerca es grande, es y debe ser pequeño desde lejos; aquella duración de una hora que rápidamente vuela en la alegría, llega a ser y no puede sino llegar a serlo, eterna en el dolor y en la espera;

d) Que este doble carácter de la elasticidad e imperiosidad es tanto más rico de significado, tanto más digno de meditación, en cuanto más falta completamente en cada uno de los elementos tomados en sí mismos de los cuales resulta el espacio y el tiempo concretos. Espacio y tiempo se resuelven en elementos cualitativamente diferenciados; elementos que aisladamente, en sí mismos, no tienen ni espacialidad ni temporalidad: la una y la otra aparecen, por lenta elaboración inconsciente, sólo por la síntesis de los mismos elementos, sin que la inteligencia, la atención o la voluntad, participen en ello en alguna forma: al contrario, imponiéndose a la actividad del espíritu sin ser vencidas.

Hay, pues, que reconocer en el espíritu la existencia de alguna cosa que obra en él activamente, que allí se plasma y toma actitudes con leyes absolutamente características, no sólo heterogéneas sino opuestas a las del espíritu, sin que el espíritu pueda en otra forma intervenir, que para constatarlas y reconstruirlas: esa *alguna cosa* es la realidad externa, el mundo.

Tal es, a mi juicio, la prueba indudable de la existencia exterior, ella nos ofrece la absoluta certeza de que, en el conocimiento, nuestro espíritu conquis-

ta una realidad no creada por él, una realidad que tiene leyes y caracteres propios, la realidad externa en una palabra; externa, bien entendido, no en el sentido tradicional de un absurdo e inalcanzable más allá o externo; pero sí, de uno externo que no es tal sino por uno interno, el cual a su vez no es interno sino por aquel externo; de uno externo en suma, que es el único posible e inteligible externo, en cuanto se resuelve en aquella heterogeneidad que no puede subsistir sino a condición de reconocida como tal o sea interiorizada. Y es esto, meditando bien, el verdadero significado que el hombre ha dado y dará siempre a la exterioridad. Que si la representa como absoluta e independiente, estos caracteres son secundarios, reflejos; son la coloración espontánea que la heterogeneidad del mundo conocido asume en su conciencia.

G. RANSOLI.

(Traducción de Francisco Cúccaro.)

Historia constitucional de la República Argentina, por EMILIO RAVIGNANI. Tomo I. Buenos Aires, 1926. Un volumen de VIII + 368 páginas.

Dos alumnos de la Facultad de derecho de La Plata, Luis R. Praprotnik y Luciano M. Sicard, acaban de publicar una versión de las conferencias dictadas por el doctor Ravignani en dicha facultad. La labor realizada por los mencionados alumnos es digna de encomio: no sólo prestará grandes servicios al alumnado sino también al profesorado en general.

De la lectura de este libro se colige que su autor no sólo ha sabido encarar científicamente el estudio de la historia constitucional (1) sino también su erudición en historia argentina. El estudio de las trescientas páginas de esta obra me ha permitido señalar algunas de las características sobresalientes que ella encierra.

Apartándose de sus antecesores que sólo hicieron historia *narrativa e instructiva*, el doctor Ravignani *interpreta* los hechos, valoriza los ensayos constitucionales a los que acuerda importancia según los resultados que hayan dado (2).

El conocimiento profundo que posee respecto de la historia nacional le ha

(1) « Nos proponemos imprimir a la historia constitucional, dentro del concepto genético, un carácter complejo, en el sentido de que no atenderemos a la función de uno solo de los factores, ni tampoco diluir nuestra exposición con agradables episodios de la historia externa. » Más adelante agrega: « ... la historia constitucional no es pura y simplemente historia de las constituciones... hay que considerarla « como un producto histórico de factores sociales que tienden a la organización política de un pueblo... » (E. RAVIGNANI, *Historia constitucional*, etc., t. I, pág. 2 y 4.)

(2) Ravignani interpreta los hechos históricos de acuerdo al precepto de G. Tarde: « ... explicar la historia por las ideas de sus actores y no por las del historiador... »

permitido demostrar que muchas de sus versiones no reposan sobre base seria; así, por ejemplo, los motivos de la sublevación del regimiento de « Patricios » aparecen bien delineados (1); define exactamente lo que se debe entender por *pueblo*, en los albores de la revolución (2); el movimiento del 5 y 6 de abril es estudiado sintética pero inteligentemente (3); las tendencias de la Asamblea del año XIII, los proyectos de constituciones que le fueron presentados (4), así como la importancia del tratado del Pilar (5) han merecido líneas que deben ser meditadas.

Ha tenido una precaución encomiable y que ha de reportar su provecho; me refiero a los problemas que plantea en el curso de la obra lo que, sin duda alguna, despertará el interés de alumnos y estudiosos; el doctor Ravignani afirma que debe existir un expediente donde quede constancia de las disposiciones adoptadas por la Junta (6); en cuanto a lo referente al Congreso de Tucumán, ha sido el primero en establecer cuáles son las fuentes que nos permiten conocer su funcionamiento, algunas de las cuales no ha sido dable encontrarlas (7).

Algo más: el autor coloca en su verdadero sitio a varios de los protagonistas de los sucesos ocurridos desde el año X al XX; Chielana y Balcarce, por ejemplo, quedan ubicados de acuerdo a su verdadera filiación política (8).

Se nota, asimismo, que el doctor Ravignani está animado de una imparcialidad que la hace efectiva en todo momento; la figura de Artigas, blanco predilecto para nuestros historiógrafos, aparece en su verdadera faz (9). La obra constitucional de los caudillos ha merecido apreciaciones serenas e imparciales (10).

(1) E. RAVIGNANI, *Historia constitucional*, etc., tomo I, páginas 191-192.

(2) *Ibidem*, páginas 173.

(3) *Ibidem*, páginas 176-177.

(4) *Ibidem*, páginas 214 a 225.

(5) *Ibidem*, páginas 320 a 325. Refiriéndose a la política del Directorio, el autor critica con todo acierto la tendencia a considerar los asuntos externos como los más importantes (pág. 286). Recuerda, con tal motivo la frase de Sorel respecto de la política de Pitt y de Kaunitz: « Pitt savait l'Angleterre, cela lui suffisait, et c'était sa grande supériorité sur les hommes d'Etat de l'école de Kaunitz qui connaissaient toutes les affaires du monde, hormis celles de la nation qu'ils avaient à gouverner. » (A. SOBUT, *L'Europe et la Révolution française*, t. I, pág. 349, Paris, 1922.)

(6) *Ibidem*, página 188.

(7) *Ibidem*, página 269. Véase, además, E. RAVIGNANI, *Actas de la Comisión creada por el Sabroso Congreso de Tucumán* (Buenos Aires, 1924) y un artículo del mismo autor titulado: *Nuevos datos sobre las tareas del Congreso de Tucumán*, publicado en *La Nación* del 29 de junio de 1924.

(8) *Ibidem*, páginas 176 y 264.

(9) *Ibidem*, páginas 208, 215, 217 y 220 a 224.

(10) La obra del doctor Ravignani viene a confirmar algunas de las confirmaciones que sobre los caudillos hiciera S. Pereyra en su obra *El pensamiento político de Alberdi*.

Al valor científico de la obra que estudiamos se une otra cualidad: el de su claridad y precisión. En efecto, bastará una ligera lectura para notar la claridad con que ha señalado la aparición de los distintos jalones de nuestra historia constitucional.

Señalo a continuación algunas de las páginas más interesantes; aquellas que se refieren al gobierno colonial (1) y a las causas que produjeron los sucesos de 1815 (2), son realmente novedosas. Pero donde el autor ha conseguido renovar totalmente los conceptos es en lo referente al Congreso de Tucumán (3), a la Constitución de 1819 (4) y a los sucesos del año 20 (5). Las páginas dedicadas a estudiar al Congreso de Córdoba además de tratar un tema desconocido para los tratadistas de la historia constitucional, nos proporcionan elementos de juicio suficientes para conocer los manejos de Rivadavia (6).

Resumiendo: la *Historia Constitucional* del doctor Ravignani es una respuesta categórica de la nueva escuela histórica a quienes dudaban de su eficacia; sus páginas son las resultantes de largas y pacientes investigaciones en los archivos.

El libro del doctor Ravignani, que no hace sino confirmar una vez más el alto concepto que se tiene de su autor, es un anticipo de una *Historia Constitucional* que nos promete para más adelante; la calidad del anticipo hace desear que dicha promesa sea cumplida en el plazo más breve posible.

Ricardo R. Caillet Bois.

Historia de la civilización del Oriente antiguo, por ELISEO A. DÍAZ. BUENOS AIRES, 1926. Un volumen de 115 páginas.

La racha de producción de obras sobre la historia antigua persiste, sin modificar un ápice el carácter que la distinguió desde un comienzo; su deficiencia.

Ayer eran los señores Barrenechea y Cantarell Dari, quienes publicaron

(1) E. RAVIGNANI, *Historia constitucional*, etc., tomo I, páginas 13 y siguientes.

(2) *Ibidem*, páginas 247 a 250.

(3) *Ibidem*, página 267 y siguientes.

(4) *Ibidem*, páginas 289 a 293.

(5) Transcribo a continuación el juicio que le merece al autor los sucesos del año 20, pues estimo debe ser meditado por todos aquellos que siguen al pie de la letra las versiones de López, Mitre, etc.: « El estudio de las constituciones ya enumeradas y el de estas Leyes de Buenos Aires, contribuirá a robustecer el concepto de que el año 20 no es, precisamente, un caso sino un punto de partida de fecunda acción constituyente que se paraliza en 1825 en virtud del Congreso unitario, y que en el 26 quedó en *stato quo*. » En el capítulo referente a las causas que produjeron la revolución de 1820, señala hábilmente la influencia que tuvieron los factores económico, industrial y social en la producción de dicho movimiento.

(6) *Ibidem*, página 339 y siguientes.

sendos manuales, pulverizados luego por la crítica inteligente del profesor F. A. Daus.

Hoy es el doctor Eliseo A. Díaz quien ignora, es lo que hay que presumir, lo ocurrido a sus compañeros de aventuras. Con un título pomposo nos presenta el mencionado señor un libro de 115 páginas, a través de las cuales revela :

1º *Un conocimiento superficial del asunto que trata.* Para comprobar este aserto, remito al lector a las páginas referentes a la prehistoria. Allí nada se encontrará sobre los hallazgos hechos en Neanderthal, Cro-Magnon, Crimaldi, etc., cuya descripción le permitiría dar al alumno una idea de los distintos tipos humanos así como de su paulatina evolución. El autor encuentra más agradable enfrentarse con cifras de exactitud dudosa que ningún provecho reportarán al inocente estudiante que deba *recrearse* con la lectura de estas « lecciones ».

En el párrafo destinado al estudio de las razas, no utiliza la clasificación moderna aceptada por Wells y otros, que arroja un poco de claridad en un tema tan poco simpático a los alumnos, por lo general.

De pronto nos encontramos en la página 59 con que el capítulo IV está destinado a la civilización asiria, sin que se nos explique el motivo de prioridad, ya que no es la más importante ni la más antigua ; por otro lado induce al alumno en el error de considerar a dicha civilización como más antigua que la babilónica.

En dicho capítulo el autor no indica ni el origen de sus habitantes ni las características del arte asirio (1).

Los fenicios (cap. V) deben sufrir a su turno mutilaciones incomprensibles ; así, ni la colonización ni la industria fenicia han merecido el honor de ser recordadas (2). Más adelante en ocho líneas le da al alumno la noción de lo que es la Biblia.

Los capítulos referentes a la civilización persa y egipcia (VI y VII), son incompletos (3).

(1) El párrafo destinado al código de Ammurabi es muy pobre, pues no da la sensación del valor que encierra la legislación atribuida a Ammurabi. (Véase P. BOSSERT, *Le leggi di Hammurabi*, Milán, 1903.)

(2) Véase G. COSTEAU, *La civilisation phénicienne*, París, 1926.

(3) El autor, que pretende conocer la bibliografía moderna, no utiliza las obras de La Vallée Poussin, de Desnoyers, de Wells, de Bezold, etc. En cuanto a la obra de Maspero, que cita repetidas veces, hay que hacer la salvedad que es la que con el nombre del célebre orientalista publicó — sabe Dios cómo — Vicente Blasco Ibáñez. El señor Díaz no conoce la obra capital de Maspero : *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*.

Con todo, hay que reconocer que el autor, desde hace algún tiempo, ha seleccionado las obras de su biblioteca.

2º A todo esto es necesario agregar la *falta de didáctica*. En efecto: se citan obras y autores *en el curso de la narración*, cuando en realidad, el autor debió dar al final de los capítulos o de la obra una bibliografía sucinta. La manía de las citas es tal, que en 251 líneas correspondientes a nueve páginas hemos hallado que 114 corresponden a transcripciones de opiniones de Moret, Conlenau, etc.

El relato adolece, además, de falta de claridad; no desearía hallarme en el lugar del alumno que deba leer las páginas 19, 21, 73 y 109.

En resumen: un libro más en el rubro de los que catalogamos como *malos*. Esto es todo.

Ricardo R. Caillet Bois.

+ *Rosas y Lavalle*, por JULIO A. COSTA. Buenos Aires, 1926.

Ha imperado siempre, en nuestro país, una tendencia funesta de escribir trabajos históricos, aunque se careciera de conocimientos suficientes, de vocación y también de las aptitudes necesarias.

Es que aquí, más que en otras partes del continente, como en Chile y en el Brasil, la historia ha sido considerada como un género literario. De esa manera no debe parecer extraño que los literatos se hayan tentado de penetrar en el campo de la historia, escalando sin temor alguno el cercado que los retenía entre las bellas letras, y que los periodistas en su afán enciclopédico hayan seguido tras de ellos por la brecha dejada por los mismos; pero, debemos agregar que no han sido ellos los únicos pecadores; abogados, médicos, ingenieros y hasta agrónomos, se han creído, por sus propios estudios relativos a sus especialidades respectivas, con suficiencia bastante para seguir las huellas de aquéllos. Los trabajos de estos aficionados no constituyen sólo un peligro, bajo el punto de vista de la presentación de los mismos sino también por las aseveraciones aventuradas y las inexactitudes del contenido de sus producciones.

Ese diletantismo, que resurge hoy con vigor, habiase apagado un tiempo atrás, gracias a la férula de la crítica manejada por elementos jóvenes, en un momento especial por el que pasó nuestro país y durante el cual se efectuó una revisión de nuestros valores intelectuales, que luego significó casi una renovación total de los mismos.

Así, como se debió tolerar el diletantismo en tiempos pasados, que si se me permite el término, podríamos llamar la época heroica de la ciencia argentina,

hoy no puede, ni debe aceptarle, dado el intercambio sufrido por nuestro país, cuyo balance puede cerrarse con un ganancioso haber para el mismo. Entonces se desconocían los métodos europeos y la literatura científica argentina se hallaba en pañales; por lo tanto no deben hoy imitarse a aquéllos, pues puede llegarse a resultados inferiores a lo que consideramos anticuado. Además, no debemos olvidar que en la actualidad el país cuenta con laboratorios e intuitos científicos, que han generalizado los nuevos métodos para elaborar y resolver los problemas que se presentan a diario.

Las producciones a que nos referimos, vistas en los ambientes de cultura del Viejo Mundo, ocasionan el menosprecio de toda la producción americana y hacen que el nombre del continente equivalga a una palabra desdeñosa, que pronunciada en inglés cobra aún mayor significado. Pero lo curioso es que muchas de estas obras, muy de « South America » suelen conmover, a veces, a nuestros diarios, cuyos críticos tórnanse sumamente amables con ellas, de acuerdo con el paralelismo intelectual que existe entre el autor y el crítico; de esa manera se desprecian los libros, cuyo aparato erudito podrían atormentarles el cerebro, lo cual se debe a que en el diapasón — si se me permite el término — las vibraciones intelectuales disuenan notablemente produciendo gran desarmonía.

Es incuestionable que la cultura superior, no ha podido avasallar estas orientaciones que, más bien podrían llamarse desviaciones que existen en el espíritu frívolo del país, quizá más que nada porque aun quedan representantes de esa tendencia, que combatimos en las mismas casas de estudio, en las cuales se está tratando de encauzar a la juventud argentina. Generalmente, esos profesores son de otros tiempos; de aquellos en que todo se apreciaba como una epopeya y se narraba con énfasis, apreciando únicamente a la historia bajo el punto de vista biográfico; de esa manera pasan el tiempo de clase con frases retóricas, se admiran, se preguntan y se responden, cultivando de una manera peregrina el floripondio. Recuerdan el árbol genealógico del personaje que estudian, a quien tienen por obligación que admirar física y espiritualmente y de esa manera el ciclo de sus conferencias se convierte en la vida, pasión y muerte de un fulano de otrora. Con ese espíritu aparentemente ingenuo y pastoral se encubre la ignorancia, dejándose a un lado al alumnado, que no sabrá luego a qué atenerse ante la vacilante y enojosa encrucijada que se les presentará ante sus ojos, conduciéndolos por un atajo hacia los estudios serios, pero a veces áridos y molestos, y por otro hacia esa manera rara y fácil de apreciar lo histórico. Se preguntarán, posiblemente, ¿en qué quedamos? Se nos ha dicho que jamás debemos subordinar los hechos históricos a un personaje y aquí se nos

viene a enseñar una época a través de la figura de un individuo que ni siquiera fué un actor principal, en los momentos más culminantes de su vida. ¿Donde estará — agregarán — el factor local y en dónde se efectúa esa comparación con la historia universal? ¿Y aquéllo que tanto se nos ha repetido y que se denominaba tiempo y espacio? Como resultado de todo esto se truncan vocaciones y se perjudica a la juventud con pésimas orientaciones.

El libro cuyo título anunciamos en la cabecera de este artículo es un producto de puro diletantismo, y sin menoscabo alguno de la verdad cabe tomarlo como arquetipo de esa orientación que hemos criticado.

Rosas y Lavalle no es más que un primer tomo de un plan más vasto, que se desarrollará en otros tres libros que se denominarán *Urquiza y Rosas*, *Mitre y Alsina* y *Roca y Tejedor*. Además fuera de este plan se proyectan otros que se intitularán *Hojas de mi diario*, *Daguerrotipos* y otro que constituirá una recopilación de su obra política. Como habrá podido observarse, el señor Costa, nos amenaza, nada menos, que con la publicación de sus obras completas, las cuales esperamos que no llevarán una carátula tan de acuerdo con el contenido de las mismas, pues sabrá el lector que *Rosas y Lavalle*, lleva una sumamente simbólica: el desierto.

Rosas y Lavalle forma un conglomerado de ochenta y un artículos, que encierran el amplio período que va desde las invasiones inglesas hasta Caaguazú. Dado lo profuso de los temas nos limitaremos a estudiar en particular sólo algunos artículos, pero agregando de una manera general que el señor Costa no merece siquiera considerársele como un divulgador, pues narra los sucesos con una inexactitud verdaderamente encantadora, pero no nos apresuremos, detengámonos ante un conjunto de siete artículos que tratan de las invasiones inglesas, cuyos títulos son los siguientes: *La aurora de la emancipación*, *Un episodio*, *Conquistadores conquistados*, *La conspiración*, *Idilio interrumpido*, *La reconquista*, y *Gloria y bodas*.

En el capítulo *La aurora de la emancipación* se sostiene que las tropas inglesas que invadieron Buenos Aires eran de las mejores tropas de Inglaterra que habían contenido a Bonaparte en San Juan de Acre (1). Este dilate tiene su origen en López, una de las fuentes en que más abrevan los aficionados a lo histórico; es bien sabido que en San Juan de Acre no se encontraron tropas británicas; sólo alguna parte de las tripulaciones de los navíos ingleses de Sidney Smith contribuyeron a la defensa. Fueron las tropas turcas, comandadas

(1) Cfr. JULIO A. COSTA, *Rosas y Lavalle*, página 16. Buenos Aires, 1926.

por Phelippeaux, las que contuvieron a Napoleón. El señor Costa no nos informa nada sobre el encuentro de Quilmes, anterior al de Puente de Gálvez y con un desconocimiento verdaderamente increíble del asunto nos habla de la resistencia que tuvo que vencer Berresford hasta llegar a la fortaleza; lo cual es inexacto pues el inglés llegó a la misma en orden desplegado y con toda tranquilidad ocupó la ciudad, rechazando la capitulación que se le ofrecía. Por lo tanto no ocurrió nada de lo que transcribimos a continuación: « En su desesperación, el vecindario sorprendido y entregado hacia a los asaltantes algunos disparos de armas de fuego y les tiraba con todo lo que tenía a la mano, presentándose inermes pero enardecidos ante la fusilería y la metralla, hasta los ancianos, las mujeres y los niños del pueblo que pronto había de hacer la reconquista y rendía en ciegos y sangrientos combates a doce mil veteranos ingleses. Así con las uñas y los dientes, consiguieron ese día hacerles algunas bajas » (1).

Por lo antedicho, el inconcebible capítulo, *Un episodio*, novelesco en demasía hasta rayar en lo inverosímil, no merece tenerse en cuenta ya que el mismo está basado en la hipotética resistencia opuesta al invasor. Pero permitásenos señalar que el episodio del negro y su duelo con el inglés es tristemente risueño.

Conquistadores conquistados se intitula el capítulo que se refiere más que otra cosa a los coloquios de amor de algunos oficiales ingleses, con porteñas de viejo cuño: pero se aporta una referencia a la proclama de Berresford garantizando las vidas, religión, propiedades, etc., de la población, concentrando en un párrafo la opinión del dueño de casa: « nosotros somos criollos y súbitos por ahora del rey de España. Ya veremos qué dicen los del Cabildo y los muchachos. Los del Cabildo eran, Alzaga, Villota, Villanueva, y los otros, los muchachos eran, Saavedra, Viamonte, Pedro Andrés García, Martín Rodríguez, Pueyrredón, etc. » (2). Los del Cabildo no eran Alzaga y Villanueva sino Lecica y Sáenz Valiente; éstos fueron substituidos por aquellos, días después, por la impopularidad que les produjo a ambos el haber firmado las condiciones impuestas por Berresford. En cuanto a Villota, podemos asegurar que no formaba parte del Cabildo, pues era fiscal de la Audiencia:

En el cuarto capítulo *La conspiración*, se narra el episodio de la misma sin mayor aporte a lo que ya conocemos.

En el quinto, *Idilio interrumpido*, se refiere al retorno de los ingleses al fuerte restablecidos de las heridas, que como hemos asegurado, no habían podido

(1) Cfr. COSTA, *op. cit.*, páginas 17 y 18.

(2) Cfr. COSTA, *op. cit.*, página 24.

recibir. Pero lo sabroso del capítulo radica en el esclavo Braulio, a quien el señor Costa le hace vestir el uniforme de sargento de Pardos y Morenos, regimiento que en aquel momento aun no había sido creado. Me habría sido muy grato saber en qué documento se basa el señor Costa, para sostener que los Pardos y Morenos llevaban alamares, pues me precio de poseer la mejor y más completa iconografía de la época, de los uniformes, de los batallones y regimientos creados a raíz de la reconquista y confieso que el modelo que suministra de « pardo » y el de « moreno » no señala nada de alamares (1).

El sexto capítulo se intitula *La reconquista*, y el séptimo *Gloria y bodas*; en ambos se resumen respectivamente la Reconquista y la Defensa, intercalando la figura del negro Braulio.

Como podrá apreciarse, el libro del señor Costa necesitaría una larga fe de erratas como apéndice, pero creo que lo que antecede basta para que el lector pueda formarse un criterio sobre dicha producción.

Juan Canter.

Aldea española, de FERNÁNDEZ MORENO. Buenos Aires, 1925.

Si el erudito escritor don Enrique Mendez Calzada no hubiera dicho, a propósito de Fernández Moreno (2), que « significa el repudio del culto servil a las viejas formas poéticas que torturan, esclavizan y anquilosan la idea, significa el advenimiento de un culto nuevo que es el de la sencillez en la expresión, significa, en una palabra, la guerra al rípio y al lugar común » esta crónica no hubiera sido escrita.

Sospechamos que el señor Calzada no ha encontrado elogio en su imaginación fecunda, sin sentir el deseo de endilgarlo al poeta porteño. No es que dudemos de las singulares dotes, del talento y del amor filial del señor Fernández Moreno, sino que nuestros ojos no pueden ver en él ni un *movimiento contra el rípio y el lugar común*, ni un revolucionario de la forma, ni un temible enemigo de la vulgaridad en las ideas.

Fernández Moreno da la impresión permanente de una gran promesa lírica, parece que preparara de continuo las alas para un largo vuelo, que no rea-

(1) El presente documento que obra en mi poder, lleva el siguiente título: *Plan que demuestra los tercios voluntarios así de caballería como de infantería que se han uniformado a costa del público para defensa del rey y de la patria.*

(2) *Nosotros*, página 298, julio de 1926.

liza nunca. A veces se eleva, pero como si la línea del horizonte que se agranda atemorizara su alma y contuviera sus nervios, desciende de nuevo a la tierra para poner en verso la prosa cotidiana.

Estrechez de espíritu es el pensar que hay motivos poéticos y otros no poéticos, pero no puede negarse que existen *estados* especiales que no lo pueden ser nunca.

Cuando el artista trasplanta las cosas y los seres al imperio del arte lo hace en función de un acto cualquiera.

Estos *actos* pueden ser o no triviales. El artista debe saber elegir el momento en que el objeto se presenta como original y característico, es decir, como posibilidad estética. El señor Fernández Moreno nos da la realidad sintetizada, pero no seleccionada. Posee una retina clara e inteligente para ver en las cosas el relieve, pero se equivoca a menudo respecto de lo interesante y de lo discreto.

Quien quiera una revelación lea *Aldea española*, su último libro, donde encontrará el talento, el mal gusto y la exactitud, un poco biológica, del médico poeta.

Mala defensa le hace el señor Calzada, al decir que Fernández Moreno componía a veces por diversión, como si se propusiera *braver le monde*.

Cuando se ha adquirido cierta nombradía, cuando el público le ha dispensado una generosa atención y cuando se tiene admiradores de la calidad del señor Calzada, se debe al público cierto respeto. Burlarse de él, equivale a una desconsideración para consigo mismo, ya que es el público el que lo consagró y el que se afana y se codea delante de los escaparates para adquirir sus obras.

Si el señor Fernández Moreno pretendió «inducir en asombro y en desconcierto a los papanatas», sería el caso de pensar en el calificativo que corresponde a sus admiradores incondicionales. Tarea para la cual, resulta peligroso considerarse apto.

Mientras otros se encargan de buscar en su vocabulario la justa palabra, nosotros podemos ir restituyendo a Fernández Moreno a sus dimensiones naturales, sin ver en él ni un genio, ni un cirujano que versifica detrás de las recetas.

Es nada más que un descriptista de buen humor, que a veces peca de mal gusto y de prosaísmo, pero a quien nadie puede negar una exactitud casi fotográfica. Véase sino en :

ESCUELA

Desde el alto pupitre que la escena domina,
bajo una oleografía de la Reina Regente,
— Alfonso está a su lado muy serio de teniente —
perera el viejo maestro de nariz aquilina.

Está explicando un punto muy grave de doctrina,
mañana viene el cura y hay que estar al corriente,
y mientras sube y baja su nariz barto saliente
blande en la mano diestra recta vara muy fina.

De pronto una bolilla de papel en remojo
al dómene solemne casi le salta un ojo...
Gime toda la clase condenada a palmeta.

Silva con pedagógica furia la de avellano
y en tanto cae sonora sobre una y otra mano,
tiemblo tras una muestra que dice: « Iturzaeta ».

Léanse las cuatro composiciones de *Retablo* entre las cuales transcribimos
— al azar — *El alcalde* :

Este que labra sus hazas de tierra
y cuida sus ganados la semana,
que luce los domingos y las fiestas
un terno negro, una camisa blanca,
un sombrero grandísimo,
unas botas herradas...
es el señor alcalde.
Y una rúbrica lenta y complicada.

Lástima es que la exactitud y el humorismo le lleve a veces — ¡ tantas ! —
a lamentables excesos; que después de una docena de versos muy buenos, nos
endilgue, como en *Frailucos*, una comparación de pésimo gusto y de un anti-
clericalismo grosero y vulgar.

Pero estábamos hablando de las buenas cualidades de Fernández Moreno.
¡ Cuán mezcladas, confusas y maltrechas andarán ellas, que no podemos men-
tarlas sin que nos venga a la pluma algún indiscreto *pero!*

Pecaríamos de injustos si no alabáramos la sencillez de su verso, tanto más
loable cuando usa a menudo la forma arcaica y artificiosa del soneto, que pare-
cería prestarse poco para su manera, pero al cual domina con gran destreza y
con rara habilidad.

No se diga que no vemos en Moreno un hijo ejemplar, un médico bondadoso
y un poeta de « tono menor », al cual contemplamos sin los ojos de alinde de la
amistad personal.

Eduardo R. Vaccaro.

Manual de historia de la literatura española, por JAMES FITZMAURICE-KELLY.

La biblioteca argentina « Babel » acaba de publicar el *Manual de historia de
la literatura española*, de J. Fitzmaurice-Kelly, traducido por don Baldomero
Sanín. Por tratarse de una obra de interés para los estudiantes, reproducimos
a continuación el prólogo del señor Sanín Cano :

Cumpliendo un ardiente deseo de mi venerado amigo James Fitzmaurice-Kelly, autor del presente libro, publicado en inglés con el título de *Spanish Literature, A Primer* (1922), doy a luz la presente traducción que en manuscrito fué cuidadosamente revisada por su autor pocos meses antes de su lamentado fallecimiento.

Recibí de él y de su viuda la señora Julia Fitzmaurice-Kelly, asidua e inteligente colaboradora del grande historiador, plena autorización para hacer adiciones y correcciones. Todo el libro menos el capítulo duodécimo y final aparece tal cual había sido escrito y publicado por su autor en inglés, con los auspicios, nada menos, que de la Oxford University Press. Se pensó en suprimir el capítulo final. Fui de esa opinión: hay un gran peligro en faltar a la regla de las proporciones señalando el valor de autores y de obras sobre las cuales no ha caído aún la pátina de los tiempos. Estamos ligados a la vida de los contemporáneos y, en cierto modo, a la suerte de sus libros, de modo que con la distancia necesaria para juzgar de una obra de arte nos puede faltar la apetecible imparcialidad del juicio. Pero en contra de estas consideraciones es de rigor poner otras acaso de igual entidad. Entre los hombres del día hay en España valores literarios muy superiores a muchos de la generación anterior que figuran ya en las historias de la literatura. Morirse puede ser una acción meritoria, pero estar vivo no es necesariamente una falta de las que se castigan con discreto silencio.

Meditando en estas difíciles alternativas, se ha resuelto señalar someramente en las últimas páginas de la traducción, los nombres de autores vivos mejor conocidos en España y fuera de ella; pero se han suprimido los nombres de escritores americanos mencionados en el original porque, dada la importancia que han adquirido las letras en América, no era posible evitar graves omisiones en el corto espacio de un capítulo. Por otra parte se trataba de hacer un recuento de valores literarios españoles y es notorio que en este lado del Atlántico se está formando una literatura o tal vez varias literaturas de carácter propio. Se ha hecho una excepción con Rubén Darío por el carácter universal de sus variados talentos; por haber vivido largo tiempo en España y sufrido el influjo del ambiente literario español, sobre el cual influyó a su turno, con más extensión y profundidad que ningún otro escritor peninsular de la época.

El señor Armas, cubano, fué español de nación y de inclinaciones y vivió en España hasta el fin de sus días.

Sé que el autor de esta obra habría experimentado gran complacencia al saber que la primera edición de su *Manual* vería la luz en Buenos Aires.

Restame ahora decir que en la obra material de la traducción me he esforzado por conservar no sólo el pensamiento del autor, que me ha merecido siempre el mayor respeto, sino también la forma, en cuanto la diferencia de idiomas y la superioridad del estilo en el original hacían posible esta devota aspiración.

B. Sanín Cano.

