

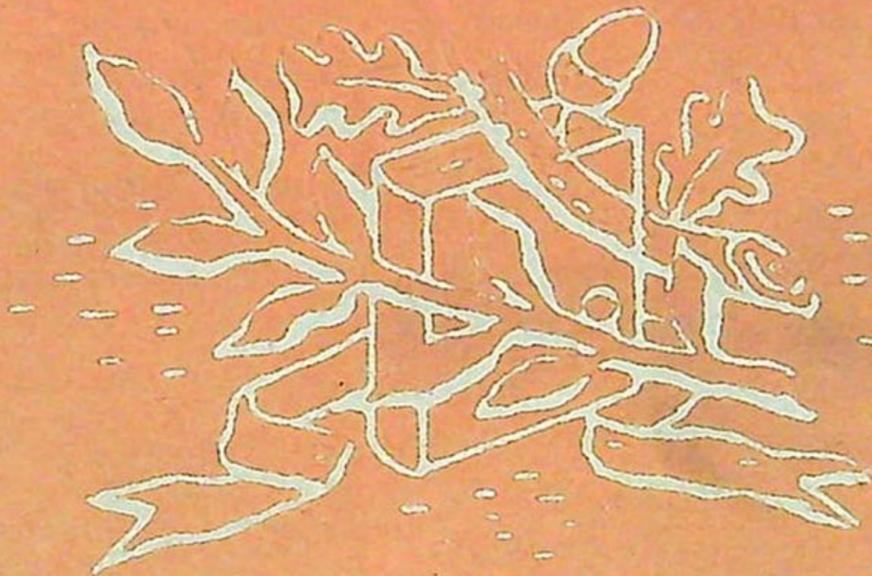
DESPLGADO

# CURSOS

Y

# CONFERENCIAS

REVISTA DEL COLEGIO LIBRE DE ESTUDIOS SUPERIORES



## SUMARIO



RAYMOND RONZE: La crisis de las democracias occidentales en vísperas de la guerra. — ARIEL MAUDET: Roger Martin du Gard. — VICENTE FATONE: Nietzsche y el problema religioso. — NORBERTO RODRIGUEZ BUSTAMANTE: Acerca de una obra de Patricio Grau. — VIDA DEL COLEGIO.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | [www.ahira.com.ar](http://www.ahira.com.ar)

AÑO XIV  
Vo'umen XXVII  
Número 163

DESPLGADO

OCTUBRE  
1 9 4 5  
BUENOS AIRES

400

# CURSOS y CONFERENCIAS

REVISTA DEL COLEGIO LIBRE DE ESTUDIOS SUPERIORES

Aparece el 30 de cada mes

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 189.874

La revista publica las versiones taquigráficas de los cursos y conferencias que se dictan en el COLEGIO LIBRE DE ESTUDIOS SUPERIORES, revisadas y autorizadas por los mismos profesores, como también trabajos de señalado interés científico y cultural.

Además, en su sección de comentarios a libros y revistas, se ocupa de todo lo más significativo que aparece en la producción contemporánea. Solicita, por eso, un amplio canje, y asegura el resumen analítico de las publicaciones que se le envíen.

SUSCRIPCION ANUAL, \$ 12.— — NUMERO SUELTO, \$ 1.50  
EXTERIOR, ANUAL, 1 LIBRA ESTERLINA 6 5 DOLARES

DIRECCION Y ADMINISTRACION: CANGALLO 1372—U. T. 38 - 2432  
BUENOS AIRES - ARGENTINA

Director:

ARTURO FRONDIZI

Secretaria:

BEATRIZ MAAS

## SUMARIO DEL NUMERO ANTERIOR

JORGE THENON: Homenaje a Pío del Río Hortega. — MOISES POLAK: Influencia de Pío del Río Hortega en la escuela histológica argentina. — FELIPE JIMENEZ DE ASUA: Pío del Río Hortega en la escuela histológica española. — SIMONE GARMA: Publicaciones clandestinas de la Resistencia Francesa. — SILVIO FRONDIZI: Actualidad de los Estudios Políticos. — VIDA DEL COLEGIO. — Bibliografía.

Archivo Historico de la Universidad de Buenos Aires www.ahh.uba.ar

AÑO XIV  
VOLUMEN XVIII  
Número 163

CURSOS  
Y  
CONFERENCIAS

OCTUBRE  
DE 1945  
BUENOS AIRES



La crisis de las democracias  
occidentales en vísperas  
de la guerra

Por RAYMOND RONZE

Agradezco profundamente al Colegio Libre de Estudios Superiores el honor que me ha hecho, llamándome a ocupar esta noche una de sus cátedras. Esta casa está dedicada al culto desinteresado de las ciencias y las letras. Ella agrupa una élite de investigadores, profesores y estudiantes, y como sus fundadores pensaron que los estudiosos no deben desentenderse de la suerte del pueblo y del porvenir del país, se ha dedicado particular atención al estudio de las cuestiones sociales. Por ello yo quisiera, esta noche, hacerle el homenaje de algunas reflexiones históricas tomadas de mi obra "Historia del mundo desde 1920 a 1937", que podrán, en cierta manera, servir de prefacio a la nueva edición. Nueva edición, bien diferente por cierto de la anterior y que editaremos con mi querido colaborador Emilio Folinais, cuando éste haya salido de las prisiones alemanas y haya terminado la guerra. Llevará el título, desgraciadamente exacto, de "Historia de la guerra de treinta años" y comprenderá el período 1914-1945.

La guerra que termina, ha sido un poderoso asalto dirigido por las dictaduras totalitarias contra las democracias. Se movilizó todo contra éstas: no solamente los ejércitos y las flotas aéreas y navales, sino también las economías y hasta las ideas. Dios mismo fué obliga-

iglesias no lo hicieron, se les injurió, y el cristianismo fué tratado, estúpidamente, de miserable historia judía.

Hoy en Europa, y pronto en Oriente, las democracias habrán triunfado. Ellas han demostrado que si su pacifismo se deja a veces sorprender —en lo cual, reconozco, hay un grave error— encuentran en la libertad una fuerza superior a aquella que los “fuhrer” hallan en la dominación; que ellas son capaces de crear, cuando lo deciden, más máquinas de muerte que los totalitarios; que las ideas que las inspiran son más grandes, porque parecen a los hombres dignas de suscitar mayores sacrificios que el extraño aniquilamiento del individuo, y de todo el pueblo, en un hombre que se pretende enviado por la Providencia para asegurar el triunfo de la raza elegida.

Pero no es menos cierto que las democracias, TODAS las democracias, como lo demostró con admirable lucidez en sus Mensajes anteriores y del tiempo de la guerra, el gran hombre de estado que fué Franklin Delano Roosevelt; todas las democracias, digo, corrieron el riesgo de morir. Fué necesario, para salvarlas, el sacrificio de Polonia, el sacrificio de Francia, la prodigiosa tenacidad y el indomable coraje de la Inglaterra de Churchill; el talento de organizador, la voluntad del “Hombre de Fierro” que es Stalin y la abnegación del soldado ruso; la prodigiosa máquina de guerra de los Estados Unidos y la determinación del pueblo americano. Las democracias han producido grandes hombres de guerra y han creado, en todas partes, el inmenso ejército secreto de los combatientes sin uniforme, la vasta guerrilla de la RESISTENCIA es decir de los hombres que combatían más con sus almas que con las ametralladoras y las bombas, y que lograron así desmoralizar al enemigo. Si las democracias tienen la virtud por motor, como lo ha dicho Montesquieu se puede decir que la virtud, apoyada sobre la fuerza del pueblo, ha vencido a la fuerza bestial.

No es menos cierto que la alerta fué dura. Creimos por un momento, como lo ha dicho Paul Valery, que la civilización occidental —nuestra común civilización— iba a desaparecer. Es que los dictadores eligieron, para desencadenar su asalto, el mejor momento, aquel en que la crisis de las democracias había alcanzado su punto culminante.

Esta crisis, también la han conocido Uds. Ella alcanzó, evidentemente, vuestro país como el mío, como Inglaterra, como los Estados Unidos, como todos los países libres del mundo. Natural-

mente, ella ha revestido en cada nación aspectos particulares debidos a la diversidad de condiciones geográficas y humanas propias de cada una. Pero se puede seguirla como se sigue el progreso de una gran onda que hace naufragar sucesivamente, desde 1929, en adelante, las economías nacionales y pone fin a los intercambios internacionales.

Los gobiernos buscan con creciente nerviosidad remedios a la crisis económica que conduce a la paralización de las industrias y produce, como consecuencia, una desocupación cada vez más extendida. Algunos encuentran el remedio en un dirigismo más o menos acentuado y triunfan parcialmente de la crisis: tal es el caso de Estados Unidos, a partir de 1932. Otros los buscan y no los encuentran: tal es el caso de Inglaterra, de Bélgica, de los países de la Europa Central y Oriental, y de Francia. Algunos otros lo encuentran en un aislamiento que les es permitido por la prodigiosa riqueza casi virgen de su suelo y por su poca población: tal es vuestro caso y el de la mayoría de las naciones ibero-americanas. Otros no encuentran más que una solución de desesperación y resuelven la desocupación movilizándolo todo el pueblo en las usinas de guerra; convierten de este modo la riqueza de sus naciones en material que les permita llevar un supremo asalto para la conquista de todas las riquezas del mundo, asalto que conducirá: o al triunfo del "pueblo de señores" y consiguiente explotación del mundo entero y de centenas de millones de esclavos; o al suicidio. Esa ha sido la solución desesperada del nacional-socialismo alemán, del facismo italiano, del partido militar embriagado por el sueño a la vez místico y muy realista de la atribución del mundo entero a la raza de Yamato, y, después de ellos, de todos los pequeños dictadores que esperaban que, una vez hartos los señores, les dejarían bien algunos huesos para roer.

Rusia, en guerra desde 1917 por razones ideológicas con el mundo occidental, no tuvo elección. Alcanzada la primera por la crisis, desde 1917, vencida, mutilada, hambrienta, no tuvo otro recurso que armarse. Stalin ha hecho de ella la potencia económica y militar que la guerra ha revelado. Pero al precio de qué sufrimientos, de qué abnegación de ese pueblo ruso del cual Uds. conocen el coraje militar, pero del cual Uds. desconocen todavía —porque todas las propagandas por motivos a menudo contradictorios se aplicaron a esconderlo—, del cual Uds. desconocen todavía, digo, la abnegación en la obra de construcción de la patria, a pesar de condiciones de vida que fueron a veces miserables.

Crisis económica entonces y, como consecuencia, crisis social. La vida, cada vez más difícil, lleva a los trabajadores a reivindicar en todas partes, salarios más elevados, que los gobiernos y los particulares no pueden asegurarles. Y vienen las huelgas, y en los países democráticos, elecciones que llevan los gobiernos hacia la izquierda. Las potencias del dinero, los grandes patronos, las grandes sociedades, todo lo que reunimos bajo el nombre de feudalismo financiero, enloquecen. Y como ellos no pueden resolverse a la única solución: la devolución a la nación de una parte de los medios de producción que ellos han creado para su solo beneficio, crean en todos los países democráticos una oposición peligrosa porque es rica. Y, lo que es más grave, muchos miran con una simpatía siempre creciente, a los dictadores extranjeros que llegan a domar a los obreros y en cuyos países no hay ni huelgas ni reivindicaciones obreras. Cierto que las camarillas que rodean a los dictadores no son honestas y que habrá que distribuirles su parte; pero, se salvará el resto. Hay, en todas las democracias, quintas columnas financieras, cuyos papeles nefastos no parecen haberse advertido aun en todas partes y que no se osa ni denunciar, ni, con mayor razón, castigar.

Esta oposición de las potencias del oro, estos movimientos obreros, esas desocupaciones irreductibles MINARON LOS GOBIERNOS, algunos de los cuales daban ya síntomas de vejez. Porque las instituciones, como los hombres, envejecen. El país que pretenden regir, ha cambiado. Es menester tiempo para corregirlas o cambiarlas. Nosotros no tuvimos el valor de hacerlo en la Europa democrática. Tal vez porque nuestros hombres políticos estimaron que era peligroso hacerlo en un período de crisis económica y social. Estuvieron equivocados en ser tan pusilánimes. Hay operaciones que deben hacerse aunque el enfermo tenga fiebre. Cuando Alemania dominó toda Europa o casi toda, las Constituciones endebles fueron barridas como hojas muertas y, lo que es peor, hubo gente que no lo lamentó.

Crisis económica, crisis social, crisis política, todas esas enfermedades no advienen sin alcanzar el alma de los pueblos. Estos lo sintieron, desde 1920, desde que se apercibieron que se les había mentido, que la "guerra no pagaría" y que, al contrario, sería menester pagar los gastos de la guerra. Vino una especie de descorazonamiento, de decepción. Esta decepción fué muy hábilmente explotada por los teóricos extremistas de izquierda y de derecha. Aprovecharon para cumplir el intento de apartar a los pueblos de las instituciones

democráticas. Hicieron adeptos entre los jóvenes, que en el momento de entrar en la vida, advirtieron que el porvenir estaba cerrado, y entre aquéllos que sufren de su mediocridad. El resultado de este trabajo de demolición, las oscuras esperanzas que hicieron concebir, insinuando que una derrota impuesta por un vencedor generoso podría cambiar muchas cosas, nosotros la vimos en la "drole de guerre" o en la "guerra podrida" que precedió, antes de mayo de 1940, el gran asalto hitlerista . . .

Tales son, Señoras y Señores, algunos aspectos generales de la crisis de las democracias occidentales durante el tiempo transcurrido entre las dos guerras.

Permitidme ahora, pues la historia no se satisface mediante consideraciones generales, aun condicionadas por un estudio atento, y, aun vivida de acontecimientos, que os dé ciertos hechos. Permitidme tratar, en suma, uno o dos puntos particulares, a título de ejemplo. Ellos garantizarán de la honestidad del conjunto.

Hasta 1929-1930 la vida de las democracias es agitada; pero la paz no aparece afectada. Id considerando, sin embargo, el aumento creciente de los peligros. Las estadísticas que he consultado para escribir mi libro (terminado en 1938) avalúan el costo total de la guerra en dos mil millares de millones de francos — 1938, lo que correspondía según ellas a los  $\frac{3}{4}$  de la fortuna de los beligerantes. La deuda de los países aliados pasó de los 122 millares de millones en 1913, a 861 en 1920; la de Alemania y de Austria de 31 millares de millones a 861. El Banco de Francia tuvo que ceder la mitad de su encaje de oro; el Banco de Italia los  $\frac{2}{3}$ . El Banco de Inglaterra dobló el suyo. Pero como en 1914, éste era muy débil, este encaje así acrecido no garantizó más que los billetes del banco y no aquellos que habían sido emitidos por la Tesorería. Por oposición, los Estados Unidos disponen de más del tercio del oro existente en el mundo. El franco francés, el belga, la lira, bajan. Inglaterra artificialmente mantiene la libra. El dolar es el rey de las monedas. Alemania, los estados sucesores de Austria-Hungría, tienen una moneda que carece de valor de compra internacional. Los Estados Unidos desarrollan sus negocios. Pero una parte de Europa, toda la Europa continental, excepto Suiza y Holanda, pueden comprar cada vez menos. Estados Unidos ensaya entonces de poner a flote a Alemania, considerando que si ella paga lo que debe a título de reparaciones, la situación económica de Europa se mejorará. Es el contenido del plan Dawes (1924). El paliativo se muestra insuficiente. Se procede entonces en

Checoslovaquia, en Francia, a las desvalorizaciones. En 1927 Poincaré lleva el franco a su valor oro, es decir, a un cuarto de su valor nominal.

Pero los países que han conservado su moneda oro, tienen en adelante precios de venta tan elevados que no pueden vender en el exterior. Los países que tienen una moneda debilitada, tienen precios de venta tan bajos, que es menester protegerse contra el "dumping", esta concurrencia anormal. Se produce la elevación de las tarifas de aduana. El comercio internacional disminuye, la desocupación aumenta.

Súbitamente, en octubre de 1929, la especulación interviene. Un pánico sin ejemplos se abate sobre los Estados Unidos. Al comienzo de septiembre, las operaciones de la Bolsa alcanzan su apogeo: el conjunto de 30 títulos bursátiles, los más cotizados, valen 4 veces más que en 1923. Deseosos de beneficiarse con el alza, tres millones de jefes de familia especularon y se obligaron por sumas que sobrepasan sus haberes. Algunos profesionales inteligentes discernen el peligro. Realizan muy rápido. De pronto, el 23 de octubre, cunde el pánico. En algunas horas las cotizaciones caen por debajo de las de 1928, bajando un 50 %. Los especuladores, se ven obligados a vender a cualquier precio; centenas de miles de familias quedan arruinadas; las pérdidas se calculan en 26 mil millones de dólares. El Presidente Hoover ensaya conjurar el peligro. Pero es en vano. Las industrias se paralizan; los granjeros, muy endeudados, a la moda americana, ven a los bancos reclamarles la liquidación de sus hipotecas. La máquina económica se descompone: en 1929 había 3 millones de desocupados. En 1930 hay 7.431.000 y 11.489.000 en 1932. Se inicia una crisis política sin precedentes, que amenaza arrastrar no solamente la prosperidad de los Estados Unidos, sino tal vez, la unidad nacional. En un sobresalto de lucidez el país descubre al hombre que salvará lo que puede ser salvado y lo restaurará en su grandeza. En noviembre de 1932, 23 millones de sufragios llevan al poder a Franklin Delano Roosevelt.

Desde 1929 a 1932, la crisis nacida en los Estados Unidos afecta a todos los países del mundo. En Francia, la desocupación pasa de 5.904 en 1929, a 54.587 en 1930 y 264.845 en 1932; en Inglaterra se pasa de 994.091 en 1929 a 2.272.590 en 1932. Los países ricos ensayan medios de lucha: uno de ellos es la desvalorización de la moneda; Inglaterra lo aplica desde fines de 1931; Estados Unidos en 1933. Nada da resultado.

Los países arruinados quieren entonces reservarse, por lo menos, el mercado interior. Se encierran en sistemas autárquicos. La autarquía es, ya, una economía de guerra. En vano el Presidente Roosevelt, que por la política del New Deal había recuperado para los Estados Unidos una cierta prosperidad, por voz de Mr. Cordell Hull, el hombre de los acuerdos comerciales, aboga por el retorno a las relaciones económicas internacionales. El malestar subsiste: no queda pues a todas las democracias, más que una solución: imitar a Alemania, lanzándose en una política de armamentos. Sólo las industrias de guerra pueden absolver la desocupación. Todos los países recurren a esta solución desesperada, a esta solución de suicidio, desde 1925 . . .

Expondré, por fin, algunas precisiones sobre la crisis de las democracias occidentales, desde el punto de vista político y social, estudiando sumariamente la evolución de la política francesa desde 1929 a 1939.

Francia, hasta el año 1929 inclusive, había conocido muchas dificultades, en particular de naturaleza monetaria. La unión de los partidos políticos se rompió en noviembre de 1928, cuando los radicales se retiraron de la Unión Nacional. En ese momento, la vida económica era activa: Francia no tenía más que alrededor de 20.000 desocupados.

Pero en el Oeste —la crisis económica de los Estados Unidos, y bien pronto en el Este la llegada al poder de Hitler— se producen “novedades”. La atmósfera política del mundo cambia; la política francesa cambia también.

Las consecuencias de la crisis económica que había afectado a los Estados Unidos en 1929, se desenvuelven en Europa: los bancos se derrumban, las usinas cierran sus puertas. En 1932 el 78 % de las fundiciones y el 35 % de las usinas, no funcionan más en los Estados Unidos; el 66 % de las usinas metalúrgicas están cerradas en Alemania; el 94 % de las construcciones navales en Inglaterra. A partir de 1931 hay 29 millones de desocupados en Europa y en Estados Unidos. En tres años la producción de Francia ha disminuido en un cuarto. En Abril de 1933, la cifra de los desocupados completos alcanza a 300.000 y la de los parciales a 900.000. Los industriales, para luchar contra la crisis, proceden a la reducción de los salarios llegando hasta el 10 y el 20 %, en momentos en que el precio de la vida va creciendo sin cesar.

La miseria se acrecienta. Se acusa a los gobiernos de después de la guerra, de "haber perdido la paz"; se dirigen críticas al Parlamento, que se juzga charlatán e incapaz. Los ministerios se suceden sin resolver la crisis. En las elecciones de 1932, los partidos de izquierda, radical y socialista, tienen mayoría; pero no saben unir sus fuerzas. En 1933 Hitler toma el poder en Alemania y barre con el parlamentarismo. El éxito obtenido al otro lado del Rin por el partido nacional-socialista, lleva, en Francia, a un cierto número de descontentos a agruparse en movimientos de tendencia fascista: Cruces de Fuego (Croix de Feu), Solidaridad Francesa, etc. Bien que divididos, estos movimientos encontraron un jefe dotado de un gran prestigio frente al pueblo, pero devorado por un odio espantoso contra la República: el mariscal Petain.

Estos movimientos suscitaron el 6 de febrero de 1934 un motín contra la Cámara de Diputados. Fracasó porque uno de los jefes de los amotinados, el Coronel de la Roque, hesitó en el último momento antes de decidirse a marchar sobre el palacio presidencial.

Los republicanos reaccionaron a partir del 12 de febrero: 500.000 ciudadanos desfilaron delante de la estatua de la República. Un "movimiento de opinión popular", al cual adhiere la inmensa mayoría de la población de los departamentos, se constituye para la defensa de la democracia.

Pero la conspiración antidemocrática, vencida momentáneamente, prepara su revancha. Los gobiernos se suceden: ellos tienen que hacer frente a la crisis económica y a las reivindicaciones obreras.

En el Este, Hitler prepara activamente la guerra. Reniega de los tratados suscriptos por Alemania, destruye sucesivamente todos los partidos de oposición y procede a la construcción de inmensos armamentos.

En Francia se ve el peligro. Los partidos de izquierda se agrupan para la defensa del país y de la libertad: el 14 de julio de 1935 una gran manifestación patriótica muestra que París ha encontrado su alma. Y Francia, profundamente pacífica, se resigna a armarse de nuevo. El Parlamento vota todos los créditos pedidos y los más pesados empréstitos. Un gobierno de frente popular se instala en junio de 1936 con el Ministerio Blum-Daladier. Pero su obra se hace inoperante por la falta de disciplina obrera. Los sindicatos son excedidos por extremistas que quieren que todos los problemas

obreros sean resueltos a la vez. Estallan las huelgas. Los gobiernos caen y dan una impresión de debilidad muy peligrosa.

Los poseedores, los grandes patronos, se enloquecen. Muchos se juntan con los conspiradores fascistas por temor al frente popular. Ellos pagan la prensa, algunos de cuyos órganos están vendidos a la Italia fascista (Gringoire, por ejemplo) o reciben inspiraciones de la propaganda nazi, por intermedio del agente de Hitler en París, Otto Abetz. Su odio a la República y al frente popular les impide ver el peligro que crece. Por su lado, Petain, mediante su nulidad militar en el Consejo Superior de Guerra, prepara con seguridad la derrota y acepta con decisión creciente su papel de Jefe de la conspiración anti-republicana.

La crisis económica, el desgano frente a la lucha que ella ha creado, apartan a Francia de la consideración del peligro exterior. Las masas obreras y campesinas se preocupan sobre todo de sus reivindicaciones; las potencias del dinero buscan el salvador que les garantice sus privilegios económicos. Los intelectuales intentan, por vía de planes de restablecimiento económico y social, salvar a la patria y a la República. Pero cometen el error de desconfiar de la política y de encerrarse en sus oficinas de trabajo.

Hay en el pueblo una inmensa crisis moral que es, en suma, UNA FALTA DE FE EN LAS INSTITUCIONES REPUBLICANAS. En el Este, por el contrario, Hitler, por el peso de una propaganda científicamente diabólica, fanatizó a todo un pueblo.

La guerra va a estallar. Ella no podía sino conducir a la derrota a Francia y a las democracias, porque la victoria es mucho más un asunto de moral que de fuerza material. Pero esta derrota fué provisoria, porque ella logró despertar las fuerzas vivas de las democracias un instante adormecidas. Surgieron los grandes conductores de pueblos: Roosevelt, Winston Churchill, De Gaulle; una llama ardiente, la de la resistencia democrática, se encendió en todas partes. La Inglaterra heroica permaneció de pie bajo las bombas, y por su resistencia durante el otoño de 1940, salvó a todas las democracias del mundo. Roosevelt, convenció al fin a la democracia americana del peligro que la amenazaba, y América, primero arsenal de las democracias, entró en la lucha con sus inmensas fuerzas humanas y materiales. En el exterior, en sus imperios, y en el interior por la guerra secreta de la Resistencia, Francia, Polonia, Checoslovaquia, Bélgica, Holanda, Noruega, vencidas, no cesan el combate.

Las democracias se despertaron. Era tiempo . . . ¡Cuánta sangre, cuántas ruinas fueron menester para obtener este resultado salvador!

---

Señores: extraigamos juntos la lección de esta crisis que ha conducido a un cataclismo universal.

La democracia es la más bella, LA UNICA FORMA DE GOBIERNO compatible con la libertad individual y la dignidad humana.

Pero ella exige a los pueblos un esfuerzo particular. No puede existir, como lo ha dicho Montesquieu, más que por la virtud. Virtud, en el sentido etimológico del término latino: virtus, es la grandeza moral, la abnegación, pero es también y tal vez sobre todo, la fuerza.

La democracia exige la consagración de todo el pueblo a la patria. Obreros, campesinos, intelectuales, vosotros no tenéis el derecho de aislaros, de desinteresaros de la vida pública. Pensad siempre que este desfallecimiento momentáneo del sentido político de las democracias occidentales, estuvo a punto de conducir las a la esclavitud del mundo entero "por mil años o más", como lo declaraba Hitler.

En Europa, y es éste el juramento de todas las Resistencias, **NOSOTROS NO DEJAREMOS NUNCA MAS A UN HOMBRE, NI A UN GRUPO DE HOMBRES, USURPAR EL PODER, QUE PERTENECE A TODA LA NACION.**

Y nosotros queremos también que la patria, que es la cosa de todos, **NO CONOZCA MAS PROLETARIOS NI PARIAS**, porque todos los ciudadanos de las democracias tienen el derecho de vivir al abrigo del hambre y de la miseria.

Nosotros queremos, en fin, señores, y ésta es mi última palabra, que **NUESTRA DEMOCRACIA SEA FRATERNAL** con todas las democracias del mundo, cualquiera que sea su raza y civilización, sobre bases de mutua comprensión y la misma devoción al ideal de libertad.

# Roger Martin du Gard

Por ARIEL MAUDET

## I

Se ha podido decir, y con razón, me parece, que la literatura francesa es una literatura de moralistas. En todo caso, es en Francia donde la verdad sobre el hombre ha sido cultivada con la más firme decisión de abstraerse de toda convención, que es, se precisa decirlo, la sola manera no de alcanzarla, sino de acercársele más.

Si en todo tiempo los escritores franceses han tratado de reproducir lo que había de más humano en el hombre, nunca se ha podido proyectar tantos matices sobre la condición humana, como en el transcurso de los veinte años que median entre una y otra guerra.

Entre los grandes escritores contemporáneos que han contribuido a revelar lo más recóndito del hombre, Roger Martin du Gard pertenece a esos ilustres desconocidos que sólo la posteridad sabe ubicar en el lugar que les corresponde.

No es que sea absolutamente desconocido. Hace tiempo que se le considera, entre sus pares, como uno de los primeros novelistas actuales.

Un gran número de escritores franceses y muchos hombres de letras extranjeros saben apreciar su obra en su justo valor. Pero ésta no ha llegado aún al gran público.

Encandilado quizás por las brillantes apariencias de ciertos escritores que atraen más su atención, el lector ha visto muy lentamente el sólido valor de este hombre que rehuye todo lo que sea publicidad. No escribía acaso, algunas semanas antes de atribuírsele el premio Nobel de Literatura: "¡Aceptaría gustoso que no se hablara más de mí!"

Esa injusticia, que el Jurado de la Academia Sueca supo enmendar de tan rumbosa manera, se debe quizás al carácter de una obra que quedó sin terminar durante largos años. Es el peligro de esas "novelas cíclicas": el lector vacila en comprar un volumen que sólo contiene un episodio de la novela.

Toda novela cíclica es una especie de enorme folletín — guardando, claro está, la enorme distancia que las separa en la jerarquía literaria— y así como el aficionado al folletín prefiere, la mayoría de las veces, recortarlos prolijamente para leerlos en una sola vez, en lugar de leerlos de a poco, todos los días, el lector preferirá comprar la obra completa y no esperar su lenta publicación. Y esto es aún más verosímil en cuanto *Les Thilbault* de Roger Martin du Gard no se parecen en nada a *La Comedia Humana* o a *los Rougons - Macquart* con los cuales muy frecuentemente se los ha querido comparar. Cada volumen de Balzac, cada novela de Zola, constituye un mundo en sí, es un fragmento de un inmenso fresco: mas este fragmento constituye un todo completo; en cambio *Los Thibault* sólo pudieron ser juzgados a fines de 1939, después de la publicación del final de esta enorme novela, cuando se pudieron leer los tres volúmenes de *Verano 1914* y *Epílogo*.

De allí quizás la semi-obscuridad en que yace su obra; semi-obscuridad que el premio Nobel no sólo supo disipar, sino que además puso en el lugar que le correspondía a este novelista francés, poco conocido hasta en su propio país; recordó al mundo, que tiene tendencia a olvidarlo, que Francia posee también escritores comparables a un Huxley, a un Lawrence, a un William Faulkner o a un Thomas Mann.

Se puede decir que las cualidades literarias de Roger Martin du Gard, son las mismas que las del francés mediano, elevadas al nivel del talento.

Viviendo casi constantemente en el campo, tomó, en efecto, no solamente el aspecto de un "gentilhomme-campagnard" sino también las virtudes domésticas del hombre de campo francés; la

paciencia, la tenacidad, el amor al trabajo, la economía, la minuciosidad; es la transposición literaria de esas cualidades profundas la que da calidad a sus libros. Por ejemplo; esa aplicación por el detalle ínfimo, que es uno de los caracteres del campesino francés, se ha vuelto en él uno de los rasgos más sobresalientes en su arte de escritor.

Sus estudios hubiesen podido disminuir esa tendencia innata de su espíritu; afortunadamente la rigurosa disciplina de l' "Ecole des Chartes" sólo pudo acentuarla. Más aun, es en la Universidad donde adquirió definitivamente lo que se llama "deformación profesional" y sus novelas deben mucho a esas costumbres de "chartiste". A cada instante siente uno claramente que antes de escribir tal o cual página, antes de describir tal o cual personaje, ha acumulado las notas y las fichas.

De allí la solidez que uno siente en la lectura, de allí la autenticidad que se encuentra sólo en los grandes novelistas.

Se ha podido decir de Roger Martin du Gard, que era una cámara cinematográfica; pues él lo registra todo: formas, colores, sonidos, actitudes, clima moral. Todo lugar le es propicio para documentarse; esté donde estuviere, sea en París, en casa de amigos, en los "Entretiens de Potigny", en su propiedad de Bellême, en Niza, en todas partes, sus ojos, sus oídos, todos sus sentidos, todo su cuerpo está al acecho del detalle revelador. La exclamación de su primer editor a quien propuso su Jean-Barois, fué: "Pero ¡si esto es un archivo!"

Todas sus notas, sus fichas constituyen la materia prima, los hechos puros, brutos, del cual un trabajo ininterrumpido va a extraer el fresco admirable de los Thibault.

Cuando leemos sus obras, cuando saboreamos ese estilo flúido, simple, neto y claro, nos es difícil imaginarnos el trabajo arduo que ha exigido cada una de sus páginas. Cuántas veces dijo a sus amigos, cuando le interrogaban sobre la marcha de su trabajo: "Adelanta, ya empecé mi manuscrito E", lo que quiere decir que esa versión había sido precedida por la versión A, B, C, D.

Ese método de trabajo, esa religión del trabajo nos recuerda inmediatamente a Zola, y, en realidad se podría decir que Roger Martín du Gard es su heredero.

Son, en efecto, múltiples lazos, muchas semejanzas las que lo vinculan a Zola, a los Naturalistas. En sus novelas, por ejemplo, es

a la técnica naturalista de quien somos deudores por esas páginas de minucioso diálogo, donde los juegos de escena son anotados tanto como los detalles del decorado.

Y esa aplicación, esa dedicación están arraigados tan profundamente en sus costumbres de escritor que, cuando hace imprimir en 1932, una obra de teatro como el Taciturno, la puesta en escena indicada por él hace pensar menos en el teatro tal como Copeau, Dullin y Jouvet lo han modificado, que en el realismo "terre à terre" del Teatro Libre.

Y también es naturalista la comicidad forzada, tendida y pesada de las farsas campesinas donde se oye hablar a los lugareños y granjeros a lo Zola, una jerga de una tal exactitud científica y de una tal insistencia, que el nombre de Maupassant sube naturalmente a nuestros labios.

Naturalista siempre, el cinismo del que hacen gala los personajes de esas otras obras campesinas que tienen por título *Vieille France*, a pesar de que la idea de Francia sea lo que más falta en ese triste volumen. Naturalista también cuando pinta escenas donde la grandeza y miseria del hombre están irresistiblemente presentes.

Agreguemos por fin, que también como sus ilustres maestros tales como Zola, Roger Martin du Gard, podría igualmente pretender el título de historiador. En efecto, en cuanto un escritor de linaje naturalista cesa de limitar su arte a la simple fotografía de la vida, en cuanto empieza a ocupar su tiempo con otras preocupaciones, no sólo literarias, sino moralistas, se vuelve, en cierto modo, un historiador de costumbres, de hábitos, de caracteres, de ideas, de prejuicios de una época. Ahora, a partir de Jean-Barois, es la historia lo que trata Roger Martin du Gard, la historia de las reacciones sociales que se produjeron con el entonces tan célebre "Affaire Dreyfus". Veremos luego la importancia que tuvo en la conciencia del autor de los *Thibault*, este acontecimiento cuyo valor simbólico mi generación quizá tiene tendencia a sub-estimar.

Es la misma preocupación histórica la que uno encuentra nuevamente en la génesis de los *Thibault*, es el deseo de encontrar una explicación de orden histórico el que lo empujó, en parte, a comenzar esta obra cíclica, en donde encerraría toda la aventura que ha vivido una generación: la suya.

Comprendiendo que el género novelesco no le permitiría escribir esa historia en la multiplicidad de sus individuos, Roger Mar-

tin du Gard los sintetizó en una familia, los Thibault. ¿Quiénes son los Thibault? Ricos burgueses de antes de la otra guerra, burgueses que desean, ante todo, conservar su categoría, cumplir con sus deberes de clase. Esa fauna social está admirablemente simbolizada por el jefe de la familia, Oscar Thibault y por su hijo mayor Antonio. Su segundo hijo, Jacques, es el burgués sublevado que aborrece todo lo que le recuerda su origen, pero, que no puede, y en eso reside lo dramático de su destino, prescindir de su antigua personalidad.

Esa imposibilidad de desaburguesarse del todo, no le impide sentirse más cómodo entre algunos refugiados políticos de Ginebra, en ese ambiente de revolucionarios internacionales, que en el ambiente de pasividad intelectual que es el de su familia.

Sin embargo no es lo que pinta de la sociedad de su tiempo, con su armazón material y moral, no es la evocación de la vida de una familia burguesa del último fin de siglo, lo que le da a los Thibault su irremplazable valor. No es tampoco la exactitud de los detalles sobre el "Affaire Dreyfus" lo que atrajo la atención sobre Jean-Barois; es más bien el retrato lleno de veracidad y de vida, de un alma perdida en sus pensamientos e indiferente a su propio destino. Así mismo, si los Thibault constituye la emocionante obra que conocemos, si cada volumen, con sus episodios que ritman su desenvolvimiento, nos conmueve en grado sumo, no es tanto porque reflejan la evolución moral de la sociedad, desde 1900 hasta la declaración de la gran guerra, sino porque describen un ser de carne y sangre, sino porque dan vida a un personaje tan humano como lo es Jacques Thibault.

Ese éxito en la re-creación de la vida, en el retorno de sus personajes a las mismas fuentes de toda humanidad; ese éxito pues, hacen de Roger Martin du Gard el digno heredero de algunos de los más grandes novelistas del siglo XIX; de un Henry James, un Flaubert, un Tolstoy sobre todo, que han tratado de evocar la vida con una fuerza incontenible.

Roger Martin du Gard ha dejado además traslucir su predilección por esos hombres que él considera como maestros en el arte de infundir vida a la novela.

Decididamente, con toda maestría, ha sabido repartir entre personajes diferentes y opuestos, las palabras que él quería pronunciar; por ello, a menudo se titubea en atribuirle las opiniones

de uno o de otro de sus personajes. Esa aplicación es, además, lógica consecuencia de su propósito de pintar la vida como observador, sin agregar el riesgo de la parcialidad que puede constituir todo ensayo de explicación personal. Estamos lejos de la concepción literaria de un Jules Romains por ejemplo.

Sin embargo, en contradicción con esa aplicación, con ese esfuerzo siempre renovado para sustraerse de sus creaciones, nos es imposible pasar por alto que uno de los personajes favoritos de Roger Martin du Gard, aquel que encontramos más de una vez a través de su obra literaria —desde André Mazerelles, de su primer novela *Devenir*, hasta Jacques de los Thibault— es, a semejanza de su creador, un hombre que quiso resolver los problemas de la vida a través de la ficción, ficción que reflejaría de tal modo a la vida que ésta no perdería en absoluto las fuerzas oscuras que la animan.

Por eso, cada vez que ese personaje favorito, que ese hombre, ha buscado los medios para cumplir tal milagro del arte, pensó en los maestros que hemos mencionado.

Así pues, en su primera obra, *Devenir*, Roger Martin du Gard, nos presenta a André Mazerelles, quien, después de una lectura de *Anna Karénina*, sueña con igualar a Tolstoy. En el entusiasmo de su hallazgo, exclama: “¡Escribir sin medidas convencionales, sin diques! ¡Dejar esparcirse la fuerza viva del artista creador. Fabricar seres, muchos seres, sin contar! ¡Y, por la desordenada acumulación de los detalles, volver a crear la Vida!”

Llamo desde ahora, la atención, sobre las palabras que he subrayado: “sin medidas convencionales, sin diques”, en que aparece ya el deseo del escritor de ser lo más franco posible, de prescindir de todo lo que no le pertenece, de todo lo que no siendo de él, no siendo él, pondría trabas al cumplimiento de su destino, impediría el libre desenvolvimiento del novelista. Luego, no tendremos más que transponer ese problema, del plano del Arte al plano de la Vida, para llegar a tocar uno de los centros de la obra de Roger Martin du Gard.

En todo caso, si André Mazerelles nos muestra la admiración de su autor por los escritores maestros del siglo XIX, en la persona de León Tolstoy, en la quinta parte de los Thibault, es Emilio Zola quien se nos aparece. En efecto, Jacques se siente poseído por el demonio literario; lo vemos consultar a uno de sus maestros,

Jalicourt, profesor en la Escuela Normal Superior. Este último le hace repentinamente esta declaración.

—“Yo también, a su edad. Un poco más crecido quizás, a la salida de la Escuela. Yo también, sentí esa vocación de novelista. Yo también, esa fuerza que necesita libertad para desarrollarse. Y yo también tuve esa intuición del falso camino. Un momento. Y yo también, tuve la idea de pedir consejo, sólo que yo busqué un novelista. Adivine quién. ¡No, usted no comprendería, no puede usted imaginar ahora lo que él representaba para los jóvenes en 1880! Fuí a verlo, y me dejó hablar, me observaba con sus ojos vivos, mesándose la barba; siempre apurado, se levantó sin esperar el final. ¡Ah! él no titubeó en decirme con su voz peculiar: “Hay un solo aprendizaje, ¡el periodismo!”

Roger Martín du Gard no nombra a Zola, pero lo deja adivinar claramente.

Y Jacques el novelista incipiente que pide un consejo recuerda cómo habló su profesor que conoció a Zola, su profesor que, a pesar de los honores con le colmaron, sabe a ciencia cierta, que fracasó en su vida. “Tenía veintitrés años. Y bien, me fuí como había venido, señor: ¡como un imbécil! Nuevamente encontré mis libros, mis maestros, mis camaradas, la competencia, las revistas de vanguardia, las charlas ¡habladurías? ¡Un hermoso porvenir! ¡Un hermoso porvenir! Oigo siempre, sigue contando Jacques, el sonido de la voz irrisoria con la cual pronunciaba esas palabras. En ese momento, la mano de Jalicourt cae sobre mi hombro. Veré siempre ese ojo de cíclope flameando detrás de su antejo. Se había erguido con toda su estatura y me gritaba en la cara: “¿Qué es lo que quiere Ud. de mí, señor? ¿Un consejo? Tenga cuidado, ¡helo aquí! ¡Deje los libros, siga su instinto! Sepa una cosa, señor: ¡Si tiene Ud. una pizca de genio, podrá sólo desarrollarse desde adentro impulsado por sus propias fuerzas! . . . Quizás aún sea tiempo para Ud. ¡Apúrese! ¡Viva! ¡No importa cómo, no importa dónde! Escuche a Jalicourt. Empléese en un diario, corra hacia las noticias de policía. ¿Me entiende? No estoy loco. Las noticias de policía. La miseria humana. Es lo único que lo elevará. ¡Trabaje día y noche, no pierda ningún accidente, ni suicidio, ni un proceso, ningún drama mundano! ¡Abra bien los ojos, mire todo lo que una civilización lleva con ella, lo bueno, lo malo, lo insospechado, la inventable! ¡Puede ser que sólo después de eso, se permita Ud. el

lujo de decir algo sobre los hombres, sobre la sociedad, sobre Ud.!"

Repito que esto es un fragmento de diálogo de la novela, diálogo éste, en que Roger Martín du Gard se abstiene de tomar personalmente la palabra. Pero me parece que no es forzar la verdad el decir que si hay una tradición naturalista en la Literatura Contemporánea, Roger Martín du Gard se unió a ella el día en que sintió su vocación de novelista, y desde entonces trabaja empeñosamente para mantener vivo ese vínculo que le pone en comunicación con sus mayores.

Y si reflexionamos un poco, vemos rápidamente una gran parte de su obra, desde las escenas rápidas diversas de Jean-Baris hasta los innumerables episodios de los Thibault, constituir una sucesión de sondajes de la existencia, realizados en ocasión tanto de los incidentes, pequeños e imprevistos, de la vida cotidiana, como de los más importantes. En el fondo, todo eso constituye precisamente esa serie de hechos "intracendentes", fórmula preconizada por Jalicourt, según Zola.

Se podría hacer notar que, siempre, según la doctrina naturalista, esas observaciones de la vida no son inconexas ni gratuitas, sino que cooperan hacia una finalidad: la de buscar y encontrar una explicación racional del hombre y de su vida, la de buscar y encontrar, haciendo abstracción de toda convención social — la verdad sobre el hombre.

Por ello esas observaciones sobre la vida son formuladas, las más de las veces, por un personaje formado por la disciplina médica: Jean Barois o Antoine Thibault. La medicina es en efecto, —y nos basta además pensarlo un poco para darnos cuenta de ello—, el resultado final de todo el esfuerzo intelectual de la humanidad y constituye el adelanto más visible de veinte siglos de titubeos en todas las vías del conocimiento; es por lo tanto el dominio científico y psicológico más rico puesto a la disposición del genio del hombre. Ciencia ilimitada en toda su extensión especulativa, está a pesar de todo, arraigada en la más concreta realidad, en contacto directo y constante con el ser humano.

Así es, como la "colección de hechos intracendentes", se ha formado en relación a la biología, a la ciencia, y no de acuerdo con la convención social, del "pacto social", como lo dirá algún día Antoine Thibault.

Sin embargo existe esa sociedad, que Roger Martin du Gard

quiere ignorar en su búsqueda de la verdad sobre el hombre; hay un armazón físico y moral que encuadra al hombre desde su nacimiento y que no lo abandona hasta su muerte.

Esa armadura, ¿impide acaso, el desarrollo del individuo? ¿ejerce ésta una acción sobre su destino? o bien hay que creer lo que dice Jacques Thibault que "somos los dueños de nuestro destino". Tal es el problema que se planteó Roger Martín du Gard; tal es el problema que tratará de resolver a lo largo de toda su obra.

Desde su primera hasta su última novela, estudia las reacciones del individuo frente a la sociedad burguesa de su tiempo, las condiciones que le ofrece para que éste pueda alcanzar su completo desarrollo, las facilidades y obstáculos que ella le suscita en el momento de cumplirse su destino.

Uno de los críticos de Roger Martín du Gard, ha visto muy oportunamente que el verbo "devenir, con toda la intención filosófica que sobreentiende, podría muy bien servir de epígrafe a toda la obra del novelista".

Señalemos además que es ese verbo el que sintetiza todo un programa de acción valedero para toda su existencia y que aparece desde su primer novela, la más desconocida.

Además, un primer libro revela a menudo con una nitidez particular el sentido de los que seguirán. Esta comprobación de orden general está ampliamente confirmada por Roger Martín du Gard.

En su primera novela, "Devenir", Roger Martín du Gard, traza el primer esbozo de la obra que no cesará de rehacer: la novela del Devenir humano. Creo que es de suma importancia para un escritor de calidad el elegir algo tan sólido, denso, rico, y trabajar en él, incesantemente, hasta llegar por fin a entrever la verdad; esa verdad humana que se desprende justamente de esas cosas sólidas, eternas. Creo que con cierto esfuerzo de aplicación y profundizando otro poco, se termina por encontrar el secreto... la solución, no solamente la solución del problema particular elegido, sino la solución de todos los que existen en el prolongamiento del primero, en su perspectiva. Sólo esta constante y tenaz aplicación, permite entrever una especie de llave del universo humano que se busca durante toda la vida. Todo lo que uno aprende de sí mismo y de los demás, se obtiene siempre del estudio tenaz y personal del mismo problema. ¿Por qué cambiar? Se obtiene más de sí, cuando

uno se obstina en volver sin cesar al punto de partida, en empezar cada vez el mismo surco, de manera a aprovechar el impulso e ir más lejos en un mismo sentido. Es lo que ha hecho Roger Martín du Gard. En lugar de cambiar de personaje, en cada nuevo libro, se aferró al mismo, indefinidamente para profundizar, ahondar en su humanidad.

En *Devenir* vemos, por vez primera, cómo el novelista se consagra a un personaje de su predilección, el hombre joven que se inicia en la existencia con la cándida ambición de conducirla a su fantasía y que, poco a poco, se siente dominado y luego vencido por ella.

Así se llame André Mazerelles, Jean Barois o Jacques Thibault, el héroe de sus novelas, el que atrae hacia él la luz y que concentra la claridad de que dispone el escritor, es siempre un hombre joven que comienza su vida con un acto de rebelión, con un acto que lo yergue contra todo lo que obstaculiza el libre desenvolvimiento de las virtualidades que dormitan en él aún antes de su adolescencia.

Roger Martín du Gard es el novelista de las partidas para la vida, del impulso, henchido de embriaguez ideológica, de la "Belle Saison", como escribirá dando ese nombre por título a uno de los mejores episodios de los Thibault.

Si Andrés Mazerelles, héroe de *Devenir*, es de este modo el prototipo del héroe de las novelas de Roger Martín du Gard, el índice de esa primer novela, nos provee el esquema de la obra entera de este gran escritor. Ese verbo *Devenir*, cuyo sentido hemos tratado de precisar, está explicado por otros tres verbos que intitulan los tres capítulos de esa novela; primero "Querer" seguido de un signo de exclamación, luego "Realizar", seguido de un signo de interrogación; por último "Vivir", seguido de puntos suspensivos.

Esas tres subdivisiones de su primer libro, con sus respectivas puntuaciones que constituyen un elocuente comentario, sitúa los tres puntos decisivos, las tres etapas de la curva de la existencia interior del hombre, tal cual como lo concibe Roger Martín du Gard.

Efectivamente, esos tres puntos nos muestran una creciente abdicación de las ambiciones humanas ante las terribles realidades de la vida.

"Querer". Esa corta palabra sintetiza maravillosamente todo un período de nuestra existencia, período en que, ignorando todo

de la vida, de sus leyes, de sus exigencia, de sus crueldades, ignorando todo de nosotros mismos, del temple de nuestro carácter, de nuestras posibilidades intelectuales y morales, uno cree que "Querer es poder" ¿Qué adolescente no ha sentido que esa simple palabra: "Querer" era para él el Sésamo que le abriría las puertas del mundo del éxito? A esa edad se cree que la voluntad lo es todo, que conduce a todo, que ofrece, que da todo. Como lo dice Antoine Thibault: "Cuando se desea alguna cosa —se entiende una cosa realizable— cuando se la desea empeñosamente, se la consigue". Todo ser que se inicia en la vida piensa más o menos como Antoine.

Uno ve a su alrededor muchos hombres que no obtienen lo que desean, pero piensa muy naturalmente, que su voluntad no es suficientemente fuerte. Y, como en el secreto de las almas, el engreimiento no es el menor defecto, uno se dice como ese Thibault: "¡Querer!" ¡Todo el mundo no puede "Querer"!

Sin embargo, con los años y las experiencias que ellos dan, se percata uno muy rápido que uno mismo, a pesar de todo, no obtiene todo lo que deseaba; que no se puede querer como uno creía poder hacerlo. Nota uno, muy a pesar suyo, que la voluntad imposibilitada se rebela a menudo ante los obstáculos que levanta la vida y que nada hay más falso que la célebre expresión: "Querer es poder". Buenamente, limitamos nuestras ambiciones, contentándonos con tratar de Realizar lo que no es posible.

Un día, comprendemos, demasiado tarde casi siempre, que había que tratar de "Vivir"; simplemente ¡vivir! Es lo que descubre Antoine Thibault cuando, habiendo sido atacado por gases de yperita en los campos de batalla, se sabe irremediablemente condenado: Lograr lo apetecido, se dice. Todo a lo largo de mi existencia, ese estribillo: lograr lo apetecido. Palabras de orden, única meta para el ser, quince años de esfuerzos... Y ahora esas palabras: lograr lo apetecido, esta mañana, en esta cama, ¡qué burla!...

¡Vivir! He aquí el final de la meditación de Roger Martín du Gard, he aquí la última palabra de su sabiduría. Pero ¿qué entiende por vivir? Abandonarse a la vida, estar en perpetua disponibilidad frente a la vida. No tender su espíritu para conseguir, alcanzar algo exterior a nuestra vida, a la vida que es nuestra, a ésa sola que se encuentra en acuerdo con nuestra verdadera personalidad; no tender su espíritu, pues eso lo deformaría, pero esperar, esperar el día en que, impelido por el encadenamiento de leyes fa-

tales, lo que hay de superior en la criatura, encontrará su modo de expresión, encontrando entonces ese sentimiento de plenitud, que sólo puede nacer al conjuro de la completa realización de las posibilidades secretas del hombre. "¿Cuándo?, y por qué camino alcanzará uno su destino?, —explica Daniel de Fontanin—. No se sabe, hay que obrar como si no le importara a uno, hay que abandonarse a la vida . . ."

Devenir, Querer, Realizar, Vivir, sí, esas cuatro palabras determinan y encuadran toda la meditación que la obra de Roger Martín du Gard ha ilustrado, desde la primera página de su primer novela hasta la última palabra de los *Thibault*.

Esos cuatro verbos, trazan el plan según el cual, sin duda, aspiró vivir las ideas por las que luchó durante treinta años ya personalmente, ya a través de sus personajes.

Uno de ellos el Dr. Philip, en la última parte de los *Thibault*, me parece ser el encargado de expresar profundamente los sentimientos íntimos del autor, de mostrar a su vez las etapas interiores que han marcado la evolución espiritual de Roger Martin du Gard.

Cuando el Dr. Philip se entera de la movilización general, declara en rueda de amigos y alumnos: "Habré tenido en mi existencia tres fechas sombrías. La primera revolucionó mi adolescencia; la segunda trastornó mi edad madura; la tercera envenenará sin duda mi vejez.

La primera; cuando el niño provincial y piadoso que yo era, descubrió, leyendo una noche, uno tras otro, los Cuatro Evangelios, que eran una trama de contradicciones . . . La segunda, cuando me convencí que un sinvergüenza, que se llamaba Esterhazi, había cometido una infamia y que, en vez de condenarlo, se torturaba en su lugar a un señor inocente pero judío . . . La tercera, hace ocho días, cuando los diarios han publicado el texto del ultimatum de Austria a Serbia . . .

La segunda de esas "fechas sombrías", inspiró Jean Barois, cuyo tema gira alrededor de l'Affaire Dreyfus: la tercera, Verano 1914, donde los otros episodios de los *Thibault*, convergen y se sintetizan. En cuanto a la primera, ella es sin duda la de la "herida secreta" que explica muchos de los aspectos de la obra de Roger Martín du Gard y que se siente siempre dolorosa en él. Para llenar el vacío que dejó en su alma la religión, quiso creer en la humanidad, en el progreso humano.

Roger Martin du Gard, es pues, un hombre que asumió toda la herencia intelectual del siglo XIX. Con el Naturalismo, ya nombrado, con los verbos en mayúsculas, los epítetos en ista; hubiese sido gustosamente científicista como se fué en 1880, socialista como en 1890, antimilitarista como en 1900, internacionalista como en 1910. Conoció la edad de oro de las reuniones político-sociales, los tiempos que planearon algunos intelectuales, aquellos intelectuales que él define acertadamente en *Jean-Barois* y en los tres volúmenes de *Verano* 1914.

Ahora bien, todas las ideas que hace cuarenta años, eran objeto de un culto y a las cuales Roger Martín du Gard, quisiera ser fiel, se unen y convierten para él, como para todos los espíritus que han abrazado esas ideas, en una fe en la naturaleza humana, o sea en una fe en el progreso de la humanidad.

En ese sentido se puede afirmar que Roger Martín du Gard aceptó la herencia intelectual de sus mayores; que ha hecho suyos todos los argumentos con los cuales los Taine, los Paul Bert y los Zola deseaban probarse, a sí mismos que la naturaleza del Hombre no es sinónimo de corrupción y que la Vía Real del Progreso le está abierta. Así como sus ilustres predecesores, así como Juan Jacobo Rousseau, cree que todos los vicios del hombre, todas sus desgracias, su perpetua insatisfacción, su inquietud, provienen no de su naturaleza, pero sí de que ella ha sido deformada por la sociedad.

Roger Martín du Gard, piensa por ejemplo que si el Hombre cree en su corrupción, es porque se lo inculcó la religión, y no porque tenga la noción viviente y personal de su realidad, la convicción profunda e íntima. El pecado no es una noción innata en el hombre, el Cristianismo se la dió.

Es lo que declara Antoine Thibault: "Veamos, ¿saben Uds. como yo, lo que valen esas nociones de derecho, de deber? No hay más leyes que las leyes naturales; esas, sí, inevitables. Pero ¿qué son, esas pretendidas leyes morales? Un manojito de costumbres que nos han sido implantadas durante siglos... Nada más... Otrora, es muy posible que hayan sido indispensables al desarrollo del hombre. Pero hoy... ¿Se puede conferir razonablemente a esos antiguos reglamentos de higiene y de policía, no sé qué sagrada virtud, el carácter de un imperativo absoluto?... Primeramente, continúa diciendo Antoine: es un hecho, la moral no existe para mí. Se debe

hacer o no tal cosa, el bien el mal, no son más que palabras, palabras que empleo para hacer como los demás; valores que me son cómodos en la conversación pero en el fondo de mí mismo, lo comprobé cien veces, no corresponden verdaderamente a nada real".

Sin embargo y a pesar de esa convicción, Antoine Thibault comprueba que él obra tal como si creyese, tal como si ajustara su vida cotidiana a algunos principios bien afirmados.

Trata pues de desenredar en él las razones profundas que dictan su conducta en las diversas circunstancias de la vida: "Una cierta sinceridad . . . o más bien una cierta clarividencia . . . Tomarse exactamente por lo que se es. Como corolario: aceptarse tal cual se es" . . . Y es en ese momento, cuando a Antoine, —y a través de ese héroe de novela se adivina el perfil de Roger Martin du Gard— y es entonces cuando se le presenta la pregunta que va a desbaratar todas sus convicciones: "Pero, ¿soy verdaderamente el que creo? Diciéndolo de otra manera, ¿el ser que soy hoy es realmente yo o no es más que el producto de la presión social? Y esa pregunta que se impone en la razón de Antoine, ha sido formulada instintivamente por su hermano, por Jacques, y eso desde los primeros años de su infancia.

Desde nuestro primer contacto con Jacques, Roger Martín du Grand, nos advierte que "de todas partes, sin resistencia posible estaba aprisionado por los mecanismos de la familia, de la sociedad". Así es como el primer acto de Jacques que conocemos, es un acto de rebelión, de rebelión contra ese organismo de esclavitud que es la familia, que es la Sociedad Moderna. Roger Martín du Gard, piensa en efecto, tal como André Gide, que la familia, y especialmente la familia burguesa, es una prisión para el individuo.

Desde que el niño accede a la razón, la familia entra en juego para deformar su personalidad, para hacer entrar ese individuo naciente, gustosa o forzadamente, en el cuadro familiar, en una de las celdas del edificio social. Es lo que confiesa Jacques: "Sí, odio y rebelión, todo su pasado . . . Si piensa en su juventud, se apodera de él un deseo de venganza: Desde su primera infancia, todos sus instintos, todas las manifestaciones de su "yo", chocan con la familia a medida que toman forma, entran en lucha contra el padre, ese Oscar Thibault que es como el símbolo de la Burguesía, de la familia burguesa. Por ello, cada vez que Jacques dice ¡no! no es porque sienta placer en desobedecer, ¡no! es mucho más complicado.

Es exacto que instintivamente se rehuse a todo lo que se le pida, a todo lo que se le sugiera. Pero no lo hace por mala voluntad: es por necesidad de oponerse, quiero decir por necesidad de afirmarse. Algo así como la necesidad de probarse a sí mismo que existe. "Jacques chocaba sin cesar contra esa alternativa: plegarse, abdicar, o bien por el contrario, exaltar su resentimiento; aceptar, agregarse, ser un eslabón entre otros eslabones; o al contrario, estimular las fuerzas de destrucción que dentro de él se agitaban, arrojarse con todo su rencor contra la existencia toda hecha, la moral, la familia, la sociedad".

Jacques, ese espíritu franco, que se encuentra obligado a vivir en la intimidad de personas sociales, que se ve, cada día, más estrechamente encerrado en ese tejido, elástico y tan resistente de la sociedad, lucha para preservar su personalidad, su destino individual. Quiere, en una palabra, impedir a la sociedad infiltrarse en él, penetrar su propia personalidad, falsearla, y lo que es peor, reemplazar lo que es realmente por un fantasma, un autómatas social. Espíritu precoz, Jacques comprueba que en su familia, alrededor de él, no se vive, se interpreta un papel". Ahora bien, dice, "no hay que dejarse influir por los demás, hay que conservarse tal como se es obstinadamente, cultivar en sí, sólo lo que nos es propio. Tenemos todos una facultad particular, un don, por el cual quedaremos siempre absolutamente distintos de los demás seres. Es ese don el que hay que llegar a encontrar en sí y a exaltar, excluyendo todo lo demás. Hay que permanecer dentro de sí mismo, animosamente, pero engrandecerse, llegar a ser el ejemplar más perfecto del tipo especial de humanidad que se representa".

Para eso, nos dice: "Hay que consagrar todo su tiempo, lo mejor de sí a ese trabajo. Todo lo que nos aporta cada día, los estudios, las reflexiones privadas, debe participar en esa lucha por la liberación del individuo".

Por ello, para liberar ese individuo, Jacques huye de la casa paterna y vagabundea en compañía de Daniel de Fontanin, por los alrededores de Marsella. Muy pronto, es llevado de vuelta al hogar, hogar que él considera como la peor de las prisiones. Pero muy pronto conocerá otra. Su padre, Oscar Thibault, que se interesó siempre por la infancia culpable, y que ha fundado una casa de reclusión modelo para corregirla, lo encierra allí para castigarlo de su escapada.

Es prisión material que sucede a la otra, no hace más que confirmar al joven en su idea sobre la sociedad.

Se somete, aparentemente, pero su rebelión es aún más violenta por lo contenida. Ayudado por su hermano Antoine, Jacques sale de la casa de reclusión y comienza a estudiar en una semi libertad amargada y menoscabada por su semi cautiverio.

Años después, Jacques que se ha presentado al examen de admisión de la Escuela Normal Superior, espera los resultados. Parece ansioso, su hermano se lo ha hecho notar amablemente; le responde: "Se te ha puesto en la cabeza que estoy nervioso. Te repito que te equivocas. Mira, voy a confesarte algo Antoine, hay momentos en que . . . ¡Sí! en que deseo no recibirme". — ¿Y por qué?" — ¡Para escapar! — ¿Escapar? ¿De qué? — ¡De todo! ¡Del engranaje! ¡De tí, de ellos, de todos Uds.! ¡Cortar amarras! ¡Partir! ¡oh, sí, partir, partir solo, no importa a dónde!"

Pero Jacques, se recibe e inmediatamente "tuvo la visión de una trampa, y pensó: "Me atraparon". Afortunadamente, tiene tres meses de vacaciones, tres meses para reflexionar aún acerca de lo que debe hacer: aceptar la sociedad y renegar de lo que hay de más auténtico en él mismo, o partir, cortar amarras tras de sí, zambullirse locamente en la vida, en él mismo.

Sin cuadro preciso de estudios, solo, y demasiado libre, dándole vueltas en su corazón, al insoluble problema, vive en una exaltación, una angustia insostenible. Como única perspectiva; esa entrada escolar, ese internado normal que le producía náuseas. Una noche, por súbita inspiración va a ver a Jalicourt, profesor de la Escuela Normal, hacia quien tuvo siempre una gran admiración. Y Jacques le explica que siente en él una fuerza, algo intenso, íntimo, que le pertenece, que es él mismo. Le dice que desde hace algunos años, todo esfuerzo de cultura ha ido siempre en contra de ese valor profundo, que tomó aversión a los estudios, los colegios, la erudición, los comentarios, las charlas y que ese horror tiene la violencia de un instinto de defensa, de conservación.

"Todo eso pesa sobre sí, declara, todo eso me ahoga, todo eso desvía mi impulso verdadero! . . . Ah, no es orgullo . . . Ninguna ansia de dominar, nada de lo que generalmente se llama ambición . . . Poder al fin, inclinarse sobre sí mismo como al borde de una fuente. Separar las hierbas, despejar esa copa pura de donde brota el agua de las profundidades". Es entonces cuando Jalicourt le dá el consejo que acabo de citar: zambullirse en la vida, dejar todo, familia, estudios, sociedad, único precio, que le permitirá encontrarse, ser él

mismo, ser al fin. Es para él "una abertura brusca, una vasta abertura en un horizonte que iba cerrándose: arrancarse, renunciar a todo lo imposible, partir a la aventura, ¡vivir!"

Un día, a pesar de su secreto amor por Jenny de Fontanin, su amiga de infancia, Jacques Thibault deja su familia, deja sus estudios, deja su patria para irse a vivir a Ginebra, con los revolucionarios de todos los países que trabajan para cambiar el mundo, para hacerlo explotar a fuerza de ideas y de bombas. Aquí, para Jacques Thibault, como para Roger Martín du Gard, la curva de su vida que amenazaba cerrarse en la nada, en la promiscuidad de una sociedad que ahoga al individuo, prostituyendo lo más genuino del ser a falsas convenciones, parece rebotar e iniciar una nueva línea ascendente

Ese rebelde nato se vuelve también revolucionario. ¿Qué es lo que lo empujó a enrolarse en el partido de la Revolución? El mismo nos lo explica: "No crean que es un cándido impulso de generosidad el que me ha llevado al partido de la revolución. Llegué a él después de muchas dudas, y en una gran angustia, una gran soledad moral. Cuando me conocieron, quería creer en la fraternidad humana, en el triunfo de la verdad, de la justicia, pero imaginaba ese triunfo fácil, cercano. Pronto, descubrí mi ilusión y todo se oscureció en mi. He atravesado en esa época, los peores momentos de mi vida. Me dejé hundir . . . Toqué el fondo, el bajo fondo . . . Y bien, es el ideal revolucionario el que me salvó, es el ideal revolucionario el que, repentinamente, amplió, iluminó mi horizonte, dió una razón de vivir a ese refractario e inútil que era, desde mi infancia . . . Comprendí que era absurdo creer que el triunfo de la justicia era fácil y cercano, pero que era aún más absurdo y criminal, desesperar. ¡Comprendí, más bien, que había una manera activa de creer en ese triunfo! Y que mi instintiva rebeldía podía tornarse eficaz, si se daba por finalidad trabajar, con otros rebeldes como yo, en la evolución social! . . ."

"Una nueva organización social debe permitir no sólo subsistir, sino vivir. Hay que devolver al individuo, no sólo su parte material de los beneficios del trabajo, sino esa parte de libertad, de placer, de bienestar, sin la cual no puede desarrollarse en su dignidad de hombre."

Para Roger Martín du Gard, la única solución para el que quiera desarrollar o mantener su "dignidad de hombre" es abrazar el partido revolucionario. Hay que cambiar la estructura de la sociedad

actual pues ésta está hecha para salvaguardar los intereses de clase de la Burguesía; no para ayudar al individuo en su marcha hacia el progreso.

Pero aquí, tenemos derecho a preguntarnos si Roger Martín du Gard cree firmemente en ese perfeccionamiento moral de la humanidad. Escuchemos nuevamente a Jacques y veamos qué piensa este vocero del autor: "¡Oh! los primeros resultados serán fatalmente irrisorios... El trabajador liberado por la revolución, se lanzará primero hacia las satisfacciones más egoístas, digamos, las más bajas... Hay que tomar partido: esos apetitos inferiores deben ser saciados primero, para que el verdadero progreso sea posible... el progreso interior..." y vaciló —nos dice Roger Martín du Gard— antes de añadir "la cultura espiritual..."

Esas palabras nos hacen sentir qué cruelmente se balancea entre la esperanza y la inquietud, el autor de los Thibault. Y la probidad con la cual estudia a la humanidad por los métodos científicos del naturalismo hace aún más consciente ese dilema, y por lo mismo más doloroso.

Es esa duda dolorosa que da su hondo significado humano a la última parte de los Thibault. En los tres volúmenes de l'Eté 1914, nos describe, en efecto, la crisis de la conciencia europea, frente a los acontecimientos que llevan casi fatalmente ese continente hacia la guerra. Vemos como los grupos revolucionarios trabajan febrilmente para impedir esa catástrofe. Asistimos a apasionadas discusiones, a reuniones secretas, a misiones peligrosas; vemos cómo nacen ante nosotros pensamientos generosos, todo ese idealismo de antes de la otra guerra que parece volver a tomar la vida de antes.

Y al lado de la resurrección de la atmósfera de esos días que precedieron la declaración de la otra guerra, destacándose, vemos a Jacques Thibault, defender su individualidad, su personalidad, su ser consciente y reflexivo.

Sin embargo es empujado poco a poco por la corriente; la época los acontecimientos, lo que en la Antigüedad se nombraba el "fatum" pone fin a sus íntimas repugnancias, lo arroja todo palpitante en una heroica acción revolucionaria, destinada de antemano al fracaso.

Jacques morirá, cuando, para cumplir su misión, vuela sobre las líneas franco-alemanas para lanzar desde el espacio un llamado a la fraternidad y a la paz. Y son precisamente los hombres que quiere

salvar de la matanza quienes lo matan. ¡Símbolo que recuerda a Vigny!

Hoy, puede decirse, que si Roger Martín du Gard no abandonó completamente su fe en la excelencia de la naturaleza humana, no dejó de comprender lo que esa concepción del eterno problema del hombre supone de simplicidad.

Está próximo a creer que no es a la sociedad contemporánea a la que el hombre debe su miserable destino, sino que en el hombre hay algo que hace su desgracia. Esa duda acerca de la naturaleza humana, la confiesa en la última parte de Eté 1914: "Esa fe en el hombre de mañana . . . Jacques sólo la tenía por breves intermitencias . . . Su piedad por los hombres era infinita . . . Era escéptico sobre las posibilidades morales del hombre".

Para quien siguió de cerca la evolución interior de Roger Martín du Gard, es fácil sentir que hay en él algo que se ha modificado.

Habiendo tomado la carrera de las letras, en posesión de una concepción de la naturaleza humana que pertenece a la herencia optimista del siglo XIX, Roger Martín du Gard comprobó finalmente que el hombre es un "abismo" como decía Shakespeare. Buscó, pues, hacerse una idea personal del hombre.

Conferencia pronunciada en el Colegio el 25 de junio de 1945. La segunda que sobre el mismo tema pronunció el señor Maudet, ha de aparecer próximamente.



# Nietzsche y el problema religioso

Por VICENTE FATONE

I. El hombre, al crear a los dioses, ha hecho el más grande de los sacrificios. Los dioses no son sino el fruto de nuestra abnegación: al venerar a Dios y rendirle culto no advertimos que veneramos y rendimos culto a una proyección de nosotros mismos, mostrándonos humildes en lo mismo que debería enorgullecernos. Una fuerte pasión que nos subyuga nos parece siempre algo impuesto desde fuera, algo desmesurado, inconmensurable con respecto a nosotros mismos; por ello no podemos reconocerle como órbita la de nuestra persona, y le suponemos un centro propio, cuando en verdad su centro coincide con el nuestro. Nos descentramos, así; nos excentramos. Eso sucede también con Dios, que es una alteración de la personalidad en el sentido más estricto de la palabra. Esa alteración, provocada por la duda acerca de nosotros mismos, nos desdobra no sólo en cuanto crea una dualidad de objetos (yo y Dios), sino también en cuanto imagina entre ellos una relación inversa a la real: el yo padece a su Dios; el yo está sometido a su Dios, y éste se cierne con toda su majestad sobre el yo humillado.

Esto no es una concepción original. Lo original va a ser el propósito, y el método para obtenerlo: restituir al hombre su dignidad divina, reconcentrarlo. Y para eso es necesaria la transmutación de todos los valores, y el abandono de todas las mentiras sagradas que

surgen cuando se ha afirmado la existencia de dos órdenes, el humano y el divino, como distintos. Bien y mal, recompensa y castigo, arrepentimiento y plegaria, anonadamientos del hombre, nihilismo cuyas dos formas supremas son la religión cristiana y la budista.

La creación de los dioses es una expresión de la voluntad de potencia, aun cuando nuestra descentración nos haga ver luego esa voluntad de potencia como exterior a nosotros mismos. Si el dios es un dios bueno, en él quedará expresada la incapacidad de potencia; ese es el dios no de los pueblos fuertes sino de los hombres condenados a vivir en los ghettos del espíritu: el dios de San Pablo. Pero aun en los ghettos del espíritu, aun en el ascetismo y en la santidad, hay una manifestación de la voluntad de potencia. En "San Lucas, mejorado", Nietzsche dice: "el que se humilla quiere elevarse", y no "será elevado". El asceta y el santo, obedeciendo a la voluntad de dominio que exige ser actuada, y no pudiendo actuarla sobre los demás o sobre las cosas, la actúan sobre sí mismos o parte de sí mismos. Y así, la parte dominada es despreciada, esclavizada, martirizada, y la parte dominadora se eleva, se libera, se glorifica. En todas las religiones aparece de esa manera el elemento epicúreo; y no puede serles reprochado, porque aparece también en el arte, en la moral, en la ciencia. Seamos francos: el conocimiento contiene un principio de placer, porque consiste, él también, en una ejercitación de nuestra propia potencia; es como una gimnasia que no necesita espectadores: vencemos algo, en su ejercitación, y vencemos también a los demás porque somos los únicos que conocemos la verdad descubierta. Esta es nuestra verdad, concluye Nietzsche: si la ciencia no fuese unida al goce del conocimiento, a la utilidad del conocimiento, ¿qué nos importaría la ciencia? La ciencia no está despersonalizada: en la ciencia interesa, también, "el yo inventivo y feliz".

II. Alguna vez Nietzsche habló de cómo el error podía transformar en verdad la promesa de Cristo, y de cómo la vida terrestre podría, gracias al error mismo, llegar a ser una vida bienaventurada. En el cristianismo Dios no puede pedir al hombre sino lo que al hombre le es posible, lo que el hombre debe realizar. Poco importará, después, que Dios exista o no; poco importará que amemos o no a nuestros enemigos: lo que importará será que creeremos en Dios y

creeremos amar. Creyendo en él y creyendo amar, aun cuando ni Dios ni el amor existan, seremos felices. La religión podrá salvarnos, como juego de imaginación, o como fenómeno estético. Por ello, según Nietzsche, un cristiano sincero debería preguntarse si es necesario que exista Dios, al advertir que la fe, por sí sola, produce los mismos efectos. Todo lo que el cristianismo promete deriva de la fe, y no del objeto de esa fe: Dios es un ser superfluo. En todo esto, en la bienaventuranza por la fe, por la fe en sí misma, y no por la fe en cuanto tiene de referencia a un objeto real, puede verse la exacerbación de un tema bien germano, el de Lutero: la justificación por la fe. Nietzsche, heredero sin quererlo del gran heterodoxo, podría repetir las palabras de éste: Peca, peca más fuertemente aún, con tal que creas. Traducción violenta de las palabras agustinianas: Sé santo y haz después lo que quieras. Nietzsche hubiera podido decir: Cree que eres santo, y haz después lo que quieras. El yo inventivo y feliz no necesita averiguar la llamada validez objetiva de su creencia.

Nietzsche respetó el budismo, que se empeñaba no en una lucha inútil contra el pecado, sino en una lucha eficaz contra el sufrimiento. Era la única religión realmente positiva hasta en su teoría del conocimiento, "por su severo fenomenalismo". Sin plegaria, sin torturas acéticas, sin Dios, imponía a sus adeptos lo que más importaba: una nueva conducta, fundada en el hombre siempre centrado en sí mismo. Por todo ello Nietzsche se sentía próximo a esa religión que, además, reducía el mundo a una serie de instantes fugaces. Seguramente en ella pensaba cuando, al mismo tiempo que se decía un hombre irreligioso, un hombre que estaba "en las altas cimas, allí donde los grandes ríos tienen sus fuentes", o "un fantasma perdido en los glaciares", aspiraba a ser comparado con los hombres piadosos junto a los cuales "nos creemos bajo la sombra de árboles tranquilos, henchidos de savia, de frondosos ramajes".

Ninguna religión histórica pudo, sin embargo, ser la suya. Acaso el islamismo le ofreció, por su virilidad, una esperanza. Pero en esa religión, como en la cristiana, subsistía el absurdo del dios creador que había sido en el principio y sería siempre.

Nietzsche no quiso admitir que al principio hubiese sido nada, ni que hubiese de ser algo al final. Al principio era... ¿por qué esa imposición de límite? Al final será... ¿Por qué esa otra imposición de límite? Doble edad de oro, y al mismo tiempo doble caos, presididos por el Dios que es: hacia uno de ellos se proyecta el remordi-

miento, hacia el otro la esperanza. Dos estupideces determinadas por la creencia en el Dios que fué y que será.

¿Cómo necesitaba concebir su Dios, si algún dios era concebible? El suyo debía ser un dios a quien de ninguna manera pudiese el espíritu hacer las dos humillantes concesiones del remordimiento y la esperanza. De remordimiento, Nietzsche podía liberarse fácilmente, porque conocía la técnica del olvido, que permite vencer el gran dolor de la voluntad: no poder dominar el pasado. El peligro residía en la esperanza, que es también un mal, como el remordimiento. Para demostrarlo, le bastó invocar el mito de Pandora. "Pandora trajo la caja llena de males y la abrió. Era la ofrenda de los dioses a los hombres, una ofrenda de seductoras apariencias, llamada la caja de la felicidad. Al abrirla, salieron volando todos los males. . . . Desde entonces nos rondan y atormentan a los hombres, de noche y de día. Sólo uno de los males quedó en la caja. . . . Ahora el hombre tiene para siempre en su poder la caja de la felicidad y se estremece de placer pensando en el tesoro que posee. . . . Pues no sabe que esa caja traída por Pandora es la caja de los males, y considera el mal que quedó en su fondo como la más grande de las dichas: este mal es la Esperanza. Zeus quería, en efecto, que el hombre, por grandes que fueran los males que tuviera que soportar, conservase la vida y continuase sufriendo así los mayores tormentos. Por eso dió al hombre la esperanza: es, en verdad, el peor de los males, porque prolonga las torturas de los hombres".

Pero así como no podía satisfacerle la concepción de un dios ya dado, que fuese, él y sólo él, Dios, y que ya hubiera sido Dios en el principio y hubiese de seguir siéndolo en el final, y que condenase por ello al hombre al remordimiento y a la esperanza, a la obsesión del pasado conminatorio y del futuro promisorio, tampoco podía satisfacerle la concepción de un dios en devenir. El dios en devenir que no ofrezca más reposo y certeza que los de la fluctuación misma, en que el reposo y la certeza no son posibles, sólo era capaz de consolar a "una generación de eruditos demasiado historiadores". El presente ha de justificarse en sí mismo y no en función del pasado, así como el pasado no ha de buscar justificación en el presente. La justificación tiene que ser interna al presente mismo, "sin referencias ajenas a aquello mismo que deba ser justificado". El dios en devenir es tan falso como los dioses definitivamente hechos, porque, como éstos, es un dios que resulta de una descentración: la descentración del presente.

El devenir tiene que justificarse, en todo momento, por sí mismo, y no por un dios que deviene ni por un dios ajeno al devenir. En el caso del Dios que es y en el caso del Dios que deviene, nos hallamos igualmente, como Nietzsche dice en su crudo lenguaje habitual, con una de esas cloacas máximas donde los hombres más orgullosos vuelcan sus inmundicias.

III. Nietzsche recuerda, en uno de sus fragmentos, a los ocho hombres por quienes descendió a los infiernos, y a quienes les hizo un sacrificio mayor que el que hizo Ulises cuando necesitó conversar con las sombras. Los hombres que aceptaron su sacrificio fueron Epicuro y Montaigne, Goethe y Espinoza, Platón y Rousseau, Pascal y Schopenhauer. Y el sacrificio que para invocarlos hizo Nietzsche fué, según sus palabras, el de su propia sangre. "Con ellos he tenido que conversar a lo largo de mi camino, por ellos me he expuesto a la razón y a la sin razón, y los escucharé, cuando, ante mí, se den y se quiten la razón unos a otros. Diga yo lo que diga, decida lo que decida, imagine lo que imagine para mí y para los demás, siempre tengo los ojos fijos en estos ocho, así como ellos tienen fijos sus ojos en mí. Que los vivos me perdonen si a veces me parecen sombras, tan pálidos y entristecidos, tan inquietos y ávidos de vivir están; mientras que aquéllos me parecen tan llenos de vida como si después de muertos no pudieran ya nunca sentirse cansados de la vida. Lo que importa es la eterna vivacidad, que es, para nosotros, la vida eterna, y, en general, la vida".

La frase final es la clave del pensamiento religioso de Nietzsche; y resulta, como consecuencia forzosa, de aquel sacrificio de la propia sangre, hecho a las sombras que glorificaron la vivacidad o glorificaron lo eterno, o que negaron la vivacidad, pero para afirmar lo eterno, o negaron la eternidad, pero para afirmar lo vivaz.

En aquella lista falta un hombre: Emerson. Emerson fué una de las lecturas asíduas de la juventud de Nietzsche. Inspirado en el pensamiento oriental —que Nietzsche conocería también a través de las traducciones y del entusiasmo de su amigo Deussen— habló de la superalma en que el individuo se pierde sin siquiera conservar la conciencia de su dignidad, de su grandeza, de sus angustias, de su misma condición divina. A esa superalma, Nietzsche opuso el superhombre, y lo construyó en función de aquella mis-

ma filosofía orientalizante. Al Brahman que es la absoluta indeterminación, la absoluta inmovilidad, opone el superhombre que es la determinación absoluta, el devenir absoluto; y así se enlaza con otro pensamiento por el que tuvo tanto respeto como para desear su advenimiento en Europa: el budismo, que negaba aquella absoluta indeterminación, y negaba a dios, y encontraba en el hombre, exclusivamente en el hombre, todo su fundamento, y concluía, también, en un absoluto devenir, en lo que se ha llamado el instantaneísmo, donde la única realidad, si de realidad puede hablarse, es el instante fugaz.

El mundo ha de ser entendido, para Nietzsche, como un mundo más allá del bien y del mal, que son nociones necesariamente ligadas al pasado y al futuro y que la mentalidad corriente traslada a los conceptos de remordimiento y pena, de pecado y remisión. Expresado de otra manera, "el mundo no se justifica sino como fenómeno estético. El fenómeno estético es fenómeno presente, más allá del bien y del mal, más allá de esa moral de esclavos que en definitiva se reduce a la condena del presente. El presente tiene que ser no la nube de Schopenhauer ("el último esclavo") sino una rasgadura en el cielo encapotado del tiempo; y por esa rasgadura ha de proyectarse, siempre, luz, aunque el pasado y el futuro queden en sombras. Pero para que el mundo, fenómeno estético, sea en verdad y no sólo en apariencia, es necesario que esa luz se proyecte no una sino muchas, muchísimas veces, eternamente.

Ya que mi presente no puede ser presente eterno, que sea presente eternamente reiterado; que sea eterno retorno. Esa es la única solución posible para el problema. El hombre, en el eterno retorno, deja de someterse a un dios que resulta de una descentración. Si hubiese dioses, había dicho Zarathustra, ¿cómo resignarnos o no ser dioses? El eterno retorno es la realidad misma de nuestra condición de dioses. Aspirar a menos no era digno de Nietzsche. De ahí su desprecio por la santidad, ideal puramente humano; y de ahí su protesta contra aquella época que, religiosamente, se había caracterizado por la pérdida en la creencia en dios y la obstinación en la creencia, en los santos.

Sin embargo, como en tantos otros aspectos de su personalidad, Nietzsche conoció el destino de ser tenido por lo que no quería ser tenido. Lo conoció brumosamente, a través de palabras cuyo sentido ya no podía interpretar. Algún amigo y muchos desconocidos dijeron de él "Es un santo". ¡Un santo, simplemente! Y él qué-

ría, en cambio, ser "la rueda que gira por sí misma" y obligar a las estrellas a danzar a su alrededor; ser el primer impulso, el impulso creador.

Ahora puede entenderse, tal vez, en qué consiste la religión de Nietzsche y por qué se ha intentado defender ese aspecto de la personalidad del filósofo, sosteniendo que en él debería verse el anuncio de una concepción más pura de la religión: este negador de Dios sería un tipo eminentemente religioso, el tipo religioso de nuestra época.

La glorificación del momento le lleva a afirmar en sus últimos años que Dios no es sino un momento culminante, y que la existencia es un eterno divinizarse y desdivinizarse. No con otras palabras termina el pensamiento de Bergson, a quien más fácilmente concedemos condición de hombre religioso: Bergson ha dicho, con lenguaje estrictamente nietzschiano, que el universo es una máquina de hacer dioses.

Esos dioses son los hombres; y la humanidad, el universo mismo, no son sino medios para que sea posible el momento culminante de la divinidad. Dios tiene que presentarse como hombre, disfrazarse como se disfraza el instante fugaz, "disfrazarse siempre: cuanto de más alto linaje es un hombre, tanto más necesita del incógnito. Si existiese un dios éste debería mostrarse, por razones de decoro, como hombre". La humanidad, el universo mismo, son simplemente el material al servicio de la voluntad de potencia, concretada, fugazmente, en un punto: el instante purísimo en que somos dioses.

IV. Ya ha sido observado que en la teoría del eterno retorno lo que para Nietzsche tenía importancia no era el sustantivo (el retorno) sino el adjetivo (lo eterno). Pero es preciso señalar la función de ambos elementos. El sentido religioso de esa teoría es mucho más profundo del que pueda descubrirse en un primer análisis. Se intenta dar, en esa fórmula, la coincidencia de los dos elementos cuya aparente pugna constituye en definitiva la tragedia religiosa: el ahora fugaz y la permanente eternidad. El ahora es la vida por cuyo regreso clamaba Nietzsche: ¡Esto era la vida? ¡Venga otra vez! Ese ahora es glorificado como puro presente que no quiere resabios del pasado, que no quiere lo que todo pasado implica: el remordimiento, venganza del pasado que al sentirse morir maldijo a la nueva vida. Por eso Nietzsche condena el remordimiento, que es una

forma de negación de la juventud, y quiere que este presente de la vida vuelva a darse como presente, y no una vez, sino eternamente.

Toda la tradición religiosa, en sus momentos más puros había glorificado el presente. Los místicos han dicho siempre que el hombre debe ser eternamente joven, porque eternamente joven es Dios. Dios es eternamente joven. Ni fué ni será. Es. Y el hombre, como Dios, ha de ser; ser, sin haber sido, sin haber de ser. Y con ese tema de la juventud eterna se enlazan otros que pertenecieron especialmente a la tradición germana. "Si el divino mensaje de vuestra Biblia estuviese escrito sobre vuestro semblante, no tendríais necesidad de exigir con tanta insistencia la creencia en la autoridad de ese libro; vuestras palabras, vuestros actos, deberían hacer innecesaria la Biblia, porque continuamente nacería en vosotros una nueva Biblia". Nietzsche retoma así la concepción expresada en estas palabras de Novalis: la Biblia es un libro abierto, la Biblia crece día a día; o en estas otras de Sebastián Franck: Dios me crea cada día un poco más; o en las de Meister Eckart: Dios crea hoy al mundo tanto como el primer día. Era la teoría de la creación continua, continuamente reiterada, que afirmaba la encarnación del Verbo en el hombre incesantemente como incesantemente se daba la creación universal.

El instante tiene demasiado valor para ser fugitivo, y nada más que fugitivo, como pretendía el budismo. La transitoriedad es transitoriedad eterna. "Mi consuelo es éste: que todo lo que fué es eterno". El mundo es no un mero devenir sino un devenir absoluto, "que se bendice a sí mismo como lo que debe retornar eternamente", un devenir que no conoce cansancio ni hartazgo.

Esta idea está repensada infinidad de veces en la obra de Nietzsche. El quiere despojar a Dios de todo moralismo y de todo intelectualismo. Dios es la más alta potencia, y la más alta potencia significa fuerza y elasticidad (dos palabras que aparecen con mucha frecuencia juntas en sus páginas). La más alta potencia se da en Zarathustra, porque Zarathustra ha descubierto que es un danzarín. "La danza no es lo mismo que un absurdo impulso de vaivén entre dos impulsos opuestos —dice Nietzsche—. Hay que tener fuerza bastante y ligereza suficiente para ser puros y rectos de conciencia y, en otros momentos, ceder, por así decir, un centenar de pasos a la religión, a la metafísica, y sentir su poder y su belleza". "La alta cultura se parecerá a una atrevida danza . . . porque necesita . . . mucha fuerza y mucha flexibilidad . . .". El arte de la danza, el arte de Zarathus-

tra, es el del instante fugaz, pero eterno. Zarathustra ha dicho que el sólo podría creer en un Dios que supiese danzar. Y más tarde Nietzsche evoca esas palabras del superhombre, e insiste en ellas: "los pies ligeros son el primer atributo de la divinidad. . . ." La danza es posible. Los dioses indios creaban el mundo danzando, y eran dioses porque eran danzarines. Nietzsche no lo ignoraba. La danza es siempre posible, y por eso siempre son posibles los dioses: "¡Cuántos nuevos dioses son posibles! . . . A mí mismo, en que por momentos el instinto religioso (o sea creador de dioses), se hace intempestivamente vivaz, ¡en qué diversos modos se ha revelado cada vez lo divino! . . . Tantas cosas extrañas pasaron ante mí, en esos momentos sin tiempo que llueven en la vida como si cayesen de la luna, en que no se sabe, absolutamente, cuán viejo se es y cuán joven se puede ser aún. . . . Yo no dudo de que haya muchas clases de dioses. No faltan dioses de los cuales el pensamiento no puede apartar la noción de cierto alcionismo, de cierta ligereza. Tal vez la misma ligereza de pies forma parte del concepto de Dios".

Cuando dice que él es un danzarín, Nietzsche se vale de una imagen que pretende traducir este pensamiento: "Yo soy yo, ego ipsissimus; o, también si me es permitida una expresión más altiva, ego ipsissimum". Es siempre la soberbia de quien no quiere resignarse sino a ser Dios, y que disputa a Jehová el derecho de exclamar: "Yo soy quien soy. . ." ¿Quién, como yo? Palabras también bíblicas: "¿Quién cómo Dios?". Y Nietzsche hubiera hasta podido decir —y lo dice, aunque esas palabras no figuren en sus escritos—: "¿Y quién es, si yo no soy?"

Nietzsche aspiró a que volviese a darse la mentalidad propugnada en la frase de Platón: "Cada uno de nosotros podría ser amo de todos los hombres y, preferiblemente, Dios". Siempre el mismo tema. ¿Si existiese Dios, cómo resignarnos a no serlo? El plural era una concesión inútil: Si existe Dios, ¿cómo me resignaré a no serlo? Y más aún: exista o no exista Dios, Nietzsche no se resigna a no ser Dios. Otros dirían que hay una sola tristeza: la de no ser santo. Nietzsche pensará, secretamente, que hay una sola tristeza: la de no de ser Dios.

Allí donde los dioses olímpicos retrocedían —dice Nietzsche— la vida griega se hacía, también, más sombría e inquieta. El cristianismo, antiolímpico, habría venido a negar la medida: era lo bárbaro, lo asiático, lo exento de nobleza, lo no griego. Parecería que Nietzsche estuviese hablando no de la religión cristiana sino de las

bacantes de Eurípides, y que viese en Jesús al ciego Tiresias iniciándose en las orgías de las ménades, y en la madre de Jesús a la madre del rey Penteo. Pero eso fué precisamente lo que sucedió en la vida del filósofo: cuando los dioses olímpicos retrocedieron, vino la locura. El, como todos, conoció el dilema terrible: en la soledad, el solitario se roe el corazón; en la multitud, es la muchadumbre quien se lo roe. Era necesario no estar en soledad ni en multitud. Y esa es la solución que le dió su locura: una multitud que de ninguna manera era ajena a él, pues era la multitud de sí mismo: la personalidad disgregada que ha dejado de estar sola y de ser una, y no alcanza a ser múltiple.

Nietzsche no era un hombre religioso si por religión entendemos una versión orante hacia lo divino, una actitud que supone la súplica, la plegaria, y la convicción de que puedan no ser atendidas por aquel a quien van dirigidas. Nietzsche no hubiera podido orar. Pero hallamos, entre tantas contradicciones de su vida, esta plegaria formulada por Zarathustra: "Que mi orgullo acompañe siempre a mi sabiduría . . . Y sin un día ni sabiduría debiese abandonarme, entonces . . . que mi orgullo pueda volar en compañía de mi locura". La lucha íntima del hombre doble, analizada por San Pablo, y que sólo puede terminar en la muerte o en la resurrección, terminó en locura. El problema no quedaba resuelto, pero quedaba por lo menos suprimido. La locura le impidió a Nietzsche tener, en el momento justo, aquella voluntad de morir de la que él habló repitiendo un tema de Novalis, y que le hubiera permitido evitar que su muerte fuese un estúpido hecho fisiológico.

Quiso que eliminásemos de la idea de dios la noción de bondad suprema, indigna de él, y la noción de suprema sabiduría, fruto de la vanidad de los filósofos que querían que dios se pareciese a ellos. Dios tenía que ser la más alta potencia.

Pero esa su voluntad de potencia que necesariamente, por ser voluntad, exige la consideración del futuro y de alguna manera la esperanza —la esperanza de que el futuro sea, para que nuestra voluntad no opere sobre fantasmas— se convierte de pronto en superflua. Lo que ha de afirmarse no es la voluntad de potencia, no es el "yo quiero", propio de los héroes. El "yo quiero" suplanta al "tú debes" de la moral kantiana, pero debe a su vez ser suplantado. Así lo reconoce Nietzsche al proceder a la transmutación de todos los valores: Más alto que el "yo quiero", está el "yo soy". Si el "yo

quiero" pertenecía a los héroes, el "yo soy" pertenece —el mismo Nietzsche lo dice— a los dioses. Dios se nos revela ahora no como plenitud de potencia, sino como plenitud de ser. Y este es otra vez, tras un largo y accidentado rodeo, el regreso al Dios que, ante todo, es. Y para esa confesión Nietzsche recurrió, por fin, al lenguaje poético:

Altísima estrella del Ser . . .  
Tabla de obras eternas  
¿Tú vienes a mí?  
Lo que nadie vió,  
Tu muda belleza  
¿Cómo? ¿No huye a mis miradas?

Enseña de la necesidad,  
Altísima estrella de Ser  
Estrella que ningún deseo alcanza,  
No manchada por nadie,  
Eterno sí del Ser  
Yo soy eternamente tu sí:  
Porque yo te amo, ¡oh, eternidad!

Es que la canción de Zarathustra, aunque se titule "Otra vez", quiere ser una canción "para toda la eternidad", para toda "la profunda eternidad".

Conferencia pronunciada en el Colegio el 20 de  
septiembre de 1944.



## Acerca de una obra de Patricio Grau

Por NORBERTO RODRIGUEZ BUSTAMANTE

En la bibliografía filosófica argentina hay un aporte del señor Patricio Grau que, habiendo sido publicado en el año 1935, no ha merecido —quizá por su limitada difusión— ningún estudio. Aunque no se trata de intentarlo, pues, según se verá, lo abandonamos a mitad de camino, hemos de destacar algunos rasgos singulares de un filosofar lúcido y penetrante en torno al tema de la vocación y la teoría filosófica y de su necesaria distinción del conocimiento científico. Su "Contribución al tema de la teórica pura" ha de reclamar nuestra atención sólo en lo concerniente a la parte introductiva, dejando para espíritus más avezados la consideración del resto.

El libro se inicia con reflexiones que tienden a situar el trabajo filosófico realizado en el país dentro del cuadro de la cultura. Calificando el sentido de su función, habla de "sociología de la cultura" y caracteriza a esta disciplina como una "teoría de la transmisión y recepción de las comprensiones y de los hechos derivados de este proceso". De esa transmisión y recepción de las comprensiones, se origina el crecimiento del hombre o sea, el enriquecimiento temporal de su espiritualidad. La sociología de la cultura cumple su objeto cuando nos proporciona "la teoría de la relación entre el espíritu que ha logrado jerarquía en el hacer y el espíritu en trance de hacerse". Pero esto no es posible sin el

reconocimiento expreso del ser histórico del hombre determinante del marco de posibilidades en que habrá de insertarse su destino y, consecuentemente, sin una comprensión del sentido de la historia y de la evolución cultural.

En el enfoque de nuestra producción intelectual, Grau advierte que en gran parte de la misma nos vemos obligados a la subordinación con respecto a los modelos europeos, de ahí que nos señale como misión la de "repetir por mucho tiempo". Si la humildad es el primer paso de nuestro ansiado perfeccionamiento, repetir y repetir bien, ya es bastante, si se tiene en cuenta la gran responsabilidad y la heroica disposición de espíritu necesarias para estar a la altura de los tiempos. Sin embargo, Grau habla del "criollismo". Más aún, lo califica de demonio socrático "que nos advierte y disuade". Nos advierte que la entrega a lo extraño puede encerrar una traición a lo propio; nos disuade de la búsqueda en lo externo en aquellas disciplinas que, como la filosofía, exigen una decisión de nuestro ser más auténtico: "Podremos aprender técnica y ciencias, porque siendo estas actividades objetivas no viven de su enlace inmediato con el espíritu; pero no podemos aprender filosofía" (pág. 17).

La vocación repetidora es sintomática y por raras que sean en los intelectuales, las posiciones independientes (no dependientes de Europa, en estricto sentido), cuando existen no hallan eco, como si un complejo minusvalorador decretara imposible toda creación original.

Pues bien, hay que atreverse a ser sabios —como decía Sócrates— y la sana normalidad trae para Grau un imperativo: "Hemos llegado a un punto en que es menester hacer filosofía". Es la tarea que nos impone la peculiaridad de la hora y hay que afrontarla con audacia. La grandeza de quienes hablan donde el Verbo ha logrado su máxima potencia expresiva no puede disminuir a nadie aquí. Ellos hablan en voz alta para el mundo que es de ellos. Aquí se hablará en voz baja para nosotros tan sólo". (pág. 18-19).

Dispuesto a justificar la necesidad filosófica, expone el prejuicio escéptico de los positivistas y su consabido argumento: esterilidad de la filosofía fundada en su historia (entendida como partes separadas que se sueldan en el tiempo sin integración), ya que el sucederse de los sistemas prueba su corta validez y el capricho

o la fantasía de quienes los construyen. Más, con ese criterio, los positivistas no alcanzan a comprender el drama de la filosofía: "La filosofía exige certezas, es ansia de apodícticas y en realidad sólo acierta a dar probabilidades. El drama filosófico lo escribe esa oposición; el querer —el deber ser— apodíctica, y el no poder ser sino problemática". (pág. 20).

Pese al auge positivista (y aquí entramos en la biografía del autor) y al decreto pro-muerte de la filosofía que estaba en el fondo de sus conclusiones, la vocación filosófica renació —luego de un período de apatía provocado por la desilusión metafísica— en Europa como entre nosotros de la fuente eterna de que manan sus problemas ineludibles: el espíritu humano que no se satisface con el saber parcial que proporcionan las ciencias y que aspira a la totalidad bien que a una totalidad no sumativa sino esencial o de sentido. La supuesta ley comteana de los tres estados por los que ha atravesado la humanidad —teológico, metafísico y científico— y de la superación sin más ni más de la etapa física, era negada por un solo ejemplo en el cual la problemática filosofía se imponía constituyendo razón del personal existir, según se comprueba en los fragmentos siguientes: "Imagínese que en esos días un hombre siente que las cosas le suscitan problemas, y que estos problemas se le proyectan, se le extienden, suscitando nuevas cuestiones que le apasionan, que descubre su vocación en esa problemática y que encuentra que esa vocación es filosófica; peor aún, metafísica" . . . "Pero resulta ahora que esta vocación tiene sus raíces en las honduras del ser y que no es posible desprenderse de ellas por un razonamiento, y es así que nuestro hombre sentirá que, a pesar de todo los problemas filosóficos le asedian, y si se niega a pensarlos durante su día le poblarán de sueños sus noches, porque no puede dudarse que hay sueños metafísicos" . . . "¿Y es qué había derecho a conformarse, no ya con el no saber, sino con el no pensar? ¿Era lícito rehusarse a los problemas de todos los tiempos y de todos los lugares, a la problemática inherente a la máxima extensión de la conciencia del hombre? Y en la manera de plantearse estas preguntas asomaba la urgencia de fundamentar el derecho a la investigación, de demostrar la licitud de la vocación filosófica". (págs. 21-22).

Luego de dar cuenta de esas heroicas vicisitudes, Grau enuncia "su" definición de la filosofía, la menos comprometedora, la más

amplia y formal aunque asentada en la propia vivencia de lo filosófico. Fundándose en un sólido punto de partida —por lo menos para quien escribe— muestra que es esencial a la filosofía la aspiración a dar una respuesta al problema del destino humano, o lo que es lo mismo: toda filosofía auténtica no se agota en el plano de la pura teoría, en ella lo especulativo aparte su intrínseco valor (del que muchos no pasan) es el camino para lo práctico: “La vocación filosófica se presenta prima facie, como la tendencia a formularse preguntas sobre la naturaleza de las cosas y de nosotros mismos, sobre el valor de la ciencia, el sentido de la vida y otros asuntos de parecida estirpe; pero todos estos problemas se muestran como diversos momentos de una preocupación única, suscitaciones de una consistencia central, de un problema primero que se oculta en las múltiples preguntas en que se manifiesta la vocación. Es este el problema del máximo valor y de todos sus implicados”. (pág. 25). (Claro está que expresiones como “máximo valor” y “todos sus implicados” son un tanto ambiguas mientras no se aclare qué sea el máximo valor).

Grau responde de su definición con pruebas de hecho (existencia de las teorías filosóficas como producto de la labor de ciertos hombres llamados filósofos) y pruebas de derecho (existencia de una problemática filosófica).

Veamos las pruebas de hecho. La filosofía se presenta históricamente como preocupada por dos temas fundamentales: hombre y mundo. Ha sido en consecuencia, ética y metafísica y en la medida en que ha necesitado justificar el valor de los conocimientos alcanzados y los fundamentos de su aspiración, ha sido también lógica y gnoseología. Cabe agregar a este planteamiento, que en filosofía, toda dilucidación teórica es medio para un fin: el establecimiento del máximo valor.

En cuanto a las pruebas de derecho, se debe señalar que la filosofía quiere ser un saber, es teoría y dicha teoría conduce a la determinación del máximo valor, circunstancia que le proporciona su “posición esencialmente humana”.

Si la filosofía es teoría e intenta dar los fundamentos de toda teoría, adopta el carácter de una “teoría de la teoría” (analogía evidente con Husserl) o, lo que es lo mismo, debe ser en primer término gnoseología y lógica para constituirse posteriormente como ciencia de los valores (ya que entre ellos ha de encontrarse

el máximo buscado). Y no podrá ser ciencia de los valores si previamente no estudia la relación entre el hombre y el mundo en la cual surge toda actitud valorativa y toda posible referencia a valores (en este planteo nos acercamos a Heidegger). Así, la filosofía se convertirá en metafísica. En síntesis, según Grau: "La constitución de la teoría del máximo valor implica este ciclo de problemas interdependientes, que abarca en su integridad, según se advierte, la esfera que por derecho pertenece a la filosofía; la gno-seología y la lógica, la metafísica y la psicología (y eventualmente la teología) y, finalmente, la valórica". (pág. 26-27).

Vimos que la filosofía persigue un fin práctico: determinación de la conducta humana por su referencia al máximo valor, pero comprobamos que se yerguen ante el filósofo una serie de problemas teóricos previos ("sus implicados") sin cuya dilucidación aquel fin práctico no puede ser alcanzado. He ahí lo que Grau denomina: "transferencia de la tónica en filosofía".

Cuando se acentúa el significado de cada uno de esos problemas teóricos previos, se originan las posiciones que definen a la filosofía por alguna de sus tareas particulares y . . . "no por la totalidad de su materia: filosofía como teoría del conocimiento o de la ciencia, crítica de la razón, teoría del mundo, doctrina del bien".

Ahora bien, la finalidad práctica de la filosofía le presta una modalidad singular, una vibración humana de la que están exentos los demás conocimientos, puesto que la vocación filosófica asume un rasgo típico: es urgencia o dicho en otras palabras, el problema del destino humano no puede postergarse para las calendas griegas: "El contenido de la problemática filosófica tiene, para el hombre, la más alta significación, pues según ella determinará su conducta, esto es, dispondrá su ánimo, pautará su vida y afrontará la muerte". (pág. 31).

Siendo incumbencia de la filosofía el dar respuesta a la interrogación por el destino del hombre, aquí desembocamos en el tema constantemente: las relaciones entre vida y filosofía. La fuerza con que surge ante nosotros el conocido adagio latino pareciera la prueba más certera con que la mayoría concede que primero es vivir. Sin embargo, ya decía Sócrates que no le era posible vivir sin filosofar. Quizás —agregamos nosotros— ningún filósofo pueda conceder la supremacía de la vida sin negarse como tal, hasta los que proclaman orgullosos su vitalismo.

La toma de posición de Grau en este problema posee verdadero estilo filosófico: "Y tan se identifican ambas (vida y filosofía) que, contemplando su relación desde este punto de vista de la exaltación de lo humano, cabe establecer la identidad, filosofía —vida y vida— filosofía, desde la cual alguien podrá decirnos: ¿Vivir primero, después filosofar? Lo niego. En esto no reconozco primero ni después". (pág. 31).

Pese a que la vida urge, no preocupa menos al filósofo la idea de la muerte y su inevitabilidad impregna de melancolía la meditación filosófica: "La problemática filosófica es necesariamente urgente, porque la pregunta fundamental del filósofo sigue siendo hoy como en los tiempos de Confucio. ¿Cuál debe ser la actitud del sabio? O lo que es lo mismo. ¿Qué puedo saber? ¿Qué puedo esperar? ¿Qué debo hacer? ¿Cómo debo vivir esta vida? Y fuerza es reconocer aquí que esta vida que pretendemos regular es tan huidiza que con sólo este pensar ya se nos está yendo. Esta inserción de la idea de la muerte en la problemática filosófica no puede ser tomada en su aspecto más grosero y pueril. Es la simple manifestación de un hecho que se nos muestra explícitamente en las meditaciones de los primeros filósofos y que puede sorprenderse en forma menos aparente, pero no menos efectiva, en la arquitectónica de todos los sistemas". (pág. 32-33).

Por otra parte, ante "la alegría de vivir el presente" —estado que define al hombre de acción— la filosofía, por la conciencia de la finitud del hombre, aporta el gris de la teoría para trascender la ingenuidad del mero complacerse en la vida.

Comprobamos en qué consiste la urgencia propia de la filosofía y sabemos también por qué ha de restringírsela y cómo se posterga el problema del máximo valor ante los problemas previos a resolver; esa es la transferencia de la tónica en filosofía de que nos habla Grau. Y bien se entiende que la turbulencia de la vida tenga que ser dominada, que las exigencias teóricas del pensamiento le impongan un ritmo lento y grave, derivado del método y del rigor que han de caracterizar a la filosofía en cuanto saber. Aunque la necesidad práctica de nuestro espíritu exige una comprensión del sentido de la vida y eso es perentorio, la necesidad teórica nos descubre etapas previas, sin las cuales tal comprensión no podrá ser un conocimiento de tal modo. Por ello, la objetividad de lo teórico entra en conflicto en la subjetividad del fin práctico, con el carácter más señalado de la filosofía que consiste —según nues-

tro autor— en ser, en “último término, una gnósica subjetiva por esencia”. (pág. 33). Y el carácter subjetivo de la filosofía está en inmediata conexión con el máximo valor como finalidad suprema del hombre: “El máximo valor da, en efecto, a la filosofía, un fin humano. No es el fin de la ciencia, absolutamente amoral (lo objetivo en cuanto objetivo). La filosofía todo lo mira desde el problema del hombre como solitario o como ente social, y es, por tanto, moral en definitiva”. (pág. 33).

Centrada la filosofía en su condición de ciencia del hombre y sí, en la expresión de Protágoras, el hombre es la medida de todas las cosas ¿qué otro remedio le queda sino el de sumirse en el relativismo más estéril a causa de su esencial subjetivismo? Pero, el interés vital del hombre individual que cada uno es, es el camino inevitable para que ese mismo interés sea considerado no ya como impulso sino como problema y cuando ello ocurre: “La distinción se establece en seguida en forma decisiva, pues el problema del interés, provocado por mi propio interés, no termina siendo el problema de mi propio interés particular, sino que, asimilado mi interés particular al interés general, es éste, el interés tomado en general, el que se hace objeto de investigación, y es ésta una realidad objetiva, perfectamente independiente de mí mismo”. (pág. 35).

Si el filósofo renuncia a la extrema particularidad de su personal interés y conservando la inquietud inicial por él suscitada accede al problema más amplio del interés del hombre en general o sea, de la preocupación humana por el máximo valor, supera el subjetivismo dándole objetividad a lo que en un primer momento se presentara como privativamente subjetivo y concilia la doble condición de urgencia y rigor teórico de la filosofía. Tal subjetivismo que hace del hombre su problema central no significa (según Grau— renuncia a lo universal: “El subjetivismo filosófico no es entonces mero subjetivismo, sino una suerte de subjetivismo trascendental”. (pág. 37). “Más allá de las diferenciaciones” y “más allá de los temperamentos” el filósofo quiere alcanzar la indubitable certeza que en la fidelidad al ser del hombre le será dada: “Se pretende, ciertamente, ver al mundo a través del hombre; pero el hombre es para el hombre la realidad fundamental del mundo y ver las cosas de esta suerte es verlas de manera cabal y legítima. Lejos de impedir la certeza, el subjetivismo radical ubica gnoseológicamente al filósofo en el lugar único donde es posible la suerte de certezas que busca”. (pág. 37).

La resonancia subjetiva es una base ineludible de toda actitud filosófica y el paso al objetivismo, a una objetividad en sí, es imposible. En primer lugar, porque una absoluta objetividad tiende a prescindir del sujeto y prescindir del sujeto es renunciar al máximo valor cuya búsqueda define intrínsecamente a la filosofía. En segundo lugar, porque la filosofía es ciencia del hombre . . . "y lo objetivo en cuanto meramente objetivo, no es integrante del sistema del hombre".

Definida la filosofía por su aspiración al máximo valor, se la afirma fundamentalmente como axiología (valórica la denomina el autor, quizás usando un término poco feliz), pero sin olvidar que para cumplir con su fin práctico debe dar cuenta previamente de ciertos problemas teóricos que se hallan implicados en el intento de determinar qué sea el máximo valor.

El saber que la filosofía encierra debe ser cuidadosamente distinguido del conocimiento científico. En opinión de Grau, el intento de reducción de la filosofía al dominio científico es estimado como impropio: "La filosofía, al distribuir su problemática en el terreno científico, la pierde necesariamente, y el proceso de reducción filosófica es un proceso de reducción a la nada". (pág. 42).

Considerar el conocimiento científico como el único válido y reducir la filosofía a una mera síntesis de los conocimientos ya acotados por la ciencia (síntesis que no se sabe qué función cumpliría) o integrar su problemática en el dominio objetivo correspondiente a las diversas ciencias —actitudes típicamente positivistas— es condenar la filosofía al suicidio: "Tras un sacrificado buscar la tierra prometida ha llegado el filósofo a ella, pero al reclamar su parte encuentra que se le brinda lo único que honradamente puede ofrecérsele allí: una sepultura más o menos decente". (pág. 43).

Ciencia y filosofía contienen diferentes perspectivas de conocimiento, ambas legítimas: ciencia es búsqueda de la objetividad con independencia de lo subjetivo (o, mejor dicho: aspirando a neutralizar lo subjetivo, lo que no es fácil de lograr); en cambio —en la fórmula de Grau —la filosofía es "humanismo", "subjetivismo radical". (Aclaremos que cuando Grau habla de la ciencia, toma como paradigma la estructura de las ciencias naturales y su exigencia experimental, amén de que el examen de los hechos es entregado a la ciencia en su totalidad).

Según Grau la filosofía prescinde de los hechos (?) o los con-

sidera como algo accidental. Su fin es "explicar derechos" en tanto que persigue la construcción de una teoría de los valores y en cuanto que éstos dependen de la especial constitución de la naturaleza humana y tienen en ella su última significación. En suma, es una teoría del espíritu porque quiere ser una "teoría del sistema del hombre". No obstante le parece prudente hacer la siguiente aclaración: . . . "las ciencias físicas tienen por objeto los hechos empíricos —que aparecen como unidos a lo que entendemos como materia— y paralelamente, que la filosofía tiene por objeto los hechos del interés— que aparecen unidos a lo que entendemos por espíritu". (pág. 47).

¿Hechos del interés? ¿Y a qué se reduce entonces la prescindencia de los hechos proclamada con anterioridad? Porque si la filosofía no es sólo lógica pura y tiene una base concreta, empírica (sin que por ello deba entenderse la experiencia como sólo experiencia sensible), hay un punto común filosófico-científico: los hechos. Pero, en consecuencia, la función de explicar derechos no es la única función de la filosofía. Quizás fuera más correcto decir que la filosofía se propone explicar derechos, pero que esto no es posible si no se enfrenta previamente con los hechos que tocan más de cerca al hombre que dependen de su subjetividad.

Afirmar que los hechos del espíritu están a disposición de la filosofía, presupone que el espíritu tiene realidad empírica; ¿cómo conciliar eso con la afirmación según la cual . . . "la filosofía trabaja sobre realidades que son ante todo entes de razón" . . . y que por ende necesitarán de la razón para ser comprendidos, con lo que también y por añadidura, obtendremos como fruto . . . "razonamientos apodícticos . . . "que son los únicos que cumplen con la exigencia de rigor teórico propia de la filosofía".

Que la filosofía en cuanto teoría deba tener una formulación racional, bien se entiende (. . . "donde hay filosofía debe haber horror a las rapsodias dóxicas" . . . ); pero que la filosofía sólo deba ocuparse de "entes de razón", no parece tan claro. Si en los razonamientos apodícticos "el filósofo encuentra su propio método", cabe preguntarse en qué quedará la ansiada apodíctesis si los objetos a que dichos razonamientos se aplican no permiten por su peculiar estructura conclusiones tan rígidas. Plantearse el problema del sentido y comprensión de la vida humana y pretender resolverlo al modo de un teorema matemático ¿no es un contrasentido?

A fuer de sinceros, nuestro análisis de la posición filosófica de

Grau, ha de detenerse aquí. Para el examen de lo que sigue, nos faltaría ese estado previo de simpatía, sin el cual, la crítica no alcanza a ser eficiente. Abordando, pues, el terreno de las conclusiones, cabe decir que encontramos en Grau un planteamiento auténtico de su vocación filosófica. (Sin embargo, cuando se superan los prolegómenos damos de pronto con el más entusiasta intelectualismo que no tiene reparos en culminar en una mística de la razón. El eco de Spinoza parece escucharse en este desarrollo contemporáneo de su conocida afirmación: "El orden y la conexión entre las ideas es el mismo que el orden y la conexión entre las cosas", tal como lo muestra el siguiente fragmento: "Ideas y conceptos no son creaciones mentales, sino esencia de realidad, y por lo tanto, manejar ideas es manejar realidades, y siendo así, nada tiene de sorprendente, y sí es perfectamente natural, que el sistema de relaciones supuesto por las ideas y los conceptos sea, en resumen, el sistema de relaciones de las realidades supuestas o puestas, actuales o posibles, pues siendo las relaciones propias y naturales de la realidad pura, son a fortiori, las relaciones esenciales propias y naturales de toda realidad". (pág. 81).

Puede que seamos injustos con la parte de la obra en la que Grau ha puesto la mayor intensidad de su trabajo intelectual; pero nadie podrá objetarnos el derecho de rechazar lo que no condice con nosotros mismos, valiendo esta prerrogativa sobremanera en el terreno filosófico. Nos abruma tratar con sustitutos, con fantasmas (y eso son las ideas cuando pretenden imponerse a la realidad); queremos el ancho campo abierto de las realidades más entrañablemente humanas. En último término, la urgencia predomina sobre la teoría, aunque mejor sería decir: sobre una teoría que sin ser lógica pura o gnoseología, quiere ocuparse de creaciones a las que sólo se le concede "mera existencia lógica". (Sería el caso de repetir las críticas de Croce a los intentos de la logística: "Buen entretenimiento para quien encuentre gusto en ello"). Además, no nos resignamos a esta opinión de Grau: "El filósofo de hoy debe obligarse a abandonar la ética y la metafísica"; porque nos parece que una tal renuncia es imposible. Difícil acallar la urgencia metafísica y más aún aplazar el problema que plantea al hombre su destino. Comprender la vida encierra la más alta dignidad teórica y si estamos obligados a vivirla, aplazar su comprensión es como resignarse a vivir a ciegas.

# Vida del Colegio

## EL COLEGIO SUSPENDE SUS CURSOS

En vista de las circunstancias actuales, el Consejo Directivo del Colegio, reunido en sesión extraordinaria el 29 de setiembre de 1945, resolvió suspender las actividades por tiempo indeterminado.

## Información General

### LOS SUCESOS UNIVERSITARIOS

La situación política del país, que se torna más grave cada día, ha ido formando un clima de rebeldía, descontento e incorporación a la actividad cívica, que va creciendo sin cesar.

En toda esta efervescencia política se advierte un despertar de la conciencia cívica, hecho saludable y que no debe ser descuidado por quienes tienen el deber de promoverlo y alentarlos.

Este interés y esta preocupación por el estado de nuestra sociedad, de nuestro sistema de gobierno, pueden llevar, si son estimulados y bien encauzados, a desarrollar la responsabilidad del individuo frente a la sociedad. El resultado sería una sociedad de individualidades plenamente desarrolladas. Individualidades que se completarían en la sociedad, la que, a su vez, tendría su justificación en ese desarrollo individual.

La expresión sobresaliente de ese estado social que pasamos es, sin lugar a dudas, lo ocurrido en todas las Universidades del país. La juventud estudiosa fué, como es lógico, la vanguardia de esa lucha por la libertad. Tuvo una tarea que cumplir, y lo hizo con honor. Al defender la autonomía universitaria defendía la cultura, y con ella todo lo que caracteriza al mundo humano. Comprendió bien que la tarea de la Universidad es formar hombres libres, desarrollar lo que el hombre tiene de específicamente humano, dar un contenido moral a la sociedad, y que esa tarea no se puede cumplir cuando no existe la plena libertad ciudadana. Se negó a aceptar una Universidad puesta al servicio del Estado, de un Estado que sofoca la libre expresión del pensamiento, que permite sólo determinadas manifestaciones de la personalidad: aquellas que puede utilizar en su provecho. Luchó por que nuestra sociedad po-

lítica no se convierta en esa clase de Estado. Su lucha no es definitiva, por supuesto, pero su esfuerzo es encomiable y digno de ser tenido en cuenta. Debe ser tomado como ejemplo, hasta por los mismos estudiantes, que pueden encontrar en esta acción el incentivo y la guía para su actitud futura.

Ojalá comprendan que éste es solo uno de los primeros pasos de la lucha, y acepten continuarla con dignidad y fervor. Ojalá comprendan que la vida humana carece de sentido si no tiene un profundo contenido moral; que la moralidad desaparece cuando el interés o la ambición personal sustituyen al beneficio general. Que la conquista de la cultura es la conquista de la libertad, ya que el acceso a la primera supone la eliminación de impedimentos materiales que existen para muchos, y da por resultado el mejoramiento cualitativo de la sociedad. Que esa conquista se realiza día a día, es una lucha permanente, que no puede ser abandonada. Los jóvenes saben que la lucha es larga: ojalá no se detengan ante los primeros obstáculos que encuentren, y continúen por el camino iniciado. En ese caso, el país tendría mucho que agradecerles.

A continuación va un breve relato de lo ocurrido en las diversas casas de estudio.

## BUENOS AIRES

El martes 2 de octubre, a la tarde (18 horas aproximadamente) después de conocer el texto de la resolución ministerial, los alumnos decidieron ocupar las Facultades. La medida se hizo efectiva de inmediato, y una vez adentro, los estudiantes procedieron a cerrar las puertas.

En casi todos los establecimientos, colocaron obstáculos junto a las puertas y ventanas, no para impedir la entrada de fuerzas armadas (que, de querer entrar, no iban a detenerse por unos bancos y escritorios) sino como símbolo de su resistencia. Izaron la bandera a media asta y en varias casas, con una cinta negra, y desde las ventanas o las azoteas miraban lo que sucedía en la calle, cantando el Himno y dando vivas a la libertad y la democracia.

Mientras, la policía, había rodeado las casas, y en algunas impedía el tránsito por la calle correspondiente a la puerta.

La primera medida fué privarlas de agua, luz y teléfonos. Hubo profesores de varias Facultades que acompañaron a los jóvenes, algunos esa noche y otros hasta el final.

El miércoles 3 siguieron colocando carteles e inscripciones relativas al conflicto universitario y a la situación política del país. En varias Facultades tenían transmisores, por los que hacían saber al público los principios que sustentaban la acción estudiantil. Ese día varios profesores y algunas autoridades universitarias visitaron las Facultades, algunos llevando a los estudiantes la adhesión y el aplauso de los otros profesores.

A las 18 horas la vigilancia policial, que había sido estricta, se debilitó, permitiendo que se llevara víveres y mantas a los sitiados voluntarios. En Medicina esa concesión duró sólo cuarenta minutos, pero fueron bien aprovechados.

El jueves, varios locales tenían de nuevo agua y luz. La policía había mantenido hasta las 18 aproximadamente una vigilancia tolerante, pero a partir de esa hora se hizo sumamente estricta. Y en algunas Facultades, como Ciencias Económicas y Medicina, usó de todo su rigor con el público que trataba de acercarse o mirar a los estudiantes.

Entre tanto, en todas las Facultades se habían celebrado asambleas, y, por medio de delegados que habían salido antes para deliberar conjuntamente, resolvieron esperar a la policía sin hacer resistencia y entregarse cantando el Himno.

El plazo que el Poder Ejecutivo había dado para desalojar los locales vencía el jueves a las 24. Y la policía llegó en la madrugada del viernes 5. Salvo en la Facultad de Ciencias Exactas, donde trató con respeto a los alumnos, en todas las otras Facultades golpeó e insultó de manera inconcebible a los jóvenes.

En Medicina hubo más de treinta heridos; allí fué donde más saña se mostró. Con las señoritas no se tuvo ni la consideración más elemental que una mujer merece; fueron golpeadas, insultadas, ofendidas de todas maneras. A los muchachos los golpearon con los revólveres, con machetes, cachiporras, sables, con cuanto objeto tenían los policías a mano. Les ponían zancadilla y, cuando caían, les propinaban puntapiés y golpes de puño. Luego los revisaron, y, sobre todo los de Medicina, perdieron allí sus lápices y lapiceras automáticas, dinero, algunos comestibles y efectos personales.

Terminada la revisión y algunos requisitos (en Medicina se tomó nombre y datos a todos, y se buscó a algunos que fueron conducidos de inmediato a la Penitenciaría Nacional) se procedió a llevar a todos los alumnos al Departamento Central de Policía. Primero llegaron las niñas (Filosofía y Letras fué la primera Facultad) y luego los compañeros. Allí tuvieron que pasar de nuevo la doble fila de agentes y oficiales armados y enfurecidos con los estudiantes, y entonces los de Ciencias Exactas supieron por experiencia propia, lo que habían pasado los compañeros antes. Las señoritas tuvieron que estar paradas nueve horas, sin permitirseles siquiera apoyarse en la pared.

Después de tomar la filiación a todos, fueron conducidos, las alumnas al asilo San Miguel y los jóvenes a Villa Devoto. Allí tuvieron buen trato salvo los inconvenientes derivados del hacinamiento y las condiciones antihigiénicas.

## LA PLATA

El 30 de septiembre fué detenido el presidente de la Universidad, Dr. Calcagno, y encarcelado en la Penitenciaría Nacional, aduciendo una

posible participación suya en un movimiento revolucionario fracasado. Ante esta situación, el vicepresidente, ingeniero Aquiles Martínez Civelli, asumió la presidencia, y el mismo día 30, profesores, alumnos y egresados de la casa, en número de mil doscientos, la ocuparon simbólicamente y pacíficamente. El día 1º se produjo un hecho insólito: un camión, lleno de gente, atacó a la Universidad, mientras daba vivas al ex vicepresidente, a Hipólito Irigoyen y a un profesor de la Universidad, y gritaban "mueran los estudiantes". El ataque dió como saldo varios heridos (entre los estudiantes, es claro) y se realizó con la completa pasividad de la policía. El día 2 quedaban 268 (la policía había permitido la salida hasta entonces). El jueves, ya visiblemente quebrantados por la escasez de alimentos y de sueño, supieron que los bomberos se encaminaban al edificio de la Universidad. Eran las 15 horas aproximadamente cuando se conoció la noticia, y se dió orden de subir a la Presidencia y esperar la llegada de las fuerzas policiales. Cuando éstas llegaron, el ingeniero Martínez Civelli comunicó, por medio del transmisor que había funcionado hasta entonces, la decisión de no oponer resistencia. De acuerdo con lo resuelto por la F.U.A. los alumnos se entregarían cantando el Himno Nacional. Pero a pesar de esta comunicación, la policía forzó la puerta de entrada e irrumpió en el edificio haciendo descargas de armas de fuego. Tomó posesión de la planta baja y ascendió hacia la presidencia. Llegada allí, ordenó a los ocupantes que cesaran de cantar el Himno, y rubricó la orden con una descarga de fusilería sobre el techo de la sala. Como la orden no fuera obedecida, personal del Cuerpo de Gases arrojó 3 bombas por una banderola. Por supuesto el aire se hizo irrespirable; buscando alivio, los sitiados abrieron una ventana que da a los jardines. Pero por allí, junto con el aire fresco, penetraron 7 bombas más. Entonces alguien abrió una puerta, por la que entró la policía armada de algo más sólido que los gases. Obligó, a golpes y puntapiés, a salir del salón y recorrer la galería que rodea el primer piso. Esta galería estaba flanqueada por los agentes, bomberos y guardias provistos de toda clase de armas contundentes. A medida que los jóvenes pasaban, con los brazos en alto, eran golpeados con todo lo que tenían a mano. Los jóvenes se protegían como podían la cara y cabeza de los ataques, y trataban de evitar las caídas que los agentes provocaban, pues los caídos eran tratados mucho peor. Cuando llegaron a la escalinata, un grupo destacado exprofeso los arrojó a la planta baja. El pasaje duró una hora; una vez abajo, se los agrupó así: profesores al centro, alumnos a un lado y alumnas (eran 16) al otro. Allí se ordenó de nuevo levantar las manos, y a un estudiante que no podía cumplir la orden pues le habían dislocado un hombro de un golpe, le propinaron puntapiés en el estómago y golpes de puño en la mandíbula. Después hicieron desfilar a los estudiantes alrededor de los profesores, y llevaron a las alumnas a una pieza vecina, donde las maltrataron, ofendieron e insultaron de palabra y de hecho. Al salir de allí, las que lo hicieron por sus propios medios iban con las ropas destrozadas y llenas

de golpes. Varias salieron en camilla, una con tres costillas rotas, otra con dos vértebras fracturadas. Después de ellas, salieron los compañeros, que debieron soportar otra vez, la doble fila de cachiporras, machetes y sables. El espectáculo, que mucha gente presenció, no podía ser más doloroso ni más denigrante. El despliegue de fuerzas hacía pensar en una guerra, en un asalto a un fortín, no en el desalojo de una Universidad ocupada por muchachos indefensos, sin más armas que sus principios, su valor y su fe. Las fuerzas policiales eran: infantería, tirados en el suelo con carabinas y bayoneta calada; policía montada, situada atrás de todo; compañía de gases lacrimógenos; bomberos con mangueras. Así, en un estado físico lastimoso, fueron llevados a la cárcel de Olmos. En ella —quién sabe por qué— fueron todos bien atendidos por el interventor. Los heridos fueron hospitalizados. El 7 de octubre el Dr. Calcagno fué puesto en libertad, sin dársele ninguna explicación. Del 12 al 15 se reunió la Junta Superior Universitaria, y dió a publicidad una protesta por la clausura de las universidades y todos los hechos conexos. Como luego el Poder Ejecutivo por intermedio del ex ministro Vernengo Lima, dejara sin efecto la clausura de las universidades, el Dr. Calcagno exigió a la policía la entrega de la casa. Esto motivó cierta resistencia por parte del subjefe, dificultad que fué allanada por el Ministerio de Justicia e Instrucción Pública. En consecuencia, el escribano Sr. Enrique V. Vieyra hizo entrega del edificio en la noche del 16 de octubre al Presidente de la Universidad. Este hizo constar en el acta su protesta por los destrozos ostensiblemente deliberados que observara en las dependencias y por las sustracciones efectuadas, durante la ocupación policial.

## C O R D O B A

El día 4 de octubre, y ante la inminencia de la clausura de las Universidades por el Poder Ejecutivo, más de ochocientos jóvenes alumnos de la Universidad de Córdoba decidieron ocuparla y cerrar sus puertas. El propósito de este acto era resistir simbólicamente, expresando el repudio por el avasallamiento de la autonomía universitaria y el desconocimiento de la alta misión de la Universidad. Con esta medida, la Universidad Argentina quedaba reducida a una fábrica de profesionales al servicio del Estado, de un Estado identificado con un grupo dirigente. A las 22.30 horas del día 4 se cerraron las puertas de la Universidad, y los jóvenes, después de cantar el Himno Nacional, procedieron a asegurar las puertas para simbolizar su resistencia. La ocupación duró, en perfecto orden, los días 4, 5, 6 y primeras horas del día 7. En este momento, los estudiantes debieron afrontar el problema creado por las autoridades de la casa. Estas, que no se solidarizaron con los alumnos, expresaron que entregarían las llaves de la casa a la Justicia Federal si el edificio no era desalojado. Los alumnos entendieron que continuar la resistencia era dar motivo legal para la intervención del Poder

Ejecutivo. Y para evitarlo, y evitar además que los estudiantes del país se dividieran, resolvieron entregar la Universidad a sus autoridades. Fué así como, en la madrugada del día 7 los últimos alumnos salieron dejando las puertas entornadas, y dispuestos a continuar la lucha desde cualquier lugar en que se encontraran.

## T U C U M A N

El 27 de septiembre son detenidos el rector y los cuatro decanos. En conocimiento del hecho, la tarde del mismo día se realiza una asamblea de profesores y otra de estudiantes. La primera resuelve repudiar el hecho y manifestar su solidaridad con los detenidos, y la segunda agrega al repudio, una huelga por cuatro días. El objeto era tomar una medida conjunta con las otras Federaciones y esperar el pronunciamiento de F. U. A.

El día 28 se reunió el Consejo Universitario y resolvió "Suspender las actividades docentes universitarias hasta tanto todas las Universidades resuelvan en conjunto la actitud a asumir frente a los hechos producidos".

El martes 2 de octubre se reunieron los dirigentes de la F.U.T. y resolvieron tomar posesión simbólica del edificio de la Universidad. La medida empezó a cumplirse desde las 8 horas del día 3, e intervinieron gran cantidad de estudiantes de los establecimientos secundarios dependientes de la Universidad. Se labró un acta con motivo de la toma simbólica, documento que fué leído en el patio de la casa, y se tomó juramento a los presente por la defensa de la democracia y la lucha contra la dictadura. Luego los estudiantes cantaron el Himno Nacional e izaron la bandera Argentina, y el estandarte de la F. U. T.

El local de la Universidad estaba rodeado por gran cantidad de público, que seguía las transmisiones efectuadas desde adentro. Se informaba sobre el conflicto universitario nacional, con noticias obtenidas por radio desde diversas emisoras del exterior, y se leían pensamientos expresados por próceres de nuestra historia. El público proveyó de víveres a los estudiantes, que no sufrieron cargas policiales ni ataques de ninguna especie ni sector alguno. El miércoles 3 a las 17 horas, se rindió homenaje al pueblo de Bolivia y sus universitarios, que también luchan contra una dictadura, y el jueves se hizo lo mismo con respecto al Paraguay. El viernes 5 a mediodía y de acuerdo a una resolución de la F. U. A. fué desalojada la Universidad, sin pormenores dignos de mención. El jueves 18 de octubre se reunió el Consejo Universitario, con la Presidencia del rector, y decidió, luego de un debate, reanudar las actividades docentes universitarias. Por su parte, la F. U. T. resolvió levantar la huelga y mantenerse en expectativa de los acontecimientos "a fin de defender a la Universidad y los estudiantes si fuera necesario".

## UNIVERSIDAD DEL LITORAL

También las autoridades de la Universidad del Litoral fueron detenidas el día 26 de septiembre. Los alumnos y los profesores estuvieron completamente solidarizados. La bandera fué colocada a media asta por disposición del Consejo Superior.

Los alumnos, que habían hecho manifestaciones y habían tratado de despedir a su Rector (para lo cual se trasladaron a Santo Tomé y volvieron a pie los 15 kilómetros), ocuparon la Universidad y la cerraron.

Grupos de alumnos se turnaban en la ocupación del edificio. Se colocaron altoparlantes por los que se hablaba al público. El día 5 hubo un ataque de un grupo civil, de tendencia política bien conocida. La ocupación duró hasta el día 7. En la madrugada de este día la policía desalojó a los estudiantes, conduciéndolos en camiones y encerrándolos luego en celdas pequeñas y sucias.

No hubo heridos ni rigor excesivo de parte de la policía para con los estudiantes, aunque hubo algunos casos estrictos para el público que presenciaba.

R. M.



## LOS COLABORADORES DE ESTE NUMERO

### RAYMOND RONZE:

El profesor Raymond Ronze, integrante de la embajada extraordinaria francesa que nos trajo este año el saludo de su patria liberada, nació en Lyon, el 9 de enero de 1887. Licenciado en letras y "agrégé" de historia y geografía, se ha consagrado a la enseñanza y a las investigaciones históricas. Sus tesis versan sobre "el Commonwealth británico de las Naciones Libres" y "La Evolución de la América Ibérica desde la Independencia". Obtuvo la beca "Tour du monde" de la Universidad de París en 1920-1924 y desempeñó una importante misión en el Río de la Plata, como profesor en el Instituto de la Universidad de París en Buenos Aires (1922-1924) y, luego, en Montevideo donde organizó el Liceo francés. Su conocimiento de la historia y de la vida cultural latino-americana lo llevó a seguir ocupándose del intercambio intelectual con este continente, siendo en la actualidad administrador-delegado de la Unión de Universidades y Grandes Escuelas de Francia para las relaciones con la América Latina. Ha sido también delegado francés en el Comité Ibero Americano del Instituto de Cooperación Intelectual.

Entre sus publicaciones históricas señalaremos: "La cuestión de Africa", estudio sobre la colonización europea en Africa; "Sarmiento educador"; "Las doctrinas panamericanas de Drago y Baltasar Brun"; "El sitio de Martín García por el almirante Le Blanc"; "Historia del mundo de 1920 a 1937" (en colaboración con León Cahen y Emile Follin); "Historia de la guerra de Treinta Años (1914-1945)" y "El Commonwealth británico. Los Estados Unidos y el Commonwealth" (en curso de publicación).

En la enseñanza, el profesor Ronze ha dictado las siguientes cátedras: historia de la colonización francesa para la preparación a la Escuela Colonial; e historia moderna y contemporánea en las Escuelas Normales Superiores de Saint Cloud y de la Enseñanza técnica.

Destituido por el gobierno de Vichy, desempeñó un papel destacado en el movimiento nacional de resistencia, actuando bajo los nombres de Durvel de Dègne y, más tarde, de Riviaire. Fué jefe político del movimiento "Ceux de la Libération", creado en París, participó en la comisión de la prensa clandestina y en el Consejo Superior de Instrucción pública. Fué comandante de un grupo de "maquis". El 21

de diciembre de 1943 fué condenado a muerte por la Gestapo, detenido poco después fué liberado el 18 de enero de 1944.

**ARIEL MAUDET:**

Ver "CURSOS Y CONFERENCIAS", año XII, volumen XXIII, Nos. 134-135, mayo y junio de 1943.

**VICENTE FATONE:**

Ver "CURSOS Y CONFERENCIAS", año XI, volumen XXII, Nos. 131-132, febrero y marzo de 1943.

**NORBERTO RODRIGUEZ BUSTAMANTE:**

Egresado con las más altas clasificaciones de la Sección Filosofía del Instituto Nacional del Profesorado Secundario. Componente del cuerpo de adscriptos de la Cátedra Alejandro Korn, del Colegio Libre. Autor de numerosos ensayos y artículos sobre su especialidad. Actualmente es profesor de Filosofía y Secretario del Instituto Nacional del Profesorado Secundario de Catamarca.

# NOVEDADES

- MANUAL DE HISTORIA DEL DERECHO ESPAÑOL EN LAS INDIAS Y DEL DERECHO PROPIAMENTE INDIANO, por José María Ots Capdequí . . . . . \$ 20.—  
 Este libro fundamental escrito por uno de los más grandes historiadores españoles analiza las instituciones jurídicas españolas al tiempo del descubrimiento, la proyección en los territorios de las Indias del Derecho español peninsular y el Derecho Indiano en sus diversas manifestaciones. Un volumen encuadernado en tela.
- LA PALABRA Y OTROS TANTEOS LITERARIOS, por Angel Ossorio . . . . . „ 1.50  
 Además de La Palabra, este libro contiene otros capítulos sobre temas tan interesantes como El Sentido popular de Galdós, Elogio de la vejez y La traición de los intelectuales.
- EL TERRUÑO, por Carlos Reyles . . . . . „ 2.50  
 Libro agotado hace muchos años, precursor de la literatura nativista, es completamente nuevo para la actual generación de lectores.
- SOBRE FEMINISMO, por Carlos Vaz Ferreira . . . . . „ 3.—  
 Un libro útil que presenta planteamientos originales de un problema que sigue siendo actual.
- INVESTIGACION SOBRE LA MORAL, por David Hume . . . . . „ 4.—  
 Un documento capital en la historia de la ética que por primera vez se traduce al español.
- LA TEORIA ONDULATORIA DE LA LUZ, por Cristian Huygens y Agustín Fresnel . . . . . „ 8.—  
 Dos estudios fundamentales con un prólogo y notas del Ingeniero Cortés Pla.
- HISTORIA DE LA EDUCACION, por Richard Wickert . . . . . „ 6.—  
 Tanto por su valor pedagógico como por la claridad de su exposición, la presente obra es una de las que mayor éxito ha alcanzado como texto de enseñanza en los últimos tiempos.
- EL ARTE DE VER (REEDUCACION DE LA VISTA), por Aldous Huxley . . . . . „ 4.—  
 El relato de una cura milagrosa. Un manual de liberación y un mensaje de esperanza para todas aquellas personas preocupadas con la pérdida de su vista.
- EL ENDECASILABO CASTELLANO, por Pedro Henríquez Ureña . . . . . „ 2.—  
 Un estudio completo de este tipo de verso, realizado por uno de los investigadores más notables de América.
- SEGURO SOCIAL EN GRAN BRETAÑA . . . . . „ 3.—  
 Informe presentado al parlamento británico en 1944, traducido por el académico José Arce.



**EDITORIAL LOSADA, S. A.**

ALSINA 1131

BUENOS AIRES