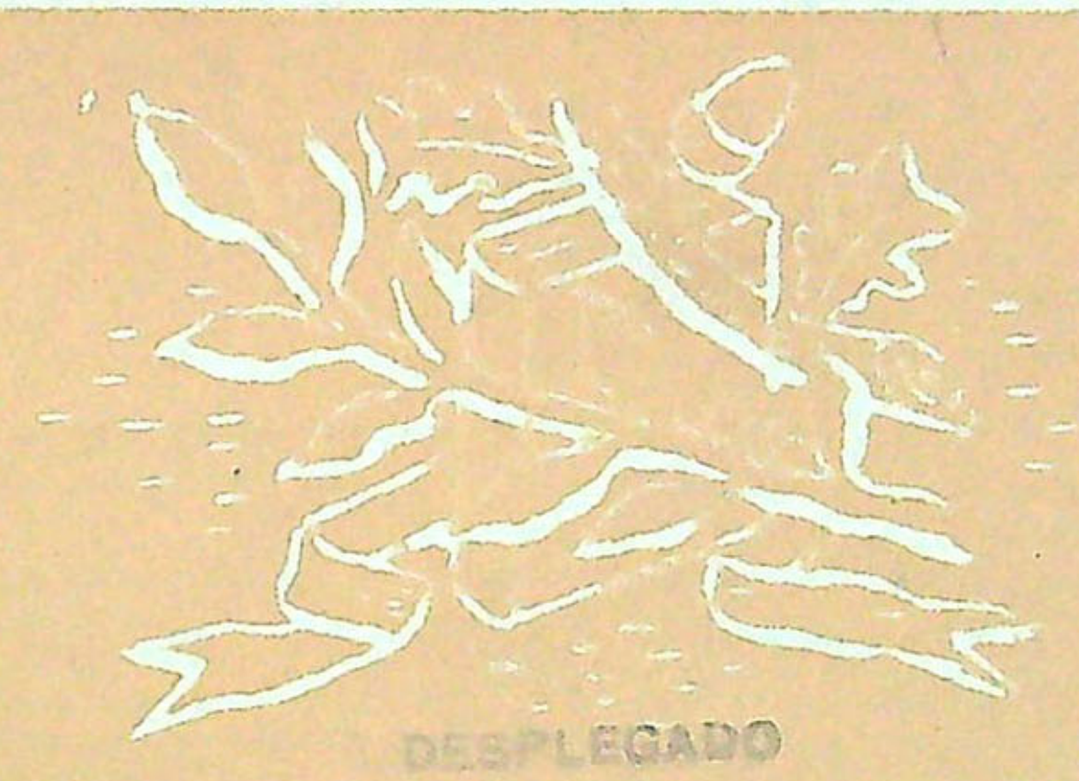
CURSOS Y CONFERENCIAS

REVISTA DEL COLEGIO LIBRE DE ESTUDIOS SUPERIORES



SUMARIO

★

CHARLES W. MORRIS: Los signos y las situaciones conductistas. — CHARLES W. MORRIS: ¿Frustrados o Libres? — VICENTE FATONE: Drama y danza. — FRANCISCO ROMERO: Las ideas de Rivadavia. — FRANCISCO ROMERO: Influencia del descubrimiento de América en las ideas generales. — VIDA DEL COLEGIO. — PEDRO HENRIQUEZ UREÑA. — BIBLIOGRAFIA.

AÑO XV
Volumen XXIX
Números 169-170

ABRIL-MAYO
1946
BUENOS AIRES

CURSOS y CONFERENCIAS

REVISTA DEL COLEGIO LIBRE DE ESTUDIOS SUPERIORES

Aparece el 30 de cada mes

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual Nº 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 ó 5 DOLARES

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

Director:
ARTURO FRONDIZI

Secretaria:
BEATRIZ MAAS

SUMARIO DEL NUMERO ANTERIOR

LUIS REISSIG: El pensamiento vivo de Anatole France. — El pensamiento de la voluptuosidad y de la tolerancia. — El pensamiento de la ironía y el escepticismo. — El pensamiento de la inquietud y de la desolación. — El pensamiento afirmativo y soñador. — VIDA DEL COLEGIO: Bibliografía. — Indice del Volumen XXVIII de "Cursos y Conferencias".

AÑO XV
Volumen XXIX
Nros. 169 - 170

CURSOS
Y
CONFERENCIAS

ABRIL - MAYO
DE 1946
BUENOS AIRES

Los Signos y las Situaciones Conductistas

Por CHARLES W. MORRIS

Advertencia

Charles W. Morris, profesor en la Universidad de Chicago, es sin disputa una de las más interesantes figuras de la filosofía americana. Nació en 1901; se graduó con una tesis sobre **Simbolismo y realidad**. Su preocupación de meditador se ha paseado por campos muy diversos, pero en los últimos tiempos se ha aplicado con preferencia a la averiguación de los problemas del saber en los términos en que los plantea la reciente dirección del empirismo logicista, iniciada por grupos de Alemania, Austria e Inglaterra, cuyo principal órgano europeo fué la revista **Erkenntnis**, fundada en 1930 por Rudolf Carnap y Hans Reichenbach. Arraigada y difundida esta corriente en los Estados Unidos, con algunas de cuyas predilecciones de pensamiento tenía evidente afinidad, entre los abundantes pensadores que allí la representan con brillo se destaca Morris por la inteligencia y la energía que consagra a la elaboración de sus bases teóricas y a los intentos de fundamentar sobre ellas una eficaz y unitaria organización del conocimiento científico. El vasto movimiento en torno a estas ideas aspira a la universalidad y comprende varias iniciativas: el Journal of Unified Science, publicado en Holanda como

continuación del fenecido **Erkenntnis**; una Biblioteca de Ciencia unificada, y la ya famosa **International Encyclopedia of Unified Science**, que aparece en Chicago (The University of Chicago Press) bajo la dirección de Otto Neurath, Carnap y Morris, asistidos por un consejo de organización y otro consultivo integrados por notorias personalidades del pensamiento americano y europeo. La empresa, fiel a su carácter internacional, cuenta con la cooperación de numerosos filósofos y hombres de ciencia estadounidenses, alemanes, austriacos, ingleses, franceses, italianos, polacos, suizos, belgas, holandeses, escandinavos, etc. Morris colabora con Neurath, Bohr, Dewey y Russell en el fascículo introductivo, donde se fijan los fines y alcances de la **Enciclopedia**, y tiene a su cargo el segundo, también básico, titulado **Fundamentaciones de la teoría de los signos**; como se sabe, el asunto de la significación es capital para esta escuela de filosofía científica, y a él se refiere también el libro de Bertrand Russell, **Significado y verdad**, que muy pronto podremos leer en nuestro idioma.

Durante sus últimos cursos de Chicago, Morris ha seguido profundizando el complejo problema de la significación; fruto de sus investigaciones es el libro **Teoría general de los signos**, que acaba de terminar, desarrollo y en parte rectificación de su anterior monografía ya citada. Antes de que viera la luz pública el libro en Estados Unidos, el autor ha tenido la deferencia de enviar el primer capítulo para su publicación en nuestro país; la traducción fué realizada por Don Carlos Cueto Fernandini, profesor de psicología en la Universidad de San Marcos, de Lima, y miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía, quien ha concurrido a los cursos de Morris y conoce a fondo sus puntos de vista. Tanto al autor como al traductor expresamos aquí nuestro cordial reconocimiento.

La asidua consagración de Morris al problema del significar y a los del conocimiento en la orientación encarnada ahora en la **Enciclopedia**, no supone que se desentienda de otras cuestiones. Como muestra de otro género de preocupaciones suyas reproducimos el espléndido ensayo "¿Frustados o libres?", aparecido con gran resonancia en la revista **Fortune**, sugestiva aplicación del tema de las concepciones del mundo a la realidad social de su país; este ensayo fué difundido en nuestro idioma por la Oficina de Cooperación Intelectual de la Unión Panamericana, en versión de Francisco Aguilera y con sustanciosa noticia preliminar de Concha Romero James, entusiasta directora de la citada Oficina, a la que tanto deben las relaciones intelectuales entre las naciones del Continente.

F. R.

1. El problema del planteamiento

La comprensión y el uso efectivo del lenguaje y de otros signos ha devenido en nuestros días una preocupación persistente. Tanto la literatura popular como la técnica se encuentran colmadas de discusiones acerca de la naturaleza del lenguaje; de las diferencias entre los signos humanos y los animales; de los modos como el discurso científico se diferencia de aquellos otros tipos de discurso que se presentan en la literatura, en la religión, en la filosofía; de las consecuencias implicadas por el uso adecuado o inadecuado de los signos en los procesos de adaptación personal y social.

En estas discusiones se entrecruzan numerosos puntos de vista y propósitos diversos. Hay lingüistas, psicólogos y hombres de ciencia dedicados a las ciencias sociales, que se interesan en el estudio de aquellas clases especiales de signos que aparecen en sus respectivos dominios de investigación; filósofos que defienden vehementemente la superioridad de un sistema de filosofía sobre otro; lógicos y matemáticos que trabajan en la elaboración de un sistema de símbolos adecuado a sus respectivas disciplinas; artistas y religiosos ávidos de justificar en una era científica los símbolos privativos del arte y de la religión; educadores deseosos de perfeccionar el uso del lenguaje en los procesos educativos de los cuales son responsables; psiquiatras que pretenden descubrir el papel que los signos desempeñan en los desarreglos de la personalidad de sus pacientes; estadistas que se esfuerzan en defender o mejorar los símbolos básicos que fundan la estructura social; propagandistas que intentan discernir las vías por las cuales el lenguaje puede usarse en el proceso de las transformaciones sociales directas.

Todas estas maneras de concebir el problema y todos estos propósitos son legítimos. Su multiplicidad prueba la enorme importancia que los signos tienen en la vida humana. Una evidencia de las tensiones que conmueven a nuestra cultura la consituye el fenómeno de las polémicas contemporáneas sobre los signos. En períodos de vasto reajuste social, el lenguaje es de una importancia tan decisiva que se le hace objeto de nucleario interés. No es sorprendente que en nuestros días, como en los períodos tardíos de Grecia y de la Edad Media, deban hacerse intentos para desarrollar

una doctrina comprensiva de los signos. Hoy, esta disciplina es conocida comúnmente con el nombre de semántica; nosotros la llamaremos **semiótica** (1).

Debe admitirse sin embargo que desde el punto de vista científico, y consecuentemente desde el punto de vista práctico, el estado presente de esta disciplina se encuentra lejos de ser satisfactorio. Muy a menudo carecemos de conocimientos a los que podamos otorgar crédito suficiente como para que sirvan fructuosamente de jalones rectores en las aplicaciones que de ellos desearíamos hacer y que nos esforzamos en hacer. La situación es semejante a aquella que con frecuencia encara el médico: que debe hacer lo que puede por un enfermo determinado aún cuando carezca de un conocimiento científico adecuado de la naturaleza de la enfermedad. Es obvio que no poseemos una ciencia madura de los signos, aún cuando en campos especiales, como la lingüística, se encuentran ya inicios de plenitud. Son todavía pocos los principios generales que tenemos a nuestra disposición, en términos de los cuales el conocimiento existente pueda ser integrado y de los cuales puedan derivarse predicciones empíricamente verificables. Empero, la consideración de los urgentes problemas para los cuales semejante ciencia sería un instrumento apropiado, no puede posponerse hasta que la disciplina de los signos alcance su mayoría de edad.

Frente a esta situación, ha parecido prudente adoptar una actitud transaccional La necesidad de llevar adelante una ciencia genuina de los signos es de tal manera fundamental que debemos movernos en este sentido tan rápidamente como sea posible. El presente estudio se sustenta sobre la convicción de que una ciencia de los signos puede ser desarrollada del modo más provechoso fundándola en una base biológica, y, específicamente, dentro del sistema de perspectivas de una ciencia de la conducta (un campo que,

---

(1) "Semántica" es tal vez el nombre más generalmente aceptado para la disciplina que estudia los signos. "Semiótica", el término escogido aquí, fué usado por los estoicos, por John Locke y por Charles Peirce. En la Edad Media, el término "scientia sermocinalis" fué empleado frecuentemente. Lingüistas y lógicos circunscriben la palabra semántica a una parte del campo, a saber, la parte que trata sobre las significaciones de los signos. Por tanto, usamos "semiótica" como el término general; "semántica" será empleada para aquella parte de la semiótica que versa sobre los **significata**. Más adelante mostraremos como la semántica, la sintáctica y la pragmática son las divisiones principales de la semiótica.

de acuerdo con la sugerencia de Otto Neurath, puede ser llamado conductismo o behaviorística) (1). En lo que sigue, sugeriré constantemente conexiones entre los signos y la conducta de los animales y de los hombres dentro de la cual ellos aparecen. Por otra parte, el conductismo no se encuentra todavía suficientemente desarrollado como para dar cuenta adecuada de las acciones humanas más complejas ni de los signos que en ellas se utilizan. Como los problemas de los días de ahora exigen sin embargo intelección de tales complejidades, no vacilaré en introducir consideraciones derivadas aún cuando no sea sino de muy toscas observaciones. Y en todas partes me esforzaré por divisar perspectivas amplias que ayuden a coordinar la gran diversidad de intereses, científicos y culturales, implicados en los fenómenos-signos. Comparto el punto de mira de que la intelección de la naturaleza de los signos nos abre una perspectiva que encarece la comprensión de todos nuestros problemas contemporáneos —intelectuales, culturales, personales y sociales— y que hace posible una efectiva ingerencia en tales problemas. Para sustentar esta convicción, aconsejo al lector leer inmediatamente el capítulo VII, que trata de la importancia de los signos en la vida de los individuos y de la sociedad; una lectura preliminar de dicho capítulo, a esta altura, le servirá para "fortalecerlo" en el difícil análisis que se halla frente a él. El presente estudio está, en consecuencia, dirigido tanto a los hombres de ciencia como a aquellos que se interesan en los temas básicos de la vida contemporá-

---

(1) La palabra inglesa correspondiente es **behavioristics**. En lo que sigue, traduciremas indistintamente esta palabra ora como conductismo ora como behaviorística. Asimismo, el adjetivo **behavioral** será trasladado como conductista o behaviorístico. Debemos advertir que las palabras así vertidas al español deben pronunciarse, desde luego, a la española. Aún cuando estos vocablos no han sido aún sancionados por la Academia, su uso se halla muy difundido en nuestro idioma, según se sabe. Por lo demás, no hay ni en la fonética ni en la morfología de estos neologismos nada que atente contra la idiosincrasia de la lengua castellana.

Deseamos asimismo llamar la atención acerca del hecho que traducimos behaviorística, behaviorístico —y no behaviorismo, behaviorista—, con el objeto de distinguir la doctrina de Morris del behaviorismo de Watson. Como el autor declarará más adelante, la behaviorística es ajena a la contienda entre introspeccionistas y behavioristas y no pretende decidir en ella. (Nota del traductor).

nea, tanto la personal como la social. Semejante estudio es necesario en la hora de ahora, aún cuando se le halle limitado, inadecuado e incompleto. Semejante estudio puede servir de guía a la semiótica que en lo futuro se ha de elaborar y que será fértil de veras para la ciencia y la cultura.

Hay un ancho desacuerdo en lo que toca a la cuestión de cuándo un algo deba ser tenido por signo. Algunas personas afirmarán sin la menor duda que el rubor es un signo y otras lo negarán. Existen perros mecánicos que salen de sus perreras si se palmea fuertemente frente a ellas; ¿es este palmear un signo? ¿Son los vestidos signos de la personalidad de aquellos que los llevan? ¿Es la música signo de algo? ¿Es la palabra "siga" un signo en el mismo sentido que la luz verde de la intersección de dos calles? ¿Son signos los "signos" de puntuación? ¿Son signos los sueños? ¿Es el Partenón un signo de cultura griega? Las desavenencias sobre el particular son muy grandes y tienen muchos matices; ellas muestran que el término "signo" es al mismo tiempo vago y ambiguo (1).

Este desacuerdo se extiende a muchos otros términos que son usados comúnmente en la descripción de los procesos-signos. Los vocablos "expresar", "comprender", "referir", "significar" ofrecen muchas ilustraciones. También "comunicación" y "lenguaje". ¿Se comunican los animales? Si la respuesta es afirmativa, ¿tienen lenguaje los animales? ¿O sólo el hombre tiene lenguaje? -Sí, dicen algunas respuestas; no, dicen otras. Encontramos la misma diversidad de soluciones si preguntamos si el pensamiento o el espíritu o la conciencia implican procesos-signos; si un poema se "refiere" a aquello que "expresa"; si el hombre puede significar aquello que no es objeto de su experiencia; si los términos matemáticos significan alguna cosa; si los signos del lenguaje son prece-

---

(1) A causa de su vaguedad y ambigüedad, ciertos hombres de ciencia han propuesto abandonar el uso del término "signo". Desde luego, la behaviorística puede ser desarrollada sin que sea necesario usar el término; ningún signo es indispensable. Pero desde que el término es tan frecuentemente usado en el lenguaje ordinario y en los escritos de los semióticos y de los behavioristas, ha parecido aconsejable continuar con el uso del término, aunque empleándolo de manera más precisa que la acostumbrada. Es una cuestión que se deja al criterio de los especialistas en la materia la de si esta acepción ha de ser incorporada en la behaviorística.

didos genéticamente por signos no lingüísticos; si los elementos de una lengua "muerta" no descifrada son signos.

Frente a estos desacuerdos, no es fácil encontrar un punto de partida. Si hemos de indagar cómo dar cuenta del vocablo "signo" en términos biológicos, nuestra tarea ha de consistir en el aislamiento de una clase distinta de conducta que se acuerde aceptablemente con las acepciones frecuentes del término "signo". Desde que el uso del vocablo no es, sin embargo, unívoco, no puede demandarse que la formulación behaviorística que se ha escogido concuerde con todos los diversos usos que circulan actualmente. En determinado punto, el semiótico ha de declarar: "En lo futuro reconoceremos que todo aquello que satisfaga determinadas condiciones es un signo. Estas condiciones se seleccionarán al hilo de las acepciones comunes del término "signo", aunque ellas puedan no adecuarse a todas estas acepciones. Las condiciones en cuestión no pretenden ser, en consecuencia, una expresión del modo como el término "signo" es usado siempre y dondequiera. Estas condiciones señalan los requisitos bajo los cuales admitiremos en lo futuro, en el campo de la semiótica, que un algo es un signo".

Asentándose sobre este punto de partida, una teoría conductista de los signos elaborará paso a paso un sistema de términos que sirvan para hablar sobre los signos, tomando en cuenta los distingos corrientes, pero intentando satisfacer los propósitos de la ciencia mediante la reducción del margen de vaguedad y ambigüedad de la terminología usual. La teoría intentará explicar los fenómenos-signos y hacer predicciones a propósito de ellos, sobre la base de los principios generales de la conducta subyacentes en todo comportamiento; explicará en consecuencia la conducta-signo. El propósito es tomar en cuenta los distingos y los análisis hechos por más tempranos investigadores, aunque fundando las conclusiones obtenidas por ellos sobre la teoría general de la conducta. La semiótica científica a menudo se desviará de la terminología en uso. La semiótica podrá ser desarrollada tan sólo lenta y laboriosamente. Con frecuencia, parecerá pedante y menos aclaratoria en muchos respectos que planteamientos menos científicos, los que en consecuencia deben ser alentados para incrementar la cantidad de luz que pueda arrojarse sobre los numerosos problemas que un tratamiento de los signos pretende resolver y los múltiples propósitos que as-

pira a cumplir. Que no se espere que todas las elaboraciones de los signos literarios, religiosos y lógicos puedan ser traducidas en seguida, con provecho, a una formulación behaviorística. El presente planteamiento no desea, por tanto, excluir otros planteamientos de la semiótica. Pero reposa sobre la creencia de que todo progreso básico en este campo tan complejo se asienta finalmente en el desarrollo de una ciencia genuina de los signos y que este desarrollo puede ser cumplido de la manera más fructuosa mediante una orientación biológica que sitúe a los signos dentro del contexto de la conducta.

2. Aislamiento preliminar de la Conducta-Signo

Comenzaremos tomando dos ejemplos de conducta a los cuales el término "signo" se aplica con frecuencia tanto en el uso corriente del mismo como en los escritos de los semióticos. Un análisis superficial de estos ejemplos revelará los rasgos que debe incluir una más técnica formulación de la naturaleza del signo. Si las situaciones dadas en estos ejemplos exhiben ciertos elementos comunes, entonces ambas pueden ser llamadas conductas-signos: las diferencias entre ambas situaciones sugerirán diferencias entre clases de signos. Si el análisis muestra diferencias de mucha monta, entonces la alternativa sería o escoger términos diferentes para describir las dos situaciones o estrechar la significación del vocablo "signo": en ambos casos estaríamos en posición de considerar si algunos otros fenómenos han de ser llamados signos, es decir, si la caracterización de los signos erigida sobre los dos ejemplos en cuestión debe ser mirada como una base para determinar cuando un algo es un signo o si debe ser amplificada para incluir situaciones de una clase más lata.

El primer ejemplo se toma de experimentos con perros (1). Si a un perro hambriento que se dirige a un determinado lugar para alcanzar sus alimentos, cuando los alimentos son vistos u

(7) Cf. Karl Zener "The Significance of Behavior Accompaying Conditioned Salivary Secretion for Theories of the Conditioned Response", American Journal of Psychology, 50, 1937, 384-403. Estos experimentos patentizan las diferencias entre las respuestas del perro a las situaciones en las cuales el signo se encuentra presente y aquellas en que no lo está.

olfateados, se le adiestra de una cierta manera, aprenderá a dirigirse a ese lugar en busca de alimento cuando suena un zumbador, incluso en el caso de que el alimento no sea observado. En este caso, el perro está atento al zumbador, aunque normalmente no se dirige hacia el zumbador mismo; y si el alimento no se coloca hasta un cierto tiempo después que el zumbador ha sonado, el perro no se dirige al lugar en cuestión hasta que el intervalo ha transcurrido. Muchas personas dirían en tal situación que el sonido del zumbador es para el perro un signo de que el alimento está en el lugar dado, y, específicamente, un signo no lingüístico. Si nosotros aislamos en el ejemplo al experimentador y sus propósitos y consideramos tan sólo al perro, el ejemplo se aproxima a lo que con frecuencia se ha llamado "signo natural", de la misma manera que una nube sombría es un signo de lluvia. Es de este modo aislatorio que nosotros deseamos que el experimento sea considerado.

El segundo ejemplo se toma de la conducta humana. Una persona que se dirige a una cierta ciudad conduce su automóvil a lo largo de la carretera; es detenido por otra persona, quien afirma que la carretera está interrumpida a determinada distancia por un derrumbe. La persona que oye los sonidos pronunciados por la segunda, puede no continuar por la carretera en cuestión sino desviar por un camino lateral y tomar una ruta diferente hacia el lugar de su destino. Se dirá comúnmente que los sonidos pronunciados por una persona y escuchados por la otra (y desde luego también por la primera), son para ambos signos del obstáculo de la carretera, y, en particular, signos lingüísticos, aún cuando las reacciones reales de las dos personas sean muy diferentes.

Es común a estas dos situaciones el hecho que tanto el perro como la persona circunstantes se comportan de modo que tienden a satisfacer una necesidad . . . hambre en el primer caso, llegar a una cierta ciudad en el segundo. En cada uno de los casos, el organismo tiene varios medios de alcanzar sus fines: cuando el alimento es olfateado, el perro reacciona diferentemente que cuando el zumbador suena; cuando el obstáculo es encontrado, el sujeto reacciona de modo diverso que cuando es noticiado acerca de él a una cierta distancia del mismo. Además, el zumbador no suscita la reacción que promueve el alimento mismo ni la persona reacciona

frente a las palabras pronunciadas como lo haría frente al propio obstáculo: el perro puede esperar un rato antes de encaminarse a buscar los alimentos y el conductor puede continuar dirigiéndose por un tiempo determinado hacia el derrumbe antes de desviar hacia otra ruta. Y sin embargo, en un cierto sentido, tanto el zumbador como las palabras controlan u orientan el curso de la conducta dirigida hacia un objetivo, de modo semejante (aunque no idéntico) al control que ejercitaríase por el alimento o el obstáculo si estos estuvieran presentes como estímulos: el zumbador determina que la conducta del perro sea una conducta orientada a buscar alimento en un cierto lugar y en un cierto momento; las palabras determinan la conducta del transeúnte de modo que esta conducta se orienta al arribo a una cierta ciudad por la elusión de un cierto obstáculo en cierto lugar de una vía determinada. El zumbador y las palabras son en cierto modo, en el control de la conducta, "sustitutos" del gobierno que sobre la conducta sería ejercido por aquello que zumbador y palabras significan si aquello fuera observado en su propia realidad. La discusión sobre las diferencias entre los signos no lingüísticos y los lingüísticos quede para oportunidad posterior.

Es patente en seguida que la formulación del término "signo" que circuló con frecuencia en la más temprana teoría conductista es demasiado simple: a saber, no puede decirse a secas que un signo sea un estímulo sustitutivo que promueve la misma respuesta que habría sido promovida por algo diferente, si este algo hubiera estado presente. Pues la respuesta frente al alimento es precisamente tal, es decir, una respuesta-frente-al-alimento-mismo; en tanto que en la respuesta al zumbador el organismo no se comporta como cuando se halla frente al propio alimento; y la respuesta real a la situación en la cual el signo aparece puede diferir grandemente de la respuesta a la situación en la cual aquello que s significado —y no el signo mismo— se halla presente. El perro, por ejemplo, puede segregar saliva cuando suena el zumbador pero no puede comer realmente sino cuando el alimento está a su alcance; el paseante puede experimentar ansiedad cuando escucha la noticia de nuestro ejemplo, pero su desviación de la carretera antes de llegar al obstáculo es una respuesta muy diferente de aquella que le ocurriría si hubiera marchado directamente hasta el lugar

mismo del derrumbe (y esta respuesta difiere aún más de la conducta de la persona que le habla).

Tampoco pueden evitarse las dificultades de los más tempranos intentos de identificación de los signos con cualesquiera de los estímulos sustitutorios y con todos ellos, mediante la afirmación de que un signo es todo aquello que influye en una respuesta, aun cuando momentaneamente pueda no ser un estímulo. Una droga influirá de una cierta manera en el organismo que más tarde afectará, y sin embargo llamar a esa droga un signo sería hacer demasiada violencia a la acepción corriente del vocablo.

Las dificultades de estas formulaciones pueden ser tal vez evitadas si, como lo sugieren nuestros ejemplos, los signos se emplazan dentro de una conducta orientada hacia objetivos. A la luz de nuestro análisis de qué sea aquello que tienen de común los dos ejemplos escogidos como puntos de referencia (y omitiendo por el momento la mención de sus diferencias), llegamos a la formulación preliminar siguiente de las condiciones —por lo menos de un grupo de condiciones— que, satisfechas por algo, ameritan para ese algo el nombre de signo: Si algo, A, orienta la conducta hacia un objetivo de manera similar (aunque no necesariamente idéntica) a aquella que algo diferente, B, habría determinado con respecto a ese objetivo en una situación en la cual B hubiera sido observado, A es un signo.

El zumbador y los sonidos pronunciados son los signos de alimento y del obstáculo, porque ellos controlan el curso de la conducta con respecto a los objetivos de la consecución del alimento y el arribo a determinado lugar, de manera semejante al gobierno que el alimento y el obstáculo habrían ejercido si hubieran sido observados. Todo aquello que ejerza este tipo de control en una conducta dirigida a objetivos, es un signo. Y la conducta orientada a objetivos en la cual signos ejercen control, puede ser llamada conducta-signo.

3. Hacia una mayor precisión en la identificación de la conducta-signo

En muchos respectos, la precedente formulación de la noción de signo es adecuada; ella por lo menos sugiere una vía conductista en la expresión de aquello que generalmente se mienta cuando se dice que un signo "está en lugar de" o "representa" algo que no es él

mismo. Pero para propósitos más estrictamente científicos, se requiere una formulación más exacta, con el fin de clarificar las nociones de analogía de conducta y de conducta orientada hacia un fin. Podríamos simplemente, a esta altura de nuestro estudio, encomendar a los hombres de ciencia que, en sus respectivos dominios, enunciaran principios más elaborados. Pero siendo nuestro propósito llevar adelante la semiótica tan rápidamente como sea posible, en la dirección de una ciencia natural, proseguimos con las sugerencias que van a continuación, aunque, desde luego, está en la naturaleza del caso el que ellas deban ser entendidas tan sólo como tanteos.

En la explicación que hemos dado más arriba, se encuentran cuatro conceptos que necesitan una clarificación más circunstanciada: estímulos preparatorios, disposiciones a responder, secuencia de respuestas y familias de conducta. Cuando estas nociones sean dilucidadas, podrá ofrecerse una enunciación más precisa de la serie de condiciones suficientes para que algo pueda ser llamado signo.

Un estímulo preparatorio es todo estímulo que influye en una respuesta a algún estímulo posterior. O. H. Mowrer ha hallado que la magnitud del salto de una rata frente a un estímulo-choque se incrementa si un sonido se produce antes que el estímulo-choque se presente (1). Semejante estímulo difiere de otros estímulos, diga-

---

(1) La noción de estímulo preparatorio parece hallarse en armonía con la concepción de Mowrer de los estímulos "admonitorios" implicados en el "condicionamiento implícito". Hablando acerca del incremento del salto de la rata producido por un choque, cuando este choque está precedido por un sonido, Mowrer escribe: "Este incremento de la reacción al estímulo incondicionado, incremento debido a que el estímulo se halla precedido de una admonición o estímulo condicionado (que sin embargo no produce una respuesta franca y terminante por sí mismo), es llamada aquí "condicionamiento implícito" ("Preparatory Set (Expectancy) — Some Methods of Measurement", Psychological Monographs, 52, 1940, p. 27). Está relacionado por lo demás con lo que K. S. Lashley llama una "reacción condicional", es decir, una reacción a algo que está determinado por el carácter de estímulo de alguna otra cosa. (Véase "Conditional Reactions in the Rat", Journal of Psychology, 6, 1938, 311-24); a la concepción de K. A. Williams de los signos como estímulos a las respuestas preparatorias (The Conditioned Reflex and the Sign Function in Learning", Psychological Review, 36, 1929, 481-97); y a aquello que B. F. Kkinner llama un "pseudo reflejo" ((The Behavior of Organisms, 1938). En la acepción que se da en el presente estudio, el término no implica necesariamente que un estímulo preparatorio es aprendido siempre (aunque puede serlo siempre) ni tampoco que todos los estímulos preparatorios sean signos. La explicación del funcionamiento de tales estímulos es un

mos del estímulo-choque, en que, como estímulo preparatorio, antes que causar una respuesta dirigida a él mismo, influye en la respuesta a algo que es diferente de él mismo (aunque puede desde luego causar también una respuesta a él mismo, es decir, puede eventualmente no ser tan sólo un estímulo preparatorio). Por estímulo se mienta, siguiendo a Clark L. Hull, toda energía física que actúa sobre un receptor de un organismo vivo: la fuente de esta energía será llamada el estímulo-objeto. Por respuesta se mienta toda acción de un músculo o de una glándula; hay, por tanto, reacciones del organismo que no son necesariamente respuestas. Un estímulo preparatorio afecta o causa una reacción en un organismo, pero, como Mowrer explica con claridad, aquel estímulo no supone necesariamente la producción de una respuesta inmediata a él mismo sino a algún estímulo posterior. En la formulación hacia la cual nosotros ahora nos movemos, no se mantiene que todos los estímulos preparatorios sean signos, sino tan sólo que son signos los estímulos preparatorios que satisfacen ciertos requisitos complementarios. Que el estímulo preparatorio no supone necesariamente, cuando aparece, el acaecimiento de una respuesta, hace inteligible el hecho que una orden de volver hacia la derecha en un cierto lugar, pueda no producir, en el momento de su dictado, una respuesta franca o, en la medida de lo que podemos saber, "implícita" de volver hacia la derecha, aunque sin embargo pueda determinar que la persona ordenada vuelva hacia la derecha cuando llegue al lugar en cuestión. Un estímulo preparatorio causa, sin embargo, una cierta reacción en un organismo, lo afecta en un determinado sentido. Esto nos pone frente a frente con el término "disposición a responder".

Una disposición a responder a algo de una cierta manera es un estado del organismo en un momento dado: un estado tal que, presentes ciertas condiciones complementarias, la respuesta en cuestión acontece. Estas condiciones complementarias pueden ser sumamente complejas. Un animal dispuesto a encaminarse a cierto lugar para obtener alimentos puede no dirigirse a él aun cuando el alimento sea observado —puede no querer o no ser capaz ora de nadar a través de una barrera interferente de agua ora de moverse

problema para el conductista. C. L. Hull ha sugerido que tales estímulos pueden ser explicados en términos de su concepción de los modelos temporales.

si ciertos otros animales se hallan presentes como objetos-estímulos. El complejo de condiciones incluye también otros estados del organismo. La persona que recibe una orden de volver al llegar a una esquina, puede no hacerlo aun cuando arribe al lugar en referencia: al aproximarse a la esquina puede haber dado en creer que su informante trataba deliberadamente de dirigirlo por camino errado, de modo que la confianza en el propio informante puede ser a las veces la condición necesaria para producir una respuesta a la cual uno se halla dispuesto a consecuencia de la presencia de signos.

Puede haber disposiciones a responder que no sean causadas por estímulos preparatorios, pero todo estímulo preparatorio causa una disposición a responder de cierta manera a alguna otra cosa. Lógicamente, en consecuencia, la "disposición a responder" es la noción más elemental y un estímulo preparatorio es un estímulo que causa una disposición a responder de una cierta manera a alguna otra cosa. Y desde que no todos los estímulos preparatorios podrían ser llamados signos y desde que no todas las disposiciones a responder que son causadas por estímulos preparatorios son pertinentes para la delimitación de los procesos-signos, nos hallamos frente a la necesidad de brindar criterios complementarios; y para acordar con nuestra fórmula preliminar de la conducta-signo, estos criterios deben incluir la noción de conducta dirigida a un objetivo.

Una secuencia de respuestas es toda sucesión de respuestas consecutivas cuyo primer miembro es promovido por un objeto-estímulo y cuyo último miembro es una respuesta a este objeto-estímulo tomado como objeto-objetivo, esto es, una respuesta a un objeto que parcial o completamente deroga el estado del organismo (la "necesidad") que motiva la secuencia de respuestas. Así, la serie de respuestas de un perro hambriento que divisa a un conejo, corre detrás de él, lo mata y de este modo obtiene alimento, es una secuencia de respuestas. En el perro surgen una serie de respuestas dirigidas hacia el conejo, en términos de las cuales el conejo es finalmente logrado como alimento. Las respuestas encadenadas en la secuencia pueden ocurrir tan sólo si las circunstancias concomitantes proveen los estímulos necesarios para su producción. Tales fuentes de estímulos pueden ser llamadas objetos-estímulos sustentantes. El terreno sobre el cual el perro corre ofrece en este caso el sustento necesario para las respuestas dadas por la perse-

cución del conejo y su rastreo, en tanto que el conejo ofrece los estímulos inicial y terminal de la serie de respuestas.

Una familia de conducta es toda serie de secuencias de respuestas que son promovidas inicialmente por objetos-estímulos similares y que desembocan finalmente en estos objetos tomados como objetos-objetivos similares para la satisfación de necesidades similares (1). Así, toda secuencia de respuestas que deriva inicialmente de conejos y que acontece en forma que procura conejos como alimento, constituirá la familia de conducta alimento-conejo. Una familia de conducta puede en casos extremos tener tan sólo un miembro; no hay límite para el número de miembros posibles. Las familias de conducta tienen varios grados en lo que toca a la inclusividad de sus miembros. Todos los objetos que un perro come podrían, por ejemplo, constituir un "alimento-objeto" de la familia de conducta que incluirá la familia de conducta alimento-conejo como una subordinada.

En estos términos, es posible formular más precisamente la serie de condiciones suficientes para que algo sea un signo: Si algo, A, es un estímulo preparatorio que en ausencia de objetos estímulos que inician secuencias de respuestas de una cierta familia de conducta, causa en un organismo una disposición a responder bajo

---

(1) Esta noción de familia de conducta es semejante a la concepción de C. L. Hull sobre familia jerárquica de hábitos. (Véase **Psychological Review**, 41, 1934, ss.). No he intentado explorar los problemas relacionados con los términos "necesidad" y "conducta". "Necesidad" es un vocablo que, en la acepción que le damos, es aproximadamente sinónimo de "estado orgánico motivante" y no de "aquello que es necesario para sobrevivir"; en este sentido, un organismo puede tener necesidades que de hecho sean para él mortales. Deben distinguirse estas dos acepciones corrientes del vocablo "necesidad". Acerca del problema de la definición de la "necesidad" en la behaviorística, consúltese la monografía por Else Frenkel-Brunswik, "Motivation and Behavior", **Genetic Psychology Monographs**, 26, 1942, 121-265; y también, S. Koch, "The Logical Character of the Motivation Concept", **Psychological Review**, 48, 1941, 15-38, 127-154. En cuanto al término "conducta", es posible identificarlo con "secuencia de respuestas" o con "familia de conducta". Empleamos la palabra "conducta" en un sentido más estrecho que "respuesta", aunque dándole una acepción más lata que a "conducta-signo". Los demás usos del término son, sin embargo, comunes. Para una discusión de la situación en torno, véase el trabajo de Egon Brunswik, **Theory of Behavier** (International Encyclopedia of Unified Science, vol. I, Nº 10). Véase también el "Symposium on Psycochology and Scientific Method", Brunswik, Hull, Lewin, **Psychological Review**, 50, 1943, 255-310.

ciertas condiciones mediante secuencias de respuestas de esta familia de conducta, entonces A es un signo (1).

De acuerdo con estas condiciones, el zumbador es un signo para el perro desde que aquel dispone al animal para buscar alimentos en un cierto lugar y en ausencia de estimulación directa derivada de objetos alimenticios en ese lugar; y, análogamente, las palabras pronunciadas son signos para el conductor desde que ellas lo disponen hacia una secuencia de respuestas orientada a evitar un obstáculo en un cierto punto de una cierta carretera aún cuando el obstáculo no sea, en el momento en que se escuchan los sonidos, un objeto-estímulo.

El mérito de esta formulación reside en que en ella no se requiere que el perro o el conductor respondan al signo mismo. El signo sirve meramente como un estímulo preparatorio para la respuesta a algo diferente. Tampoco requiere que el perro o el conductor respondan finalmente en la forma que la respuesta habría acontecido si el alimento o el obstáculo hubieran sido estímulos objetos. La formulación requiere simplemente que si el animal ejecuta las secuencias de respuestas que está dispuesto a ejecutar cuando ciertas condiciones complementarias se cumplen (condiciones de necesidad y de objetos estímulos sustentantes), estas secuencias de respuestas sean de la misma familia de conducta que aquellas que el alimento o el obstáculo habrían promovido de haber estado presentes. De este modo se evitan las dificultades de las más tempranas formulaciones conductistas de los signos. Y, sin embargo, se otorga un criterio conductista objetivo para la determinación de si algo es o no un signo. El autor tiene la opinión, por lo demás, de que este criterio no se desvía mayormente de aquellos que sustentan ciertos usos comunes del término "signo".

4. En donde se consideran algunas objeciones

A esta altura, un sentimiento en el que se abigarran el desmayo, el miedo, el enojo y el resentimiento haya tal vez confundido a los lectores de la literatura "semántica" contemporánea. La semántica no solamente está perdiendo su carácter jovial —puede

(1) Para un análisis del término "disposición" en cuanto aplicado a los signos, véase C. L. Stevenson, **Ethics and Language**, pp. 46-59. . .

afirmarse— sino que está deslizándose en el abismo de los tecnicismos y las elaboraciones difíciles. ¡Y así es en efecto! ¡Y así debe ser si ha de ser científico el propósito! Pues la ciencia, en su progreso, nos ha obligado siempre a alejarnos de la superficie aparente de las cosas familiares, llevándonos al descubrimiento laborioso de aquellas propiedades de las cosas que brindan intelección y hacen posibles las predicciones y el dominio de las apariencias. Y no hay razón por la cual el progreso científico de la semiótica debiera evitar este camino. No hay razón por la cual los procesos-signos, pese a su inmediato sentido de familiaridad, no deban ser considerados tan en su entera complejidad como lo son las estructuras químicas o las funciones biológicas. Por lo demás, hemos admitido ya que, para otros propósitos inmediatos, análisis menos técnicos pueden ser de gran utilidad.

Existe sin embargo el problema legítimo de si el presente planteamiento pierde o no su pertinencia para el amplio círculo de problemas que orientan la atención del mundo contemporáneo hacia los signos. Y que aquí existe un peligro real resulta patente si se considera el hecho de que por ahora no estamos todavía en posición de analizar en términos de una teoría precisa de la conducta los más complejos fenómenos de los signos de la estética; la religión, la política, las matemáticas y ni aun siquiera aquellos del lenjuaje común de nuestro diario vivir. Empero, en los capítulos posteriores se intentará mostrar que el presente planteamiento, aun teniendo en cuenta el estado actual de cosas, puede ofrecer muchas sugerencias en estos campos. Y, por una consideración que pronto se mencionará, el análisis pormenorizado de los signos y de sus significaciones en términos conductistas no es siempre necesario, desde que podemos, dentro de ciertos límites, aceptar los resultados de análisis que han sido ya llevados a cabo en los dominios en cuestión y aun los informes verbales de una persona sobre sus propios signos.

Una objeción que frecuentemente se levanta contra el tipo precedente de formulación conductista, puede expresarse como sigue: "La observación de secuencias de respuestas es, en el mejor de los casos, tan sólo una prueba de la existencia de los signos, aunque una prueba a la que se acude en realidad muy pocas veces. Considérese el caso de una persona que lee en su habitación, digamos, un libro sobre Alaska: sin duda, los caracteres de las páginas de ese libro

son para el lector signos en el momento en que los lee. El lector lo sabe, y sabe lo que aquellos significan, de manera del todo independiente a la que se daría si tuviera que responder realmente a Alaska, en el caso de encontrarse allí, e independientemente en realidad de que produzca alguna respuesta a su medio circunstante. Esto sugiere que hay algo fundamentalmente equivocado en la formulación behaviorística. La conducta es a veces una evidencia de que hay signos, aunque puede haber otra evidencia mejor y más asequible —como por ejemplo, aquella dada por la auto-observación".

Es poco lo que puede admitirse de este argumento: puede ciertamente haber otra prueba de los procesos-signos, distinta de la observación real de las secuencias de respuestas; y la auto-observación puede proporcionar esta prueba. Pero con el ofrecimiento de estas razones no se muestra la impropiedad de la formulación conductista.

La situación puede ser clarificada como sigue. La precedente fórmula de "signo" no es una definición en el sentido de que ella ofrezca las condiciones necesarias y suficientes para que algo sea un signo. No afirma que algo es un signo si, y solamente si, son satisfechas las condiciones que en ella se establecen, sino tan sólo que si estas condiciones son satisfechas, entonces todo lo que las satisface es un signo (1). Hay varias clases y diversos grados de evidencia dentro de las cuales estas condiciones son, de hecho, satisfechas. Y es absolutamente posible que haya otras series de condiciones, propuestas las cuales, algo pueda ser llamado signo, condiciones que pueden ser aceptadas por la presente formulación conductista si ellas son de tal naturaleza que haya una conexión constante entre dichas series de condiciones suficientes y las nuestras.

Las cuestiones metodológicas centrales pueden ser analizadas del modo siguiente. La serie de condiciones que han sido propuestas como suficientes para llamar a un algo signo, no especifican que el organismo para el cual ese algo sea un signo ejecute realmente una

---

(1) La sugerencia de ofrecer tan sólo las condiciones suficientes para decir de algo que sea un signo, en vez de dar una definición (es decir, las condiciones suficientes y necesarias), la debo a Alfredo Tarski. Este procedimiento parece prudente en el estado presente de la controversia, puesto que definiciones prematuras pueden dejar de lado fenómenos que más tarde deseemos incluir. Las consecuencias del presente procedimiento son que por el momento nuestros principios acerca de los signos se limitan a los signos en cuanto son identificados por los criterios aquí propuestos o por otros criterios que impliquen estos criterios.

secuencia de respuestas de una familia de conducta dada. Afirman tan sólo que el organismo está dispuesto a ejecutarlas, es decir, que las ejecutaría bajo determinadas condiciones. La cuestión es entonces la de cuál sea la clase de evidencia que nos permite afirmar que un organismo está dispuesto a actuar así.

La más completa evidencia es desde luego la producción efectiva de las condiciones en cuestión, para observar luego si las secuencias de respuestas de la familia de conducta dada ocurren realmente. Si uno desea saber si el zumbador es en un cierto lugar un signo de alimento para el perro, uno toma un perro hambriento e investiga si el zumbador es la causa de las secuencias de respuestas orientadas a buscar alimento en ese lugar cuando el alimento mismo no se halla presente en el momento como estímulo-objeto. Si el perro, bajo estas circunstancias, se dirige al lugar en cuestión y come el alimento puesto allí, entonces se ha mostrado que el perro estaba dispuesto por el zumbador a dar las respuestas de la misma familia de conducta que son promovidas por la presencia del alimento puesto en ese lugar como un estímulo-objeto.

Pero hay otras posibilidades de mostrar la existencia de una tal disposición. Si definimos un segmento de una secuencia de respuestas como toda serie de respuestas consecutivas dentro de una secuencia de respuestas que arranca de un miembro inicial pero que no contiene el miembro final, entonces observamos a menudo que un animal ejecuta tal segmento de una secuencia de respuestas aún cuando no ejecute la secuencia por entero. Si el alimento no se pone a disposición del animal, el animal no puede, por supuesto, comerlo, pero puede observarse cómo se dirige hacia el lugar en cuestión, segrega saliva o reacciona en el modo que caracteriza el buscar alimento. Tales datos deben entonces ser tomados como prueba de que el perro está dispuesto a conducirse de la manera requerida por la formulación dada por nosotros de lo que es un signo, y tal evidencia es fidedigna en proporción al grado en el cual es distintiva de la familia de conducta en cuestión.

Aún más. La prueba requerida puede no ser un segmento de una secuencia de respuestas y, de hecho, puede no ser una respuesta en lo absoluto. Si, por ejemplo, pudiera hallarse algún estado del organismo —digamos, las ondas eléctricas de su cerebro—, de modo que cuando este estado se presenta, el animal res-

ponda posteriormente del modo requerido por la formulación de un signo, entonces este estado del organismo sería por sí solo una condición suficiente para afirmar que el estímulo preparatorio que ocasionó este estado era un signo. Dicho de otra manera: puede haber otros medios de determinar la existencia de una disposición a responder, en una cierta manera diferentes de aquellos que se tienen a la vista cuando se observa directamente la respuesta misma.

Finalmente, entre tales medios está la posibilidad de usar en algunos casos la respuesta verbal de un organismo como prueba de si algo es o no un signo para ese organismo. Correlacionando tales respuestas verbales con el resto de la conducta del organismo, es posible hallar la medida en la cual aquellas son manifestaciones fiduciarias en cuanto a la existencia de procesos-signos. Que son fiduciarias hasta cierto límite, no hay duda. La semiótica puede hacer uso de ellas como prueba de la existencia de signos, y, desde luego, en su estado presente debe hacer de ellas todo el uso que sea posible. Pero desde que los signos puden acaecer sin respuestas verbales, y desde que tales respuestas no son siempre manifestaciones fiduciarias, ellas son en el mejor de los casos tan sólo síntomas de la existencia de los signos y no condiciones suficientes ni necesarias para que los signos acontezcan. La ciencia de los signos debe referirse a animales y niños e insanos, quienes no pueden informar sobre su conducta, y también a personas cuyos informes son a menudo indignos de crédito, de modo que debe arrancar de criterios que permitan mostrar la existencia de los procesos-signos aplicables en estos casos. De aquí que sostengamos que la formulación conductista es la primaria y que, con ella, otras series de condiciones deben ser correlacionadas, como series alternativas de condiciones suficientes, o meramente como prueba de que una serie específica de condiciones se cumple.

Del libro sobre Alaska leído a solas, puede afirmarse que es para el lector un complejo de signos anterior a la observación de toda conducta manifiesta. Pero admitir esto quiere decir simplemente afirmar que hay alguna prueba —neurológica, fisiológica, verbal—, de que el hombre está en un estado que empíricamente puede ser referido a la conducta-signo observable. Que en un momento posterior se encuentre de pronto dispuesto a responder de una cierta manera, puede en último análisis determinarse tan sólo

correlacionando su estado presente con la manera como realmente responde en un momento posterior frente a un ambiente dado.

Quizás sea útil mencionar que una situación análoga es frecuente en la ciencia y en la vida diaria. Un hombre de ciencia puede comenzar un estudio de los fenómenos magnéticos partiendo de casos en los cuales cuerpos de una cierta clase se aproximan a un cierto cuerpo diferente, y, en virtud de este hecho, llama al último un cuerpo magnético. Si posteriormente encuentra que todos los cuerpos magnéticos tienen además ciertas otras propiedades, puede aceptar estas propiedades como condiciones suficientes para afirmar que un cuerpo dado es magnético, o, por lo menos, como evidencia de que es magnético. La situación es similar a la afirmación de que una persona está colérica con otra aún antes de que se comporte coléricamente con tal persona; o que una persona tiene fiebre tifoidea aún antes de que aparezcan los síntomas característicos de esta enfermedad. En todos estos casos una disposición a cierta clase de acción posterior se atribuye a un objeto o persona antes de que la acción misma aparezca, en virtud de haberse hallado previamente una correlación empírica entre un más temprano estado del objeto o de la persona y su acción ulterior. Afirmar que algo es un signo antes que se produzca la respuesta es en realidad de verdad un caso en todo punto paralelo.

5. Observaciones complementarias sobre los procesos-signos.

La formulación behaviorística de la conducta-signo que se ha propuesto, implica ciertas consecuencias que son dignas de mención (1). Evita, en primer lugar, el frecuente error de interpretar un signo como que deba ser en sí mismo una respuesta. Las respuestas pueden, desde luego, bajo ciertas circunstancias, ser signos; pero no deben necesariamente ser signos, así como los signos no deben necesariamente ser respuestas. En tanto que todo proceso-signo implica una disposición a responder, el signo mismo puede ser cualquier rasgo de cualquier objeto-estímulo que actúa como estímulo preparatorio en la manera señalada arriba; tales

(1) Muchas de las cuestiones mencionadas en esta sección son tratadas más pormenorizadamente en el Apéndice "Algunos Análisis Contemporáneos de los Procesos Signos".

estímulos no se limitan a las respuestas y solamente cuando una respuesta es, al mismo tiempo, un estímulo de esta clase, es un signo.

Este planteamiento también evita el error de aquellas explicaciones de los signos que descuidan su relación con la situación en la cual sobreviene una conducta. Tales explicaciones implican a menudo que el organismo responde sólo al signo. Pero el hecho de que toda conducta acontezca dentro de un medio que la sustenta, implica que el signo por sí solo no es suficiente para causar la respuesta producida: el signo es meramente una condición de una secuencia de respuestas en la situación dada, en la cual, él —el signo—, es un signo. El perro no busca alimento inmediatamente después que oye el zumbador, excepto si se halla dentro de un medio sustentante. Si la situación no tolera ciertas respuestas, entonces no puede producirse una secuencia completa de respuestas de la familia de conducta "alimento".

Para que algo sea un signo para un organismo se requiere que el organismo sea influenciado, en la manera descrita, por la presencia de ese algo; no se requiere que el organismo aprehenda ese algo como un signo, pues ese algo puede existir sin que sea el signo de que es un signo. Puede haber, desde luego, signos de que algo es un signo, y es posible significar mediante ciertos signos lo que otro signo significa. Pero esto no debe necesariamente ser así y la tentación de atribuir tales complejidades a los fenómenos-signos de los animales, y aún a todos los humanos, debe ser constantemente evitada.

La fórmula propuesta evita también la ambigüedad de los frecuentes intentos de definir los signos en términos de "conducta apropiada". Es cierto que las secuencias de respuestas preparadas por el zumbador son "apropiadas" para el objetivo de asegurar alimentos, en el sentido de que aquellas son secuencias de respuestas de una familia de conducta "alimento". Es también verdad que el zumbador no continuará siendo normalmente tenido por signo de alimento si las respuestas a la situaciones en las cuales los zumbadores suenan no continúan satisfaciendo una necesidad, es decir, la de obtener alimento. Y sin embargo, la cuestión de si una secuencia de respuestas iniciada en una situación alcanza de hecho un cierto objetivo no se incluye en la formulación del "signo" como

tal. El zumbador es un signo si satisface los criterios propuestos, aún si la situación que el animal confronta inmediatamente es tal que la marcha hacia la caja es inapropiada al objetivo de obtener alimentos, como lo sería en el caso que tal acción no asegurara alimentos. Desde que es obvio que una conducta-signo no culmina siempre en respuestas apropiadas (esto es, en respuestas que alcanzan el objetivo), es natural que en la elaboración general de los signos no deba incluirse la cuestión de la propiedad de las respuestas que ocurren en la situación en la cual el signo opera.

La formulación propuesta ayuda asimismo a resolver la ambigüedad de las varias teorías "contextos" de los signos. Es cierto que un signo puede ser descrito tan sólo mediante la referencia al modo específico como funciona en situaciones específicas. Pero siendo las cosas así que la situación en la cual el signo aparece es generalmente una situación muy diferente de aquella en la cual no aparece, es errado sugerir que un signo significa el eslabón perdido de un contexto en el que antes apareció. El hecho de que un signo funcione como sustituto de un algo ausente en el gobierno de la conducta, mantiene vigente el énfasis "sustitutorio" de las formulaciones contextuales, sin sugerir que las situaciones en las cuales el signo aparece y aquellas en las que no aparece no son idénticas.

Finalmente, la presente elaboración no depende de una decisión acerca de cómo deban ser usados términos tales como "hábito", "estímulo sustitutorio" y "respuesta condicionada". En nuestra elaboración se trata de aislar una cierta clase de conducta, la conducta signo (esto es, la conducta en la cual aparecen signos); las relaciones de la conducta-signo con conducta no aprendida, hábitos, estímulos sustitutorios, respuestas condicionadas, respuestas implícitas, respuestas retroactivas, estímulos-actos puros, y demás, constituyen problemas que han de ser tratados por los estudiosos de la teoría general de la conducta.

6. Los términos básicos de la semiótica.

Habiendo llegado a este punto, no es posible ahora aislar los términos básicos de la semiótica, pues, en efecto, tales términos no hacen sino remitir a los diversos aspectos discernibles de la conducta-signo. El término signo ha sido ya caracterizado, o, para

hablar con más exactitud, se ha brindado un criterio mediante el cual ciertas cosas deben ser reputadas por signos. Permanezca en suspenso por el momento la cuestión de si en el curso de nuestra investigación habrán de darse otros criterios para aislar clases diferentes de signos. Ahora, por lo menos, nos hallamos en posición de afirmar que si algo es un estímulo preparatorio de la clase especificada en nuestra fórmula, ese algo es un signo. Y este es el primer paso necesario para edificar una ciencia de los signos. Con él se delimita un dominio de investigación para tal ciencia y se abre camino a ciertos otros términos que nos permiten hablar acerca de la materia. Semejantes términos pueden ser presentados de maneras diferentes; nosotros proponemos el método que sigue en la edificación de un lenguaje que sirva para referirse a los signos.

Todo organismo para el cual algo sea un signo será llamado intérprete. La disposición a responder dada en un intérprete —disposición promovida por el signo— mediante secuencias de respuestas de una cierta familia de conducta, será llamada interpretante. Todo aquello que permita la consumación de las secuencias de respuestas hacia las cuales el intérprete está dispuesto a causa de un signo, será llamado denotatum del signo. Se dirá que un signo denota un denotatum. Las condiciones bajo las cuales una cosa cualquiera seatisface la noción de denotatum, serán llamadas significatum del signo. Del signo se dirá que significa un significatum; la frase "tener significación" puede ser tenida por sinónima de "significar".

En el ejemplo del perro, el zumbador es el signo; el perro es el intérprete; la disposición a buscar alimento en un cierto lugar, cuando es promovida por el zumbador, es el interpretante; el alimento en el lugar buscado que permite la culminación de las secuencias de respuestas a las cuales el perro está dispuesto, es un denotatum —denotado por el zumbador—; la condición de ser un objeto comestible (tal vez de una clase determinada) que se encuentra en un cierto lugar, es el significatum del zumbador y es lo que el zumbador significa.

En el caso del conductor, las palabras dichas a él son signos; el conductor es el intérprete; su disposición a responder eludiendo el derrumbe en un cierto lugar de la carretera es el interpretante; el derrumbe en aquel lugar es el denotatum; la condición de ser un

derrumbe en aquel lugar es el significatum de las palabras pronunciadas.

En la acepción dada a estos términos, un signo debe significar aunque puede o no denotar. El zumbador puede significar, para el perro, alimento en un cierto lugar aún cuando no se encuentre alimento en el lugar en cuestión; y el derrumbe significado en las palabras pronunciadas puede no existir de hecho. Generalmente tomamos como punto de partida signos que denotan y luego intentamos formular el significatum de un signo mediante la observación de las propiedades denotadas. Pero en los niveles superiores de la conducta-signo de los hombres, es posible determinar mediante una decisión el significatum de un signo ("prescribir" las condiciones bajo las cuales el signo ha de denotar) y en este caso el problema no es si el signo significa o no, sino si él denota o no alguna cosa. Encontraremos con frecuencia casos de esta naturaleza en las clases más complejas de los procesos-signos.

La relación entre interpretante y significatum es digna de ser relevada. El interpretante, como disposición a responder causada por un signo, responde al aspecto conductista del complejo ambiente-conducta; el significatum, como la serie de condiciones terminales bajo las cuales pueden ser consumadas las secuencias de respuestas hacia las cuales el organismo se halla dispuesto, mira al lado ambiental del complejo. Ambos se implican mutuamente. Una descripción completa del interpretante incluiría una descripción de aquello hacia lo cual la acción del organismo está dispuesta a verterse; y una fórmula del significatum es simplemente una fórmula de aquello que permite la consumación de la respuesta a la cual el organismo está dispuesto a causa de un signo. La distinción entre conducta y ambiente no necesita desde luego coincidir con la distinción entre organismo y mundo no orgánico, desde que un organismo puede responder tanto a otros organismos como a sí propio. Es debido a esto que tanto los miembros y los órganos del organismo y también los sueños y los sentimientos y aun los interpretantes, pueden ser significados.

En la presente acepción, un signo no puede significar o denotar a su propio interpretante, aunque puede significar y denotar los interpretantes de otros signos (como en el caso del "interpretante" mismo). El zumbador no significa sino la disposición del perro

a responder al alimento colocado en determinado lugar, en un determinado momento. Esta acepción no es la única posible y en ninguna otra instancia el lenguaje de los semióticos está sujeto a mayores fluctuaciones. Un mérito de la presente acepción del vocablo "significar" lo constituye el que no incluye hechos biológicos en el significatum de todo término —p. e. "nebulosa espiral" o "átomo"—, aunque reconociendo que no hay signos que signifiquen en ausencia de disposiciones a responder (es decir, sin interpretantes). Y desde que en esta acepción un signo no denota su significatum, se evita la tentación de convertir el significatum en una clase especial de objeto —una tentación que parece subyacer en la 'doctrina platónica de las ideas', en varias doctrinas filosóficas sobre la "subsistencia".

El término "sentido" no se incluye aquí en la terminología básica de la semiótica. Este término, útil como es en el análisis de la vida diaria, no tiene la precisión necesaria para el análisis científico. Los análisis del vocablo 'sentido' generalmente obnubilan el blanco hacia el cual apuntan y le hacen perder la firmeza de su contorno, como si arrojaran sobre él una capa de aceite en movimiento; en tanto que la semiótica técnica no debe ofrecernos sino palabras que sean como ápices acerados. "Sentido" significa cualesquiera de las fases de los procesos signos, y, al mismo tiempo, todas ellas (el estado de ser un signo, el interpretante, el hecho de denotar, el significatum); a menudo sugiere procesos mentales y valorativos. De aquí que sea deseable para la semiótica excluir este término e introducir vocablos especiales para los varios factores que "sentido' es inhábil para discriminar.

Siendo así que algo es signo, significatum, denotatum, intérprete e interpretante tan sólo con respecto a su inserción en una conducta-signo, y desde que tales constituyentes de los procesos-signos son estudiados por otras ciencias en otros respectos, los términos básicos de la semiótica son expresables en términos derivados de las ciencias biológicas y físicas —he aquí un punto que demostrará ser de significación central para la comprensión de la relación de las ciencias del espíritu (1) con las ciencias naturales. Desde que los factores que operan en los procesos-signos son todos

(1) La expresión "ciencias del espíritu" se traduce en el inglés algunas veces como "socio-humanistic studies", —así en el caso de ahora— o simplemente como "human studies" (N. del T.)

ora objetos-estímulos ora disposiciones orgánicas o respuestas reales, los términos básicos de la semiótica son todos formulables en términos que pueden aplicarse a la conducta tal como ocurre en un ambiente. La semiótica deviene una parte de la ciencia empírica de la conducta, y puede utilizar todos aquellos principios y predicciones que la teoría general de la conducta ha conquistado o puede conquistar.

La formulación, en términos de otros signos, de lo que un signo significa (la descripción de las condiciones que algo debe cumplir para ser un denotatum del signo), será llamada un **significatum formulario**. Un significatum formulario es **designativo** si formula el significatum de un signo existente y es **prescriptivo** si formula el significatum que un signo ha de tener en lo futuro —una distinción que el término tan comúnmente empleado "regla semántica" no logra establecer. Un signo puede, desde luego, significar sin que exista una formulación de lo que él significa. El reconocimiento de este simple hecho mina el fundamento sobre el cual se erigen las insinuaciones de que un signo "carece de sentido" para una persona o animal que no puede "expresar el sentido del signo". Pues que algo signifique es cosa en sí diferente de la tarea a menudo muy dificultosa de formular lo que él signifique.

7. Extensión de la terminología.

Nos proponemos ahora presentar una serie de distinciones que de una o de otra manera han sido corrientes desde hace mucho en las discusiones sobre los signos. Siendo así que estas distinciones pueden formularse dentro de nuestra terminología básica, se ofrece ahora la fundación empírica de que ordinariamente han carecido (1).

---

(1) Para comprender semejantes distinciones, tales como son hechas por los lógicos contemporáneos, véase "The Modes of Meaning", C. I. Lewis, **Philosophy and Phenomenological Research**, 4, 1943, 236-49; R. Carnap, **Introduction to Semantics**. John Dewey y Arthur F. Bentley proponen una formulación conductista de la terminología de la semiótica en una serie de artículos que comenzaron a publicarse en el volumen de **Journal of Philosophy** correspondiente a 1945. En escritos anteriores (como por ejemplo en **Foundations of the Theory of Signs**) consideré como el término primero de la semiótica el "tener en cuenta algo de manera mediata", definiendo un proceso-signo como un proceso en el cual algo toma en cuenta de manera mediata alguna

Un hecho físico determinado —como por ejemplo un sonido o una seña o un movimiento— que sea un signo, será llamado vehículo-signo. Una serie de vehículos-signos semejantes que tienen los mismos significata para un intérprete dado, serán llamados familias de signos (1). Un signo particular del zumbador es, en los casos en que es para el perro un signo de alimento colocado en un lugar determinado, un vehículo-signo, en tanto que la serie de sonidos análogos que en momentos diferentes significan, para el perro, alimento en ese lugar, constituyen la familia de signos de la cual cada sonido particular del zumbador es un miembro. Si el perro fuera adiestrado de modo que luces significaran alimento en un lugar dado, una luz determinada tendría la misma significación que un sonido determinado, pero los sonidos y las luces pertenecerían a familias de signos diferentes. A menudo la distinción entre vehículo-signo y familia de signos no es relevante, de modo que generalmente hablaremos de signos sin mayor cualificación; pero la distinción tiene importancia teórica y debemos hallarnos en situación de acudir a ella cuando sea necesario.

Un vehículo-signo que no pertenece a una familia de signos es un signo unívoco: tiene significación tan sólo en una situación. Si estos signos se presentan alguna vez, son muy raros; la mayoría de los signos son multívocos (2).

Un signo es signo interpersonal cuando tiene la misma significación para una pluralidad de intérpretes; y es un signo personal en el caso de que ello no sea así. Los intérpretes para los cuales un signo es interpersonal pueden ser llamados familias de intérpretes.

---

otra cosa mediante el tomar en cuenta algo inmediatamente presente. El análisis de ahora resuelve este término primitivo en la terminología de la behaviorística: estímulo, respuesta, estado orgánico. De modo que ofrece la base de una formulación behaviorística de todos los términos que significan signos.

(1) Hay una relación obvia entre el término 'familia de conducta' y el término "familia de signos": una familia de signos es un grupo de acontecimientos semejantes o de objetos que operan como estímulos preparatorios de secuencias de respuestas de la misma familia de conducta. De este modo, el término 'familia de signos' incluye el concepto más amplio de 'familia de conducta'. Egon Brunswik ha usado el término 'familia indirecta' de modo en algo semejante a la presente acepción de 'familia de signos' (véase su "Psychology as a Science of Objective Relations", Philosophy of Science, 4, 1937, 233). Peirce distingue vehículo-signo y familia de signos mediante los términos 'muestra' y "tipo'; Carnap, mediante los términos 'suceso-signo' y 'patrón-signo'.

(2) Signo unívoco se dice en el original inglés "unisituational sign"; y multívoco, "plurisituational" (N. del T.)

Un signo dado puede ser, en principio, completamente interpersonal o completamente personal; la mayoría de los signos no son ni lo uno ni lo otro. Desde que en principio es siempre posible averiguar lo que un signo significa para un intérprete dado, y de esta manera hacerlo interpersonal, ningún signo es por naturaleza personal; aunque en la vida real muchos signos son eminentemente personales —los signos del esquizofrénico suministran ejemplos extremos—. Puede anotarse que no clasificaríamos necesariamente como interpersonal una nota que una persona se escribe a sí misma para leerla más tarde; semejante nota sería personal según el criterio propuesto si los signos lo fueran para ella tan sólo; e interpersonales si éste no fuere el caso, aun cuando nadie más leyere la nota.

Un signo es vago para un intérprete dado en tanto que su significación no permite la determinación de si algo es o no un denotatum; en tanto que un signo no es vago, es preciso (1). La vaguedad se muestra behaviorísticamente en una respuesta incierta y dubitativa frente a un objeto hacia el cual el organismo ha sido dirigido por un signo. En el terreno de lo humano, la vaguedad puede ser cuantificada, preguntándose al intérprete si los objetos o las situaciones dadas se hallan denotadas por un signo dado y anotando aquellos o aquellas de las cuales el intérprete está inseguro. La vaguedad es interpersonal en tanto que un signo es vago de manera análoga para intérpretes diferentes. "Conciencia" puede ser más vago que "vida" para un individuo, pero no para otro; pero puede ser también vago de manera interpersonal para todos aquellos que hablan un cierto idioma. La precisión de los términos puede ser siempre agudizada donde sea deseable, aunque una precisión absoluta no puede ser alcanzada jamás. ¡La presente delimitación del término vaguedad es sin duda más vaga de lo que debería!

Un vehículo-signo es inambiguo cuando tiene tan sólo un significatum (es decir, cuando pertenece tan sólo a una familia de signos); de otra manera, es ambiguo. La palabra "chair" es en el

---

(1) Véase M. Black, 'Vagueness', Philosophy of Science, 4, 1937, 427-55; C. G. Hempel, 'Vagueness and Logic', Ibid., 6, 1939, 163-80; I. M. Copilowish, "Border-Line Cases, Vagueness, and Ambiguity", Ibid., 6, 1939, 181-95.

inglés un ejemplo de signo ambiguo (1); si sabemos tan sólo que una persona "tiene una chair", no sabemos si esa persona está cogiendo un objeto en el cual uno puede sentarse o si es el sujeto de un nombramiento académico. Un signo en el sentido de una familia de signos no puede ser ambiguo, pues por definición todos los miembros de una familia de signos tienen el mismo significatum; y desde que, en lo que sigue, nos ocupamos con familias de signos, podremos usar 'significatum' en vez de 'significata' cuando nos refiramos a un signo.

Un signo es singular cuando su significatum permite solamente un denotatum; de otro modo es general. "El Presidente de los Estados Unidos en 1944" es un signo singular, desde que no podría, a causa de su significación, denotar a más de una persona. Asimismo el signo 'Yo', pues aunque este signo es una familia de vehículos-signos, cada uno de cuyos miembros tiene el mismo significatum, la significación es tal que en cada instancia significativa no puede haber sino un solo denotatum (la persona que produce el vehículo-signo de tal instancia). "Casa" es, al contrario, un signo general desde que su significatum no limita a uno los posibles denotata de sus vehículos-signos. El grado de generalidad es una cuestión de interrelación de los significata. "Cromático" es más general que "rojo" desde que las condiciones para que algo sea un denotatum de rojo son suficientes para asegurar que algo satisface las condiciones para ser un denotatum de "cromático", en tanto que el significatum de "cromático" es tal que puede denotar algo que no sea "rojo". Un signo que es más general que otro signo o que tenga la misma generalidad, es un implicante analítico del otro signo; en este sentido, "cromático" es un implicante de "rojo" (más adelante agregaremos el concepto de implicante con-

---

(1) La palabra "chair" tiene en inglés, entre otros, los significados que se mencionan a continuación. Es, en primer lugar, silla. Es, luego, el asiento oficial de una autoridad o dignidad, acepción que concuerda con la significación etimológica de nuestro vocablo cátedra. La misma palabra sirve para designar a la autoridad o dignidad que ocupa la cátedra, es decir, la silla. Etimológicamente, cátedra y silla son sinónimos también en español sólo que la primera deriva del griego a través del latín y la segunda directamente del latín. La catedral era la iglesia donde estaba la silla del obispo y la cátedra es, originariamente, la silla del profesor. Tal vez para muchos profesores universitarios sea una sorpresa no exenta de implicaciones irónicas, saber que cátedra y cadera tienen en español idéntica etimología: la cátedra es el objeto en el cual el profesor asienta la cadera (Nota del traductor).

tradictorio). El grado extremo de generalidad es alcanzado cuando el significatum de un signo es tal que el signo denota los denotata de cualquier otro signo. Tal signo es **universal** y es un implicante de todo signo; los términos "ser" y "entidad" parecen ser, en el vocabulario de algunos filósofos, signos universales.

Un signo es **sinónimo** de otro signo si los dos signos pertenecen a diferentes familias de signos o constituyen diferentes familias de signos, teniendo sin embargo el mismo significatum. Los signos son análogos en su significación en varios grados; de aquí que sería posible hacer de la sinonimia una cuestión de grados. Pero desde que las definiciones y aquello que llamaremos símbolos representan el límite de este proceso —esto es, son instancias de identidad de significación—, parece prudente limitar la sinonimia a los casos en los cuales los signos tengan los mismos significata. Si esto se hace, debe reconocerse que los signos que a menudo son llamados "sinónimos" son simplemente signos con significata altamente semejantes.

Un signo es **fiduciario** en tanto que los miembros de la familia-signo a la cual pertenece, denotan; de otro modo es **no-fiduciario**. El grado de confiabilidad (y del mismo modo, el grado de no confiabilidad) es susceptible de ser expresado en una fórmula cuantificatoria. Si el perro obtiene alimento en el 90 por ciento de los casos en que el zumbador suena, el signo del zumbador es fiduciario en un 90 por ciento; semejante declaración no afirmaría, desde luego, que el grado de confiabilidad del signo debiera permanecer inalterado en lo futuro. Un signo es **icónico** en cuanto tiene, en sí mismo, las propiedades de sus denotata; de otro modo es no **icónico**. Un retrato de una persona es en gran medida icónico, aunque no lo es completamente, desde que el lienzo no tiene el tejido de la piel ni las capacidades de hablar y de moverse que son propias de la persona retratada. Las figuras del cinema son más icónicas, aunque tampoco lo son completamente. Un signo enteramente icónico denotaría siempre, desde que él, por sí mismo, sería un denotatum. Un signo que sea icónico hasta cierto límite puede tener propiedades que no son icónicas y que no sean pertinentes para su significación. Uno de los peligros del uso de los ejemplos en la ciencia, pongamos por caso, está dado por la tentación de adscribir por entero a la materia de una teoría las

propiedades del ejemplo ilustrativo de la teoría, propiedades que no están incluídas en la teoría misma (1).

Los términos que han sido presentados en esta sección constituyen solamente una parte de los términos que los estudiosos de los signos deben emplear. En tanto que una fórmula más precisa de estos términos puede sin duda ser dada, y sería deseable, el presente análisis puede servir para mostrar que una formulación behaviorística de los términos básicos de la semiótica suministra un fundamento para la presentación de aquellos otros términos que la ciencia de los signos encuentre necesarios. Con lo que se sugiere que una semiótica conductista es lo suficientemente comprensiva como para incorporar las distinciones ahora circulantes en los análisis de los signos. Se mitiga de este modo el temor de que semejante planteamiento sea demasiado simple para tratar sobre las complejidades de los fenómenos-signos.

8. Señal y símbolo.

Varias otras distinciones aparecerán a lo largo de nuestra discusión sobre los signos, pero hay solamente una distinción básica en la literatura de la semiótica que ahora merece consideración: la diferencia entre señal y símbolo. Más adelante trataremos de discutir el modo como los lógicos y los filósofos han intentado establecer la distinción en cuestión; por el momento comenzaremos con la distinción tal como ella se ha presentado a los estudiosos de la conducta. Una terminología que se usa frecuentemente a este propósito es la de 'signo' y 'símbolo', pero desde que nosotros consideramos ambos términos como signos, la terminología que seleccionamos será la de "señal" y "símbolo" (2).

Robert M. Yerkes observa: "No sin frecuencia signo y símbolo son usados como sinónimos. Deseo proponer diferentes

---

(1) Para una muy convincente ilustración, véase James K. Senior, "On Certain Relations between Chemistry and Geometry", **Journal of Chem. Education**, 15, 1938, 464-70.

(2) Husserl, Gatschenberger, Dewey, Mead, Langer, Kecskemeti, Ogden y Richards, Pavlov, Hunter, Yerkes, Korzybski, Whetnall y muchos otros, operan de uno u otro modo con esta distinción, algunos contrastando "signo" y "símbolo", en tanto que otros oponen "señal" y "símbolo". Los fundamentos de las distinciones difieren grandemente.

significaciones . . . En tanto que el signo es una experiencia-acto que implica y requiere justificación en términos de la utilidad de una experiencia-acto posterior, el símbolo no tiene tal implicación y es una experiencia-acto que representa o que puede funcionar en vez de lo que es representado, sea esto lo que fuere. El signo pierde tarde o temprano su significación fuera de su contexto; el símbolo no. El signo no es un sucedáneo de la experiencia-acto original, en tanto que el símbolo puede serlo". El zumbador de nuestro ejemplo sería considerado presumiblemente por Yerkes y por ciertos otros estudiosos de la conducta animal, como un signo (es decir, señal), en tanto que si el zumbador parara de sonar antes que al animal le fuera permitido buscar alimento (es decir, si la respuesta fuera demorada), tales personas dirían que un algo diferente debe actuar en el intervalo como sustituto del zumbador si la conducta-alimento ha de ser promovida posteriormente, y que tal sustituto es un símbolo. Esta distinción fué hecha por W. H. Hunter para explicar los resultados de sus experiencias en torno de las relaciones retardadas.

En tanto que es sumamente dudoso que todas las respuestas retardadas necesiten ser explicadas por una clase especial de signos (desde que una demora en la respuesta es compatible con nuestra descripción general de los signos), no hay duda que Yerkes llama la atención sobre diferencias que ocurren en los procesos-signos, diferencias que pueden ser reconocidas behaviorísticamente y que justifican un nombre. Supongamos que el zumbador produjera en el perro alguna respuesta que funcionara como signo de alimento en un lugar dado en ausencia del zumbador; entonces tal signo tendría ciertas características distintivas en virtud del hecho que dicho signo es relativamente independiente del medio y es un sustituto de otro signo del cual es sinónimo. En el dominio del lenguaje los ejemplos pertinentes son más fácilmente reconocibles. Si el conductor del automóvil hubiera sido informado que debe volver a la derecha en la tercera intersección, tal vez estire tres dedos de la mano derecha hasta llegar a la intersección en cuestión o se repita continuamente las instrucciones; tales acciones serían para él un signo, que significaría lo que las palabras dichas a él significaron. Dicho signo gobernaría su conducta en ausencia de los signos hablados.

La generalización de tales ejemplos sugiere la siguiente distinción: Cuando un organismo se suministra a sí mismo un signo que es, en el control de su conducta, un sustituto de otro signo, y que significa lo que significa el signo del cual es un sustituto, entonces este signo es un **símbolo**, y el proceso-signo es un **proceso-símbolo**; cuando este no es el caso, el signo es una **señal**, y el proceso-signo es un **proceso-señal**. Más sucintamente, un símbolo es un signo producido por su intérprete que actúa como sucedáneo de algún otro signo del cual es sinónimo; son señales todos los signos que no son símbolos.

Los símbolos pueden presentarse en ausencia de señales emanadas del medio; una acción o un estado del intérprete mismo deviene (o produce) un signo que guía la conducta con respecto al medio. Así, si un símbolo opera en la conducta del perro, el símbolo podría, en el control de la conducta, asumir el papel que el zumbador representa formalmente; los retortijones del hambre, por ejemplo, pueden devenir por sí mismos un signo (es decir, un símbolo) de alimento en el lugar acostumbrado. La independencia relativa de tales signos con respecto a las señales, independencia dada por el medio, debe sin embargo, por otro lado, ser mirada con cuidado: los símbolos son en gran medida no fidedignos. En el experimento, las condiciones del medio eran tales que el alimento normalmente se encontraba en un cierto lugar cuando el zumbador sonaba, es decir, las condiciones eran unívocas; es menos probable que el medio sea tal que el alimento esté en el lugar dado cuando, y solamente cuando, el animal tenga hambre. Esto sugiere que la conexión entre símbolos y señales es más íntima de lo que implican las palabras de Yerkes; en tanto que es verdad que el símbolo pueda tal vez persistir como signo durante un tiempo mayor que la señal que no es acompañada o seguida por un denotatum, el hecho de que un símbolo sea en última instancia un sustituto de una señal, significa que el símbolo está también supeditado, en su génesis y en su persistencia, a su capacidad para dirigir la conducta que, desplegada en su integridad, alcanza objetos-objetivos.

Reconocer que un símbolo requiere una acción o un estado del organismo que suministra un signo sustitutivo, sinónimo de otro signo, evita un gran número de posibles confusiones. No todos los estados o las acciones que en un organismo son signos o pro-

ducen signos, son, por eso sólo, símbolos. Una persona puede interpretar su pulso como un signo de la condición de su corazón o ciertas sensaciones como un signo de que necesita alimento; tales signos son simplemente señales; las palabras con que las expresa —cuando son sustitutos de tales señales—, serían sin embargo símbolos. Tampoco son símbolos todos los sonidos pronunciados por una persona o por otros, aún cuando sean signos; los sonidos también pueden ser simplemente señales. Por lo demás, el símbolo no necesita ser en sí mismo una acción o un estado del organismo, aún cuando sea producido por tal acción o tal estado: la versión escrita de una conversación, como un signo sustitutorio de las palabras habladas, permanece siendo un símbolo aún cuando exista, como versión escrita, en el medio físico del organismo. Finalmente, no todos los signos producidos por un organismo a través de su acción sobre el medio, son símbolos: el gato que presiona un botón y enciende así una bujía, dándose a sí mismo el signo usual de alimento, ha producido una señal, aunque no necesariamente un símbolo, desde que la luz no necesita ser un sucedáneo de otro signo (1).

Puede levantarse la duda de si el término 'símbolo'' debiera ser usado para aplicarlo a la clase de conducta-signo que hemos aislado. Puede objetarse que los símbolos religiosos, tales como la cruz; o los símbolos literarios, tales como ''la copa de oro'', que simboliza la vida; o los símbolos sociales, tales como las representaciones de un animal totémico, no son símbolos en el sentido definido por nosotros. Debe concederse que la acepción de estos términos en los casos citados comporta una variación con respecto a otros usos comunes, pero ya hemos visto como la terminología de la semiótica no puede tolerar tales variaciones. En los casos en cuestión, sin embargo, es dudoso que el desacuerdo sea en realidad general. La cruz y la figura del animal totémico son seguramente icónicos, pero los símbolos icónicos pueden ser admitidos en nuestra concepción como una subclase de símbolos. Una cruz determinada o un determinado animal esculpido, podrían muy bien ser

(1) El ejemplo es de Jules Masserman, **Behavior and Neurosis**, pág. 59. Puede ocurrir desde luego el caso que la luz sea un sustituto de un signo más primitivo, tal como la vista de la caja de alimentos en el experimento. Pero desde que en este caso el animal solamente obtiene alimento cuando la luz se enciende, la vista de la caja no era en sí misma un signo de alimento.

sustitutos de objetos que fueran signos —la cruz original significa (por lo menos) la crucifixión de Jesús y los animales vivientes les significan algo a las personas para quienes son símbolos. Las palabras "la copa de oro", como un símbolo literario de la fragilidad de la vida, son aún más claramente sustitutos de una copa real o imaginaria, delicada y hermosa, pero herida de una mortal imperfección, que para Henry James ha asumido ya el estado de un signo icónico; las palabras mismas, en este caso, no son icónicas. Así, la acepción propuesta no parece en verdad violar los usos religiosos, antropológicos y literarios. Un símbolo puede ser icónico, aunque no siempre se requiere que sea tal, aún en usos no técnicos; pero es muy frecuentemente considerado como algo que es un sustituto de otros signos y productible por sus intérpretes.

Un argumento más positivo para extremar el término "símbolo" hacia un polo de la distinción apuntada, puede ser dado por la razón, a menudo aducida, de que los símbolos son más "autónomos" y "convencionales" que las señales. El uso propuesto incluye y explica este punto de vista. El símbolo es "autónomo" en el sentido ya discutido: desde que es producido por su intérprete, puede aparecer bajo una gran variedad de circunstancias ambientales y es, en esta medida, independiente de todo medio exterior determinado. Y el símbolo es "convencional" en el sentido de que no se establece un límite para las acciones o los estados o las creaciones del organismo que puedan operar como signos sinónimos sucedáneos de otros signos. Los símbolos pueden variar grandemente, y desde luego varían, de individuo a individuo y de sociedad a sociedad. La posibilidad de esta variabilidad es explicada en nuestro contexto sin acudir al expediente de una armonía o "convención" en la cual sea "decidido" lo que deba ser tenido por símbolo. La distinción que hemos establecido, en efecto, no implica referencia a una decisión voluntaria en el productor de un símbolo; tales decisiones pueden desde luego presentarse en el caso de los símbolos, pero no se hallan necesariamente implicadas en la determinación de aquello que sea un símbolo.

Los signos que son sustitutos de signos sinónimos frecuentemente se presentan en los planos más complejos de los fenómenos-signos. Tales signos pueden ser llamados apropiadamente símbolos. Pero cualquiera que sea el término que se use, la distinción en

cuestión es de importancia básica para el desarrollo de la semiótica y para la comprensión de la conducta-signo de los hombres.

9. Alternativas de una semiótica behaviorística.

El análisis que precede puede ser caracterizado como un intento de llevar adelante con resolución la intuición de Charles Peirce de que un signo determina un interpretante, y que un interpretante es, en último análisis, "una modificación de las tendencias de una persona hacia la acción" (1). Pero antes de seguir adelante en esta dirección, sería conveniente tomar en consideración el malestar que debe de haber surgido en ciertos lectores y, al mismo tiempo, preguntarnos a nosotros mismos si no hemos descuidado alternativas importantes para el mejor desarrollo de la semiótica.

Algunos lectores deben experimentar con fuerza el sentimiento de que algo "hemos dejado fuera", y tal vez algo de interés central para la teoría de los signos, a saber, las "ideas" o los "pensamientos" que el signo causa en el intérprete. Repetidamente hemos de volver sobre el particular a lo largo de nuestro estudio; aquí debemos contentarnos con aislar el problema fundamental.

Es cierto que en la discusión precedente se han dejado de lado, completa y deliberadamente, los términos "mentalistas", y que ellos no se insertan en la arquitectura de nuestra terminología semiótica. Y es también cierto que el planteamiento mentalista ha dominado en la historia de la semiótica, planteamiento que aún ahora parece ser para muchos pensadores la vía preferida en el enfoque del problema.

La defensa de una semiótica behaviorística no debe ser erradamente comprendida. Nosotros no hemos afirmado, y no lo creemos, que términos tales como "idea", "pensamiento", "conciencia", "espíritu" carezcan de sentido. Tampoco hemos negado, de ninguna manera, que un individuo pueda observar sus sentimientos o sus pensamientos o sus sueños o sus signos, de un modo no posible para otros individuos. Nuestro propósito es simplemente procurar el avance de la semiótica como ciencia y es este propósito

(1) Collected Papers, V, 476.

tan sólo el que determina cuáles son los términos básicos que han de ser aceptados en la erección de la terminología de la semiótica. La contienda no es entre "mentalismo" y "behaviorística": se trata tan sólo de un problema metodológico: ¿son los términos "idea", "pensamiento", "mente", más o menos precisos, interpersonales, inambiguos que "organismo", "estímulo", "secuencia de respuestas" y "disposición a responder"? Escogiendo los últimos, no hacemos sino dar expresión a nuestra creencia de que ellos son más adecuados para el progreso de la ciencia.

Supongamos, por ejemplo, que el mentalista arguyera —como a menudo lo hace— que para que algo sea un signo para un intérprete, aquel debe promover una "idea" en su mente, debe causar que este "piense" en alguna otra cosa. En este tan frecuente modo de ver las cosas, el zumbador es un signo para el perro sólo si causa una idea o pensamiento de alimento en un cierto lugar. Una persona que plantea los signos behaviorísticamente (biológicamente) no tiene que replicar que el perro no tiene ideas o pensamientos; debe, simplemente, preguntar por las condiciones bajo las cuales afirmamos que el zumbador ocasiona una idea o un pensamiento en el perro. Excepto en el caso que el mentalista suministre un criterio que pueda ser aplicado por otras personas para comprobar si el perro tiene o no una idea, no hay manera de determinar la precisión, la interpersonalidad o la inambigüedad del término. No hay manera de controlar, mediante la observación, las declaraciones que se hagan acerca de los signos que lo son para el perro; y esto significaría que la ciencia de los signos no es posible. Si el mentalista propone un criterio que satisfaga este requisito, siempre se encontrará, me parece, que dicho criterio está impregnado de términos relativos a estados o actos biológicos del perro —aunque pueda argumentarse que estos estados y estas acciones constituyen nada más que la "evidencia" de que el perro tiene una idea. Pero si esto es efectivamente así, el único rasgo relevante del argumento de que el zumbador sea un signo para el perro, es el rasgo plantado dentro de los términos biológicos. Con lo que la semiótica como ciencia no gana nada mediante la aceptación de términos mentalistas, pues estos términos muestran su impertinencia para la ciencia en tanto que no son sinónimos de los términos behaviorísticos.

Este resultado no se evitaría proponiendo limitar la semiótica a los seres capaces de auto-observación y hábiles para informar sobre tales situaciones. Pues el problema de determinar si otra persona tiene una idea no es metodológicamente diferente de aquel enderezado a determinar si un perro tiene o no una idea. Cierto, la otra persona puede pronunciar las palabras: "el zumbador me hace pensar en alimento en un cierto lugar". Pero estas palabras son sonidos físicos pronunciados por un organismo biológico y en tanto que ellos pueden sin inconsecuencia ser aceptados también en nuestro planteamiento como prueba de que el zumbador es un signo, la confiabilidad de esta prueba puede ser verificada tan sólo si estamos en posesión de ciertos criterios para determinar si el zumbador es o no un signo de alimento en un lugar dado. Desde que el planteamiento behaviorístico ofrece el criterio y el planteamiento mentalista no, una semiótica mentalista no es una alternativa para una semiótica behaviorística ni aun en el plano de lo humano.

Debe insistirse que lo anterior no comporta negar que los perros y los hombres tengan ideas. Un lector puede, si lo desea, decirse a sí mismo que en toda la conducta-signo que venimos discutiendo se presentan ideas que no mencionamos y que no podemos mencionar. La cuestión es que si lo hace así, no puede afirmar que nuestro punto de vista es científicamente inadecuado, pues los términos cuya confiabilidad no puede ser comprobada por la observación no pueden ser objetos de ninguna ciencia, behaviorística o de otra clase. El que ellos se presenten o no en alguna otra parte, no es un problema pertinente para la empresa de la ciencia. Por tanto concluimos que el mentalismo no ofrece opción a la semiótica behaviorística si el fin de la semiótica ha de ser el de devenir una ciencia.

Es posible, por otro lado, que el planteamiento behaviorístico no "deje fuera", de hecho, nada. Puede muy bien ser que la función principal de la inserción del vocablo 'idea' en el criterio que sirva para identificar los signos, fuera permitirnos afirmar que algo puede ser un signo para alguien aun en el caso de que no se produzca ninguna conducta manifiesta. Esta función está satisfecha, en nuestra concepción, mediante el término "interpretante", concebido como una disposición a responder de ciertas maneras bajo ciertas circunstancias. En la medida en que esto es así, "idea"

e "interpretante" pueden de hecho ser signos sinónimos. Y con esto se abre la posibilidad de que todos los términos "mentalistas" puedan ser incorporados dentro de una semiótica behaviorística. Desde que es difícil ver cómo la situación inversa sea posible, el planteamiento behaviorístico de los signos se muestra una vez más como el más fuerte para alcanzar los fines que se pretenden.

La "descripción fenomenológica" de los procesos-signos ¿ofrece otra alternativa para la semiótica behaviorística? Me parece que no. Si adscribimos un significado amplio al término "fenomenológico", la semiótica behaviorística es fenomenológica, desde que ella incluye una descripción de la conducta observada; y la acepción más restringuida del vocablo (la descripción hecha por un individuo de sus propios procesos-signos) se satisface por la admisión que hemos hecho de la auto-observación, admisión que es compatible con una psicología tanto behaviorística como mentalista. La semiótica no decide el pleito entre ambas. Un ser humano puede por ejemplo describir su "experiencia' a propósito de un signo —sus sentimientos, sus ideas, sus expectaciones— y puede comparar dentro de estos términos los diferentes signos que hemos distinguido y que aún hemos de distinguir (1). Los informes que resulten son informes de un intérprete acerca de sus propios procesos-signos y nos brindan ciertos datos acerca de estos procesos, datos que no poseemos en los casos de animales inhábiles para informar sobre los resultados de su auto-observación. Pero los resultados de la auto-observación en la cual, digamos, el término 'idea' es usado, no determinan por sí mismos si 'idea' es sinónimo de 'observación por un intérprete de su interpretante', esto es, observación de su disposición a responder de esta o de la otra manera. Algunos "fenomenólogos" pueden muy bien informar que este es el caso. De modo que una descripción fenomenológica de los procesos-signos, ora en el sentido amplio ora en el restringido de la palabra "fenomenológico", en sí mismo ni niega ni ofrece una opción a la semiótica conductista. Tal semiótica es capaz de incluir informes hechos por intérpretes de su conducta-signo, y, de otro lado, puede también tratar con la conducta-signo de los animales, los niños y

(1) Véase por ejemplo el trabajo de A. Hofstadter, "Subjective Teleology", Philosophy and Phenomenological Research, 2, 1941, 88-97.

los adultos, cuyos informes no pueden obtenerse o no son fiduciarios.

En tanto que admitimos el derecho de los diferentes investigadores de plantear los signos del modo que les parezca más acertado, no distinguimos ninguna clara vía a través de la cual la filosofía, el mentalismo o la fenomenología conduzcan a alternativas aceptables para una semiótica behaviorística preocupada nada más que con el desarrollo de una ciencia empírica de los signos.

¿Frustrados o Libres?

Por CHARLES W. MORRIS

UN HOMBRE FRENTE A UN DILEMA

En el mes de septiembre de 1943, "Fortune Magazine", la más lujosa de las revistas norteamericanas, y la que adorna el mayor número de oficinas de Wall Street y de bibliotecas de grandes capitalistas, lanzó a los cuatro vientos y con el característico desenfado de quien puede encararse con la oposición y con la pérdida de suscriptores, el siguiente artículo.

En cualquier otro país estas meditaciones de un hombre moderno preocupado por el destino de su pueblo, por sus potencialidades y flaquezas innatas habrían causado sensación y hasta desconcierto. Pero en los Estados Unidos se recibieron con esa pasmosa objetividad típica del norteamericano acostumbrado al análisis —casi podríamos decir a la vivisección— de cuanto concierne a sus normas de conducta individual y colectiva. No se consideró en ninguna parte, ni en los círculos bancarios, ni en los cenáculos intelectuales, que el autor cometía un desacato ni una falta de patriotismo al exponer sus puntos de vista sobre los peligros que se ciernen sobre el horizonte de los Estados Unidos en un momento en que se impone la unidad nacional y en que este país se ve obligado a elegir entre varios caminos— elección que puede muy bien determinar su curso y su destino.

Para el ciudadano de los Estados Unidos, nacido y formado en un ambiente de respeto por el hombre y sus ideas, un análisis como éste de la mentalidad norteamericana y de las fuerzas divergentes que pug-

nan en su conciencia colectiva no solamente es un respetable ejercicio filosófico sino un deber cívico. Conviene recordar a este respecto que el norteamericano sabe escuchar con serenidad no solamente la crítica de sus conciudadanos, sino también las observaciones, no siempre amistosas, de los extranjeros que a menudo se expresan en la prensa y en el libro, en la tribuna y en la cátedra, sobre la vida y las instituciones de este país. Pueblo sin complejos, normal y alegre por naturaleza, no sólo tolera la crítica, sino que la paga y la paga bien, venga de propios o de extraños. En esa capacidad para la autocrítica y para oír las opiniones de los demás radica quizás la mayor de sus virtudes.

El punto de vista que hoy damos a conocer pone de relieve la ecuanimidad del norteamericano frente a sus problemas fundamentales. Nos complace, por lo tanto, divulgarlo entre nuestros amigos de la América Latina porque tenemos la certeza de que podrán apreciar en él la profundidad del pensador y la sinceridad del ciudadano.

Charles Morris, autor de este trabajo, es profesor de filosofía en la Universidad de Chicago, a donde llegó después de haber espigado en campos tan dispares como los estudios orientalistas, la ingeniería aeronáutica y la psiquiatría. Esta diversidad de intereses se ha reflejado poderosamente en su obra filosófica (**Six Theories of Mind; Foundations of the Theory of Signs; Paths of Life, Preface to a World Religion**). Por una parte, se ha preocupado de la unificación de los conocimientos científicos en términos de una filosofía empírica y naturalista; por otra, ha intentado formular un concepto de vida basado tanto en la sabiduría asiática como en la herencia europea. Además del libro y de la cátedra, reclama la atención de Morris la famosa **International Encyclopedia of Unified Science**, de cuya dirección forma parte. Ha sido secretario de dos congresos internacionales pro unidad de la ciencia, y en 1937 desempeñó el puesto de secretario de una de las secciones de la Asociación Filosófica Norteamericana.

En el presente ensayo Morris, filósofo social, analiza la mentalidad y los problemas del norteamericano de hoy en términos de las siete actitudes frente a la vida que constituyen los siete puntos cardinales de su obra **Paths of Life** (Sendas de Vida). Conviene recordar dichas actitudes con el objeto de facilitar la comprensión de las ideas expuestas por el autor a propósito de la síntesis o complejo de actitudes que, según él, viene realizándose en la mentalidad norteamericana y que podría calificarse de "maitreyánica". Este término se deriva de la predicción atribuída a Gautama Buda, de que el próximo sabio que habrá de guiar a la humanidad será Maitreya, designación que en sánscrito significa "amigo". Se trata de una manera nueva y comprensiva de ver la vida que abarca a las otras actitudes básicas, manteniéndose, sin embargo, distinta de cada

una de ellas. Veamos cómo las define Morris, antes de proseguir con la aplicación de su teoría a la orientación y destino del pueblo norteamericano.

Actitud budista: extinción del deseo por el conocimiento aplicado al gobierno de sí mismo.

Actitud dionisíaca: la entrega del yo a los impulsos primitivos e irracionales.

Actitud prometeica: dominio tecnológico del medio físico y social.

Actitud apolínea: abolición del exceso para llegar a una vida de racional moderación en que se conserven las conquistas del espíritu humano.

Actitud cristiana: purificación del yo para llenarlo de amor al prójimo y a Dios.

Actitud mahometana: fusión del yo en la sociedad para librar una guerra santa por la subyugación de los incrédulos.

Actitud maitreyánica: consagración a una compleja integración de todas las facetas de la personalidad humana por medio de una vida en que haya flexibilidad, tensión dinámica y generosidad.

Concha Romero James

Jefe de la Oficina de Cooperación Intelectual, Unión Panamericana.

Constantemente se me viene a la memoria la conversación que sostuve, en 1935, con el capitán de un cañonero ruso que hacía el servicio en el río Amur. Durante la noche, en el expreso trans-siberiano en que viajábamos, discurrimos sobre el porvenir de Rusia y el porvenir de los Estados Unidos, circunscribiéndonos al vocabulario del Inglés Básico que, junto con su tripulación, él había logrado aprender en sus horas libres. Sí, me decía, los Estados Unidos habían realizado grandes cosas en el siglo pasado. La marcha hacia el oeste había sido magnífica, como magnífico había sido el desarrollo de su capacidad productiva. Pero ya la frontera había tocado sus confines y la arremetida había perdido su impulso. Ahora bien, Rusia, dotada de recursos aun mayores, había iniciado en este siglo, según él, una nueva jornada hacia el este. Rusia estaba todavía joven y alerta; el siglo actual iba a ser de Rusia. Todo esto, dicho con calma y convencimiento, sin muestras de jactancia ni tono protector.

Para un norteamericano era aquello una experiencia nueva y perturbadora. Por primera vez oía yo que se tildaba de senil a nuestro país, y esto por un estranjero que estimaba que el suyo era

el nuevo pioneer. No me sentía convencido y defendí mi punto de vista. Con todo, se me había obligado a vacilar en mi confianza con respecto al porvenir de nuestra misión conductora. De entonces a acá, diversos acontecimientos ocurridos en nuestro país han hecho surgir la misma interrogante planteada por nuestro capitán, y yo he debido razonar conmigo mismo. Todavía dudo de que hayamos llegado a la senectud. Pero estoy seguro, eso sí, de que damos muestras de sentirnos hondamente frustrados. Nuestras energías dinámicas se ven obstruídas, perturbadas y mediocrizadas por otras fuerzas que operan en nosotros mismos. No pensamos ni actuamos con la íntegra confianza que en uno se genera cuando las energías son adecuadas y están debidamente coordinadas. Nos sentimos en el centro del escenario del mundo y nos domina el pánico ante el auditorio.

En la civilización contemporánea se ha producido un conflicto más hondo que la guerra misma, conflicto que en realidad es una de las determinantes de esta última. Se trata de la lucha por descubrir un modo de vida que refleje la ciencia, los recursos y las aspiraciones de los hombres y las mujeres de hoy. Esa batalla se libra en el pensamiento, la emoción y la acción de hombres y mujeres de todos los países, bajo todas las banderas, en todos los órdenes sociales y en todos los campos de actividad

En mi libro PATHS OF LIFE he discutido seis de las principales actitudes que ha solido adoptar el hombre para dar significado y orientación a su existencia; asimismo, sostuve en él que se está marcando un nuevo derrotero, una séptima senda, como resultado de la ciencia, la tecnología y la experiencia social modernas, y que dicho derrotero tendrá alcance y trascendencia mundiales. Las seis actitudes históricas analizadas en aquel libro son la budista, la dionisíaca, la prometeica, la apolínea, la cristiana y la mahometana. La séptima, en formación, que yo he denominado maitreyánica, la veo como una síntesis de las citadas actitudes, como un complexo de carácter único impuesto por la civilización contemporánea (*). Lo que propongo ahora es que nos examinemos a nosotros mismos, por lo que a los Estados Unidos se refiere, de acuerdo con esos términos —términos que habrán de clarificarse en el curso de la presente discusión. En mi argumentación intentaré pro-

* En la Introducción se dan las definiciones de los términos aplicados a estas siete actitudes.

bar que todas y cada una de las seis principales actitudes históricas aparecen con mayor o menor fuerza en la escena norteamericana y que la resolución adecuada de los conflictos por ello producidos parece exigir una síntesis de tipo maitreyánico. De este modo acaso se descubran las causas fundamentales de nuestra frustración y el verdadero significado del ideal democrático.

Se podría representar a los Estados Unidos como una cabeza con tres caras, cada una de las cuales mira en distinta dirección. Tienen una cara prometeica, una cara apolínea y una cara cristiana. El cuello lo tienen en tensión y los ojos fatigados (un bromista podría decir que los Estados Unidos están bizcos de tanto mirar a un mismo tiempo para adelante, para atrás y para adentro). El que haya conflicto nos conviene, sin embargo, porque la tensión es necesaria para toda magna realización. Mas la tensión que se queda en tensión engendra frustración y angustia, en tanto que la tensión integrada abre el paso a la obra creadora. De un lado tenemos, pues, la posibilidad de una América frustrada, inquieta, neurótica; del otro, la de una América libertada, alegre, segura de sí misma. Impedir que ocurra lo primero y realizar lo segundo: he ahí nuestra tarea.

La faceta prometeica del carácter norteamericano es dominante y tiene sello propio. Lo esencial de la actitud prometeica consiste en buscar el dominio y la transformación del medio ambiente para satisfacer las necesidades humanas. Se trata de una actitud inherentemente previsora, nunca satisfecha con el actual estado de cosas, consagrada a la experimentación y el cambio constantes. Los productos de la actividad en un momento dado pasan a ser materiales de nuevas construcciones en el momento que sigue. Se demuele un edificio para utilizar sus piedras en la erección de uno nuevo. El mundo es una cantera que le suministra materia prima al genio de la invención.

No es necesario en la nación más prometeica que hasta ahora haya existido detenerse a considerar los aspectos laudables de tal actitud. Somos lo que somos, gracias en gran parte a nuestro carácter prometeico. A él le debemos el mayor dominio del medio ambiente hasta ahora alcanzado por el hombre. Nuestra independencia nacional, los adelantos de nuestra medicina, la productividad de nuestras fábricas, la abundancia de provisiones, los múltiples objetos de metal y de materias plásticas: he ahí las dádivas mate-

riales de nuestros Prometeos. Pero la deuda contraída es aun mayor: nuestra capacidad de vivir en medio del cambio, nuestra ingeniosa adaptabilidad, nuestra confianza ante cualquier nuevo obstáculo, tienen idéntico origen.

PROMETEO Y APOLO

No advertimos con igual facilidad el lado desfavorable del prometeísmo sin restricciones. El prometeico tiene dificultad en comprender a personas difirentes a él, con aspiraciones ajenas a las suyas. No acierta a comprender al budista, el cual renuncia el gobierno del mundo y del prójimo y suprime sus deseos por medio del conocimiento y de la autodisciplina. Tampoco comprende al dionisíaco, que se deja llevar por las fuerzas arrolladoras de la naturaleza humana y extrahumana. No tiene tiempo para la contemplación o el goce espontáneo, ni les concede tiempo a los demás para ello. Tiende a convertir a sus semejantes en materia plástica para su inquieta voluntad, en máquinas que le sirvan para regular otras máquinas, en mercados de especulación. Nuestras ciudades están atestadas de gentes a quienes el individuo de tipo prometeico ha utilizado, extenuado y luego desechado en favor de trabajadores más jóvenes y de mayor rendimiento. La mentalidad prometeica, entregada a su arbitrio y sin finalidades que se traduzcan en valores humanos, constituye una calamidad.

El individuo prometeico padece de frustraciones que le son características cuando se ve obstaculizado, como suele ocurrirle en este país, en manos de elementos conservadores. A falta de válvulas de escape adecuadas para su energía constructora, sus actividades cobran forma de vulgar ajetreo. Se le ve producir mil variaciones de un mismo artefacto, sin que se note superioridad de una obra sobre la otra. Organiza organizaciones organizadoras de otras organizaciones. No puede mantenerse tranquilo largo tiempo. Una invitación a meditar lo encontará ideando proyectos. Tiene el cerebro sincronizado con los dedos. A medida que se intensifica su sentido de frustracción oscila entre enormes entusiasmos por grandiosos planes y crisis de desaliento ante su propia impotencia. En el colmo de la desesperación no es raro que llegue a formarse una psicosis maníaco-depresiva.

Todos sabemos del atormentado Prometeo a nuestro alrededor y dentro de nosotros mismos. Por el momento, la guerra lo ha puesto en libertad. Derrotar al enemigo es algo que comprende toda persona prometeica. Tal tarea canaliza de nuevo sus energías y le aclara temporalmente la visión. Se consume en la construcción y utilización de barcos, cañones y aeronaves. La tierra, el aire y el agua le son elementos familiares. La victoria ha de ser la aportación de Prometeo. Pero la guerra no ha hecho más que solucionar temporalmente su problema: sólo ha aplacado momentáneamente su conflicto con las fuerzas apolíneas y cristianas.

El perfil apolíneo del carácter norteamericano es de una naturaleza fundamentalmente distinta. El apolíneo mira al pasado. Se considera el conservador y protector de lo que los hombres ya han realizado. Estima sobre todas las cosas el orden, la moderación, la cordura, la seguridad. Levanta museos, venera las genealogías, se empapa en la historia, se rodea de bienes, defiende las instituciones sociales establecidas. En su expresión más alta, lo apolíneo supone nobleza, amplitud de visión, buen gusto. La conservación de las conquistas significativas del espíritu humano es un modo de honrar a quienes las realizaron y brinda a los contemporáneos un modelo que les sirva de ejemplo. Apolo tiene bien merecido su altar.

El apolíneo atormentado es de madera menos preciosa. Debido a que, como pueblo, no tenemos la larga tradición histórica de otras culturas, las características más nobles del apolíneo no son prominentes en nuestro medio y suelen ponerse en tela de juicio. Nuestros apolíneos son por lo general apolíneos atormentados. El discípulo de Apolo necesita estabilidad y seguridad. Por eso anda angustiado y temeroso en un mundo tan agitado como el nuestro. El cambio y el mañana incalculable le infunden pavor. Bajo tales circunstancias, de noble preservador se convierte en un conservador medroso. Se vuelve avaramente posesivo y excesivamente cauto; fomenta la adhesión inflexible a las prácticas sociales existentes; pasa a desconfiar de toda innovación y a todo innovador le tilda de revolucionario. A medida que su desazón se intensifica, sufre delirios de persecución y se protege aferrándose al delirio de su propia grandeza. Por esta vía se suele hacer la jornada psicótica de la paranoia.

El proceso de adaptación del individuo apolíneo que vive en

un medio intensamente prometeico asume una forma característica. La tecnología prometeica es capaz de producir ingente riqueza; el apolíneo procura encauzar esta riqueza y circunscribir la actividad prometeica a límites apolíneos. Se esfuerza en evitar que tal actividad se aplique a la reconstrucción social y en reducirla en lo posible a la producción de bienes materiales. En nuestra cultura, el apolíneo contrata al prometeico, lo utiliza donde le conviene y lo restringe cuando su actividad le parece socialmente perturbadora. Tal tipo de persona no tiene dificultad en aceptar la inversión de cientos de miles de millones de dólares para ganar una guerra con el fin de proteger las instituciones y los mercados estadounidenses pero se horroriza ante la propuesta de que se emplee una simple fracción de esa suma en la reconstrucción prometeica de la vida social del país. No se le escapa que la actividad prometeica que él procura canalizar para sus propios fines inevitablemente amenaza cambiar la estructura social que él tan fervientemente desea mantener inmutable. Se ve atrapado en una disyuntiva entre su necesidad de la inventiva prometeica y su propia cautela apolínea. De ahí su desazón, sus vacilaciones, sus fluctuaciones entre la audacia y la timidez. La vida económica, cultural y política de los Estados Unidos está repleta de sobresaltados hijos de Apolo.

EL CONFLICTO PROMETEICO-APOLINEO

El conflicto prometeico-apolíneo nos da la clave de la frustración norteamericana. Se trata de un conflicto con hondas raíces en la mayoría de nosotros. Explica por qué nuestro país se entrega a orgías de grandes planes nacionales e internacionales y por qué retrocede cuando llega el momento de ponerlos en ejecución. Pone en claro los polos progresista y conservador de nuestra vida política. Hace inteligibles nuestra superficial adolescencia y nuestra superficial senectud. Nos enorgullecemos de nuestro individualismo; sin embargo, somos convencionales hasta la médula. Nos complace atribuirnos osadías, mas en los momentos críticos revelamos ser conservadores y miedosos. Anulamos nuestras aspiraciones prometeicas y reducimos lo que debiera ser un noble respeto por las proezas del pasado a una mezquina y comodona invocación del

conformismo y la seguridad propia. Predicamos la audacia y buscamos el confort. Hacemos alarde de nuestra condición de pioneers y nos reblandecemos. Nos repugnan los cambios de orden social, mas actuamos en forma que hace inevitable dichos cambios. La "Main Street" de la mediocridad elevada a la categoría de virtud se extiende en cada uno de nosotros de la cabeza a los pies, a través de ciudades y villorrios, de Nueva York a Los Angeles, de Minneapolis a Nueva Orléans. No hay que admirarse de que, mínimos agresores y leones de apacible ronroneo, seamos un enigma para los demás y para nosotros mismos.

Hay todavía otra faz del carácter norteamericano: la cristiana. Este rasgo no es el dominante porque difícilmente constituimos un pueblo de individuos cortados a imagen y semejanza del Cristo; con todo, su presencia es penetrante y no puede ser ignorada. Tampoco sería justo decir que no somos cristianos más que en el nombre, únicamente como resultado de pertenecer en grandes números a diversas iglesias de denominación cristiana, pues, en realidad, ciertas fases del carácter de Cristo han influído poderosamente en la estructura de nuestra personalidad y dejan sentir su peso en la tensión y confusión a que entre nosotros está sujeto el individuo. Contamos con cristianos sinceros, si bien Cristo mal podría ser un héroe nacional en una cultura predominantemente prometeica y apolínea. No obstante, los ideales cristianos han penetrado sutilmente en la conciencia de prometeicos y apolíneos.

El concepto cristiano de la vida, tal como lo practicó Jesús, no hace hincapié en la adquisición de bienes materiales, ni en la conformidad ciega con las instituciones y sistemas existentes, ni en la supeditación del medio ambiente a la tecnología. No es en su esencia ni prometeico ni apolíneo. Se acerca más al budismo, sin ser budismo. Su propio y distintivo carácter consiste en una actitud de amor fraternal, que se extiende a todos los hombres y llega a Dios. El que está imbuído de esa actitud ha de subordinar lo codicioso del yo y hacerse puro de corazón y misericorde de espíritu, para poder amar al prójimo como un hermano. El cristiano es una criatura ante otras criaturas; los hombres son sus semejantes y de ningún modo instrumentos de especulación. Las relaciones personales han de estar impregnadas de ternura, respeto y caridad.

Tal actitud, cuando es genuina, hasta cierto punto se opone a otras actitudes del carácter norteamericano. No recalca ni la

pasión de poseer ni la de dominar. Su énfasis recae en cierta calidad de la vida personal y del orden social que concede suprema importancia a la personalidad. Reserva un sitio para la meditación, la poda de los deseos, la adoración en silencio, el amor al prójimo. En una multitud de formas dicha actitud ha penetrado en nosotros, y no nos oponemos a ella en palabras ni aún cuando la negamos en la práctica. Aparece en forma de aspiraciones de paz y fraternidad, en demandas de igualdad de oportunidades, en malestar de conciencia cuando se nos ordena matar y odiar, en el auxilio a los necesitados y afligidos, y en un vago aunque persistente idealismo. Modera y pone freno a nuestra codicia y a nuestra vanidad. En su forma más elevada es una protesta contra la vulgarización y la impersonalización de las relaciones humanas fomentadas por los conceptos prometeico y apolíneo llevados al extremo.

Sin embargo, el cristiano en nuestro medio no deja de tener sus propias dificultades; su actitud se ve temperada y se torna confusa. Quizá concierte incómodas alianzas con los prometeicos o los apolíneos; el protestantismo generalmente ensaya la primera de esas alianzas y el catolicismo la segunda, pero existen diferencias entre grupos determinados y entre un individuo y otro. El cristiano queda descontento con tales alianzas porque a menudo descubre que sus ideales son empleados para encubrir las manifestaciones de explotación y represión de prometeicos y apolíneos o para apaciguar la conciencia de éstos. Si se opone a tal dilución o prostitución de sus ideales cristianos, suele sentirse innocuo y desdeñado. Surgirá entonces la tentación de envolverse en el manto de sus convicciones y de encerrarse en sí mismo, acusando de ruindad a aquellas personas o fuerzas que se han revelado recalcitrantes. De esto resulta en los casos extremos una tendencia a la esquizofrenia.

Tales son, pues, las tres facetas principales de nuestro carácter nacional. Raras veces se presentan por sí solas, aunque en ciertos individuos varíen considerablemente de calidad; la mayoría de nosotros estamos sujetos a la tensión tripolar de nuestra cultura. Lo cuerdo es aprender a vivir bajo tal complejidad; toda resolución demasiado fácil del problema debe ser objeto de desconfianza. No obstante, actitudes tan fundamentalmente diferentes como la prometeica, la apolínea y la cristiana no pueden coexistir en sus formas puras, ni puede ninguna de ellas expulsar a las otras del terreno.

Inevitablemente se busca alguna suerte de integración. Aquí es donde aparecen las dos posibilidades opuestas de este país. La resolución neurótica del problema lleva a una América totalitaria, víctima, como el Frankenstein de la leyenda, de un monstruo imposible de mantener a raya; la resolución sana se proyecta en el sentido de una América fecundamente diversificada y expansiva. Vacilamos y nos confundimos porque nuestros conflictos no se solucionan en ninguna de las dos formas. Todavía no sabemos qué tipo de personalidad deseamos para los Estados Unidos. Tampoco sabemos qué tipo de americano quiere ser cada uno de nosotros.

DELIRIO, PARANOIA, ESQUIZOFRENIA

Primero, la nota sombría: la nación Frankenstein.

Se ha visto que cada una de las tres actitudes básicas tiene un aspecto noble y otro mezquino. Bajo el efecto de la frustración, el prometeico se convierte en un bulla-bulla, el apolíneo en un medroso conservador, y el cristiano en un impotente idealista. Estas tendencias cobran relieve neurótico en razón de que impiden una satisfacción más adecuada de las actitudes básicas; se transforman en locura maníaco-depresiva, en paranoia o en esquizofrenia cuando se hace crónica la inconformidad con la frustración. En una sociedad en donde todas las actitudes son poderosas es lógico que cada una de ellas se vea frustrada en cierto grado. Existe, sin embargo, un patrón a que pueden ceñirse, gracias al cual se resolvería parcialmente el conflicto, eso sí que en un nivel inferior que no permite la satisfacción adecuada de ninguna de las actitudes en particular.

Supongamos que la necesidad de una continua transformación prometeica de nuestro país se viese obstaculizada por un tímido apolineismo. En tal coyuntura, tanto los prometeicos como los apolíneos podrían hallar cierta válvula de escape dirigiendo su atención a otras secciones del globo. Sud América y el Asia, por ejemplo, son mercados insuficientemente desarrollados, de enorme potencial adquisitivo. Por muchos años podrían esos continentes consumir la energía de nuestros Prometeos nacionales frustrados y beneficiar a esos Apolos nuestros que andan en busca de la seguridad basada en el poderío material. Nuestra sociedad, entretanto,

se mantendría a salvo de cambios fundamentales. Al cristiano lo seduciría un programa de esta especie porque le ofrecería la oportunidad de unificar y propagar la influencia de la Iglesia. La ideología y las aspiraciones cristianas servirían, acaso sin proponérselo siquiera, de recurso para ganarse la confianza de naciones extranjeras y para aliviar la conciencia de los grandes señores apolíneos y de sus técnicos prometeicos. Los sentimientos de que haríamos profesión estarían empapados de idealismo, liberalismo y humanitarismo; pero en la práctica nos volveríamos cada vez más arrogantes, más pagados de nuestra rectitud, más poderosos y más comodones. Hablaríamos como demócratas y actuaríamos como déspotas.

La posibilidad de que esto pueda acontecer no admite dudas; a veces nuestro carácter y nuestras acciones marcan tal dirección. Bajo cualquier disfraz que adoptásemos, significaría que los Estados Unidos se habían echado a andar por la senda totalitaria. Actuaríamos como pueblo escogido cuya misión es gobernar al mundo. Claro está que sería una forma sutil y seductora de totalitarismo, el cual operaría sin el lenguaje ni los arreos históricos de imperialismos pretéritos y sin la brutalidad de los discípulos de Hitler, pero de todos modos sería imperialismo totalitario.

QUE EL SUEÑO NO SE VUELVA PESADILLA

Tal vez llegue a ensayarse esta solución parcial de nuestro dilema. Parece ser más viable que el aislacionismo a ultranza, pues éste no tendría otro efecto que el de agudizar nuestros problemas internos (cuando el apolíneo se dé cuenta de esto, no osará correr tal riesgo). Sin embargo, dicho curso no tiene visos de satisfacernos nacionalmente por largo tiempo, ni de ser tolerado por el mundo exterior. Las demás naciones tienen sentimientos encontrados de admiración y desconfianza con respecto a nosotros. Se han percatado de las dos posibilidades de desarrollo que tenemos por delante: a la una darán la bienvenida, a la otra se opondrán. Cuando la acción no corresponda a nuestras palabras, sólo habrá sitio para la desconfianza. Por propia protección, otras naciones apretarán sus filas en contra nuestra, tal como nosotros y otros países hemos apretado las filas contra el Eje. Unos Estados Uni-

dos que se quisieran tragar al mundo como si fuese una ostra se encontrarían con que el mundo los atraparía del cuello con sus conchas. Podemos estar seguros de que Gran Bretaña, China, Rusia e India verán por debajo de cualesquier fórmulas de tono idealista y sabrán velar por sus propios intereses.

Tampoco hallaríamos en una América-Frankenstein una solución realmente satisfactoria de nuestros propios conflictos. Las formas neuróticas de distintos rasgos que nos son peculiares se fundirían en una gran neurosis, la cual, al fin de cuentas, resultaría tan frustratoria de lo mejor de nuestros impulsos prometeico, apolíneo y cristiano como perjudicial a otras naciones. El sueño americano se transformaría en una pesadilla. Si nos ponemos sobre aviso y si advertimos a otros del peligro, tal vez evitaremos una solución tan simple, seductora y peligrosa de nuestro dilema.

OTRAS FACETAS DEL CARACTER AMERICANO

La otra América, una América libre, de nobles aspiraciones, es más difícil de perfilar. Lo que anhelamos mal se presta a una exposición directa; resulta más fácil saber lo que no somos, puesto que para ello basta con observar lo que se impugna. Negativamente hablando, sabemos que la América de nuestras aspiraciones no es una América angustiada, tímida, frustrada, que busque alivio en el regalo, la seguridad y la explotación. Ni tampoco es una América puramente prometeica, puramente apolínea o puramente cristiana; no es ninguna de éstas por sí sola: lo que buscamos es una América que abarque a esas tres. Y aún más.

Pues bien, aunque todo lo que aquí se ha dicho fuera efectivo, no es ello más que un fragmento de la verdad, en el cual está ausente lo alegre, lo flexible, exuberante y variado de la escena americana. Nada se ha dicho del mundo de los deportes o del espíritu de hidalguía deportiva; no se han mencionado la risa, la falta de solemnidad, la tolerancia, la inocente afición a la broma pesada, el aplomo, la camaradería de la juventud americana; no se han nombrado la disciplina, el ardor y el sacrificio de pensadores, artistas y escritores; no se ha dejado constancia del sentido de gestación, de la sensación de grandes cosas por venir, de la convicción de algo singular e integral que pugna por nacer. Tales cosas no

pueden omitirse. No pertenecen a la superficie, sino que a lo más recóndito de América. Es verdad que llevan una penosa existencia. Son más comunes entre los jóvenes que entre los viejos porque son trituradas por las ruedas de esmeril del trabajo matador, de la rutina conformista, de la respetabilidad almidonada. Pero las aspiraciones son difíciles de extinguir. Lucharán, en campo abierto si es posible, secretamente si se hace necesario, en contra de lo que las pone en peligro. A ellas les corresponde un lugar de importancia entre las fuerzas de que se nutre la segunda de las Américas aludidas.

Todo esto debe incluirse de algún modo en un análisis justiciero del carácter americano. El ideal americano no es meramente prometeico, apolíneo o cristiano, ni tampoco una combinación de estas actitudes, con exclusión de otras. Es verdad que favorece una incesante reconstrucción del mundo dentro del marco del sistema parlamentario y en un sentido individualista. Pero también es verdad que existen otras facetas del carácter americano, no por secundarias menos persistentes.

El afluente dionisíaco es la más fuerte de estas corrientes menores, en la vida norteamericana. Carece, es cierto, de estado legal en nuestros credos o filosofías. A menudo suele ser una protesta subterránea contra austeras virtudes prometeicas, apolíneas y cristianas. En tabernas de chillones letreros luminosos, en concursos de jazz desenfrenado, en los exóticos anuncios de perfumes, en los rincones bohemios de cualquier ciudad y en esa simbólica Bohemia que es Hollywood, así como en diversas formas de recreo, abandono y descanso practicadas durante el día, se reservan no sólo nichos, sino altares, a Dionisio.

También hay indicios de una actitud mahometana, en virtud de la cual somos un "pueblo escogido", destinado a forjar el porvenir. Tal actitud bien puede servir de combustible a una América totalitaria e imperialista que se embarque en una "guerra santa", o simplemente expresa la convicción de que los ideales americanos han de convertir al mundo por el ejemplo. De todos modos, hay que tomar en cuenta dicha actitud.

También queda espacio para la actitud budista, aunque sólo baste para apoyar un dedo del pie. El hombre de ciencia que reprime sus propios deseos y creencias para que sus ideas correspondan a la realidad objetiva es un hermano del budista, por más que

no reconozca el parentesco. Luego, la tradición sostenida de Thoreau demuestra la necesidad que solemos experimentar de simplificarnos, de limitar nuestros deseos, de descartar toda superfluidad en la acción y la emoción. Tal actitud de tono budista ha servido, a semejanza de la corriente dionisíaca, para refrenar en cierto modo la dominación ejercida entre nosotros por los prometeicos, apolíneos y cristianos.

El complexo de actitudes que contribuyen a nuestras dificultades y a nuestra promesa, contiene, pues, algo de cada una de las tendencias principales que han dominado la historia del hombre. Por cuanto estos factores tienden a marcar un patrón definido, la cultura norteamericana es el pronóstico de una civilización de perfil propio y de un nuevo concepto de la personalidad humana.

HOMBRE MAITREYANICO, HOMBRE DEMOCRATICO

En oposición a la solución neurótica de las diversas facetas de nuestra vida cultural, traducida en una América codiciosa, tímida, constructiva, explotadora y superficial, se yergue el otro ideal de una América generosa, audaz, alegre, cooperadora y vital. Dentro de una sociedad semejante caben grandes diferencias individuales y una multiplicidad de expresiones culturales divergentes. Lo que se persigue es la diversificación en la obra realizada y el máximo desarrollo de las potencialidades de cada individuo. Sin embargo, la existencia misma de tal aspiración supone un ideal nuevo de lo que deben ser el hombre y la mujer. Aunque un individuo sea predominantemente budista, otro prometeico y otro dionisíaco, no se les podrá acusar de estrechez de criterio mientras aspiren a una sociedad en que florezcan personalidades diferentes entre sí. El reconocimiento del derecho de los demás a ser distintos importa la aceptación implícita de un concepto de vida que, sin pretender eliminar los conceptos exclusivistas o restrictivos, significa, sin embargo, una superación. Como corolario, se exalta a los individuos que, por sobre todas las diferencias, comparten iguales principios de tolerancia, flexibilidad, buen humor e hidalguía. Estos son los principios que le dan el sello a una sociedad organizada que reconoce lo valioso de la multiplicidad, sin por eso provocar el caos. Una sociedad así es democrática; los principios que la sustentan

son los que caracterizan al hombre maitreyánico, al hombre democrático. El molde de tal organización social y personal es un posible foco de convergencia para la cultura norteamericana.

El contraste entre una América demasiado satisfecha de sí misma y una América henchida de aspiraciones es tan antiguo como nuestra historia. Siempre ha habido quienes creyeran que la promesa del Nuevo Mundo ya se había cumplido y que, por lo tanto, no cabía sino conservar lo existente, y nunca han faltado los convencidos de que dicha promesa estaba aún por realizar. Un importante segmento de nuestra literatura ha reflejado al mismo tiempo la consagración a los ideales americanos y la protesta y lucha contra las fuerzas frustratorias. Hojas de hierba, de Walt Whitman, es el mejor testamento de la promesa americana; en la obra Perspectivas democráticas, del mismo autor, se reconocen plenamente los obstáculos que se oponen al cumplimiento de la promesa americana. "El problema del porvenir de América", dice Whitman, "es en ciertos respectos tan oscuro como vasto . . . No está exenta, como no lo están las demás naciones, de la pugna, el traidor, el burócrata marrullero, la riqueza escrofulosa, el empacho de la prosperidad, el demonio de la codicia, el infierno de la pasión, la decadencia de la fe, los prolongados aplazamientos, el letargo de fósil, la incesante necesidad de revoluciones, profetas, tempestades, muertes, nacimientos, nuevas proyecciones e impulsos a las ideas y los hombres". En Whitman se encuentra también a cada paso el convencimiento, repetido con fervor religioso, de que algo nuevo fermenta en el seno de la nación, como augurio de un tipo distinto de hombre. Burroughs dijo a propósito de Whitman que éste encerraba en sí todos los tipos humanos. Y Whitman ha manifestado por su parte: "Debemos refundir enteramente los tipos de personalidad más alta que nos legaron los mundos oriental, feudal, eclesiástico . . . Claro está que persisten ciertos elementos imperecederos del pasado. El problema consiste en adaptarlos adecuadamente a nuevas combinaciones, al momento actual . . . Así se producirá un hombre que armonice el tumulto y el caos".

La lucha contra las fuerzas frustratorias impone sacrificios. El propio Whitman pagó rescate durante el período relativamente breve de su más fecunda producción; Poe y Thoreau vivieron a la defensiva; Melville puso de manifiesto en su callada tragedia toda la ferocidad de esa lucha. Moby Dick es, a la vez, un símbolo

de lo insatisfactorio del afán neurótico de dominio en que suele resolverse la actitud prometeica y una primicia de mayor cordura: "un tipo despreocupado de filosofía a la vez amable y temeraria". En Moby Dick esa sabiduría incipiente lucha contra actitudes prometeicas y dionisíacas; en Pierre, trata de definirse en oposición a actitudes cristianas y apolíneas. Melville mismo fué un foco en que convergieron todas esas actitudes, y si bien logró evitar la resolución neurótica de las mismas, no tuvo igual éxito en efectuar una solución de orden creador. Melville, en búsqueda del "centro vivo y la circunferencia elástica", sabedor de que "todo ejercicio profundo y celoso del pensamiento no es más que un esfuerzo intrépido del espíritu para mantener la ancha independencia de sus mares", obedece al impulso de "evangelizar de nuevo al mundo", de modo que el hombre "pueda flotar por sobre toda sima insondable con altanera impunidad". No consiguió en vida lo que buscaba, pero su lucha la libró contra las mismas fuerzas que hoy en día arrostramos y la orientó hacia un mismo corte.

HUMANIDAD PLASTICA

La idea de que la finalidad perseguida por la química social norteamericana es la creación de un tipo nuevo y definido de hombre encontrará oposición. Intelectualmente, esta oposición se expresará en términos de antiguo conocidos: tal es "contrario a la naturaleza humana". Mas la psicología, la psiquiatría y las ciencias sociales contemporáneas nos dan la respuesta: la naturaleza humana, no obstante las diferencias individuales, es enormemente plástica. Se ajusta a diversos moldes según el lugar y el momento, en diferentes medios, en diferentes crisis de la sociedad o de la vida de un individuo determinado. No se puede decir definitivamente qué es la naturaleza humana, sino únicamente lo que ha demostrado ser bajo condiciones específicas. En circunstancias diferentes los hombres y las mujeres siguen normas de personalidad diferentes a las demostradas en el pasado. Las diversas explicaciones de lo que el hombre "verdaderamente es" no son más que descripciones de lo que han sido algunos hombres, o bien simples consignas en la campaña de algún individuo o grupo en favor de un tipo preferido de persona.

Acaso sea útil una analogía. Ocurre que ciertas substancias, el carbón por ejemplo, revelan a alta presión propiedades notablemente diferentes a las corrientes, cuando se encuentran sometidas a condiciones ordinarias. Lo que "verdaderamente es" el carbón no puede definirse sino tomando en cuenta todas las propiedades que revela bajo toda clase de condiciones. Igual cosa ocurre con la naturaleza humana. La mayoría de los hombres y mujeres han vivido y viven bajo condiciones que les permiten a duras penas mantenerse; nuestro concepto de la naturaleza humana experimentará profundas modificaciones bajo la economía de la abundancia que hoy hacen posible nuestras técnicas.

Los hombres y las mujeres se han visto obligados a negarse la satisfacción de la mayor parte de sus necesidades y a dejar truncas sus potencialidades a fin de sobrevivir en la parquedad del medio. Esto ha traído consigo la aparición de las formas extremas de personalidad y de los consiguientes conceptos y prácticas de vida. Tomemos, por ejemplo, un grupo de individuos que vivan en una tierra de limitada producción alimenticia. Algunos estarán físicamente mejor capacitados para luchar por lo poco que haya; otros procurarán mantener las técnicas que allí rigen para la obtención de víveres; otros tratarán de cercenar sus deseos; los habrá que intenten vivir tan sólo del amor o que, en su desesperación, se gocen en la destrucción o el suicido; otros, por fin, se concertarán para librar una guerra santa con el ánimo de copar los alimentos existentes. Surgirán a la superficie las extremismos más ingratos de las actitudes prometeica, apolínea, budista, cristiana, dionisíaca y mahometana. El ejemplo dado no es ficticio; casi constituye la historia del hombre en miniatura. Se trata de una condición que mal puede estimular la hidalguía, la expansividad, la flexibilidad, la generosidad, la serenidad y la coherencia de la personalidad. Con un dominio más adecuado del medio ambiente y de las instituciones, surgen nuevas posibilidades para la vida humana. La "naturaleza del hombre" no se ha revelado aún en toda su plenitud.

Esto no significa que la vida humana estará libre de tensiones, conflictos y tragedias, ni siquiera que la ausencia de éstas sea deseable. Tampoco significa que las diferencias de personalidad habrán de desaparecer ni que las históricas sendas de vida perderán su poder de atracción. Todos estos senderos básicos representan modos por medio de los cuales la vida humana, bajo ciertas con-

diciones, ha logrado orientarse y cobrar significación. Mientras los individuos difieran entre sí, algunas de esas sendas serán más atrayentes para unos que para otros, y mientras recurran condiciones determinadas de vida, ya una senda u otra ejercerá su atracción, de vez en cuando, sobre todo el mundo. Toda sociedad verdaderamente atenta al desarrollo de cada individuo debe acoger generosamente toda suerte de artes, religiones y filosofías.

La tensión, el conflicto y la tragedia perdurarán. Pero, con una satisfacción más adecuada de las necesidades elementales del ser humano, pueden ser elevadas a un nivel menos primitivo. Los hombres y las mujeres tendrían una mejor oportunidad de desarrollarse en su totalidad. El centro de gravedad se trasladaría de las viejas escalas de valores al ideal maitreyánico. Al fin de cuentas, el sostén de este ideal lo constituye la atracción que ejerce sobre impulsos ya existentes en la naturaleza humana. Adoptad esta actitud, dice el discípulo de Maitreya, y daréis con una vida más abundante. Y a medida que la naturaleza humana descubra la verdad de esto, revestirá su nueva actitud de formas adecuadas de arte, filosofía y religión.

BATALLA POR EL ALMA AMERICANA

La línea divisoria entre las dos Américas, entre Frankenstein y Maitreya, se ha acentuado por los acontecimientos del siglo presente. Es hora de colocarse de uno u otro lado y de tomar puesto en tres campos de batalla: el frente de batalla dentro de nosotros mismos, el de la política interna y el de la política internacional. En cada caso debemos escoger entre las operaciones defensivas dictadas por el miedo y las aspiraciones militantes sostenidas por el valor.

En el frente personal, el problema del individuo que apoya a una América henchida de aspiraciones consiste en aclarar su concepto de lo que, en lo más íntimo de su conciencia, quiere él mismo ser como hombre o mujer. Porque lo esencial es que uno sea fiel a sus más hondas aspiraciones, que conquiste la integridad personal y que viva espontáneamente y no sujeto a compulsiones. Sólo libertándonos del insensato conformismo y de la inquietud paralizadora lograremos suficiente seguridad interna para permitirles

a los demás la misma libertad. Una sociedad norteamericana fecundamente diversificada necesita discípulos de Prometeo, Apolo, Cristo, Dionisio, Mahoma y Buda; pero siempre que actúen con una confianza y magnanimidad que pongan al pueblo en general a salvo de frustraciones y de neurosis. Actuando de este modo, se habrán movido insensiblemente en dirección de un ideal que supera a cualquiera de los conceptos de vida históricamente dominantes. Nada resulta más radical y vivificador que la osada aceptación de una actitud básica. Tampoco hay nada más liberador que darse cuenta de que es posible un nuevo modo de vida y de que éste va cobrando forma entre nosotros.

Pero con esto no basta. La personalidad tiene dimensiones sociales y sus actitudes se ven facilitadas o dificultadas por el medio ambiente. Existe el peligro fundamental de que se desenvuelva una política social interna de carácter reaccionario que dé vigor a las fuerzas partidarias de una América-Frankenstein. En el frente nacional se ha de librar batalla para que cada hombre, mujer y niño obtenga la alimentación, el trabajo, la educación, la atención médica, el descanso y la seguridad económica que son menester para reducir al mínimo la frustración, para estimular el respeto de sí mismo y para facilitar el desarrollo individual. Sólo así se logrará quebrantar el neurótico afán de posesión que suele resultar de un sentimiento de inseguridad. Como Dewey lo ha dicho insistentemente, he ahí una labor con la cual se pondrán en libertad nuestros impulsos prometeicos contenidos. Para ello se requiere inventiva, planeación concertada, valor ante lo nuevo. Costará trabajo vencer el impedimento cultural que frustra nuestras energías, ya que las defensas existentes contra la inseguridad siempre resisten los cambios que harían innecesarias tales defensas. Nuestros apolíneos más miedosos chillarán por algún tiempo, se quejarán, mostrarán los colmillos. Pero hasta ellos saldrán ganando con el cambio y no faltarán los agradecidos. Los prometeicos se gozarán en poner manos a tal obra y habrá vitales fuerzas cristianas que simpaticen con los esfuerzos tendientes a establecer un orden social más humano.

La tarea más delicada en el frente nacional consistirá en saber diferenciar entre los frenos necesarios para conseguir la libertad del individuo y los que, en nombre del orden, llevan a la esclavitud totalitaria. Unos y otros repetirán consignas democráticas como gritos de combate. Hay que distinguir entre ellos sobre la base de

si estimulan u obstruyen el desarrollo del individuo. Debemos aprender a escoger un tipo de freno social y a combatir el otro, ya que no cabe duda de que las fuerzas de la tecnología y los problemas relativos al orden mundial exigirían extensas regulaciones sociales. Debemos tener siempre presente que una economía de abundancia no ha de tener por objeto la holgura, la comodidad, sino que ha de esforzarse en evitar las privaciones que producen frustración; lo que se persigue no es una vida fácil y uniforme, sino la vida difícil, espontánea y diversificada de una pluralidad de individuos diferenciados. "Deseo", escribió Thoreau, "que haya en el mundo el mayor número posible de personas diferentes".

Sólo en la medida en que hagamos frente a nuestros problemas nacionales y personales seremos capaces de ocupar el lugar que nos corresponde en el campo internacional. Todavía somos increíblemente provincianos. Una América medrosa y desconfiada infundirá miedo y desconfianza en otras naciones; una América generosa y expansiva y cordial, libre de sus propias inhibiciones, será saludada generosa, expansiva y cordialmente a través del mundo. Una América así tiene mucho que dar y mucho que recibir de otras culturas. Podemos aprender tanto del Oriente, por ejemplo, como pueden aprender de nosotros los pueblos orientales. Cada cultura del mundo experimentará cambios en ese proceso de interacción. En el día de mañana los Estados Unidos serán sin duda el país mejor calificado para desempeñar un papel preponderantemente prometeico en la escena mundial. Andando el tiempo, tal vez llegaremos a adquirir un mayor respeto por la meditación y por la vida libre de trabas. A medida que éstas temperen nuestra insurgencia prometeica y que, a su vez, sean temperadas por ella, nos acercaremos a esa síntesis ideal que busca el mundo.

(Traducción de Francisco Aguilera).

Drama y danza

Por VICENTE FATONE

La acción en que el teatro consiste adquiere dos formas posibles: la mímica y la coreográfica. La primera es acción directa, rápidamente inteligible; la segunda, acción simbólica, abstracta, que requiere, por parte de lo que llamaremos el espectador, cierto grado de iniciación. Esta diferencia no siempre ha sido admitida: en algunas lenguas, como en el sánscrito, una sola palabra sirve para designar lo mímico y lo coreográfico, el drama y la danza. Es que se trata, en ambos casos, de una acción primitivamente indiscriminable y hoy discriminada en función de los sentidos de la vista y el oído: por una parte, la danza, sin música, de algunas escuelas coreográficas modernas, y, por otra, los dramas, sin escenario, del teatro radial. En un caso sólo se ve, y en otro sólo se oye. Pero esa discriminación es el término de un proceso.

Un ciego y un sordo no se hallan hoy, ante una acción dramática, en la misma situación. El ciego entiende más que el sordo; y el teatro radial nos convierte a todos en ciegos. Pero el ciego y el sordo se hallarían, ante una acción dramática primitiva, en situación exactamente inversa: la acción dramática primitiva —como la danza de hoy— es comprensible para el sordo, pero no para el ciego. (El ejemplo a que recurrió Bergson para ilustrar una de sus teorías queda, así, invalidado).

Drama y danza tendrían su raíz común, que nos permite reunirlas bajo la denominación de artes teatrales, en el sentido de la vista. Pero prescindamos de esa condición sensorial, pues, aunque necesaria, no nos explica lo que el teatro es.

No cualquier acción es teatral. En ambos casos, en el drama y en la danza, se trata de una acción misteriosa: el sencillo misterio de que alguien, siendo lo que es, sea al mismo tiempo otra cosa y, sobre todo, se sienta y se haga sentir como otra cosa. ¿Y dónde buscaremos el origen de ese misterio, capaz de acentuarse hasta el extremo de que alguien se sienta totalmente otra cosa?

Una de las soluciones posibles para este problema es el atribuir el origen del teatro a la actividad estética del hombre, fundada en la memoria, que permite revivir el pasado convirtiéndolo en presente. El misterio del teatro queda, así, referido a otro misterio: el de la memoria, que nos ofrece lo pasado como pasado y sin embargo como presente, y que puede llegar a ofrecérnoslo como totalmente presente.

Optando por esa solución, un crítico ha intentado reconstruir el momento en que pudo ofrecerse el primer espectáculo teatral:

"Imaginémonos a nosotros mismos en la edad de piedra, en los días del hombre de las cavernas y del mammut y de los frescos de Altamira. Es de noche. Nos hemos sentado alrededor del fuego. Uk y Paw y Pang y Glup y el pequeño Zowie y todos los demás. De ese lado del fuego se han sentado juntos los jefes de la tribu: los hombres más fuertes, los más veloces en la carrera, los que luchan con más ímpetu y tienen más resistencia. Han matado un león, hoy. Todos estamos excitados por esa emocionante aventura. Todos hablamos de eso . . .

La piel del león está ahí, cerca, junto al fuego. De pronto, el jefe se incorpora:

—¡Lo maté yo! ¡Yo! Yo lo seguí . . . El león dió un salto hacia mí. Le acerte con la lanza, y cayó. Y no rugió más.

(Nos está contando cómo fué. Todos escuchamos. Pero, de repente, una idea asoma en su oscuro cerebro:)

—Les voy a explicar mejor. Miren. Fué así. Les voy a mostrar.

(Les voy a mostrar. En este momento ha nacido el drama).

El jefe continúa:

—Ustedes, siéntense a mi alrededor. En círculo. Tú. Tú también. Y tú. Ahí, frente a mí; que pueda alcanzarlos y tocarlos. Tú, Uk, allí. Tú eres el león. Levántate. Ahí está la piel del león. Póntela. Tú serás el león y yo te mataré. Y les mostraré cómo fué.

Uk se levanta. Se echa a la piel a la espalda, se inclina, se pone en cuatro patas y ruge. ¡Qué terrible es!... Claro: él no es el león de veras. Nosotros sabemos que no es el león. El león de veras ha muerto. Lo hemos matado hoy. Claro que Uk no es el león. Claro que no. Ni siquiera se parece a un león.

—No, no nos vas a asustar, Uk. Te conocemos. No te tenemos miedo.

Y sin embargo Uk es, de una manera misteriosa, el león. Ya Uk no es, como antes uno cualquiera de nosotros. Es Uk, sí, pero es también el león.

(Y ahora estos dos hombres, los dos primeros actores, empiezan a mostrarnos cómo fué la cacería. No nos cuentan nada. Nos muestran la cacería. La representan para nosotros).

El cazador está al acecho. El león ruge. El cazador mueve el brazo para arrojar la lanza. El león da un salto...

Todos intervenimos, ahora, con alaridos y aullidos de excitación y terror. (Somos, así, el primer coro de la tribu). El jefe arroja la lanza. El león cae. Y no ruge más.

El drama ha terminado" (1).

Analicemos el drama. En esta representación espontánea, con sólo dos "personajes" activos, con un argumento simple, y sin más propósito que el de reproducir una acción pasada de fuerte contenido emocional, tendríamos ya dados los elementos del teatro. Se trata, ante todo, de una acción que, sin embargo, no es una acción. Es la cacería, sin serlo. Uno de los actores repite su propia acción, se limita a representarse, a presentarse a sí mismo tal como fué en la cacería. Si revive una emoción, esa emoción fué la suya. Pero precisamente por ello podemos considerarlo el menos

(1) Robert Edmond Jones. Transcripción de Sheldon Cheney, The Theatre, pág. 21 y s.

actor de los dos. El caso de Uk es distinto: Uk es Uk, el mismo Uk que estuvo en la cacería; pero no nos representa lo que él hizo. Uk es el león: tiene que ser y sentir lo que nunca ha podido ser ni sentir. La mayor responsabilidad es la suya: basta que se le caiga la piel del león para que fracase en su intento de mostrar cómo era y cómo se defendía el animal en la selva. Al compañero se le puede caer la lanza; con que la recoja a tiempo, evitará el fracaso del drama.

El grupo de espectadores no se limita a contemplar la acción, sino que interviene en ella como si hubiese presenciado la cacería real. Ellos también tienen que ser otros, siendo lo que son; de lo contrario, no hay drama. Por eso su atención va dirigida preferentemente a Uk . . . —"Te conocemos, Uk. Te conocemos". Hasta que llega el momento en que ya no se conoce a Uk. Los espectadores se han olvidado de que es Uk quien está allí: quien ahora está allí es el león. Sólo entonces los actores habrán conseguido ofrecer el drama: cuando los espectadores, como Uk, dejan de ser quienes son; cuando dejan de estar donde están y viven la realidad de la cacería en la selva.

La palabra ha sido casi suprimida, precisamente porque fué su insuficiencia lo que exigió presentar la acción directamente. Recurren a la palabra quienes no habían intervenido en la acción: los espectadores, no los intérpretes del drama.

Todos esos elementos tienden a crear una convivencia que es, por un instante, la creación de otro mundo, al margen del real. Es como si los hombres de la tribu hubiesen interrumpido, por un momento, su vida; ese mundo que acaba de crearse es ahora todo su mundo, su mundo real: Nadie es quien es: todos son otros, están viviendo en otro lugar y hasta en otro momento del tiempo.

Esta reconstrucción que analizamos hace derivar el drama de una necesidad puramente estética, libre de todo interés social. Y podríamos encontrar en un filósofo norteamericano el párrafo preciso que sugirió el crítico su reconstrucción del primer drama. "La vida de la memoria —dice Dewey— es más emotiva que intelectual o práctica . . . El salvaje recuerda la lucha del día anterior con una fiera no para estudiar científicamente las cualidades del animal o para establecer la manera de combatir mejor mañana,

sino para eludir el tedio de hoy reviviendo las emociones de ayer". La memoria no tiene por qué ser fiel; precisamente porque su función no es en primer término intelectual, selecciona y esquematiza. No es escrupulosa: tiene mucho de imaginación. Lo que a la memoria le interesa es, en definitiva, el drama.

La vida cotidiana, que suministra momentos privilegiados como el de la cacería, en que la acción necesaria para la subsistencia va acompañada de emoción, puede ofrecernos momentos aún más privilegiados, en que la emoción se da en toda su pureza, liberada de la acción necesaria. Para que la emoción reviva, es preciso recurrir nuevamente a la acción; pero esta vez es la acción que podemos permitirnos en el ocio, la acción desinteresada en que somos dueños de nosotros mismos y no esclavos de la necesidad. Pero es difícil que esa acción desinteresada se produzca en la soledad, para el hombre primitivo. La memoria nos permite, por si misma, revivir la emoción de la víspera; no se conforma, sin embargo, con eso: exige ser transmitida. El drama aparece cuando esa emoción, en vez de ser relatada, es mostrada. ¿Y a quiénes ha de mostrarse esa emoción sino a quienes de alguna manera pueden compartirla? La representación del hecho exige, así, una comunidad, es decir, un grupo unido por las mismas emociones. El teatro exige espectadores.

Esta reconstrucción, tan brillante, no nos explica una serie de elementos que, aunque parezcan accidentales, son propios del drama primitivo. La acción dramática tiene rigidez: las palabras, los gestos, los movimientos, están escrupulosamente fijados y, como en seguida veremos, su violación provoca consecuencias graves. Además, no se la ofrece en cualquier momento del año: hay momentos especiales para ello. Y hay también lugares especiales: las acciones dramáticas son ofrecidas únicamente en ellos; a nadie se le ocurriría ofrecerlas en otra parte. Y, por fin, la acción dramática exige la presencia de todos los hombres y a veces de toda la comunidad: ir a presenciar o no la acción no depende del capricho individual; es un deber que la comunidad impone. Para el hombre primitivo, el teatro significa mucho más que para nosotros. Hoy, la comunidad siente sólo en circunstancias muy especiales la necesidad de asistir a un espectáculo teatral; y nunca la asistencia a una representación dramática le es impuesta por las leyes: al teatro, hoy va quien quiere. También son excepcionales los

casos en que los jefes, los dignatarios de la comunidad, asisten a un espectáculo. Pero en la vida primitiva, la representación dramática es, sin los jefes, imposible.

Analicemos ahora estos elementos que parecen accesorios.

La acción del drama, como la de la danza, ha sido tenida, muchas veces, por revelación divina. Los dioses son quienes han enseñado a los hombres el arte del teatro. En la India, llegó a agregarse a los cuatro vedas tradicionales un quinto veda, el de la danza o drama. Las instrucciones dadas a los intérpretes tenían el carácter sagrado de toda revelación: eran la palabra de Brahma. El quinto veda enumera los elementos de la acción dramática y los momentos oportunos para su presentación. Palabra, movimientos, metros, música, todo estaba regido por normas invariables. El que había recibido la revelación del veda era un asceta; y sólo quienes se hubiesen iniciado en las prácticas ascéticas podrían ser bailarines o actores. En el mundo de los hombres, la danza y el drama no eran sino la repetición de la danza y el drama en el mundo divino. Brahma había enseñado a los mismos dioses ese arte. Por eso con frecuencia a los dioses se los llama, en los himnos védicos, actores o bailarines. Indra era un bailarín. (Nietzsche tomó de los himnos védicos la imagen de su Zarathustra bailarín). La aurora era un bailarina. (Nietzsche tomó de los himnos védicos el lema para su "Aurora"). Y hasta se dice que los dioses, cuando estaban abrazados sobre la superficie de las aguas, crearon los mundos en una acción semejante a la de los bailarines. Shiva, una de las manifestaciones del ser supremo, es representado creando el mundo por medio de la danza, y es llamado Nataraja: el señor de los bailarines —o de los actores—. Krishna también es danzarín.

La fijeza de los elementos del teatro no es propia sólo de la India. En todas partes se advierte lo mismo: no se puede modificar impunemente la acción de un drama o de una danza. En algunos casos,las sanciones son severas. Hay tribus en que un anciano se encarga de vigilar el desarrollo de la acción teatral. Está armado con arco y flecha; y si alguien se equivoca en sus movimientos, el anciano descarga una flecha contra él. La interpretación tiene que ajustarse a los prescripto. No hay posibilidad alguna de innovar, ni de ceder a las inspiraciones del momento, ni de distraerse. Unas veces, en caso de error, la acción se inte-

rrumpe; y, luego de una ceremonia de purificación, se la reanuda desde el comienzo. Otras veces, se cree que el error cometido por el actor es presagio de su muerte próxima. La danza y el drama son inviolables; y así se explica que Platón haya pedido danzas con dignidad de leyes, es decir, danzas cuyas normas no podrían ser violadas impunemente.

Esto basta para mostrarnos el carácter religioso de la danza y del drama y para obligarnos a considerar la otra posibilidad de su origen. Si el teatro es revelación, entendemos que tenga carácter inviolable; pero si es creación, ¿podría explicarse ese carácter inviolable?

Un rito religioso se cumple siempre de la misma manera, en las mismas circunstancias, y va acompañado de las mismas palabras. A veces, se ha perdido el sentido de la acción, de la ceremonia toda; pero a pesar de ello hay que seguir cumpliéndola sin modificaciones. Por eso la lengua religiosa es siempre arcaica, y hasta puede ser una lengua muerta que sólo sobrevive en el rito: el latín de la iglesia católica, el sánscrito del mundo brahmánico. La resistencia a modificar el ritual y su lengua se debe en todos los casos al temor de que el acto pierda, con la innovación, eficacia. En su tratado del drama, Bharata sostiene que el artista no puede cumplir su misión si no se sujeta a una severa disciplina. La actividad consciente del intérprete es un peligro; necesita ser dirigida, y no abandonada a sí misma. El actor y el danzarín deberían ser muñecos, dóciles entre las manos de los dioses. A esta misma concepción responden muchas páginas de Gordon Craig, que nos ha propuesto como actor ideal lo que él llama "la supermarioneta", el intérprete puro, sin voluntad propia, que no haga peligrar la intención al servicio de la cual debe colocarse.

Nada de esto encuadra en la teoría según la cual el teatro habría comenzado con las representaciones espontáneas provocadas por la memoria, y cuyo ejemplo hubiera podido ser el de la cacería del león.

Vayamos a los otros elementos de apariencia accesoria. El drama y la danza no son espectáculos que puedan ser ofrecidos en cualquier momento del año, ni en cualquier lugar. Responden, por el contrario, a una determinada concepción del tiempo y del espacio; y se puede decir aún más: que el teatro ha servido para fijar el calendario, marcando en la sucesión de los días ciertas épocas,

llamadas fiestas, que son momentos de interés especial para la vida de la comunidad. El comienzo de la primavera, por ejemplo, es propicio para las representaciones teatrales; y eso se debe a que en primavera renace, con la vegetación, la esperanza de la comunidad. El drama, la danza, marcan ese momento. La recolección de la cosecha será otro momento (variable, pues depende de diversos factores) marcado por la danza y el drama. Aún hoy, ciertos espectáculos teatrales sólo se ofrecen en fechas o fiestas deteminadas: los que tienen por tema la Pasión, por ejemplo. Con el espacio sucede lo mismo. El lugar en que se ofrece el espectáculo primitivo es, como la época, sagrado. Y fué la representación lo que terminó por darle ese carácter. Así nace el templo. Templo y teatro son la misma cosa: hace apenas unos siglos que el teatro ha dejado de ser templo, sin que el templo haya dejado de ser teatro. El caso del teatro griego, con su altar de Dionysos, con su primera fila de espectadores formada por los más altos sacerdotes, con la atribución de dignidad religiosa al corega, con las libaciones hechas a los dioses antes del espectáculo, con la consagración a los dioses de los premios obtenidos en los concursos, con la participación prácticamente de todo el pueblo, como correspondía a las grandes ceremonias del culto que interesaban al Estado, no es un caso único en la historia. Eso se repite en todos los pueblos, cuando se asiste a un nacimiento o renacimiento del teatro.

Todo esto demuestra la necesidad de atender, para explicar el origen del teatro, al elemento religioso o, por lo menos, mágico.

Vayamos al teatro primitivo. Podemos intentar una reconstrucción de su repertorio. Tenemos una danza o drama del fuego nuevo, precedida por rigurosos ayunos y actos de purificación. Entre las ceremonias previas figuraba la de apagar el fuego viejo que había sostenido durante un año la vida doméstica de la tribu. Luego del ayuno y la purificación, los hombres regresaban a sus casas, donde debían, en silencio, extinguir todos los fuegos. El sacerdote de la tribu procedía entonces a encender el fuego nuevo; y se convocaba más tarde a las mujeres para someterlas a la confesión de sus pecados. Sólo después de esa purificación podían las mujeres retirar el fuego nuevo que llevarían a sus hogares. A continuación se ejecutaba la danza del fuego, a cargo de hombres

vestidos como cuando partían para la guerra. Tenemos, siguiendo con el repertorio, una danza del agua. La danza se ejecutaba en torno a un recipiente de agua. Uno de los danzarines bebe el agua y la arroja al aire, imitando una lluvia. Los demás repiten la acción. (Esas dos danzas se han mantenido a través de los siglos: el tema del fuego reaparece, con toda su fuerza, en el ballet de Falla, y el del agua en ciertas figuras de danza como la de recoger agua de una fuente invisible y beberla repetidas veces). Tenemos las danzas de la cosecha, como las de la vendimia, o la fiesta en honor de "la madre de los largos cabellos", nombre que se daba a la diosa del maíz en Méjico. En esta última danza, las mujeres se sueltan los cabellos, que figuran las barbas del maíz. Otras veces, en fiestas de la vegetación, se danza en torno al que recoge la última espiga. Tenemos las danzas que justifican la frase de Sócrates según la cual el mejor bailarín es el mejor guerrero. En esas danzas se procede a estilizar un combate, y a veces la danza precede a la marcha hacia el lugar en que ha de entablarse la lucha. Tenemos, relacionada con el mismo problema de la guerra, una curiosa danza de las mujeres. Cuando los hombres parten a la guerra, las mujeres danzan hasta extenuarse, creyendo sostener con sus movimientos la energía de los combatientes; y en algunos casos la danza se efectúa en torno a un muñeco al que se ataca. Tenemos la danza de la cacería: uno de los hombres se coloca una máscara y toma en sus manos dos ramas, para imitar al animal. La danza del jefe, como en el antiguo Perú: el jefe, cargado con una bolsa de patatas, debe bailar ante sus súbditos, y mostrar que aún conserva energías. Las danzas de expulsión de los malos espíritus que amenazan a la comunidad. Las danzas de la paz, ejecutada por hombres de tribus que han dejado de ser enemigas. Las danzas de nacimiento; de iniciación, en que los niños púberes son incorporados a la sociedad de los adultos; y las danzas de amor y matrimonio; y las danzas del bailarín del diablo, ese curioso personaje llamado cuando los médicos sacerdotes de la tribu no consiguen curar a un enfermo: el bailarín del diablo hace ofrendas a los espíritus perversos que se han apoderado del cuerpo del paciente y consigue que se introduzcan en su propio cuerpo. Luego, finge estar muerto, y es llevado fuera de la aldea, donde se lo deja solo (2).

(2) Véase Frazer, The Golden Bough passim y Oesterley The sacred Dance.

Ese repertorio demuestra que el hombre primitivo no danza en cualquier momento: sólo danza en los momentos críticos para la colectividad o para el individuo. La cosecha, la lluvia, la caza, la guerra, son fenómenos de los que depende la vida de la tribu; y también son momentos críticos para la vida de la tribu la muerte o la enfermedad o decrepitud de un jefe, o la aparición de una epidemia, o el paso de los jóvenes a la edad adulta, o los casamientos que asegurarán la continuidad del grupo, y la enfermedad o la muerte de cualquiera de sus miembros. Todo lo que es importante en la vida de la tribu está ligado a la danza. Pero ¿por qué a la danza? ¿Por qué, quiero decir, se ha de danzar en los momentos críticos? ¿Qué significa esa danza de las mujeres con su cabellera suelta, en el momento de la cosecha, y esa danza de los hombres antes de partir para la guerra o la caza, y esa danza de la lluvia en momentos de sequía?

Aquí no interviene, simplemente, la actividad estética del hombre: no se reviven emociones pasadas, como en el caso de los hombres que habían matado al león. Se trata, sí, igualmente, de una acción; se trata, igualmente de la imitación de una acción, pero de una acción que aún no se ha producido y que se desea que se produzca: la maduración del maíz, la lluvia, el éxito en la guerra o en la caza. En los demás ejemplos, también sucede lo mismo: se actúa fingidamente, para de esa manera provocar la acción real.

El hombre contemporáneo puede seguir creyendo que el teatro es el reflejo de la vida; pero el hombre primitivo sentía, en cambio, como verdad absoluta, la paradoja de Oscar Wilde: la vida es el reflejo del teatro. Lo que ha de suceder en la realidad debe, antes suceder en la ficción. Por eso el hombre primitivo finge, con sus danzas, la realidad a que aspira. Molière no pudo sospechar cuánta razón tenía al hacerle decir a uno de sus personajes que nada le es tan necesario al hombre como la danza; era como decir que nada le es tan necesario al hombre como la esperanza. Y se ha llegado a buscar en la danza la índole más íntima de cada pueblo; Arnold Haskell, el gran animador contemporáneo, ha dicho que bastaría cambiarle las danzas a un pueblo para cambiarle su naturaleza. Es lo que ya sabían los hombres de aquella tribu africana que al encontrarse con el de otra, en vez de preguntarle: "¿A qué tribu pertenece usted?" le preguntaban "¿Qué danza usted?" La danza era la tribu misma: sus preocupaciones,

sus medios de vida, sus espíritu guerrero, su manera de amar (en algunas tribus, amar y danzar se expresan con una sola palabra). sus formas de trabajo. Es en el trabajo colectivo, en el esfuerzo común por impulsar una canoa o trasladar un árbol, donde ha querido verse el origen del movimiento ritmado de la danza; en las voces a pausas regulares con que los obreros de hoy evitan la dispersión del esfuerzo, se estaría repitiendo el hecho que dió origen al ritmo de la danza, que es el de la música y el de la poesía.

Y veamos ahora otro elemento. Nosotros hablamos, aún hoy, de los actores que se "posesionan" de su papel. En esa posesión consiste el arte del actor, y la posibilidad misma del teatro, ya sea bajo forma de acción dramática o de acción coreográfica. Por ello se ha querido buscar el origen del teatro en fenómenos patológicos: el primer actor podría haber sido el mago que, en momentos de trance, cuando va a profetizar o a curar, es quien es y sin embargo es al mismo tiempo otro. La posesión del actor es diferente: también el actor es otro, pero debe conservar el sentido de su propio ser, pues de lo contrario no puede dirigir las acciones y las palabras de aquel otro. Es decir que la simple posesión patológica no permite la creación del drama. Además, no crea la convivencia necesaria para que se dé el teatro: ante el mago, el espectador puede aterrorizarse, pero pasivamente; ese drama no es el suyo, ni puede arrastrarlo. La posesión debe producirse, para que tengamos teatro; pero hay que buscarla, otra vez, en situaciones que interesan a toda la colectividad de igual manera: en los momentos de la vendimia, por ejemplo. Hay un dios de la vendimia, y el hombre religioso siente su presencia en la fiesta con que se celebra la recolección de la uva o la obtención del vino nuevo. En la fiesta, que es una suspensión del ritmo normal del tiempo, y en que toda coacción desaparece, el vino produce efectos extraños: los hombres se sienten entusiasmados —palabra que significa, literalmente, poseídos por el dios—, y actúan como naturalmente deben creer que actúa el dios. Todos, y no solamente un actor, se entusiasman; todos sufren la acción, todos "agonizan", como decían los griegos.

Nos hallamos, así, con dos explicaciones posibles del origen del teatro. Una, que lo resuelve todo en la actividad estética propia de la memoria. Otra, que lo resuelve todo en la actividad práctica, pro-

pia de la esperanza. (Del teatro en general, y no sólo de la danza, podría decirse, desde este punto de vista, que es una plegaria en acción). En un caso, la acción repite el pasado; en el otro, anticipa el futuro. Pero la acción teatral cobra siempre las dos formas. La memoria y la esperanza son los dos móviles de la acción teatral; y esos móviles no son incompatibles, aunque pugnen entre ellos. La esperanza, que debería ser siempre renovadora, concluye en recuerdo: las formas de su danza y de su teatro se hacen fijas, se ofrecen en momentos determinados, y en lugares también determinados. La esperanza que se ha visto satisfecha debe recurrir, en otro momento crítico, a exactamente las mismas formas de expresión que anteriormente aseguraron la lluvia, la expulsión de los espíritus del mal, el triunfo en la guerra. Y así la esperanza funda una tradición y se convierte en memoria rígida. Pero, por otra parte, la memoria, que repite la acción pasada, la renueva al despojarla de todo contenido inútil, la esquematiza, y se convierte en la esperanza de cómo habrá de ser la acción futura en la cacería del león.

Conferencia pronunciada el 30 de julio de 1945
en el Ateneo Argentino de Actores.

Las Ideas de Rivadavia

Por FRANCISCO ROMERO

Las ideas rivadavianas, como las de otros grandes forjadores de la nacionalidad, se constituyen dentro del complejo de las ideas de la época y se mantienen en lo esencial fieles a las grandes direcciones espirituales del tiempo. Estas concepciones, a las que seguidamente me voy a referir, componen en su conjunto el cuadro de lo que se denomina la Ilustración (o el Siglo de las Luces), y dominaron en casi toda la Europa culta y en buena parte de América, en primer lugar, sin duda, en las minorías selectas, pero ejerciendo al mismo tiempo una influencia difusa tan extensa como profunda.

El siglo XVII había echado las bases de la moderna concepción del mundo. Lo que el Renacimiento había buscado por muchos caminos y había empezado a encontrar, en polémica contra la Edad Media y entre los fervores de un múltiple deslumbramiento, se convierte en logro seguro en el siglo de Descartes y de Locke. Dos actitudes se disputan entonces el derecho de pronunciar la última palabra sobre la realidad y el conocimiento, el racionalismo y el empirismo. La razón humana, sostenía el primero, halla en sí misma la clave para llegar al fondo de las cosas; la razón humana, contestaba el segundo, sólo tiene poder para organizar y elaborar los datos de la experiencia sensible. El siglo XVIII encuentra ob-

tenidos casi todos los grandes principios de la interpretación moderna de la realidad; las bases doctrinales están ya puestas y el pensamiento avanza por sólidos carriles. La tarea propia del siglo XVIII parece haber sido la de generalizar e imponer la nueva interpretación de las cosas, y la de convertir tal concepción en guía efectiva de la conducta y de la acción político-social. El racionalismo y el empirismo del siglo anterior eran escuelas, sectores del pensamiento teórico; la Ilustración, en cambio, es un clima, el ambiente o la expresión de un alma colectiva. Racionalismo y empirismo coinciden y se combinan en esta nueva etapa, en la cual las aplicaciones importan más que los principios. "Ilustración es —escribía Kant— la terminación para el hombre de una minoridad en la que se mantenía por su propia culpa". Esta definición es interesante por dos motivos. Primero, porque caracteriza bien el espíritu de la Ilustración; la minoridad del hombre significa su larga sujeción a normas o mandatos que le vienen de fuera o del pasado y contra los cuales no osaba rebelarse, como los criterios de tradición y de autoridad. La mayoría de edad consiste, pues, en recobrar y defender su autonomía, concebida como la decisión de atenerse a su propia razón. Para tal oficio, era indiferente que se pensara en la razón del racionalismo o en la del empirismo; para Kant, como sabemos, era una razón concebida de modo distinto, pero enérgicamente autolegisladora. En segundo término, resulta interesante en la definición de Kant que no sea retrospectiva sino que nos la proporcione un coetáneo, un hombre de la Ilustración, porque nos muestra con ello que esta etapa ha tenido conciencia de sí, se ha vuelto sobre sí misma reflexivamente, comprendiendo su específico ser, sus modos y sus metas. He aquí, en efecto, uno de los caracteres más señalados de la Ilustración. Se pone a una obra, aplica los resortes del pensamiento a una faena, y no lo hace como las demás épocas históricas, por la presión inconsciente, sorda y ciega de las fuerzas actuantes, sino con lúcida conciencia y noción de los propósitos y los recursos, de los fines y los medios. La cultura moderna, que comienza con el Renacimiento y adquiere en el siglo XVII sus fundamentos teóricos, madura en el siglo XVIII y se pone a organizar la vida según sus propios principios con plena conciencia de lo que ella es y de lo que anhela realizar.

Recordemos ahora, enunciándolos en apretado resumen, los contenidos de esta cultura que se completó y se puso a la obra en

el siglo XVIII. En el conocimiento, afirmaba la autonomía de la mente y el funcionamiento —separado o conjunto, en esta o la otra proporción— de la razón y la experiencia. En la visión del orbe físico había triunfado la concepción mecánica, que tras los planteos de Galileo y Descartes había arribado a la grandiosa síntesis, simultáneamente física y sideral, de Newton. En lo moral se proclamaba la existencia de un postulado ínsito en la conciencia, y en lo político y lo social, las tesis del derecho natural, según las cuales el individuo es la única fuente del poder y del derecho. Nótese que en el derecho natural convivían dos interpretaciones, la absolutista, que consideraba indispensable la concentración del poder en una autoridad fuerte, y la liberal, que no admitía para constituir la autoridad, sino la delegación de un mínimo de su derecho por parte del individuo. A la primera respondía el despotismo ilustrado. La segunda, donde fué capital la influencia de Locke, uno de los grandes conductores del siglo, triunfó al fin y había de orientar toda la política nueva. El hombre, en resumen, llegaba —como decía Kant— a la mayoría de edad, y aplicaba su razón a entender la realidad natural y a reordenar la realidad social. Se confiaba en el porvenir, que no podía traer sino la difusión de las luces; se creía en un progreso determinado por el creciente poderío de la razón humana. La Revolución Francesa, que suprimió los últimos resabios medievales, fué una de las consecuencias prácticas de este vasto movimiento.

No escapó España a los influjos de la Ilustración. Cerrada durante el siglo anterior a las ideas que en el resto de Europa iban transformando la vida en lo espiritual y lo material, se entreabre al fin al generoso aliento del siglo XVIII. La situación nacional era verdaderamente deplorable, sobre todo en el orden de la instrucción y en el de la economía. La ignorancia popular queda registrata con severos trazos en el Teatro crítico del Padre Feyjóo, y para tener una impresión del increíble rebajamiento de las Universidades basta recorrer las páginas autobiográficas de Torres Villarroel. La pobreza era general y tanto más grave cuanto que no era ocasional, sino el resultado de no haber logrado insertarse el país en el régimen económico moderno. El soplo del siglo ilustrado no se manifiesta tanto en escritos teóricos, en disquisiciones filosóficas, como en proyectos reformistas enderezados a combatir los gravísimos males de la incultura y la miseria. El advenimiento de la

dinastía francesa, con su séquito de funcionarios, tuvo su parte en este movimiento, que venía de antes y que arraigó sobre todo en las clases medias y en ciertos sectores del clero, y algo también, aunque no mucho, en la alta aristocracia, a la que no pertenecían por sus orígenes, a pesar de sus títulos nobiliarios, ni un Campomanes ni un Floridablanca.

Las circunstancias limitaban el campo de acción de estas corrientes en España; no había ocasión ni posibilidad para cambios radicales que afectaran el régimen político, como por lo demás no las hubo en el resto de Europa, salvo la excepción de Francia.

Los grupos cultos de la época, los hombres de más clara inteligencia y de más acendrada preocupación por el bien público, participaron en las ideas renovadoras. Muchos insignes hijos de América las hicieron suyas, por la lectura y la meditación, por sus viajes a Europa o su trato con europeos ilustres, por el vago e inevitable contagio y aun por el natural sincronismo en la evolución de cuantos pertenecen a una misma civilización. Sería cortedad de miras atribuir excesiva importancia al efecto producido por el prestigio de tal autor o de tal obra, y aun a la total irrupción de un sistema de pensamientos incubado en foco distante. Lo allegado por imitación o tomado en préstamo ocasional nunca llega a informar una concepción de las cosas capaz de tornarse programa de acción constante y valedero. La base para todo eso estaba preparada aquí como allá, por la maduración natural de la conciencia del Occidente, a la cual nunca permanecieron ajenas estas comarcas. Los hombres "ilustrados" de la última etapa de la Colonia, los que pusieron luego los cimientos de los nuevos Estados, no eran meros discípulos de los europeos, sino sus pares. Sin duda no surgió en estas tierras —como no surgió en España ni en otros países de Europa— un pensador puro equiparable a los cuatro o cinco abanderados del siglo: hombres tales son raros en todas partes y suponen una densidad cultural que no existía en ninguna región del orbe hispánico. Dejando de lado estas excepciones, los hombres eminentes en quienes encarnó la Ilustración en estos países están al nivel de los que en otros representaron las mismas corrientes de ideas, y en algunos casos —tal el de Rivadavia— los superaron por la energía y el acierto con que llevaron adelante el imperativo máximo de la época, que era infundir los nuevos principios en la realidad viva, conformándola de acuerdo a las nuevas bases que había

venido elaborando la Edad Moderna desde el Renacimiento y que en el siglo XVIII formaban ya un cuerpo de doctrina apto para la acción. La faena del siglo, por tanto, no era principalmente teórica, sino ante todo práctica y aplicativa, y con tal criterio han de medirse sus hombres representativos.

Rivadavia fué, en lo esencial, un autodidacto. Su pasaje por el Colegio de San Carlos no debió dejar en él una huella muy profunda, si son ciertos los informes de Manuel Moreno sobre la enseñanza que allí se impartía; consta que Rivadavia recordaba con particular afecto a uno de sus profesores, el presbítero Pedro Fernández, que tenía a su cargo la cátedra de latinidad, acaso la que se dictaba con mayor eficacia. Alguna vez, en su juventud, se le reprochó al prócer su carencia de formación universitaria; al oponérsele en un conflicto de intereses, alguien dijo de él que "usurpaba el aire de los sabios sin haber frecuentado las aulas". La censura venía precisamente de otro de los fundadores de la nacionalidad, cuyo nombre los acontecimientos y la posteridad asociaron después estrechamente al suyo, hasta el punto de que Mitre denomina a la pareja formada por ambos "los gemelos de la Revolución". La falta de disciplina académica se compensó en él con la ventaja de tener libre la mente para construirse de arriba abajo una cultura al nivel de su tiempo. Como no es cierto el dicho de que "el saber no ocupa lugar", le vino bien disponer del lugar que le hubieran llenado con proposiciones escolásticas y fárrago jurídico y retórico. Aunque los libros modernos no abundaran, no resultaba difícil procurárselos para quien tuviera verdadero interés en ellos. Sabemos que durante la Colonia debieron tomarse severas medidas de precaución y represión para evitar que circularan los libros extranjeros; que el Alto Perú era mercado habitual y no demasiado oculto de libros de contrabando, y que el gusto por los autores franceses estaba bastante difundido. Las bibliotecas particulares, si bien no muy numerosas ni nutridas, poseían las obras suficientes para que un espíritu alerta se pusiera sobre casi todas las pistas del pensamiento del siglo: así la de Maciel en Buenos Aires, o la de Terrazas en Charcas, en la que Moreno trabó su primera relación con los autores modernos. No es indispensable enumerar aquí —por ser cosa harto sabida— cuáles fueron los libros más leídos en general, ni los que con seguridad o probablemente leyó Rivadavia. Conviene citar sin embargo, por su notable influjo,

la obra de Raynal, Historia filosófica de los establecimientos ultramarinos, en la que Mariano Moreno halló pábulo para sus primeras reflexiones sobre la soberanía popular, y que inspiró a Rivadavia su propósito de que se escribiera una Historia filosófica de nuestra feliz revolución. Al lado de los tratados de índole filosófica y política, ocupan puesto preferente los escritos sobre asuntos económicos, como era en parte considerable el de Raynal. Rivadavia frecuentó los economistas españoles, muy leídos entonces. "Jovellanos —escribe Alejandro Korn— fué maestro de muchos; un argentino no lo puede leer sin recordar a Rivadavia y aquel grupo solemne de prohombres tan dispuestos a las reformas más audaces como apegados a los formulismos más rancios. El doctor Vicente Fidel López, nuestro último regalista, se complace en señalar el paralelismo entre el reinado de Carlos III y los primeros gobiernos patrios; hasta en nuestro himno nacional vibra un reflejo del espíritu de Jovellanos y fué suyo el pensamiento de asociar la mujer a las tareas de orden público, que se realizó entre nosotros con la creación de la Sociedad de Beneficencia". En esta escuela de economistas descollaba Campomanes; recordemos que las Cartas de su discípulo Cabarrus fueron aquí muy estimadas y las leía fervorosamente Rivadavia en compañía de Belgrano. Aunque la lectura de los tratadistas españoles de economía política fué común, había un motivo para que Rivadavia se aproximase a ellos más que otros contemporáneos. "Su respeto y veneración por España —escribe Vicente Fidel López— eran tradicionales, y tan sinceros como su amor a la independencia". Al calor de este afecto por España, imaginó al principio que el reinado de Fernando VII pudiera parecerse al de Carlos III, con ministros esclarecidos e innovadores consagrados al perfeccionamiento del Estado y a la felicidad de los súbditos, y más adelante, quebrado el ingenuo espejismo, siguió teniendo por algún tiempo por modelos a los grandes ministros de Carlos III, cuya obra había de superar en su patria tan considerablemente y con un nuevo sentido.

Sorprende en Rivadavia la coincidencia del utopista con el realizador; del pensador político que se adelanta con mucho a su tiempo y su medio, con el estadista práctico que organiza y construye. Y aun en muchas de sus creaciones se reitera a su vez la doble condición de la utopía y la realidad, porque, prematuras en su tiempo, o aparentemente prematuras por lo menos, mostraron fue-

go, con su pervivencia o su resurrección definitiva tras pasajera desaparición, que no habían sido engendros artificiales de un generoso soñador, sino logros firmes de un político excepcional, y así pudo contemplarlas ya Mitre en su magnífica oración del 20 de mayo de 1880. Si hubo algo o mucho del visionario en él, fué más bien la capacidad profética de adelantarse al momento caótico, el don de percibir en la entraña social las posibilidades que en ella latían y pugnaban por convertirse en realidades. El autodidacto se había nutrido, no con los anquilosados estudios universitarios de la Colonia, sino con las más frescas savias del pensamiento libre; sus actividades mercantiles anteriores a la Revolución lo habían puesto en contacto con la vida cotidiana. Una profunda fe en sí mismo lo sostenía: alguna vez dirá: "Yo me debo a mí y a mis principios". Oigamos el parecer de Vicente Fidel López, instructivo en su misma injusticia: "Convencido de su importancia, vivía en profundas meditaciones, y con escasa atención por lo mismo a todo lo que quedaba más abajo de la espiral de sus ideas. Sus concepciones irradiaban con colores tan vivos en su propia fantasía que hacían desaparecer el valor de los hechos en la batalla de los intereses que modifican las alternativas de la vida. Le faltaba aquella dote que los romanos apreciaban tanto con el nombre de "Cunctator" y que, con menos delicadeza, pero no menos oportunidad, llamamos nosotros "olfato". Sus deficiencias provenían de que había nacido con la fantasía de un profeta, expuesta, por desgracia, a remontarse en vapores luminosos y a convertirse en quimeras allá en el horizonte maravilloso del porvenir o del vacío". Estas palabras de López nos llevan al centro del problema de Rivadavia. Poseyó en abundancia el don profético, la aptitud del visionario para escrutar el porvenir; si careció de la facultad de amoldarse a las circunstancias, fué porque su sino era triunfar de ellas y no conjugarlas hábilmente poniéndose en su servicio. Cierto que el político debe contar sobre todo con la realidad social en la que actúa. Pero la realidad social circundante no era para Rivadavia la visible y tangible para los ojos comunes, sino la que sólo podía manifestarse a la mirada luminosa del genio —y aquí estamos nosotros para dar fe de que su visión fué certera. El instante era único. Rotos los lazos con la metrópoli, afirmada una patria naciente, el dilema consistía en que todo quedase en la autonomía política del país o en que, juntamente con la dependencia política, se rompieran todas las rutinas

inveteradas y se edificase un Estado conforme a los más puros anhelos del tiempo: civil, democrático, republicano, fundado sobre la libertad, la dignidad y el bienestar de los ciudadanos. Desaparecido tempranamente Moreno, la tarea recayó sobre los hombros de Rivadavia y a él se debe sin duda el rumbo que tomó la civilización argentina, y que ningún obstáculo pudo ni podrá desviar, aunque haya sido entorpecido más de una vez. Resuelvan los historiadores si con mayor tacto y flexibilidad —con mayor dosis de ese "olfato" de que tan pedestremente habla López— hubiera llegado al fin de su presidencia y nos hubiera ahorrado algunos de los males que después padeció la Nación. Acaso la índole humana no permite que se concilie todo, y toda grandeza deba pagar su rescate. Pero hubo en él un tacto superior, un sentido de la oportunidad en la acepción más elevada: el que le permitió adivinar que la confusa masa social de los primeros años de vida independiente podía ser la arcilla en la que sus fuertes manos modelasen el Estado del porvenir, no como la imposición arbitraria de un designio personal, sino porque estaba reservado a su genio intuir y actualizar las posibilidades y aspiraciones latentes.

Lo esencial, pues, es su resolución de construir un Estado según un sistema de ideas y normas que sintetiza en lo político, lo social y lo económico las más avanzadas exigencias de la época. Este programa, en otras partes, pugnaba por realizarse y aun se materializaba poco a poco, pero parcialmente, salvo en los Estados Unidos. Rivadavia aprovecha la conmoción revolucionaria para poner los fundamentos de algo nuevo y distinto de todo lo anterior. Sus reformas son tantas y de tal magnitud, que todo queda modificado, así la totalidad como las partes, así las formas como el espíritu. Y no se diga que la reconstrucción fué cosa pasajera; abolida en parte su obra, retoñan luego sus principios y sus creaciones, y queda dibujado un gran cauce al cual vuelven las aguas después de cada inundación. La voluntad creadora requería, para ponerse al trabajo, poder proyectarse hacia adelante sin trabas ni ataduras. Rivadavia liquida los residuos de un pasado tumultuoso mediante la llamada "Ley de olvido", procurando acallar los odios y abrir cuenta nueva. "Los pueblos son independientes; que sean libres y felices. Ciérrese para siempre el período de la revolución el día en que ve cumplido su primer objeto. Para gozar del fruto de tan dolorosos sacrificios, es preciso olvidarlos, es preciso no acor-

darse más de las ingratitudes, ni de los errores, ni de las debilidades que han degradado a los hombres y han afligido a los pueblos". La reconciliación debe afianzar el orden interno, preparando "la voluntad de la reconcentración general que debía ser la base de la reorganización del Estado", hasta que más adelante se pudiera "reproducir el pacto social". En todo esto se ve con claridad su intención, que no es, como he dicho, de reforma, sino de total y plena reconstrucción y aun de creación del Estado, puesta la mira en el pacto que, según la filosofía de la época, era origen de cualquier sociedad civil.

El propósito rivadaviano es, pues, erigir un Estado desde sus últimos fundamentos; lo es también completarlo hasta su perfección. En lo político y lo social, las realizaciones suelen ir muy a la zaga de las ideas. Las concepciones nuevas hallan una realidad preexistente cuya solidez e inercia les ofrecen una resistencia que es insuperable unas veces y que en otros casos sólo lentamente y con mucho trabajo puede ser vencida. Rivadavia, para poner la realidad al nivel de las ideas, aprovechó la coyuntura que le brindaba el trastorno revolucionario; suprimido el régimen colonial en cuanto dependencia política, decretó el cese de las estructuras y aun de los hábitos coloniales. Quiso oponer a un pasado que pugnaba por sobrevivirse, un presente conforme a las fórmulas más avanzadas de la conciencia social moderna. Era como si, en el desconcierto de la colonia sublevada, se volcaran de repente los más recientes y jugosos contenidos de la civilización. En el tronco de cierta cerrada tradición —la hispánica, con abundantes supervivencias medievales— se injertaba otra tradición más ancha, ágil y ventilada —la común tradición europea, tal como se venía elaborando desde el ocaso de la Edad Media. Lo que este impulso significó para la Argentina, para aquel presente argentino tal como lo pudo contemplar el prócer, y sobre todo para los tiempos que sólo le fué dado ver con los ojos del espíritu, es algo en verdad inconmensurable; además rebosa del ámbito argentino y se difunde como estímulo y ejemplaridad por toda la América hispánica, porque hay ciertos niveles que, una vez señalados, quedan como marcas que deben ser alcanzadas a cualquier costo.

Si la grandeza del intento es enorme, lo es igualmente la de los recursos y medios arbitrados para lograr los fines. Es frecuente que el diseñador de vastos proyectos carezca de voluntad para lle-

varlos a la práctica; es habitual que quien concede todo su aprecio a lo espiritual, sienta poco gusto y estimación por los aspectos materiales de la vida, Rivadavia lo abarca todo y a todo atiende; su sello queda impreso en cada una de las partes y aun en cada detalle de la vasta tarea que emprende. Es uno de los estadistas más universales que podamos hallar en cualquier país y en cualquier tiempo. El infatigable proyectista es un realizador aún más incansable. Nada escapa a su preocupación civilizadora. El Estado que forja saldrá completo de sus manos, y si parece que naufraga en la tormenta, será para resurgir después, tan compacto y recio, tan adecuado al ser y a los anhelos de los hijos de estas tierras que los argentinos en adelante no concebirán vivir sino en él.

En tres grandes apartados podemos contemplar hoy su obra, que será y debe ser sin duda completada y perfeccionada, pero que difícilmente podrá ser superada en la rectitud y claridad de las intenciones, en la firmeza de sus grandes líneas y en el acierto de sus principales realizaciones. Producto de la sabiduría de un genio político excepcional y del entusiasmo de un fervoroso patriota, admirable logro de la inteligencia, de la voluntad y del amor, su legado es realidad y ejemplo, adquisición y norma. Su aportación, como he dicho, se puede distribuir en tres grandes grupos. Es, en primer término, el fundador de nuestras instituciones libres, el constructor de un Estado liberal, civil, democrático, republicano. Es por ello el numen de la ciudadanía argentina, y así como a San Martín se le ha llamado "el Santo de la Espada", podemos denominarlo a él "el Santo de la Ley". Ya hubiera bastado pasa su gloria y para nuestra gratitud que hubiera sido, como fué, el arquitecto del magnífico edificio institucional dentro del cual podemos llevar una vida digna de personas libres e iguales. Pero no se contentó con lo que podríamos llamar la condición primera y el aspecto formal de la civilidad, con la organización de nobles y recios cuadros institucionales, con la armazón legal de la convivencia. Se aplicó con empeño y tenacidad semejantes a las cuestiones más concretas, a las realidades con que había de llenarse la estructura estatal; a la promoción de una vida nacional amplia, rica y elevada, que se desarrollara y creciera dentro del nuevo orden institucional. Con parejo acierto, con inigualable visión de futuro, echó las bases de la grandeza espiritual y económica de la Nación. En el segundo grupo de sus realizaciones entra, pues, cuanto hizo por el adelanto intelectual

y moral del país, introduciendo las ciencias y las artes, fomentando la instrucción en sus varias ramas, en la convicción de que la cultura, la libertad y la dignidad moral son una cosa sola, y en el tercero, sus esfuerzos para fundar y consolidar el patrimonio material de la Nación, creando fuentes de riqueza y promoviendo el bienestar con un cúmulo de iniciativas que van desde el estímulo de la solidaridad social hasta medidas de urbanismo cuya sabia previsión advertimos ahora en el régimen de nuestras ciudades.

Organizador de nuestra vida ciudadana, fundador en gran parte de nuestra vida espiritual, y también en parte considerable creador o iniciador de la grandeza material del país, todo ello con un designio superior que, contrariando los prejuicios de su época, lo elevaba sobre ella, —hay en su figura rasgos de los legisladores míticos, de los patriarcas pastores de pueblos y de los profetas. Su profecía es la Argentina actual y, sobre todo, la Argentina futura. Nadie hizo más por un pueblo; tampoco es posible hacer más. Su doble resorte fué el amor a la libertad y a la ley y el amor a su país. Y por encarnar él estos dos amores que se funden en un principio único, está presente en la mente y en el corazón de los argentinos. A cualquier punto donde vaya nuestra mirada en el ámbito de la Nación, encontrará su huella luminosa, y, por contraste, cualquier fuerza enemiga de la esencia de la nacionalidad se nos aparecerá como adversaria suya. Y no podemos pensar en el porvenir de la Nación, en el honor y la dicha de nuestros descendientes, sin invocar su nombre y ver proyectarse y agigantarse su obra en el desfile de los siglos.

Influencia del Descubrimiento de América en las Ideas Generales

Por FRANCISCO ROMERO

1. La era del descubrimiento es una de las épocas de mayor actividad intelectual de toda la historia. Se inaugura en ella una nueva filosofía, una nueva visión del cosmos, una nueva ciencia de la naturaleza. La Antigüedad prodiga sus tesoros redescubiertos, las naciones robustecen su vida política autónoma y los pueblos elevan su lengua vernácula a la suma dignidad literaria. Las mayores mentes de Europa buscan una nueva confrontación con hechos e ideas, una imagen más cabal del mundo, un método riguroso para alcanzar la verdad por la razón y la experiencia, un saber estricto y directo de las creaciones del genio antiguo. En esta universal renovación que es el Renacimiento, América llega a su hora, se adelanta a ocupar un sitio en los destinos de Occidente, perfeccionando la redondez del planeta e introduciendo un motivo más en la renovada actividad de la inteligencia europea.

Coincidiendo con este afán de ir a las cosas mismas, de leer en el gran libro del mundo, aparece de pronto todo un haz de cosas inauditas, abre el libro del mundo un capítulo secreto hasta entonces. Las nuevas de América alimentan la curiosidad y la encienden; es como si la curiosidad se hiciera más ancha y robusta, más esperanzada, dócil al reclamo de una flamante realidad que parece imaginación. Con la ampliación geográfica sobreviene por

tanto una ampliación de la inteligencia europea. "Sirvió Colón al género humano —escribe Humboldt— ofreciéndole de una vez tantos objetos nuevos al estudio y a la reflexión; engrandeció el campo de las ideas e hizo progresar el pensamiento humano" (1).

2. Uno de los mayores aportes del descubrimiento a la humanidad, en el orden de las ideas generales, consiste sin duda en su contribución a las grandes metas o direcciones que orientan la marcha histórica. La Antigüedad había puesto el ideal en el pasado, en una imaginaria Edad de Oro; la Edad Media cristiana mira hacia arriba, hacia la mística Ciudad de Dios; La Edad Moderna, tras una restauración de la nostalgia pasatista que se alía luego a la vindicación de la natural índole del hombre, proyecta poco a poco su interés hacia el porvenir y va entendiendo la vida como una vasta empresa de creación y de esfuerzo ininterrumpidos en el plano terreno, hasta desembocar en el progresismo futurista del siglo XIX. América proporciona primero abundantes razones o pretextos para la renovación del mito de la Edad de Oro, y se convierte después en uno de los más sólidos argumentos para esa fe en el futuro que ha sido quizás la creencia preponderante en la etapa inmediatamente anterior a la crisis actual.

Un documento considerable de la interpretación idílica de América aparece ya en Montaigne, en el siglo XVI (2). Montaigne se funda en el relato de un hombre que tuvo junto a él durante largo tiempo, y que había residido diez o doce años en "este otro mundo que ha sido descubierto en nuestro siglo"; era uno de los compañeros de Nicolás Durand de Villegagnon, el vicealmirante que quiso establecer en el Brasil un refugio para los hugonotes perseguidos en Europa. "Creo —dice Montaigne— que nada hay de bárbaro ni de salvaje en esas naciones, según lo que se me ha referido; lo que pasa es que cada cual llama "barbarie" a lo que es ajeno a sus costumbres . . . Se me figura que lo que por experiencia vemos en esas naciones sobrepasa no sólo las pinturas con que la poesía ha embellecido la Edad de Oro de la humanidad, sino que todas las invenciones que los hombres han podido imaginar para fingir una vida dichosa, juntas con las condiciones mismas de la filosofía, no han logrado representarse una ingenuidad

(1) A. de Humboldt, "Cristóbal Colón y el Descubrimiento de América". Biblioteca Clásica, II, cap. VII; Madrid, 1892.
(2) Montaigne, "Essais", livre premier, chapitre XXXI.

tan pura y sencilla, comparable a la que vemos en esos países . . . Cuán distante hallaría Platón la república que imaginó de la perfección de estos pueblos . . .".

3. Al lado de las idealizaciones de las comarcas recién descubiertas, hay que poner el eco americano que resuena en las utopías. Las utopías son creaciones típicas del genio renacentista. Se combinan para inspirarlas incentivos muy diferentes, todos ellos propios de la época: la influencia de Platón, el filósofo hacia el cual se volvía deslumbrado el Renacimiento, bebida ante todo en la **República** y en las **Leyes**; el afán renovador de un período abierto a tantas novedades y sorpresas, y, por último, la lejana pero siempre presente América, entrevista como una vaga utopía ella misma.

Ha de advertirse que, aunque el pensamiento utópico perdure luego y en realidad no desaparezca nunca, las fórmulas utópicas perderán vigencia apenas la Edad Moderna se aplique a su específica tarea en filosofía política, la elaboración del derecho natural, no ya meramente como ideal o planteo éticopolítico, sino como filosofía social que es al mismo tiempo interpretación de los hechos y programa aplicativo, tal como se afirma en un Hobbes o un Locke, en relación íntima con los sucesos y señalando firme dirección a la línea que llevará hasta la Revolución Francesa.

Los nuevos descubrimientos aportan la perspectiva espacial para que la imaginación forje en su ámbito países ignorados y felices; las nuevas de América proporcionan algún asidero a tales ficciones reformistas y les abren un margen de posibilidad futura. El Rafael Hytlodeo que describe a Tomás Moro (1) las instituciones y costumbres de la bienaventurada isla Utopía, tras una despiadada crítica de la Inglaterra del tiempo, es oriundo de Portugal, ha navegado con Américo Vespucio y permaneció largo tiempo en las tierras recién halladas. El programa de Moro logra, corriendo el tiempo, un principio de aplicación en América, en los "'hospitales" fundados por Don Vasco de Quiroga en el mismo siglo XVI, según sostiene Silvio Zabala (2). En cuanto a la **Ciudad del Sol** (3), de Campanella, el estímulo americano obra indirectamente, a través de Moro, modelo confesado del inquieto dominico, quien dice en las **Questioni**:

---

(1) Morus, "Utopía", 1516.

(2) Ver "Utopías del Renacimiento". Fondo de Cultura Económica, México, 1941, estudio preliminar de E. Imaz, pág. XVI.

(3) Primera redac. 1602, en italiano.

"...Tommaso Moro, martire recente, che scrisse la sua repubblica Utopia imaginaria, sul cui esempio noi abbiamo trovate le instituzioni della nostra."

La sugestión americana vuelve a ser inmediata en la utopía cientificista de Bacon (1); los navegantes que en La Nueva Atlántida arriban a la isla dichosa habían partido del Perú, y los insulares les hablan en español, y en español redactan también su respuesta los navegantes. Y dejando atrás las utopías propiamente dichas, abundan ideas y proyectos que se les asemejan. Locke publica en 1679, con el significativo título Atlantis, unas notas sobre reforma social (2), y había intervenido antes (1663) en el estudio de una constitución para la Carolina en la que se hacía mucho lugar a la tolerancia religiosa (3). Hay sin duda una intención de utopismo práctico en los propósitos evangélicos de Berkeley (4), y no ha de olvidarse la utópica nación de Eldorado, en el Cándido, por la cual un perdido rincón de América constituye la única excepción en la horrenda pintura de la maldad y bajeza humanas con que entendía Voltaire refutar el optimismo leibniziano: es como si el filósofo, ante los vicios de la gente y la cultura europeas, abriese un crédito a América y sólo en ella viera una oportunidad para que el hombre viviera una existencia digna y humana (5).

4. A fines del siglo XVI hallamos en el filósofo Francisco Sánchez una alabanza de la inteligencia americana, tan notable por lo ponderativa como por lo temprana. Vale la pena transcribir el pasaje: "¿Qué hubo más esplendoroso en letras que el antiguo Egipto y la antigua Grecia? ¿Qué más fértil en el culto de los dioses? ¿Dónde más ilustres varones, ya en cualesquiera ciencias, ya en las armas? Hogaño no hallarás allí museo ni ídolo ni varón insigne. En Italia, en Francia, en España, ni por sueño había entonces un doctor; lo eran todo Mercurio y Júpiter. Ahora siéntanse aquí las Musas, y habita Cristo entre nosotros. Y en las Indias, ¿cuánta ignorancia no

(1) 1627.

(2) Ver Carlini, "La Filosofía di G. Locke", 2a. ed., I, pág. XIV.

(3) Ver Locke, "Ensayo sobre el Gobierno civil". Fondo de Cultura Económica, México, 1941, págs. XII y XIII del prólogo de J. Carner..

(4) Ver más adelante.

(5) "En mi país he visto osos, pero no he visto hombres más que en Eldorado". "No he encontrado hasta el día en toda la tierra habitable, excepto en Eldorado, más que desdichados." Voltaire, "Cándido".

reinó hasta hoy? Ya, ahora, hácense poco a poco más religiosos, más agudos, más doctos que nosotros mismos" (1).

En las esferas más elevadas del pensamiento del siglo XVII. la notoria ausencia de indicaciones americanistas es más que explicable: el tema central entonces es la organización de una nueva visión filosófica y científica, y el trabajo había de ceñirse a los mayores principios teóricos; sólo en los filósofos políticos se hace presente el Nuevo Mundo. Hay algunas referencias, muy de paso, en Hobbes, en el Leviatán y en el De Cive, y otras más de propósito en Locke, que cita al P. José de Acosta y se apoya de vez en cuando en constancias americanas.

5. Con la Ilustración entra plenamente el tema americano en el pensamiento europeo, tanto por la inclinación universalista del siglo como por su vocación política vuelta hacia todos los problemas del hombre. Vico (1668-1744) tiene de continuo presente a América en su interpretación de los orígenes y marcha de la cultura; con frecuencia, tras sentar una hipótesis sobre la Antigüedad, la refuerza con informes de América, practicando así una de las reglas del método sociológico preconizadas luego por Comte, el aprovechamiento de las culturas rudimentarias actuales para comprender los estados anteriores de las civilizaciones muy adelantadas (2). Sostiene además que el desarrollo natural de las civilizaciones indígenas americanas, interrumpido por el descubrimiento, hubiera seguido las fases que él asigna a toda cultura (3).

También Montesquieu abunda en ejemplificaciones americanas en De l'esprit des lois (1748), registrando de paso la crueldad española; en cuanto a Voltaire, recuerda a América con propósitos diversos, impacientándose contra los forjadores de teorías sobre el origen de los americanos (4), anotando que las minas de México y Perú parecían proveer a los reyes de España de lo necesario para comprar la libertad de Europa (5), o abriendo ante su Cándido los horizontes del Nuevo Mundo. Y en el naturalismo de Rousseau hemos de reconocer la sistematización de tendencias en las que sin

(1) "Quod nihil scitur", 1581. En la traducción de Renacimiento, pág. 162; Madrid, s. a.

(2) "La Scienza Nuova", edic. Nicolini, 1928, I, págs. 84, 146, 183, 200, 207, 226, 240, 242, 245, 257, 316; II, pág. 25.

(3) Id., II, págs. 153 y 266.

(4) Voltaire, "Dictionnaire philosophique", art. "Amérique". Es un indicio de cómo abundaban tales teorías.

(5) Voltaire, "Le Siècle de Louis XIV", chap. II.

duda influyó la idealización del indígena, una de cuyas primeras expresiones hemos recogido en Montaigne.

En dos de los más altos representantes del final del siglo se reitera la mención de América con el elogio de sus nativos. Herder dedica a América un capítulo de su **Filosofía de la historia de la humanidad** (1784-1791) (1), obra de tan principal importancia entre las de su género. El autor se debate entre los testimonios de los viajeros y propone algunas hipótesis sobre el origen de los americanos; no interesa aquí tanto ese punto como consignar que protesta con energía contra la opresión a que los europeos someten a estos "dulces hijos de la naturaleza, tan felices bajo sus incas", tiranía que algunos pueblos eluden refugiándose en las selvas; los indios de las misiones jesuíticas del Paraguay son retrotraídos a una especie de infancia.

Recapitulando su examen, llega Herder a tres conclusiones: que sólo con mucha prudencia se ha de hablar en términos generales de un continente que comprende todas las zonas; que, a pesar de la diversidad de los habitantes de América, ciertos rasgos comunes o de familia permiten atribuirles un origen común, y que parece posible asignarles un carácter general.

Este carácter, para Herder, consiste, ante todo, en una mezcla de bondad y de inocencia casi pueril, manifiesto en todos sus procederes y capacidades, y en la manera cómo recibieron a los europeos. Realizaron por sí mismos, sin asistencia extraña, los débiles comienzos de civilización que poseían, y representan, por lo tanto, un aspecto muy instructivo de la humanidad. Kant da un paso más e introduce al indígena americano en regiones de la filosofía que no son ya las de la habitual especulación sociológica o política.

En sus **Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime** (1764), al estudiar las relaciones de los naturales de diversos países con esos sentimientos, incluye al salvaje americano, y desde cierto punto de vista parcial o condicional, sus palabras envuelven una entusiasta apología. Entre todos los salvajes, dice, no existe carácter más sublime. El indio es sincero, recto, posee un amor fanático a la libertad y un vivísimo sentimiento del honor; practica la amistad en modo que sólo admite comparación con los ejemplos de los tiempos fabulosos. Valiente y sufrido, sus empresas recuerdan

(1) **Herder.** "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", Sechstes Buch, VI.

las que refiere el mito. Los primitivos a los que Licurgo dió leyes debían parecerse a éstos del Nuevo Mundo, y un Licurgo entre ellos hubiera dado lugar a una nueva Esparta. No todas son luces en el cuadro: ignoran el perdón de las ofensas, y la clemencia sería para ellos muestra de debilidad. Una especie de apatía o indiferencia es uno de los rasgos de estos salvajes, y entre ellos son los del Canadá los que con mayor respeto tratan a las mujeres superando acaso en este punto a los mismos civilizados (1).

El apuntado propósito de abarcar la totalidad de las culturas, propio del siglo XVIII, se refleja en las historias de la filosofía redactadas en aquella época, que suelen presentar un panorama mucho más amplio que las posteriores: comienzan a veces con las filosofías anteriores al Diluvio, y consignan —ya puede imaginarse cómo— las ideas filosóficas de casi todo ser pensante.

La filosofía del indígena americano no podía estar ausente en estas ingenuas tentativas de integración. En la Historia de la Filosofía del español Lapeña, aparecida en los primeros años del siglo XIX (2), hallamos un capítulo sobre la filosofía de los canadienses, que se intercala entre los que respectivamente tratan la de los fenicios y la de los etíopes. La filosofía de los canadienses expuesta por este autor se reduce a una recapitulación de sus creencias religiosas; antes se extiende sobre el carácter de estos salvajes, en una descripción parecida por algunos de sus trazos a la de Kant, aunque reforzando mucho la parte negativa y sombría.

6. América incide en la filosofía europea del siglo XVIII por otro lado, en forma muy curiosa, por intermedio del famoso Berkeley (1685-1753). Impresionado por la crisis que atravesaba Inglaterra, Berkeley, tras proponer con ardiente patriotismo los arbitrios y reformas que imaginaba podrían atajar el mal, desesperando del remedio y convencido de que la crisis empeoraría, vuelve sus ojos a América. La sociedad humana, decadente en Europa, sólo podrá reconstruirse lejos, en comarcas incontaminadas, donde de nuevo la gobiernen el patriotismo y la religión, promoviendo una renovada Edad de Oro. Y como en él era el celo apostólico tan poderoso como el talento especulativo, concibe el proyecto de alejarse de su país

(1) "Beobachtungen über das Gefühl' des Schönen und Erhabenen", Vierter Abschnitt.

(2) Tomás Lapeña, "Ensayo sobre el origen de la filosofía desde el principio del mundo hasta nuestros días", I, 156-159; Burgos, 1806.

y fundar un Colegio en las Bermudas para la evangelización de los salvajes americanos (1). Los inconvenientes no lo disuaden de su intento; en 1729 llegaba a Rhode Island, donde había de residir tres años (2). En su retiro americano lee, medita y entabla relación con los notables del país. Funda una sociedad filosófica, acaso la primera en América. Anuda amistad con Samuel Johnson, el padre de la filosofía norteamericana, quien se convierte en su discípulo; influye también en el gran filósofo y teólogo Jonathan Edwards.

En Rhode Island escribe Berkeley el más popular de sus libros y el de más perfecta factura literaria: el Alcifrón (3), que en cierta medida, viene a reemplazar a una segunda parte de sus Principios del conocimiento humano, que había extraviado en un naufragio. En el Alcifrón han quedado registradas particularidades locales de Rhode Island; la tradición refiere que el libro fué elaborado al aire libre, en su mayor parte en un lugar favorito de Berkeley, una gran roca hendida como unas fauces, que avanza hacia el mar.

A su regreso a Inglaterra, el filósofo llevó un recuerdo que había de inspirarle uno de sus libros más considerables, que es también uno de los más extraños de la filosofía moderna. En América se había enterado del uso medicinal que los indígenas hacían del agua alquitranada; en su mente se convierte en una verdadera panacea, y se pone a reunir reminiscencias antiguas y modernas y a tejer suposiciones sobre la supuesta universal medicina. Y poco a poco, pasando por muy diversos problemas de filosofía natural, el fuego, la luz, el éter, la atracción, etc., llega a tratar del alma humana y de Dios, y se remonta a las alturas de una metafísica de corte platónico; sorprendente culminación de una "cadena de reflexiones y averiguaciones sobre el agua de alquitrán", que comienza dando la receta americana de la medicina: "En ciertas comarcas de América, el agua de alquitrán se prepara derramando . . ." (4).

7. En lo que toca a las consecuencias mayores del descubri-

---

(1)) Los escritos sobre los remedios para prevenir la ruina de Gran Bretaña y los proyectos de evangelización en América, de 1721 y 1725 respectivamente, juntamente con otros que tocan al segundo tema, en el tomo III de la edic. Fraser, 1871.

(2) Sobre la etapa americana de la vida de Berkeley, Fraser, "Life and Letters of George Berkeley", D. D., chapt. V (es el volumen IV de la edic. antes citada).

(3) Berkeley, Alciphron: or, the minute philosopher", 1732.

(4) Berkeley. "Siris: A chain of philosophical reflexions and inquiries concerning the virtues of tar-water"; 1744.

miento en la conciencia general europea, dejando ahora de lado las resonancias eruditas y el influjo en determinadas corrientes de ideas, conviene destacar la que parece más importante. La emoción de la primera hora, hecha ante todo de maravilla y de estímulo para la curiosidad y la aventura, se cambia poco a poco en algo más profundo y consistente, en una emoción de otra índole, cuya plenitud vendrá mucho más tarde, pero cuyos comienzos son indudablemente tempranos. América es el espacio abierto, el campo propicio para todo libre esfuerzo, la posibilidad, la esperanza.

Las vidas oprimidas en Europa sueñan con arraigar y florecer en la amplitud americana. La primera etapa de la evasión obedece a motivos religiosos, como la colonización del Norte, a los que responden también los planes antes citados de Villegagnon, Locke, Berkeley . . .; después funcionarán los motivos políticos y económicos, y aun la más indefinida, pero no menos enérgica, tensión hacia los horizontes despejados, de aquellos que sienten como un ahogo la estricta ordenación de una Europa madura y cada día más superpoblada. A la larga, América va siendo algo así como la ilusión de Europa, la última reserva, el escape posible. Y aun en más de una ocasión revierte luego sobre el Mundo Viejo —en lo económico, en las maneras, hasta en cosas de arte— el ritmo más rápido y desenvuelto del Nuevo Mundo.

8. Lo propio del hombre, el requisito sin el cual no se le comprende, es su doble naturaleza, su condición —tantas veces señalada— de ciudadano de dos mundos. Para el hombre se ha hallado una expresión definitoria muy acertada: **Bestia cupidissima rerum novarum**; pero, para que rinda toda su posibilidad de determinación, hay que entenderla en un sentido estirado hasta el límite, esto es, poniendo entre todas esas cosas nuevas de que el hombre está hambriento una que sobre todas le importa: él mismo en cuanto cosa nueva, en cuanto un ser más allá de lo que en cada instante es. El hombre es siempre como un pagaré en descubierto; es el ser que vive, más que de su capital, de su crédito. Pero es así porque en él hay una constitutiva duplicidad; es lo que es actualmente, y es también lo que aspira a ser, lo que cree debe ser; uno y otro momento son inseparables, y juntamente hacen el hombre. Desde su efectivo se tiende a su ser soñado y deseado; sólo su ser imaginario le permite transigir con su ser efectivo de cada instante.

9. El reino del ideal, la región donde el hombre se contem-

pla a sí mismo en la plenitud de su deber ser, se ha concebido ante todo en tres maneras: hacia atrás, hacia arriba y hacia adelante. El mundo antiguo situaba el país de los sueños realizados en un pasado del cual el presente era disminución y decadencia; es el mito de la Edad de Oro, que vuelve a poner en circulación el humanismo renacentista. El cristianismo en general, y la Edad Media informada por él en particular, ponen el ideal en un trasmundo celeste, en una vida verdadera y cabal que empieza cuando termina la imperfecta y limitada vida terrena. La Edad Moderna, desde sus primeros pasos, tiende a concebir la perfección como tarea y meta lejana, y ya renuncia a la admisión reverente de un pasado erigido de una vez por todas en dechado y norma suma, cuando algunos de sus hombres dicen: "Nosotros somos los antiguos". La idea moderna de perfección paulatina y hacia adelante cuaja primero en la Ilustración, con la tesis de que, asegurado en principio el dominio de la razón contra el imperio tradicional de las potencias oscuras, poco a poco la razón ampliará su poder, se afianzará y propenderá a que la vida sea cada vez más alta y digna. Este progresismo iluminista, un tanto unilateral como inspirado exclusiva o preferentemente en el motivo de lo racional o de lo "razonable", se agranda, complica y universaliza con la irrupción de las corrientes románticas e idealistas de principios del siglo XIX, que imponen en su máximo alcance los paradigmas, inevitables en lo sucesivo, de la evolución y del desenvolvimiento. El posterior progresismo del mismo siglo XIX es una consecuencia de ese notable aporte romántico, una adaptación a la nueva situación histórica, y el ingenuo dogmatismo con que se impuso en los espíritus explica en parte, aunque de ninguna manera justifica, la crítica que después ha recaído sobre él; crítica corta de vista, porque viene a impugnar también la fe en el hombre, la fe del hombre en sí mismo, que no es en él cosa accidental o miraje ilusorio, sino fundamental componente de su ser en cuanto late en él la aspiración de ser más de lo que es y en cuanto por esencia se reconoce a sí mismo como el ciudadano de dos mundos.

10. Cuando surge América, en el múltiple hervor del Renacimiento, trae al punto su contribución a las dos primeras concepciones del país ideal, y más despacio prepara su decisiva intervención para que la tercera concepción vaya cobrando forma y vigencia. A la renovación del mito de la Edad de Oro contribuye

desde los primeros viajes con los relatos de los descubridores; Montaigne otorga a poco su autoridad a la creencia en un feliz estado natural del hombre en tierras americanas, y la noción del "buen salvaje" se propaga con variadísimos ecos. A fines del siglo XVIII, Kant nada menos evocará, para honrar con la comparación al indígena americano, los ejemplos fabulosos de la Antigüedad, y escribirá que los primitivos griegos adoctrinados por Licurgo debieron parecerse a los habitantes del Nuevo Mundo, y que un Licurgo entre ellos hubiera dado ocasión a otra Esparta. En cuanto a la concepción cristiana de un reino ultraterrestre de las almas, América le proporciona la oportunidad para un nuevo despliegue con la vasta empresa de la evangelización, con la colonización religiosa, inseparable en su sazón de cualquier tentativa civilizadora.

En la elaboración del ideal de una perfectibilidad humana que logrará en la vida terrena una permanente superación, un estado cada vez más acorde con las supremas exigencias del hombre, la parte de América es ingente. Abre el Nuevo Mundo sus vastos horizontes a toda fuerza comprimida, a todo ímpetu sojuzgado, así al afán de dicha o de aventura, como al disconformismo religioso o político. La amplitud permite una relación más cómoda y holgada entre los hombres; el estar todo por hacer y deber hacerse todo atrae las energías existentes y suscita otras nuevas. Una incomparable impresión de su poder recibe el hombre al ver cómo crece ante sus ojos el resultado de su esfuerzo. En pocas generaciones, se pueblan desiertos, aumenta la riqueza, las aldeas se convierten en ciudades y las ciudades en grandes urbes, se estructuran Estados, se perfecciona la convivencia, la cultura adelanta a grandes pasos . . . Por todas partes se reitera la experiencia del avance apresurado. América vive inclinada sobre el futuro, y trasmite a la Europa de ritmo más lento su convicción juvenil de que las grandes metas son accesibles y de que la proyección del espíritu humano hacia adelante es una realidad que tiene el triunfo por destino.

Vida del Colegio

INICIACION DE LOS CURSOS

El miércoles 8 de mayo se iniciaron los cursos del presente año. Hicieron uso de la palabra en dicho acto el secretario del Colegio, Luis Reissig, que habló sobre el tema "Colegio Libre, 1946"; el doctor Jorge Thénon, quien se refirió a "Perspectivas de una cultura superior" y el ingeniero Ricardo M. Ortiz, que trató "La economía nacional y el momento actual". En el próximo número publicaremos los tres trabajos leídos en esa oportunidad.

PEDRO HENRIQUEZ UREÑA

El sábado 11 de mayo murió en nuestro país el ilustre humanista **Pedro Henríquez Ureña**, honra de la cultura de América, que fuera uno de los primeros colaboradores de nuestra institución En el Colegio Libre se dictarán próximamente una serie de conferencias destinadas a honrar su memoria y analizar su vasta obra. y la revista CURSOS Y CONFERENCIAS publicará un número de recordación y homenaje.

Extraemos de "La Prensa" del domingo 12, la noticia biográfica del grande hombre desaparecido:

Un valor notable del pensamiento americano fué el doctor Pedro Henríquez Ureña, fallecido ayer repentinamente en esta capital. Dominicano de origen, se había consustanciado con la vida argentina desde los años de su madura juventud, a punto tal que su muerte, al propio tiempo que entraña una pérdida sensible para la intelectualidad del continente, toca íntimamente de cerca al país en que desenvolvió lo mejor, los más finamente logrado, de su inteligencia y de su espíritu.

Su figura era familiar en nuestros círculos universitarios y culturales. y había obtenido, por la natural gravitación del merecimiento indiscutible, la repetuosa consideración general. Apreciábase su vasta cultura, sustentada en una formación humanista amplia y segura y traducida con singular categoría a la perduración del libro y a la provechosa enseñanza de la cátedra; admirábase su disciplinada aptitud mental, que aseguraba para sus lectores y alumnos la seriedad de la información literaria o el vuelo señero, límpido, del concepto.

Y se le apreciaba no menos por sus dotes de amigo cordial, abierto siempre a las nobles solicitaciones del afecto. Trascendía de su silueta espiritual una atracción que automáticamente envolvía a quien tuviera la oportunidad de tratarlo, de conocerlo en la intimidad de su conversación brillante, ingeniosa, en que la palabra ágil, certera, reflejaba con fidelidad al vivo impulso de la idea. Ninguna definición mejor de esta personalidad, en búsqueda constante de la interpretación y la realización del hombre, que las frases estampadas en "Seis ensayos en busca de nuestra expresión", uno de los estudios más agudos que se hayan dedicado a las letras argentinas: "El arte había obedecido hasta ahora a dos fines humanos; uno, la expresión de los anhelos profundos del artista, del ansia de eternidad, del utópico y siempre renovado sueño de la vida perfecta; otro, el juego, el solaz imaginativo en que descansa el espíritu". Pedro Henríquez Ureña pudo enorgullecerse de esa doble conquista en su existencia equilibrada, en su múltiple obra de escritor, en su actividad de investigador y curioso incansable de las cosas del intelecto.

Traía en la sangre la pasión por las letras. Fué su madre la poetisa Salomé Ureña, figura descollante de la literatura de Santo Domingo, donde nació él en 1884. Su progenitor, Francisco Henriquez y Carvajal, figuró en lugar destacado entre los hombres públicos de su patria, cuyos destinos dirigió como presidente. Pedro Henriquez Ureña obtuvo el título de bachiller en ciencias y letras en el Instituto Profesional Dominicano; se doctoró en leyes en la Universidad de México y en filosofía y letras en la de Minnesota, Estados Unidos.

La escueta mención de su magnífica labor en tierras de América —porque fué un viajero incansable e inteligente, poseído de un entusiasmo contagioso, que suscitaba inquietudes fructíferas con la sola proximidad de su espíritu y de su saber— aflora con precisión la calidad de esta mentalidad privilegiada; secretario de la Universidad de México en la que dictó cátedras de español, de literatura inglesa y de la historia de lenguaje castellano confundador de la Universidad Popular de la capital de ese mismo país; profesor de literatura española e hispanoamericana en la Escuela Nacional Preparatoria Mexicana editor de "Las Novedades" de Nueva York; corresponsal del "Heraldo de Cuba" en Wáshington; profesor de español y de literatura hispana en las universidades de Minnesota, California y Chicago; coeditor de

la "Revista de Filología Española", del Centro de Estudios Históricos de Madrid —donde había seguido cursos especiales bajo la ilustre dirección de Ramón Menéndez y Pidal—; delegado dominicano al Congreso de Estudios Internacionales celebrado en México en 1921; director-fundador de la Escuela de Verano, de la Universidad de México; director general de educación pública en el estado de Puebla; delegado de su patria al Congreso Universitario de Montevideo de 1931, más su prolongada actuación entre nosotros. Y, por sobre todo, el sutil artífice de "Literatura dominicana", "La enseñanza de la literatura", "Tablas cronológicas de la literatura española", "Don Juan Ruiz de Alarcón", "Estudios sobre el renacimiento en España", "Comienzos del español en América", "El nacimiento de Dionisos", "En la orilla: mi España", "La utopía de América", "La cultura española desde Alfonso el Sabio hasta los Reyes Católicos", y selecciones, entre las cuales cabe citar "Antología clásica de la literautra argentina", en colaboración con Jorge Luis Borges; "Antología del centenario" y "Antología de la versificación rítmica".

Pedro Henríquez Ureña escribió desde los 15 años para la prensa. "Ensayos críticos", su obra inicial, vió la luz en Cuba, donde residió desde los 19 a los 22 años. Se trasladó más tarde a México, donde en unión de Alfonso Reyes y otros jóvenes intelectuales de la hora fundó la Sociedad de Conferencias, convertida después en Ateneo de la Juventud. Se radicó algún tiempo en los Estados Unidos de América y visitó a España,donde publicó su primera obra fundamental, "La versificación irregular en la poesía castellana". Ya para entonces le había dado fama su libro de ensayos "Horas de estudio", y se reconocía su benéfica influencia en la cultura americana. "Sin saberlo, enseñaba a ver, a oír, a pensar".

En 1925 se trasladó a nuestro país. Las más altas casas de estudio argentinas lo contaron entre sus docentes; fué profesor en las universidades de Buenos Aires y La Plata, en el Instituto Nacional del Profesorado Secundario, en el Colegio Libre de Estudios Superiores, en los que desarrolló hasta sus últimas horas, una tarea pedagógica extensa y eficaz.

Sólo en dos ocasiones estuvo ausente de la Argentina por cierto tiempo, dentro del lapso de más de veinte años que vivió entre nosotros: de 1932 a 1934, en que fué llamado a dirigir la enseñanza en Santo Domingo, y en 1940-1941, en que dictó en la Universidad de Harvard un curso de especialización literaria. No menos fecunda es la producción que deja dispersa en infinidad de artículos, ensayos, comentarios críticos. Su bibliografía abarca más de sesenta títulos.

El escritor desaparecido pertenecía a diversas corporaciones universitarias y culturales, entre ellas, la Sociedad de Conferencias de México, la Asociación de las Artes de La Plata, la Academia Argentina de Letras, como miembro correspondiente, a Sociedad Hispánica de Amé-

rica, de Nueva York, la Sociedad Chilena de Historia, en calidad de miembro supernumerario, en Pen Club de Buenos Aires y Madrid etcétera.

Se lo ha calificado a Henríquez Ureña como el americano más viviente de sus años. Y la afirmación no parece desacertada. Vivió consagrado a cumplir su vocación y a estimularla en otros, en beneficio de la cultura del continente. Su obra es un aporte excepcional para esa alta finalidad. Así pueden testimoniarlo las generaciones de estudiantes que en nuestras escuelas superiores tuvieron en él al maestro para quien los problemas fundamentales de América, problemas de educación, nunca fueros ajenos.

DISCURSO DE ROBERTO F. GIUSTI

En nombre del Colegio Libre de Estudios Superiores el doctor Giusti pronunció las siguientes palabras en el acto del sepelio.

La muerte inesperada de Pedro Henríquez Ureña nos aflige como un duelo familiar, pues el afecto que le teníamos no era menor que la admiración.

Temo, sin embargo, que los argentinos, salvo un grupo escogido de finos lectores e ilustrados profesores, no alcancen a valorar suficientemente lo que el país pierde con esta inesperada desaparición, y con nosotros la cultura de América. Hijo de una poetisa ilustre y miembro de una familia patricia de escritores, Pedro Henríquez Ureña era uno de esos raros hombres que en los tiempos actuales todavía merecen el calificativo de humanistas, aunque el objeto preferente de su interés intelectual no sean puramente las humanidades clásicas. Su curiosidad era tan múltiple como despierta, y su cultura, poliédrica; pero no de brillo superficial, sino de solidez diamantina .

En muchas disciplinas poseía una erudición sutil, formada por la fuente de varios idiomas de cultura. No era la muerta información del colector de menudos hechos descarnados por más que amara la rigurosa exactitud, sino la ciencia jugosa de aquel que toda especulación y todo hallazgo de la inteligencia los refiere con criterio de universalidad al hombre vivo y a su constante elevación y perfeccionamiento. Esta actitud intelectual no es posible si no tiene por soporte una sensibilidad exquisita y vibrante. Lo era la de Pedro Henríquez Ureña a pesar de su aire ligeramente dormido y sus lentas maneras señoriales, que no descubrían de primera intención la vivacidad de su entusiasmo por todo lo bello y noble y de su aversión a todo lo feo y torpe.

Su cultura en las diferentes artes, las plásticas y la música además de la literatura, era extensa, y su gusto, afinadísimo. ¿Qué no sabía este

humanista moderno? El era ejemplo, de los más representativos, de cuáles niveles puede alcanzar el espíritu del hombre americano por cuyas venas corren mezcladas con la sangre europea gotas de otra sangre —como corrían por las de Rubén Darío—, cuando aquél se levanta sobre la cresta de las caudalosas corrientes de la cultura occidental. Para los que livianamente consideran las naciones del trópico inevitable tierra del floripondio, ¡qué desmentido constituía ese dechado de discreción, mesura, buen gusto y cortés ironía, de claridad de pensamiento, de sobriedad en la expresión, de dignidad en la conducta, virtudes a las cuales posiblemente no fué ajena su íntima frecuentación de las escuelas y literaturas anglosajonas!

Cuarenta años largos de asidua labor literaria habían hecho de Pedro Henríquez Ureña uno de los más acreditados escritores americanos, reputado como agudo crítico y ensayista y como sabio investigador en el campo de varias disciplinas filológicas, la métrica, la lingüística, la lexicología, la historia literaria y la de la cultura. Aborrecía con fastidio, diré flaubertiano, todo lo tonto, insustancial, chabacano, adocenado y falso. Por eso su pensamiento, expresado siempre con singular distinción, procuraba tenazmente descubrir aspectos inéditos del arte y del espíritu.

La vida no fué enteramente justa con él. Mereció más altos destinos; pero su modestía y dignidad prefirieron vivir honradamente del trabajo intelectual, a menudo oscuro, antes que abrirse camino a codazos o humillándose hacia las posiciones que dan efímera fama y dinero. No fué esclavo de ningún ídolo ni de ninguna superstición. En esa labor oscura y mal reconocida por el público, dirigiendo y cuidando ediciones y textos con fervoroso anhelo de perfección digno de los grandes tiempos de la imprenta, gastó tesoros de paciencia, minuciosa sabiduría y arte delicado.

Fué llamado a enseñar, es verdad, en ilustres universidades norteamericanas, y ocupó en Santo Domingo, su patria, altos cargos directivos de enseñanza; sin embargo, aunque la Argentina mostrósele olvidadiza, pues no supo darle en sus cátedras superiores el lugar que le correspondía, él hizo de esta tierra su hogar predilecto, elección de la que no tuvo que arrepentirse hasta tanto los fueros del espíritu y de la cátedra merecieron el respecto y el acatamiento de todos. Para sentirse identificado con nuestros mayores valores espirituales, celebrados por él en bellas páginas, no necesitó de la carta de ciudadanía, esa carta que la burocracia descubrió cierta vez con rigor inflexible, que no poseía este americano cuya patria era el continente entero.

Hoy sus ex-alumnos y alumnos lloran la muerte de un maestro cordial, estimulante y docto, cuyo auxilio y bienhechora influencia, además de no concluir al trasponer el aula, valían también para sus colegas o iguales, quienes nunca recurrían a él inútilmente en procura de esclarecimientos y precisiones. También lo lloramos en el Colegio

Libre de Estudios Superiores. En nuestras aulas dictó varios cursos inolvidables y nunca nos faltó su colaboración y consejo. Precisamente era mi propósito visitarlo uno de estos días para pedírselos una vez más.

La muerte de Henriquez Ureña no es una de esas desgracias que el tiempo repara. Hay moldes intelectuales que una vez quebrados no pueden ser substituídos. Sin exageración, él fué uno de esos moldes.

CURSOS Y CONFERENCIAS DE MAYO

Sara Kurlat de Lajmanovich: Curso experimental de inglés básico. Todos los martes y jueves de 18 y 10 a 19.

Luis Reissig: Colegio Libre, 1946. En el acto inaugural de las clases. Miércoles 8 de mayo a las 18 y 30.

Ricardo M. Ortiz: La economía nacional y el momento actual. El miércoles 8 de mayo.

Jorge Thénon: Perspectivas de la cultura superior. El miércoles 8 de mayo.

Leif H. Borthen: La resistencia civil noruega. El lunes 20 a las 19.

Ernesto Galloni: Iniciación del curso sobre fisiones nucleares. El martes 28, a las 19.

Homero B. de Magalhaes: El abastecimiento de trigo al Brasil. Necesidad de una solución de fondo. El miércoles 29, a las 19.

LOS LIBROS

LA ENSEÑANZA DE LA HISTORIA, por Amaranto A. Abeledo. — Ed. El Ateneo, Bs. As., 1945.

El Prof. Amaranto A. Abeledo en su última publicación titulada: "La enseñanza de la Historia" pone de manifiesto su larga experiencia en el campo de la enseñanza de las Ciencias Históricas, experiencia que ya conociamos por sus anteriores publicaciones.

Da realce a la obra la incorporación de un interesante acopio documental obtenido en largos años de trabajo personal del autor al frente de cursos de la Enseñanza Media.

Demuestra así, el profesor Abeledo, que muchas de sus iniciativas en el campo de la enseñanza práctica de la Historia son perfectamente realizables en el ciclo secundario donde esta disciplina permanece arquilosada desde hace mucho tiempo.

En efecto, de la lectura de su obra se desprende su interés hacia la enseñanza práctica de la Historia la que hace resaltar en todo momento.

En este campo, teníamos el antecedente, por ejemplo, de las indicaciones de Ernesto Lavisse en "De la enseñanza de la Historia", donde el autor francés destaca la importancia del "devoir" que puede girar sobre el desarrollo de una narración o un punto cualquiera indicado por el maestro, pero Abeledo reactualiza el problema y lo adapta especialmente a nuestro medio y a nuestra escuela.

Así, el "devoir", que para Lavisse se reduce a un trabajo escrito, adquiere para Abeledo formas múltiples, algunas hasta insospechadas.

Ejemplo de esto lo tenemos en los tests de carácter histórico, que el autor recomienda para la fijación de los conocimientos y cuya primera utilización corresponde a Ernesto Nelson, procedimiento poco difundido entre nosotros y cuya aplicación nos parece un tanto discutible.

En esta modernización del asunto debemos destacar cómo el autor agota el campo de las formas de la enseñanza, recomendando con toda clase de ejemplos, algunos llevados a cabo por él y sus alumnos y otros todavía teóricos, distintas formas y posibilidades realizables en nuestras aulas.

Es encomiable su afán por recomendar al profesor el uso directo y la lectura en clase de las Fuentes Históricas, y para facilitar esta tarea nos presenta una extensa y erudita bibliografía, accesible a maestros y alumnos.

Rafael Altamira destacó en 1895 la importancia en las clases de Historia de las excursiones, visitas a los museos, utilización de materiales reales, fotografías ,láminas, atlas, etc. También para Abeledo tienen importancia primordial, y agrega todos los materiales que la técnica de los tiempos modernos ha conquistado para hacer más amena esta enseñanza.

Es de desear que nuestros colegios sean enriquecidos con mapotecas abundantes, reproducciones de obras de arte, diagramas, vaciados, proyecciones cinematográficas y a esto añade su aspiración: creación del gabinete de Historia adecuadamente equipado y creador del ambiente necesario para el desarrollo de esta asignatura.

Entre los trabajos escritos que los alumnos deben realizar inscribe al "cuestionario", difundido en los libros de texto de décadas anteriores y que en nuestros días el profesor ha dejado a un lado reemplazándolo por el interrogatorio dirigido y efectuado diariamente.

Señalamos que en la lectura de esta obra encontrará cualquier profesor de Historia interesantes iniciativas que podrá aplicar en su carrera docente.

Cabe destacar que es una publicación muy poco corriente la realizada por el Profesor Abeledo y que muestra una preocupación enaltecedora al querer solucionar los problemas que implican la enseñanza de esta materia.

Elida Lía Cereseto - María López Negrete.

ETHICS AND LANGUAGE by Charles L. Stevenson. — Yale University Press, 1944.

Espíritu agudo y disciplinado, Stevenson evidencia desde las primeras líneas de su libro dos cualidades indispensables a todo investigador: claridad y método. A través de todo el libro se logra el propósito de mantener la investigación en el campo metodológico, cosa más difícil de lo que parece dada la natural inclinación de los pensadores a deslizarse hacia terrenos doctrinarios. Comienza preguntando por la naturaleza del acuerdo y del desacuerdo ético: se apoya en ejemplos empíricos bien escogidos y mejor trabajados; parte del desacuerdo y trata por implicación la parte positiva. Lo bueno, lo recto, lo justo, lo conveniente, son los términos en torno a los cuales se anudan y desenvuelven todos los problemas éticos; de ahí la fundamental importancia de aclararlos. Se analizan en lo que tienen de diferencial dos clases de desacuerdo: el de opiniones, el de actitud, y un tercero: el de opiniones acerca de actitudes.

Stevenson presta atención especial a los desacuerdos de actitud,

tan descuidados por la mayoría de los tratadistas, absorbidos por los problemas que plantean los desacuerdos de opinión.

El análisis de los juicios que llevan implícitos los imperativos es particularmente acertado y nos pone en contacto con un aserto permanente del libro: toda expresión lingüística —orden, apreciación, definición— implica un orden subjetivo de valores que la condiciona. Pero como expresa claramente Stevenson: "El problema moral más significativo comienza en el punto en que nuestro estudio debe terminar".

Ya el autor ha conseguido su objeto: establecer los lineamientos de una metodología ética extrayéndolos de su fondo lingüístico manteniéndose para ello en la tradición —tan a menudo olvidada— de la escolástica, que aclaraba el sentido de los términos antes de emprender cualquier discusión.

Sara Badano.

EL ANCHO CAMINO, por Valentín Fernando. — Ediciones Feria, 1946

Antes que una novela lograda, "El ancho camino" señala la presencia de un novelista auténtico. Ya "El rulo" nos había puesto en contacto con un cuentista agudo, observador y dramático. "El ancho camino", trabajo de mucho más aliento, sin duda, permite ratificar aquellas virtudes, pero abre un campo más amplio para explorar sus limitaciones y defectos. Aunque en ningún momento Fernando deja de ser un novelista, un escritor que "narra" en novela, su estilo no ha madurado todavía, y no ha afinado aún las posibilidades riquísimas que le ofrece nuestro idioma. Su construcción gramatical es débil, y por momentos amanerada; esta circunstancia resalta más si se considera que la dimensión espiritual del autor adquiere por momentos un volumen interesante, que supera con mucho a su material expresivo. Si a ese lenguaje pobre agregamos la unilateralidad de tono de la novela, habremos explicado las razones que la empobrecen, al margen de sus valores narrativos. Fernando mueve un mundo demasiado triste, y muchas veces "literario", que hubiera requerido, para que sus vicisitudes interesaran "novelísticamente" al lector, un lenguaje más rico, más sutil, un estilo más adecuado y vibrante. Esta novela vibra poco, y es lástima, porque el autor ha logrado casi siempre el clima, y ha creado algunas escenas de valor indudable, tales las de Héctor y Emilia, las del hospital y la de la ambulancia.

Cuando Fernando adquiera la densidad de lenguaje que requiere su madurez interior, y cuando haya eliminado del todo ciertas influencias extrañas y no tema narrar sus historias empezando por el comienzo y concluyendo por el final, será capaz de darnos, sin duda alguna, la auténtica novela argentina que puede y debe escribir, y que ya apunta en "El ancho camino".

Pablo Palant.

INFORMACION GENERAL

UN CURSO SOBRE FILOSOFIA HISPANOAMERICANA EN LA UNIVERSIDAD DE BOSTON

Entre las personas que en los Estados Unidos se preocupan por la marcha de los estudios filosóficos en Hispanoamérica se destaca desde hace algún tiempo el Profesor Edgar S. Brightman, Chairman del Departamento de Filosofía de la Universidad de Boston. De muy diversos modos se ha empeñado en hacer conocer en su país los nombres de las personas que en los nuestros se dedican a la filosofía, exponiendo críticamente sus ideas y publicando noticias bibliográficas sobre su producción escrita, en un esfuerzo notable tanto por la continuidad como por la inteligente simpatía que demuestra.

Pero el Prof. Brightman no se ha contentado con el estudio de nuestros escritores de filosofía en las revistas especializadas y en los congresos. Con la autoridad que le confiere su alta situación académica de Director del Departamento filosófico de Boston, la ha introducido en aquella famosa Universidad en forma de cursos regulares. Reproducimos su programa correspondiente al segundo semestre, 1945-1946.

FILOSOFIA LATINOAMERICANA

I. Ojeada general. — 1: El período escolástico. 2: El siglo XIX (eclecticismo y positivismo). 3: El siglo XX (la insurrección contra el positivismo).

II. Eugenio María de Hostos, un pensador "pioneer" de Puerto Rico.

III. Desenvolvimiento de la filosofía en México. — 1: Escolasticismo y positivismo. 2: Ezequiel A. Chávez. 3: Antonio Caso. 4: Otras personalidades y movimientos.

IV. Desenvolvimiento de la filosofía en la Argentina. — 1: Escolasticismo y positivismo (Ingenieros). 2: Filósofos de lo social. 3: Alejandro Korn. 4: Francisco Romero. 5: Otras figuras y movimientos.

V. Desenvolvimiento de la filosofía en el Brasil. — Tobias Barreto y Farías Brito.

Examen final referente a todo el curso.

LOS COLABORADORES DE ESTE NUMERO

CHARLES W. MORRIS:

Ver la noticia biográfica en la página 1 de esta misma revista.

VICENTE FATONE:

Ver CURSOS Y CONFERENCIAS, año XI, números 131-132. Volumen XXII, febrero-marzo de 1943.

FRANCISCO ROMERO:

Ver CURSOS Y CONFERENCIAS, año XIV, número 158. Volumen XXVII, mayo de 1945.