

MAYO  
1933

# CURSOS y DESPLEGADO CONFERENCIAS



## SUMARIO:

Angel VASSALLO — UNA INTRODUCCIÓN A LA ETICA: I. *La vida humana y los problemas del ser y de la acción.*

Luis REISSIG — ANATOLE FRANCE: "*Les dieux ont soif*".

José GONZALEZ GALE — LAS LEYES DE LA MORTALIDAD: V. *Las primeras tablas de mortalidad. — Como se construyeron. — La hipótesis de de Moivre.*

Guillermo LUETGE — GOETHE Y LAS DISCIPLINAS CIENTÍFICAS.

Félix WEIL — CONCEPTO Y ALCANCE DE LOS IMPUESTOS A LOS RÉDITOS Y A LAS TRANSACCIONES.

Aníbal PONCE — DIARIO INTIMO DE UNA ADOLESCENTE: I. *La psicología y los diarios íntimos. — El "diario íntimo" de María Bashkirtseff.*

AÑO II  
NUM. II

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.arra.com.ar  
**Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores.**

Secretaría: BELGRANO 1732

BUENOS AIRES

DESPLEGADO

# ESPASA-CALPE S.A.

ACABA DE PUBLICAR:

## Cinco notables biografías

|                                                        |         |
|--------------------------------------------------------|---------|
| M. E. Ravage—La vida de María Luisa .....              | \$ 3.50 |
| C. de Romanones—Doña María Cristina de Habsburgo ..... | „ 2.50  |
| Julio Romano—Pedro Antonio de Alarcón ...              | „ 2.50  |
| Telmo Manacorda—Fructuoso Rivera .....                 | „ 2.50  |
| Eduardo Ontañón—El cura Merino .....                   | „ 2.50  |

## Historia del Comercio Mundial

por MANUEL PEREZ URRUTI .....

\$ 7.50

## Memorias de Gustavo Stresemann

grueso volumen, traducido directamente del alemán por FELIPE VILLAVERDE .....

\$ 5.—

## Tres libros de actualidad española

|                                              |         |
|----------------------------------------------|---------|
| Juan Guixé—¿Qué ha hecho la República? ...   | \$ 2.50 |
| Gregorio Marañón—Raíz y decoro de España ..  | „ 2.50  |
| Angel Ossorio—El sedimento de la lucha ..... | „ 2.50  |

De venta en todas las buenas librerías o en

**ESPASA-CALPE S.A.**  
TACUARI 328 BUENOS AIRES





# Una introducción a la ética

Por ANGEL VASSALLO

## I

### LA VIDA HUMANA Y LOS PROBLEMAS DEL SER Y DE LA ACCION

Con la lección de hoy iniciamos nuestro brevísimo curso acerca del tema: *Una introducción a la ética*.

Este título no dice una intención de humildad, sino que refiere puntualmente nuestro propósito; propósito acerca del cual acaso sea conveniente un entendimiento previo. No nos proponemos *Una introducción a la ética*, como quien pusiera los sólidos fundamentos sobre los cuales poder asentar después el consistente edificio de una ética demostrable, de validez universal y con pretensiones de forzar la convicción unánime. Lejos de nuestro intento un programa tan ambicioso.

Pero, ya que eso no, tampoco nos proponemos brindarle a la voluntad tendida y ansiosa de realizarse como destino una preceptiva moral, fines concretos, de precisos y claros contornos, introduciendo de esa manera en la vida moral, a la voluntad antes extraviada o aberrante de ella. Apresurémonos a de-

clarar que este curso no es una invitación retórica al deber o a la virtud, ni el nuestro, oficio de padre de almas.

La tarea de este curso quiere ser estrictamente teórica: ella se concreta al intento de insinuar o sugerir un cierto concepto de la esencia de lo moral, e introducir, de esa manera, en la comprensión de la eticidad. Nosotros abrigamos la creencia de que una investigación semejante (de la que aquí damos un ensayo personal, sumario y deficiente) puesta en obra y proseguida por un esfuerzo filosófico proporcionado a su importancia, llegaría a constituir la iniciación en el escondido secreto de nuestro ser, y, acaso, *del ser*.

Las notas, atisbos, pensamientos o fragmentos de pensamientos que forman la materia de estas lecciones, nosotros nos hemos visto precisados a pensarlos. Este curso, así, no es *Una* introducción, en el sentido de que habría sido escogida entre otras muchas posibles o equivalentes; sino en el sentido de que es aquella introducción, que no podemos menos de profesar puestos en trance de hacerlo, de acuerdo con nuestra convicción actual, presente, de ahora.

Y si hemos hablado de insinuar y de sugerir, ello obedece a que es esa la única manera de hacer transferible una opinión, concepto o convicción filosófica.

Una convicción filosófica, en efecto, no resulta de una demostración automática susceptible de reiterarse cuando se quiera. Una convicción filosófica es una interpretación final que se ha formado trabajosamente triunfando en infinitas ocasiones de riesgo, peligros de los que ha salido como corroborada y fortalecida; es decir, una interpretación final que ha podido incluir en su esquema, con la menor violencia posible, el más amplio dominio de la multiforme experiencia humana.

Y bien que, en tales condiciones, debe tenerse por casi imposible, rehacer, para exponerlos, los infinitos y sutilísimos meandros de que se forman las fuentes de una convicción, podemos, no obstante, sugerirla, insinuarla o hacerla intuitiva, exhibiendo algunos de los motivos más generales que han conducido a ella.

Con esto, abandonemos ya estos preliminares y vengamos a nuestro asunto.

## II

Un punto de vista, quizá el más difundido, tiene por intuitivo el distinguir un problema teórico y un problema práctico. El problema teórico sería — digámoslo así — el de la interrogación por el ser (la esencia, el fundamento, la realidad); el problema práctico, el de la interrogación por el hacer humano, el problema de la acción.

En el primero se trataría de un conocimiento — al punto que el ser es como el correlato del conocimiento puro. En el problema práctico, en cambio, no se inquiere por un saber o conocimiento, sino por un *hacer*; porque es un *hacer* lo que se reclama en la conciencia del problema de nuestro destino, el problema de la acción.

Este punto de vista que es, en el fondo, el del sentido común, ha sido excelente y clásicamente formulado por Tomás de Aquino. Este filósofo distingue una filosofía especulativa, cuyo objeto es el conocimiento de la verdad (*hoc est enim quod intendit, scilicet veritatis cognitionem*) y una filosofía práctica, cuyo objeto no es el conocimiento sino la acción (*opus*); no la contemplación de la verdad, sino una preparación de la acción (*praesens negotium scilicet philosophiae moralis, non est propter contemplationem veritatis... sed est propter operationem*).

Así, mientras que en la vida especulativa — es decir, en la metafísica o conocimiento del ser — el conocimiento consiste en un representar, aprehender o contemplar; en la vida activa o práctica — y, por tanto, en la vida moral — la parte del conocimiento se circunscribiría a determinar qué deba hacerse; el conocimiento no sería aquí representativo, sino activo; su operación se limitaría a darnos ideas como ejemplares para la acción (*factivae*).

De aquí, puede sacarse fácilmente la consecuencia de que una vez que el conocimiento haya determinado — si puede — qué deba hacerse, la moralidad consiste en un *hacer*, nada más que en un *hacer*, es decir, un *hacer* que bien cabría concebir como enajenado de todo conocimiento, y del conocimiento del ser en especial manera. No es más que una variante de esta con-

secuencia y una más rigurosa expresión de la misma, la exigencia de una moral independiente, independiente de todo conocimiento metafísico.

Y bien: un análisis de este hacer moral es lo que nos proponemos aquí, y una vindicación de lo metafísico que en él se contiene como su parte esencial. En mucha parte, en efecto, el esfuerzo de estas lecciones se encamina a mostrar la deficiencia de un planteo semejante al que acabamos de referir — que distingue en la vida humana un problema del ser de un problema de la acción — y oponerle una cierta manera de concebir su unidad. Este programa supone un cierto concepto de lo metafísico y de lo ético. El año pasado, en un curso profesado aquí mismo sobre "*Nuevos prolegómenos a la Metafísica*", partimos de la Metafísica para propugnar lo que llamamos, *necesidad de una conversión de la metafísica en ética*. Ahora, en este curso, desde la vertiente contraria, nos proponemos mostrar la necesidad de una conversión — por así decir — de la ética en metafísica.

### III

La historia de la filosofía nos muestra climas culturales propicios al problema del ser, y otros, más favorables a la consideración del problema ético.

¿Qué posibilidad hay de alojar una ética en un pensamiento orientado de preferencia hacia el problema del ser; en un pensamiento como el de la metafísica kantiana, v. gr.?

Problema del ser y racionalismo surgen en el pensamiento occidental de consuno. La filosofía griega — hemos dicho aquí mismo otra vez, tratando más extensamente esta materia — tuvo su claro principio en esta experiencia: el conocimiento sensible no satisface nuestra necesidad de conocer. Las formas sensibles e impermanentes del ser (*génesis*) nada nos dicen del ser mismo, que tras de ellas late. Mas si todo nuestro conocimiento fuera sensible, si tuviera todo él su origen en la sensación, no podríamos llegar a tener conciencia de su limitación. Necesario es entonces que quien pronuncia en nosotros la limitación o insuficiencia del conocimiento sensible, sea otra cosa que sensibilidad :razón, *nous* o *logos*. Así, la exigencia

del ser como ser, es una exigencia de la razón. Es ella quien enseña que el ser sensible no es verdadero y al pronunciar este juicio ella ya sabe — aunque sea indirectamente — que el ser real *οὐβία* existe, y sólo por ella — la razón — puede ser conocido.

Este ser que la razón ya postula al desvalorizar el ser sensible es, así, una realidad, pero una realidad inteligible, porque sólo la razón o intelecto, nos la certifica.

La impronta física con que esta realidad inteligible se nos presenta en las especulaciones de los presocráticos, ya no la perderá más. Ella tiranizó la mente de Platón y le obligó a hipostasiar el espíritu en un mundo de Ideas que son cosas. Y hasta el Bien, que habla el lenguaje de la voluntad y por lo tanto, el de la más interior intimidad, se hace en Platón, la platónica Idea de Bien, una cosa, aunque la cosa suprema.

Desde que Platón hipostasió el espíritu, el pensamiento europeo ha vivido como obsesionado por la trascendencia, es decir por la idea del ser concebido como tener un objeto delante, a quien el sujeto debe copiar. Y aun hoy mismo, incluso los mayormente trabajados por el método de inmanencia y lo irracional, no pueden dejar de sentirse roer de vez en vez, por la nostalgia de la trascendencia.

El racionalismo escolástico continúa la tradición del objetivismo griego y revive en el racionalismo de la filosofía moderna. Bastará con un ejemplo: La interrogación por el ser, la exigencia del ser, aquí se resuelve en las pruebas — discursivas o pretendidas tales — de la *existencia* de Dios.

Todo esto aquí tan sólo indicado, nos ha hecho decir otras veces que la filosofía pre-kantiana está en general, orientada hacia el ser como existencia (escolástica), es decir, como sustancia o cosa. La relación en que el conocimiento consiste es la relación de un sujeto — hecho puramente cognoscitivo y vaciado de voluntad y emoción, que podrían perturbar la operación del conocimiento puro — y una cosa que el sujeto tiene delante y cuyo destino es copiar — ¿pues, qué otra cosa podría hacer con ella un sujeto que sólo quiere ser espectador?

Y es que el racionalismo — prekantiano — no es solamente un método (el racional o discursivo) para conocer la realidad, sino que ya implica un cierto concepto de su objeto,

del ser; es decir que implica toda una metafísica. En este sentido el racionalismo se define: por su peculiar concepción del ser — como exterioridad, cosa, sustancia, trascendencia — y de su órgano de conocimiento: la *ratio* deshumanizada, ajena a la vida, al hombre y su conducta. En este sentido, alguna vez nos hemos complacido en configurar el racionalismo como una actitud ante el ser que consiste en tenerlo delante; como un colocarnos en el plano inclinado de la trascendencia, como una voluntad de imaginar un mundo, ante el cual poder arrodillarnos (Nietszche).

Y tenemos dicho también que esa trascendencia ha sido el ámbito de la metafísica pre-kantiana, del pensamiento kantiano mismo, y de la filosofía antigua y medieval con la sola excepción, acaso, de la filosofía helenística y de la tradición mística.

Ahora estamos en condiciones de formularnos de nuevo la pregunta: ¿qué posibilidad hay de alojar una ética en la economía del racionalismo?

Contestamos resueltamente que a nuestro juicio, ninguna.

Es un problema que no se ha planteado rigurosamente todavía el de establecer el lugar que el problema ético ocupa en el racionalismo metafísico tradicional, y quizá, de una investigación semejante dependa el juicio definitivo que deba darse sobre aquella dirección del pensamiento. Y bien: no es necesario un conocimiento profundo de la historia del racionalismo y les es bastante a Vds. con ordenar los recuerdos escolares, para advertir el papel subordinado y como de compromiso que tiene el problema ético en esa dirección.

La fórmula ética más consecuente — si puede llamarse realmente una fórmula ética—del racionalismo metafísico, es la que fuera enunciada por Aristóteles como el primado de las virtudes dianoéticas sobre las virtudes éticas; lo que equivale a decir, primado de aquella actitud ante el ser que consiste en el conocimiento puro sobre la vida de la acción, la eticidad. En ese primado de las virtudes dianoéticas celebra su triunfo, la actitud del espectador deshumanizado que es el sujeto del conocimiento puro, orientado hacia el ser que es mera trascendencia.

A la ética le queda sólo por ser una doctrina de las vir-

tudes, elaborada sobre bases psicológicas. Y cuando de la descripción psicológico-literaria de las virtudes se quiere pasar a dictar un criterio más general, sólo se atina a introducir —como ya notó sagazmente Hegel— las nociones cuantitativas de lo más y de lo menos, que se aplican a la conducta humana como a un género que se mide. Y así, el vivir moralmente es, cuando más, vivir con moderación, con templanza, según ya sabe la antigua sabiduría popular: *sofrosine, ne quid nimis*.

De esa manera, la vida humana, como no sea en el punto en que se hace virtud dianoética y vive en la contemplación de una pura *theoría*, está abandonada a las meras determinaciones psicológicas, y, cuando más, sólo consiente una euritmia cuantitativa.

Pues ¿qué conocimiento habría de penetrarla y regirla como no fuera el conocimiento puro?; pero, ¿qué resonancia podría tener sobre la vida una pura *theoría* que consiste en un contemplar un ser trascendente al sujeto del puro conocimiento?

#### IV

Dijimos que así como hay climas culturales propicios al problema del ser, los hay también favorables al problema ético.

Una preocupación preferente del problema ético, frente al puramente teórico de una metafísica como la que hemos caracterizado, va unida generalmente, a una convicción escéptica acerca de las construcciones metafísicas de la razón. Cuando esto no se dice expresamente, va implicado en aquella preferencia por el problema ético.

El momento más valioso de la ética inglesa del Iluminismo, marca este desvío del racionalismo moderno; y no solamente en el orden metafísico, sino también y especialmente, frente a la inanidad del racionalismo ante el problema moral.

El intento de las investigaciones de un Hume, un Shaftesbury, un Hutchison, es el de constituir una ética independiente. Mas, para ello, la ética inglesa no sabe superar el punto de vista meramente psicológico y sus categorías del sentimiento moral y del gusto. La eticidad se interpreta en manera afín con una vida perfecta — dice excelentemente Litt, exponiendo

este punto de vista — es la forma, la medida, la proporción, el equilibrio de los impulsos y posibilidades que se encuentra en el hombre; el pecado moral es la desproporción, el predominio de tendencias particulares que deshacen la interna arquitectura y confunden el ritmo de nuestra vida”. Así, la ética inglesa no supera el ideal moral de una *vida bella*, de un *hacer bello*. Retorna con énfasis el ideal de los clásicos días de Grecia; pero para nosotros, por moral que sea el sentimiento moral, no deja de ser *sentimiento* es decir, naturaleza, cosa; y el hacer bello, es siempre un hacer físico, como cosa, un hecho —y no un asirse, como conciencia —como conciencia cristiana, v. gr., es decir, como espíritu o interioridad. Es decir, que se repudia el racionalismo metafísico y sus pretensiones de fundar una ética y se erige una ética que —a pesar de los elementos valiosos que contiene— carece de todo momento metafísico y no supera así lo meramente psicológico o natural.

El problema ético gana en conciencia y elaboración, en relación al lugar que tenía en el racionalismo; pero esta ética permanece ajena al problema del ser y no se atreve a enunciar pretensiones metafísicas.

El problema del ser y el problema de la acción permanecen separados y distintos.

La más rigurosa separación de ambos problemas y la posibilidad de constituir racionalmente una ética independiente de la metafísica —es decir, la voluntad de asegurar el dominio autónomo de una razón pura y una razón práctica —ha sido formulada por Kant. No es éste el momento de proferir lamentaciones sobre la influencia que el pensamiento de Kant haya podido tener para impedir un acercamiento de ambos problemas, posibilidad que nos hemos propuesto insinuar. Por otra parte —como veremos en la próxima lección— lo que realmente sucede en Kant, es cosa más sutil y complicada de lo que deja entrever la en cierto modo gruesa fórmula que hemos utilizado: asegurar un dominio independiente a la razón pura y a la razón práctica.

## V

Problema del ser y problema de la acción que hasta aquí hemos visto marchar desunidos, han sido considerados o por lo menos vividos como inseparables —a nuestro parecer— así en la tradición mística como en el idealismo alemán, que en algunos de sus motivos cardinales deriva de aquélla.

Del punto de vista en que nos colocamos, el gran paso adelante que cumple la filosofía desde Kant a Fichte y Hegel es que ella se convierte definitivamente a la interioridad. Se abate la obsesión de la mera trascendencia, se repudia el acosmismo y se vuelve hacia el espíritu.

De mero espectador que es en la metafísica prekantiana, el sujeto se hace, primero, creador de su objeto teórico; después se ensancha de mero sujeto gnoseológico hasta constituir el espíritu, donde el sujeto y el objeto coinciden; o como nosotros diríamos más intencionadamente, donde la vida y el conocimiento se unifican. De esta manera, se exhibe y defiende filosóficamente, el principio esotérico de la mística moderna; que el conocimiento es una participación en el ser. Mas, este mismo principio del misticismo especulativo, está fundado en una dialéctica práctica. No podemos exponer aquí con detalles qué parte tienen para nosotros en la vida y el conocimiento místicos, los métodos de la dirección espiritual y de una askeis gradual.

Quiero limitarme a citar un breve fragmento de San Agustín, sacado de su extraordinaria epístola 153: "Las virtudes aumentarán y se perfeccionarán hasta conducirte sin vacilación a aquella vida bienaventurada que sola es eterna [no se trata de una vida después de la muerte, sino de una vida humana]; donde no hay mal que deba distinguirse del bien por medio del saber. . . donde la virtud serán una sola, y una sola y misma cosa la virtud y el premio que le espera, y de ella se hablará como habla el que ama (diciendo): útil y conveniente es para mí estarme con Dios (Mihi antem adhaerere Deo bonum est). Aquí darase la plena sabiduría y la vida ya bienaventurada".

Esto da una idea muy aproximada de lo que llamamos nosotros un conocimiento que procede sobre bases prácticas, y

una unificación del problema del ser y el problema de la acción.

Volvamos, ahora, al idealismo alemán. Para que el sujeto gnoseológico se ensanche hasta hacerse espíritu es necesario que el proceso del conocimiento no se conciba ya como el proceso mediante el cual una realidad trascendente se introduce o imprime su imagen intelectual en el sujeto, sino como el proceso, digamos así, por el que la vida llega a hacerse transparente a sí misma. "Para nosotros —dice Hegel— la verdad no es un objeto facticio; el sujeto mismo debe llegar a ser *verdadero*". Y bien: *la eticidad es parte esencial en ese proceso, que es el hacerse de la verdad.*

En Hegel, que representa la plenitud del idealismo, encontramos esta audaz definición: "la eticidad —como el arte y la religión— son un *saber* y una *inteligencia*".

Y esta es la definición que nosotros queremos reivindicar para la eticidad y oponerla, así al racionalismo, cuyo concepto del ser como cosa y mera trascendencia lo incapacita para ver adecuadamente lo ético, como contra la moral del sentimiento y todo naturalismo ético que ignora el momento del saber, de la *conciencia*, en la moralidad y, por tanto, su significación ontológica. Hegel polemizó excelentemente contra lo que llamó el ateísmo del mundo moral, es decir, el desamparo y opaca soledad con que la razón del racionalismo intelectualista y cualquier naturalismo dejan la esfera de la acción, enajenada de saber, saber que sólo puede darle consistencia y sentido.

En cuanto a las dificultades que suscita la ubicación del problema ético en la *Filosofía del Espíritu* de Hegel, que acaso hayan sido razones poderosas de su ineficacia histórica, es cuestión que aunque interesante, no podemos detenernos a dilucidar aquí.

## VI

Acaso haya que renunciar definitivamente a asistir al nacimiento de un problema filosófico. Cuando enfrentamos un problema filosófico, es que ya estamos como *caídos* en él. Empero, sentimos que algo ha debido caer sobre la vida, que algún equilibrio debe de haberse roto, para que advenga la

conciencia de un problema; y la inquisición ansiosa por la solución, se nos presenta como el conato por restablecer aquella armonía. Una inquietud como la que decía Malebranche, es lo que hay, sin duda, en el principio de toda problemática filosófica.

Empero, cuando se dice v. gr. que el problema moral es el de *qué debemos hacer*, o el de dar con un criterio del bien; y el problema del ser, como el de la interrogación por la realidad, lo absoluto es indudable que se habla el lenguaje de problemas tomados muy lejos de sus fuentes. Por eso, quizás, hayan divergido tanto.

Si intentáramos acercarlos a su fuente y traducir en términos del *mínimum* de lirismo nuestra impresión, diríamos:

La vida humana —en cuanto humana— está interiormente trabajada, roída, por una exigencia de saber, como saberse o conciencia. Pertenece a su esencia vencer su inmediatez y opacidad en la mediación de un saber y de hacerse transparente a sí misma. De aquí nacen, al mismo tiempo la interrogación por el ser y el problema del destino.

Dejemos ahora la palabra a Mauricio Blondel: “Lo que yo considero imposible, imposible e ilegítimo, es aislar el intelecto especulativo y abstractamente teórico; separa la función cognoscitiva y la función activa del espíritu; separar artificialmente el aspecto lógico y el aspecto moral y religioso de la unidad viviente de un mismo destino humano”. “Lejos de oponer —dice en otro lugar— o preferir la acción al conocimiento y de ver en ella (en la acción) algo alógico, considero que el conocimiento es un extracto parcial de la acción; de otra parte, que el progreso de la acción hace el progreso del pensamiento mismo”.

La línea sinuosa de esta lección ha querido insinuar de manera preliminar la posibilidad de una unificación del problema del ser con el problema de la acción. Ahora, si tenemos en cuenta que ontología es lo mismo que ciencia o conocimiento del ser, diré que toda esta lección puede ser el andamiaje dispuesto para sostener esta fórmula de Blondel, algo modificada por nosotros:

“Resolver el problema del destino humano es lo mismo que constituir una ontología concreta”.



# Anatole France: "Les dieux ont soif"

Por LUIS REISSIG

## II

Para comprender bien "Les dieux ont soif" es necesario haber comprendido primero al abate Jérôme Coignard. La filosofía de éste es la raíz de toda la crítica franciana que se apodera del libro; y Maurice Brotteaux de Ilettes, el empedernido lector de Lucrecio, no es más que una sombra de Coignard. Brotteaux de Ilettes es sensual, voluptuoso y tolerante como Coignard, pero le falta el hondo estremecimiento en el escepticismo y la emoción traicionando la ironía que humaniza a Coignard. Brotteaux de Ilettes parece muchas veces la página de un libro que habla. Coignard es siempre un hombre.

La filosofía de Coignard, como digo, domina en "Les dieux ont soif". Évariste Gamelin, por ejemplo, es el anti-Coignard; queriendo expresar con ésto que se comporta por antítesis, no en toda la amplitud de pensamiento del abate, sino obrando, pensando y sintiendo contrariamente a Coignard en los límites de su drama.

France no fué un revolucionario. Para serlo es necesario creer, es necesario sentir que uno lleva dentro de sí el bien que otros necesitan y la fuerza de espíritu necesaria para realizarlo, más que en el futuro en su época. Poner eso mismo en

el futuro, en el cómodo lugar del futuro, es más bien obra de soñador que de revolucionario. France fué un soñador; pero no un soñador de esta naturaleza. Sus sueños fueron más sueños de voluptuoso enamorado de lo bello que de vidente.

Por eso es que France no siente íntima atracción hacia la Revolución Francesa, que es la fibra de que está tejido "Les dieux ont soif"; como tampoco sintió atracción íntima hacia ninguna otra revolución. Sus opiniones favorables hacia la revolución de los bolcheviques, por ejemplo, son hijas de una sentida necesidad de la época, pues él no era un emigrado del mundo. Pierre Calmettes, en su libro "La grande passion d'Anatole France" transcribe el pasaje de una carta de France en la que éste declara que es "bolchevista" de corazón". Pero naturalmente que a ningún verdadero comunista le pasará por la mente la idea de que France fué un compañero devoto. Su riqueza es otra, su espíritu otro. La declaración de France fué sincera porque así como él no podía adorar al mezquino mundo burgués que se había adueñado de la revolución francesa, tampoco podía aceptar al mundo burgués que en nuestro siglo aspiró a la revolución respetuosa y decente de un Kerensky.

En "Le Lys rouge" su poca simpatía a la revolución francesa se nos presenta con claridad. El escultor Dechartre, en quien France quiso verse retratado, dice: "No amo la revolución. La revolución es Napoleón con botas". (1).

En el mismo "Le Lys Rouge" France presta al poeta Choulette algunas de sus ideas, que Choulette desarrolla con todo el vigor de su temperamento. La Revolución Francesa — dice Choulette — ha sido hecha por locos e imbéciles en provecho de los adquirentes de bienes nacionales, y no logró en suma, sino que el enriquecimiento de los paisanos astutos y de los burgueses usureros, elevando, bajo el nombre de la igualdad, el imperio de la riqueza." (2)

Este procedimiento de France de comunicar una idea suya a otros temperamentos, disimula muy bien su casi total soliloquio en sus obras. El pensamiento se presenta, así, dotado de una gran libertad, en una hermosa variedad que penetra

(1) P. 161.

(2) P. 118.

en los más diversos espíritus. Y no sólo esto, sino que France acierta de tal modo que sus palabras parecen como arrancadas al secreto de la divinidad; esa divinidad que es en él todo, pensamiento, todo, amor, toda, voluptuosidad, que no es tiránica sino benevolente. Ese procedimiento es el que le vale a France para mostrarnos el peligro de caer en la ilusión de creer que la verdad es sólo nuestra.

Así, France puede hablar por medio de Dechartre, de Choulette, de Brotteaux de Ilettes, de Coignard, sin que parezca que es siempre France quien habla, como si el consenso universal diera claridad y valor a sus ideas. Y por eso resulta muy difícil decidirse por uno solo de los libros de France por cuanto en todos ellos vive su espíritu denso de inquietudes; en todos ellos hay como un "leit motiv" de ironía, de escepticismo, de ensueño, de voluptuosidad.

France-Coignard piensa que "cambiar la forma de gobierno es el empleo más frívolo y más vano que uno pueda hacer de su espíritu" (3); pero advierte: "no soy sino un hombre y siento en mí los gérmenes de esta acre fiereza que detesto y de esta soberbia que lleva a la raza humana a duelos y a guerras. Y hay momentos en que me haría cortar el cuello por mis opiniones, lo que sería una gran locura" (4) Creo que esto podría bastar a los que creen que hay en France una buena dosis de egoísmo, como en esos pretendidos escépticos que suponen serlo porque a nada se entregan, confundiendo su mezquindad con la tortura de la incertidumbre y de la duda: tortura que, con frecuencia, sobrecogió al abierto espíritu de France.

France sabía que obramos por necesidades imperiosas y que "cualesquiera que sean nuestras dudas filosóficas estamos obligados a obrar en la vida como si no dudáramos". (5) No pretendió, pues, enclaustrarse en su biblioteca para no escuchar el ruido del mundo. Por el contrario, su corazón estaba siempre alerta, no para mantener tensa su astucia que lo salvara del choque sino para sentir y comprender la vida en toda su miseria y en toda su grandeza. Recordemos las palabras con que pone fin a "Les opinions de M. Jérôme

(3) "Les opinions de M. Jérôme Coignard", p. 150.

(4) Ib. p. 149.

(5) "La vie Littéraire" T. I. "M. Leconte de Lisle" p. 101, 102.

Coignard": "Las verdades descubiertas por la inteligencia — dice — quedan estériles. El corazón es el único capaz de fecundar sus sueños. . . Es por el sentimiento que las semillas del bien son arrojadas sobre el mundo. . . Para servir a los hombres es necesario arrojar toda razón, como un bagaje innecesario, y elevarse en alas del entusiasmo. Si se razona, no se volará jamás".

Decía al principio que para comprender "Les dieux ont soif" era necesario comprender primero al abate Jérôme Coignard. Y es así como podemos explicarnos mejor aquellas palabras de Evariste Gamelin cuando en "Les dieux ont soif", reprochando a su madre el desaliento de ésta por las miserias de la revolución, le dice:

— "¡Callaos, madre callaos! ¡Qué importan nuestras privaciones, nuestros sufrimientos de un momento! La revolución hará por los siglos la felicidad del género humano". (6)

El sacrificio, la fe y el arranque apasionado de Evariste Gamelin deciden las grandes revoluciones. Por ellas el hombre se eleva en alas del entusiasmo, arrojando todo razonamiento cauteloso como inútil bagaje.

France no amaba a Evariste Gamelin — y veremos después por qué razones. — Sin embargo, al darle esas palabras le presta la máxima grandeza íntima a que puede aspirar un revolucionario.

France piensa — como el ciudadano Jean Blaise de "Les dieux ont soif" que "hay en los hombres caracteres que las revoluciones no cambian en absoluto (7); que a los hombres hay que gobernarlos "tales como son y no tales como uno quisiera que fuesen" (8); y tomando el pensamiento del abate Coignard declara que "es casi indiferente el ser gobernado de una manera o de otra", puesto que la condición de las personas no cambian en relación a su gobierno "sino por un insensible progreso que no depende de las voluntades humanas". (9)

Como France, Coignard no era revolucionario porque tenía pocas ilusiones para esto, y "no pensaba que los go-

(6) "Les dieux ont soif" p. 22.

(7) Ib. p. 53.

(8) Ib. p. 149.

(9) "Les opinions de M. Jérôme Coignard", p. 32.

biernos debiesen ser destruídos de otra manera que por fuerzas ciegas y sordas, lentas e irresistibles, que arrastran con todo". (10) Deseaba en su íntima pureza de pensador que "las instituciones fuesen usadas y limadas por un frotamiento continuo más bien que derribadas y rotas a grandes golpes", pues "las leyes más ásperas se pulen maravillosamente con el uso, y la clemencia del tiempo es más segura que la de los hombres." (11) Pero entendámonos: France no fué un reformista. France no tenía fe en las leyes. "Las leyes humanas — dice en "Sur la pierre blanche" — son hijas de la cólera y del temor"; (12) y los hombres continúan "después de las reformas siendo lo que antes: egoístas, avaros, cobardes y crueles, ora estúpidos, ora furiosos" (13).

No ser revolucionario era para France sentir y comprender íntimamente ésto mismo: la imposibilidad de transformar a los hombres. A su idea primera de que el tiempo suaviza y dulcifica la dureza de los gobernantes y de que la clemencia del tiempo es más segura que la de los hombres, se agrega esa otra que va más al fondo de la cuestión. No se trata de optar entre la violencia de lo nuevo y la templanza de lo viejo; es la misma naturaleza humana la que quita toda esperanza. "Los hombres han sido en todo tiempo lo que hoy son: egoístas, violentos, avaros y sin piedad" (14) — dice France por boca de la Condesa Thérèse Martin-Bellème en "Le Lys Rouge". — Y es esta convicción poco halagüeña — que Coignard confirma, — la que domina en France al infundir vida a los personajes de "Les dieux ont soif".

Si aquella anciana de Syracuse se conformaba con rogar todos los días por la vida del tirano de su pueblo, por temor de que otro nuevo fuera peor que su antecesor, como había ocurrido siempre, France no tiene ese consuelo. "El hombre es un animal malvado y las sociedades no son abominables sino porque él emplea su genio en formarlas". Ya no basta creer "que la imbécil naturaleza no ha imaginado ni construído nada que valga la pena ser atacado ni defendido bien viva-

(10) Ib. p. 22.

(11) Ib. p. 23.

(12) Ib. p. 90.

(13) "Les opinions de M. Jérôme Coignard", p. 78.

(14) P. 119.

mente" (16) y el que "todos los principios" parezcan "igualmente contestables" (17) para no prestar fe a lo que el hombre proclama su grandeza; ya no se duda de la obra del hombre sino de las posibilidades del hombre mismo.

La desolación de haber comprendido así, hizo nacer en France sus dos fieles guardianas: la Ironía y la Piedad. Por eso es que Coignard "desprecia a los hombres, con ternura, tentando enseñarles que no teniendo de grande sino su capacidad para el dolor, no pueden poner en ellos de útil y bello otra cosa que la piedad; y que hábiles solamente para desear y sufrir, deben formarse virtudes indulgentes y voluptuosas". (18)

La piadosa ironía del abate Coignard es el punto medular de la crítica a las revoluciones que France presenta como dramatizada en "Les dieux ont soif". Bastará leer el final del prefacio de "Les opinions de l'abbé Jérôme Coignard" para comprender aún con más claridad el pensamiento de France: "Las palabras del abate Coignard — dice France — nos muestran un desdén profético hacia los grandes principios de la Revolución y los derechos de la democracia sobre los cuales hemos establecido durante 100 años, con todas las violencias y todas las usurpaciones, una serie incoherente de gobiernos insurreccionales, condenando sin ironía las insurrecciones. Si comenzamos a sonreír un poco de esas tonterías, que parecieron augustas y fueron a veces sangrientas"; etc., etc. (19).

Así, la ironía de France en "Les dieux ont soif" tiene dos raíces profundas: la convicción en France de que en el hombre es imposible un cambio real por obra de las revoluciones, y de que la naturaleza humana es en sí detestable. Su ironía no encierra burla en este caso, sino indulgencia, puesto que "Les dieux ont soif" no es una bufonada de la revolución francesa.

Esas dos raíces de la ironía de France, a que acabo de referirme, señalan solamente una oposición de ideas, y nada

(15) "Les opinions de M. Jérôme Coignard", p. 18.

(16) *Ib.* p. 16.

(17) *Ib.*

(18) *Ib.* p. 15.

(19) *Ib.* p. 26.

más, aunque estas ideas hayan penetrado en France con intensidad; pero cuando France penetra en su propia obra y va al espíritu, mismo de sus personajes, vemos que en "Les Dieux ont soif" hay mucho más que conceptos: hay antipatías, profundas antipatías que sacuden la obra. Y el pequeño Robespierre — que es Evariste Gamelin — es la prueba viva de ello.

La primera de todas es su falta de pasión por la mujer que se advierte en Gamelin-Robespierre y, por supuesto, en Robespierre mismo. Su orgullo, su pureza feroz, su castidad irascible, sin desbordes de sensualidad, y menos de voluptuosidad. Por eso es que cuando France juzga con dureza a Robespierre no nos engañemos creyendo que es por su jacobinismo sino por su virtud de Incorruptible, que juzga odiosa. Para France, Robespierre no es un hombre puesto que no es sensual. Es un monstruo; no un monstruo del tipo que ha perpetuado la burguesía después del 9 Thermidor, sino un monstruo por naturaleza; monstruo, aunque hubiera sido únicamente en toda su vida Juez del crimen en Arras; monstruo, aunque no hubiera hecho caer ni una sola de las 200.000 cabezas que pedía Marat para instaurar el reinado de la justicia.

Ante el jacobinismo de Robespierre, France hubiera solamente invocado a sus dos fieles guardianes: la Ironía y la Piedad, no por anti-Jacobinismo sino porque, como Coignard, pensaba que "cuando se desea conducir a los hombres es necesario no perder de vista que son monos malvados". "La locura de la revolución —dijo— fué querer instituir la virtud sobre la tierra; y cuando uno desea convertir a los hombres en buenos y sabios, libres, moderados, generosos, se está obligado fatalmente a querer matar a todos. Robespierre creía en la virtud e implantó el Terror; Marat creía en la justicia y pidió 200.000 cabezas" (20).

Tenemos el caso Marat para comprender mejor que no son cuestiones de ideología las que han separado a Robespierre de France. Marat es la revolución en su primitiva fuerza, grande en su simplicidad, terrible y hermosa. Marat es el "amigo del pueblo", es el pueblo mismo en quien palpitan

(20) Ib. p. 19.

atisbos de su dictadura. Dictadura como la que salvó a Rusia de los girondinos siglo XX de Kerensky. Y para Marat no tiene France una sola palabra de dureza o de desprecio en "Les dieux ont soif".

La inhumanidad de Robespierre por el sólo hecho de no ser sensual (por cuanto, según France, se es más sensual cuanto más humano y viceversa) (21), es lo que separa irremisiblemente a ambos.

Antipatías de fondo, como he dicho. Si la virtud, si la castidad sólo fueran cuestiones temperamentales que no tienen otra consecuencia que el goce o sufrimiento dentro de la propia caverna del yo, France hubiera seguido invocando su Ironía y su Piedad al contemplarlas. Pero *la virtud y la castidad son para France enemigas del género humano*. "La virtud, como los cuervos, anida en las ruinas" (22) —dice en "Les Lys Rouge".

Por eso, la parte trágica de "Les dieux ont soif" es cuando Gamelin-Robespierre se encuentra de pronto con el Gamelin-hombre. Gamelin, jurado de un tribunal revolucionario, que ha condenado a muerte, entre tantos, al que creía seductor de su amante Elodie, y a su vecino Brotteaux de Ilettes-France; que condena con placer a la misma pena al amante de su hermana, y que hubiera mandado a la guillotina hasta a su propia madre si así lo exigiera su virtud de revolucionario; Gamelin, digo, confiesa a su amante Elodie que él "se ha puesto fuera de la humanidad, a la que no entrará nunca" (23), siente que su propia obra lo devora, que la vergüenza lo rodea y que su memoria debe perecer (24). Entendamos: lo que France toca en estas palabras es la obra devastadora del virtuoso, no la del revolucionario. El revolucionario queda indemne de esa autocondena. No bien acaba Gamelin de pronunciarla, cuando un niño de 8 a 9 años que juega cerca suyo cae entre sus piernas. Gamelin lo levanta bruscamente en sus brazos y le dice:

—Niño! Tú crecerás libre, feliz y lo deberás al infame Gamelin. Soy atroz para que tú seas feliz. Soy cruel para que

(21) "Les Lys Rouge", p. 63.

(22)

(23) p. 325

(24) P. 326.

tú seas bueno; soy sin piedad para que mañana todos los franceses se abracen vertiendo lágrimas de alegría" (25).

Acaso, éste fué también el sueño de France. El sabía "cuán penoso es trabajar para la felicidad de los hombres" (26).

La antítesis de Gamelin-Robespierre es Brotteaux de Ilettes - France. Brotteaux" hacia de la búsqueda del placer el fin único de la vida" (27). France era también epicúreo, en la grabación noble que esta palabra tiene dentro de la variada escala de la que se ha dado en llamar epicureísmo. El mejor ejemplo está en sus propias palabras tomadas de su libro "La vie littéraire": "Cuando la ruta es florida, no preguntemos dónde ella conduce" (28). Brotteaux de Ilettes estaba muy lejos de "ahogar en su alma, en el nombre sagrado de la humanidad, toda debilidad humana" (29), como lo prometió Gamelin, al recibirse de jurado, ante el viejo altar mayor de las frailes Barnabitas, transformado en altar de la patria.

Vemos, en esto, cómo France va destacando el fondo religioso de la revolución cuando ésta se posesiona de las almas.

La castidad, la pureza y la virtud; en ese crescendo se levanta la muralla revolucionaria contra la que France dirige sus más certeros golpes. Su punto de ataque no es propiamente la revolución; para ésta reserva su ironía, que no tiene nada de ironía de combate. Su punto de ataque son aquellos 3 nervios motores que conspiran contra lo que France ama más en la vida: la castidad conspirando contra la voluptuosidad; la pureza, contra el amor; la virtud, contra la alegría.

Castidad, pureza, virtud; los tres atributos del perfecto revolucionario. Y ésta es la explicación más de fondo del France antirrevolucionario, la que prima sobre sus convicciones porque está en la raíz de su propia naturaleza.

Dos opiniones que se contradicen totalmente pueden tener por intérpretes a dos temperamentos que condicen en un todo; de ahí el fondo de verdad que hay en lo que se dice el

(25) P. 326.

(26) "Les dieux ont soif", p. 329.

(27) P. 90.

(28) T. II. Pref. pág. III.

(29) "Les dieux ont soif", p. 128.

misticismo revolucionario que devasta a algún otro misticismo, que cree distinto y del que es gemelo; y del que está separado solamente por el delgado tabique de dos conceptos opuestos. Claro está que me refiero sólo en cuanto al hombre, por cuanto en las sociedades decide más el conjunto de opiniones únicas que pueden ser comunes.

Castidad, pureza, virtud. Diosas horribles y monstruosas para France. Recordemos lo que hace un poco leí respecto a la diosa virtud que hizo a Robespierre — según France — implantar el terror. Y Brotteaux de Ilettes dice en "Les dieux ont soif": "Prefiero a nuestros simples teófagos que no saben lo que dicen ni lo que hacen, que a esos furiosos barbulladores de leyes que se dedican a guillotinarlos para hacernos virtuosos" (30). "Los mártires carecen de ironía — dice France — lo cual es un defecto imperdonable" (31).

"Cruelles por virtud o por temor" (32), llamó France a los jurados del tribunal revolucionario.

Hay una página de "Les dieux ont soif" en la que France los describe con un admirable sentido de la plasticidad: "Los jurados —dice— diversos de origen y de carácter, instruídos unos, ignorantes otros, cobardes o generosos, dulces o violentos, hipócritas o sinceros, pero que en el peligro de la patria o de la República sentían o fingían sentir las mismas angustias, quemados por las mismas llamas, crueles todos por virtud o por temor, no formaban sino un solo ser, una sola cabeza sorda, irritada, una sola alma, una bestia mística, que por el ejercicio natural de sus funciones producía abundantemente la muerte" (33).

No fué la sangre derramada ni las cabezas caídas lo que aborreció France sino la crueldad del virtuoso. Es siempre una razón íntima, temperamental.

— "¡Que la guillotina salve la patria!" — dice Gamelin Robespierre en "Les dieux ont soif".

Y Brotteaux des Ilettes - France le responde:

— "No tengo ninguna objeción esencial que hacer contra la guillotina. La naturaleza, mi única maestra y mi única ins-

(30) P. 148.

(31) "Le Jardin d'Epicure" p. 121.

(32) P. 225.

(33) P. 224, 225.

titutriz, no me enseña de ninguna manera que la vida de un hombre tenga algún precio, sino al contrario, y de todas maneras, que no tiene ninguno. Parece que el único fin de los seres es llegar a ser pasto de otros seres destinados al mismo fin. El homicidio es de derecho natural: en consecuencia, la pena de muerte es legítima, a condición de que no se la ejerza ni por virtud ni por justicia, sino por necesidad o por sacar algún provecho" (34).

Gamelin - Robespierre es odioso para France aun antes de haber mandado un solo ser humano a la guillotina. Gamelin está al lado de los buenos y los puros, los que siempre condenan. Cuando Gamelin - Robespierre es nombrado jurado su vecino Brotteaux de Ilettes - France dice: "Gamelin es virtuoso: será terrible" (35). Sí. "Gamelin comienza a hacerse del castigo una idea religiosa y mística" (36).

Y ya estamos dentro del simbolismo del título: Los dioses tienen sed. "Ámo la razón pero no siento su fanatismo" —dice Brotteaux de Ilettes—. *La razón nos guía y nos alumbrá; pero cuando hayáis hecho de ella una divinidad, os enceguecerá y os persuadirá de que debéis cometer crímenes*". (37).

¡Los dioses tienen sed! La castidad, la pureza y la virtud conduciendo al hombre al altar de la religión nueva.

La sed de los dioses cobra al principio el aspecto de una necesidad: "Las prisiones se llenan. A las derrotas de los ejércitos, a las revueltas de las provincias, a las conspiraciones, a los complots, a las traiciones, la Convención opone el terror" (38). Y Robespierre triunfa. Al salvar a Francia, Robespierre salva a la Revolución.

"Los dioses se conocen por el apetito" (39). Y los dioses de la revolución no son dioses buenos y amables como aquellos de la vieja Roma, con los que jugaba Laeta Acilia. Son dioses nacidos de una "metafísica revolucionaria" (40) en todo el vigor de una religión nueva y por lo tanto furiosos

(34) P. 79.

(35) P. 166.

(36) P. 193.

(37) P. 87.

(38) P. 122.

(39) P. 282.

(40) P. 196.

y crueles: pues las religiones se dulcifican envejeciendo (41) —como dice Brotteaux de Ilettes—. “Los dioses se conforman exactamente a los sentimientos de sus adoradores” (41. Y agrega: “La humanidad copia sus dioses de sus tiranos” (42).

El misticismo revolucionario domina bajo Robespierre. París celebra la Fiesta del Ser Supremo. En la montaña levantada en el Jardín de las Tullerías, Maximiliano Robespierre quema con una antorcha la máscara que simboliza el ateísmo. Robespierre se presenta al pueblo como la voz y el instrumento de los mandatos divinos. “El pueblo —dice France en “Les dieux ont soif”— atribuye a Robespierre todos los acontecimientos felices o desgraciados que se cumplían en la República; las leyes, las costumbres, el curso de las estaciones, las cosechas, las enfermedades. Injusticias merecidas, pues este hombre menudo, acicalado, enfermizo, con alma de procurador y cara de gato, era poderoso sobre el pueblo” (43).

El misticismo revolucionario concede a Robespierre poder de vidente. Robespierre presenta al pueblo el bien y el mal en fórmulas simples y claras: en el federalismo está la condenación, en la unidad está la salud. Así como Évariste Gamelin, el pueblo goza de la alegría profunda del creyente que sabe la palabra que salva y la palabra que pierde. Los Tribunales revolucionarios condenan, como en otro tiempo lo hacían los tribunales eclesiásticos. (44).

El misticismo revolucionario se apodera con violencia del alma de los iniciados. “Amable guillotina” (45). “¡Santa guillotina, salva la patria!” (46). “¡Terror saludable, oh santo terror!” —piensa, transportado, Évariste Gamelin (47).

Los dioses tienen sed, no tanto sed de sangre, como sed de almas.

Hemos ido recorriendo la escala ascendente de las antipatías de France hacia Robespierre y hacia la Revolución Francesa en lo que ésta interpreta el espíritu del Incorruptible:

(41) P. 214.

(41) “Sur la pierre blanche”, p. 175.

(42) P. 87.

(43) P. 302.

(44) P. 197.

(45) P. 321.

(46) P. 204.

(47) P. 321.

Castidad, pureza, virtud, misticismo. Antipatías que no han explotado en France sólo en el caso Robespierre. Hace un par de años tuve ocasión de hablar, en este mismo colegio, de la discordancia entre France y Chateaubriand; discordancia que no llega a cobrar el carácter dominante de antipatía que hacia Robespierre; en parte porque el plano es el terreno de la literatura, y en parte porque Chateaubriand es sensual, aunque no voluptuoso. De la discordancia con Chateaubriand hasta la antipatía hacia Robespierre hay variadas gradaciones que un paciente buscador podría determinar.

“Les dieux ont soif” no es, por consiguiente, la autopsia de la revolución francesa hecha por France con el bisturí afilado de la ironía para mostrarnos sus cánceres. Bien que de hábitos burgueses, France no estaba separado del Incorruptible, como hemos visto, por el horror burgués a la sangre ni por el horror, hoy más definitivamente burgués, a las revoluciones. La posición antirrevolucionaria de France arranca, dentro de su obra de la filosofía de Coignard. Es fruto de la reflexión. El “todo pasa y nada cambia” es ya clásico en France. Y sin embargo, él proclama, con Heráclito de Efe-so, que “la guerra es universal, que la justicia es una lucha, y que todo arriba a la existencia por la discordia y la necesidad” (48). En otras palabras, France repite lo mismo, con mayor calor, en “L’île des Pingouins” al referirse a los hipócritas moderados que claman en todo tiempo por la paz social, como “si los hombres pudieran vivir en sociedad sin disputas y sin querellas, y como si las discordias civiles no fueran las condiciones necesarias de la vida nacional y del progreso de las costumbres” (pág. 297).

El escepticismo y la ironía, que no son en France cómodas posturas sino dos ramas de su pensamiento, explican bien por qué no podía sentir ante el espectáculo del mundo, ni el ardor de un poseído, ni la fe de un revolucionario. Pero como no era un emigrado del mundo, como he dicho, ni creía que las sociedades eran buenas o malas por el sólo hecho de estar o no de acuerdo con su modo de ser, él practicaba de todo corazón uno de sus más hermosos pensamientos: “Es necesario

(48) “Héraclite d’Éphèse. Doctrines philosophiques”, por Maurice Solovine. Librairie Félix Alcan, p. 66.

—dijo— tener el espíritu largamente abierto sobre la vida y sobre las ideas". (49).

El escepticismo y la ironía de Coignard, más que el escepticismo y la ironía de Brotteaux de Ilettes - France contemplan el drama de "Les dieux ont soif". Coignard sabe que "en la lastimosa comedia de la vida... son fuerzas invisibles las que conducen a los hombres" (50); "que la libertad verdadera es la de un alma libre de las vanidades de este mundo, que las libertades públicas no son más que ilusiones que divierten la vanidad de los ignorantes" (51) y que cambiar la forma de gobierno es el empleo más frívolo y más vano que pueda hacerse del espíritu" (52). "Además, al juzgar, el hombre se pronuncia espontáneamente entre el odio y el amor, no entre la verdad y el error" (53).

Y tanto es el pensamiento de Coignard el que campea en "Les dieux ont soif", que así como Coignard exclama desde el fondo de su conciencia que "es por el sentimiento que las semillas del bien son arrojadas sobre el mundo", (54) así también France repite con Évariste Gamelin, cuando éste alza bruscamente en sus brazos a un niño: "Crecerás libre, feliz y lo deberás al infame Gamelin".

Como pintura de la revolución francesa, "Les dieux ont soif" posee dos cuadros admirables: Uno, el del hambre del pueblo de París; el otro, el de las prisiones.

Vemos en el primero, en una calurosa mañana de verano, una centena de personas, en la estrecha calle de Jerusalem, haciendo cola a la puerta de una panadería, bajo la vigilancia de cuatro guardias nacionales que, el arma en descanso, fuman su pipa. La convención nacional había decretado el máximo; los alimentos estaban racionados. La avaricia, la especulación —que en los campesinos estuvo a punto de hundir la Revolución Rusa— y que es vieja como el hombre, se manifestaba también en Francia. "La avaricia —dice France— es la principal virtud y la obra maestra de la naturaleza". Durante el período del racionamiento, los alimentos desapa-

(49) "La Vie Littéraire" T. IV "Jules Tellier", p. 184.

(50) "Les opinions de M. Jérôme Coignard", p. 35.

(51) Ib. p. 79.

(52) Ib. 152.

(53) "Les dieux ont soif", p. 120.

(54) "Les opinions de M. Jérôme Coignard". Fin.

recían hacia sus escondrijos. Por eso —dice France— “como los Israelitas en el desierto, los parisienses tenían que levantarse antes de que amaneciera, si querían comer”.

Toda esa gente —agrega France— apretada una contra otra, hombres, mujeres, niños, bajo un cielo como de plomo derretido que hacía hervir la podredumbre de los arroyos y levantaba las emanaciones de sudor y de grasa, se empujaba, se interpelaba, se miraba con todos los sentimientos que los seres humanos pueden experimentar unos hacia otros: antipatía, disgusto, interés, deseo, indiferencia”. “Por una experiencia dolorosa se había aprendido que no había allí pan para todo el mundo; así, los recién venidos trataban de adelantarse; los que perdían terreno se lamentaban y se irritaban invocando vanamente su derecho violado. Las mujeres usaban con rabia los codos y las caderas para conservar su lugar o ganar otro mejor. Si la presión ahogaba, gritábase: ¡No empujéis! Y cada uno protestaba, diciéndose él mismo empujado” (55).

Y ese centenar de personas son actores y espectadores al mismo tiempo.

“De pronto —continúa France— una hermosa muchacha rubia grita como si se le quemaran las polleras, las que sacude violentamente dando vuelta sus bolsillos y proclamando que le han robado su bolsa. Al ruido de ese latrocinio, una gran indignación se levanta en ese pequeño pueblo que había saqueado los hoteles del barrio de San Germán e invadido las Tullerías sin llevar nada; artesanos y criadas que hubiesen quemado de todo corazón el castillo de Versailles, pero que se hubiesen creído deshonrados de llevarse un solo alfiler” (56)

(vemos aquí este otro aspecto de la clásica pureza en el revolucionario). De inmediato, se busca con la mirada al ladrón y la acusación recae sobre un fraile inocente que está delante de Brotteaux de Ilettes. “El temor que se pintaba sobre el rostro del fraile —dice France— lo hacía sospechoso a la muchedumbre, que creía sinceramente que sólo los culpables temen ser juzgados, como si la precipitación inconsiderada con la cual ella juzga no espantara a los más inocentes” (57).

(55) P. 74.

(56) P. 82.

(57) P. 82.

Brotteaux de Ilettes garante que el fraile no puede ser el ladrón por no haberse acercado a la muchacha; pero la multitud concluye que el que defiende a un ladrón debe ser su cómplice y habla de encarcelar a los dos, y también a Evaristo Gamelin que está en la fila y sale garante de Brotteaux. Afortunadamente para ellos, la hermosa muchacha grita de pronto que ha encontrado su bolsa. Y la muchedumbre la amenaza con castigarla por su perturbadora precipitación.

Gamelin, virtuoso, hace notar con orgullo que es necesario admirar a ese pueblo más hambriento de justicia que de pan, pues cada uno hubiera abandonado su lugar por castigar al ladrón.

A su turno, Gamelin entra en la panadería y se lleva el último pedazo de pan. La reja se cierra sobre sus talones; pero no hay que temer ningún tumulto: "esa pobre gente, instruída en la obediencia por sus antiguos opresores y por sus liberadores de hoy, se retira, la cabeza baja y arrastrando sus piernas" (58).

"La tierra es el planeta donde se come, el planeta del hambre" —dice France en "Sur la pierre blanche" (59).

El cuadro de la prisión traduce, ya, la locura disgustante del Terror. "Cada noche —dice France— los carceleros ebrios, acompañados de sus perros de guardia, iban de calabozo en calabozo, llevando actas de acusación, aullando nombres que estropeaban, despertando a los prisioneros, y por veinte víctimas designadas espantaban a doscientos. Por los corredores, llenos de sombras sangrientas, pasaban cada día, sin un lamento, veinte, treinta, cincuenta condenados, ancianos, mujeres, adolescentes, tan diversos de condición, de carácter y de sentimiento, que uno se preguntaba si no habían sido tirados a la suerte". (60).

Delirio, ceguera, fanatismo. Los dioses tienen sed.

Y el mundo permanece el mismo. "La humanidad cambia poco. Lo que será es lo que fué" (61) —dice France—. Y agrega: "Hay en la humanidad un fondo que apenas cambia" (62). "Los crímenes durarán tanto como la vieja y

(58) P. 91.

(59) P. 244.

(60) P. 280.

(61) "Sur la pierre blanche", p. 318.

(62) Ib. p. 291.

sombría humanidad" (63). "Las sociedades humanas tienen por fundamento augusto la avaricia y la crueldad" (64). Y en "Sur la pierre blanche" el arqueólogo Giácomo Boni señalando un niño que desde los tiempos de la vieja Roma yace en su tumba, exclama: "Pequeño niño que duermes desde los días del dios Quirinus: un Imperio ha pasado sobre tu agreste tumba, y los mismos astros que brillaron cuando naciste, brillan hoy sobre nuestras cabezas. El insondable espacio que separa tus horas de las nuestras no es más que un momento imperceptible en la vida del universo" (65).

Todo pasa. Nada cambia.

Elodie Blaise, la amante del Évariste Gamelin de "Les dieux ont soif", enseñó a éste, a su hora, con amorosas palabras cómo debía hacer para abandonar su cuarto sin que su padre se enterara.

—"Adiós, amor mío —le dijo.— Es la hora en que mi padre suele entrar. Si oyes ruido en la escalera sube rápidamente al piso de arriba y no bajes hasta que no haya temor de que él te vea. Para que te abran la puerta de calle da tres golpes en la ventana de la portería. Adiós, mi vida, adiós mi alma". (66).

Y cuando Évariste Gamelin, después del 9 Thermidor es guillotinado, su ex amante Elodie Blaise despide a su nuevo amante el grabador Desmahis con las mismas palabras:

—"Adiós, amor mío. Es la hora en que mi padre puede entrar; si oyes ruido en la escalera, sube rápidamente al piso de arriba y no bajes hasta que no haya temor de que él te vea. Para que te abran la puerta de calle da tres golpes en la ventana de la portería. Adiós, mi vida, adiós, mi alma" (67).

Todo pasa y nada cambia.

Hasta en el mismo final de "Les dieux ont soif" el abate Jérôme Coignard triunfa en France.

---

(63) Ib. p. 265.

(64) Ib. p. 244.

(65) Ib. p. 24.

(66) P. 179.

(67) Fin.



# Las leyes de la mortalidad

Por JOSE GONZALEZ GALE

## CAPITULO V.

*Las primeras tablas de mortalidad. — Como se construyeron.  
— La hipótesis de de Moivre.*

### I

Dijimos, en el capítulo anterior, que la primera tentativa *seria de medir la vida* fué la realizada por Domicio Ulpiano, hacia el año 230 después de Cristo.

La tabla construída por Ulpiano — o mandada construir por él — tenía por base los *padrones — tabulae censuales* — y los registros de *pubertad, de virilidad y de defunciones* que, desde los tiempos de Servio Tulio, se llevaban por edades, sexo, y grupos de enfermedades. Pero, a pesar de la riqueza de los datos acumulados, los métodos de investigación de que entonces se disponía eran tan deficientes que los resultados dejaron mucho que desear.

La tabla construída se reducía a una estimación, groseramente aproximada, de lo que hoy llamamos *vida media*. Ulpiano necesitaba tener ese dato para utilizarlo al aplicar la ley Falcidia. Prohibía esa ley — que databa del año 44 de Cristo — que el testador dejase en legados más de las *tres cuartas*

*partes* de su herencia, de modo que el heredero legal, o los herederos legales, en su caso, no recibiesen nunca menos de la *cuarta parte* del acervo hereditario. Para burlar la ley, los testadores solían imponer a sus herederos cargas en forma de *rentas vitalicias*, y fué para estimar el valor de esas cargas para lo que Ulpiano confeccionó — o hizo confeccionar — su tabla.

La tabla de Ulpiano fué publicada por el jurisconsulto Emilio Macer — que vivió, también, en los tiempos del emperador Alejandro Severo — en sus *Comentarios sobre la ley Falcidia*, donde, a la vez, daba una tabla más simple — pero a todas luces más incorrecta que la de Ulpiano — para computar el valor de las rentas dejadas a título de *legado*.

#### Tabla de Ulpiano

| Edad del legatario | Vida media |
|--------------------|------------|
| De 0 a 20 años     | 30 años    |
| „ 20 „ 25 „        | 28 „       |
| „ 25 „ 30 „        | 25 „       |
| „ 30 „ 35 „        | 22 „       |
| „ 35 „ 40 „        | 20 „       |
| „ 40 „ 41 „        | 19 „       |
| „ 41 „ 42 „        | 18 „       |
| „ 42 „ 43 „        | 17 „       |
| „ 43 „ 44 „        | 16 „       |
| „ 44 „ 45 „        | 15 „       |
| „ 45 „ 46 „        | 14 „       |
| „ 46 „ 47 „        | 13 „       |
| „ 47 „ 48 „        | 12 „       |
| „ 48 „ 49 „        | 11 „       |
| „ 49 „ 50 „        | 10 „       |
| „ 50 „ 55 „        | 9 „        |
| „ 60 en adelante   | 5 „        |

La modificación que Macer sugería, y que fué bien recibida, por lo fácil que resultaba recordarla — y, acaso, también, porque daba menores valores para los legados hechos a personas de más de 50 años de edad — consistía en atribuir 30 años de vida media a todo aquel cuya edad fuera inferior

a 30 años. Y, para los que de esa edad pasasen, tantos años como les faltaran para llegar a 60. De ahí en adelante la vida media se consideraba igual a *cero*.

Algunos autores modernos han discutido si esas cifras daban en realidad la *vida media*, pura y simple, — en cuyo caso resultaría la mortalidad en Roma excesivamente elevada — o si correspondían más bien al *valor actual* de una *renta vitalicia*; es decir, si representaban *años de vida* o *dinero*: el *número de unidades de moneda* — la que sea — que hay que pagar al contado para tener derecho a una *renta vitalicia de una unidad al año*. En tal caso, la vida media sería, en realidad, mayor porque, al calcular el valor actual de las rentas, se ha de tomar en cuenta el valor del *descuento* que sufren, para estimarlas en un momento dado, sumas de dinero pagaderas en un tiempo futuro. Es dudoso que pueda darse a la tabla de Ulpiano semejante interpretación. Los conocimientos de la época no nos autorizan a pensarlo así. Por otra parte, la tabla de Ulpiano no difiere tanto como parece de otras tablas mucho más modernas.

Un actuario inglés de mediados del siglo pasado, Federico Hendriks, que dedicó preferente atención a estas cuestiones, hace una curiosa comparación entre la tabla de Ulpiano y otra, construída a fines del siglo XVIII por el Dr. Price sobre la base de observaciones precisas hechas en Estocolmo durante nueve años consecutivos.

He aquí los datos referentes a la ciudad de Estocolmo, separando la mortalidad de acuerdo al sexo:

| Edades       | V i d a M e d i a |         |
|--------------|-------------------|---------|
|              | Varones           | Mujeres |
| 0 (al nacer) | 14,25             | 18,10   |
| 5            | 31,05             | 37,12   |
| 10           | 30,00             | 36,89   |
| 15           | 26,74             | 33,43   |
| 20           | 23,85             | 30,01   |
| 25           | 21,40             | 26,80   |
| 30           | 19,42             | 23,98   |
| 35           | 17,58             | 21,62   |
| 40           | 15,61             | 19,25   |

|    |       |       |
|----|-------|-------|
| 45 | 13,78 | 17,17 |
| 50 | 11,95 | 15,12 |
| 55 | 10,30 | 12,89 |
| 60 | 8,69  | 10,45 |
| 65 | 7,39  | 8,39  |
| 70 | 5,81  | 6,16  |
| 75 | 4,09  | 4,39  |

Y Hendriks hace notar que, si se comparan los promedios que resultan de ambas columnas con las cifras que da la tabla de Ulpiano, la diferencia no es tal que permita creer que se trata de valores de *rentas* en vez de estimaciones de la *vida media*. Y las diferencias que resultan deben atribuirse, más bien, a la deficiencia de los métodos de cálculo, a la inhabilidad de los calculistas, o a ambas causas a la vez.

La tabla de Ulpiano, no obstante sus defectos, siguió utilizándose durante largos años en el norte de Italia para cómputos análogos a los que la originaron. Se ha podido averiguar que a fines del siglo XVIII continuaba aún en uso.

## II

Es necesario llegar hasta el siglo XVII — hasta John Graunt — para encontrar una nueva tentativa para medir la vida. Ya dijimos que la tabla de John Graunt no era una verdadera tabla de mortalidad — de *supervivencia*, si se prefiere —.

Graunt no poseía grandes conocimientos matemáticos, pero los suplía con una notable agudeza de espíritu que le llevó a descubrir leyes naturales donde otros, con mayores conocimientos que él, sólo habían visto hechos inconexos. Eso le valió que Süßmilch — un notable estadígrafo alemán del siglo XVIII — le comparase con Colón. Como Colón, Graunt había puesto en evidencia cosas que estaban, como quien dice, a la vista, pero que nadie sabía ver.

El razonamiento que le llevó a formular la tabla — el *esquema* de tabla, mejor dicho — que dimos en el capítulo anterior, es un modelo de precisión y de sana lógica, y una prueba inconcusa del claro talento de Graunt.

“Sobre cien alumbramientos *felices* — es decir, excluidos los abortos y los que nacen muertos — pusimos en claro que *treinta y seis* mueren antes de llegar a los seis años y uno solo llega, acaso, en vida, a los *setenta y seis*. Entre *seis y setenta y seis* tenemos siete *décadas*. Hemos buscado, pues, *seis* medios proporcionales entre los sobrevivientes a los seis años ( $100 - 36 = 64$ ), y el único que sobrevive a los setenta y seis, y hemos hallado los números que siguen y que están, prácticamente, bastante próximos a la realidad, porque los hombres no mueren en proporciones exactas, ni en fracciones.”

De ello surge la tabla adjunta.

|                                                                              |    |
|------------------------------------------------------------------------------|----|
| De cada cien recién nacidos, mueren durante los seis primeros años . . . . . | 36 |
| En los siguientes diez años (primera década) . . . . .                       | 24 |
| En la segunda década . . . . .                                               | 15 |
| En la tercera década . . . . .                                               | 9  |
| En la cuarta década . . . . .                                                | 6  |
| En la quinta década . . . . .                                                | 4  |
| En la sexta década . . . . .                                                 | 3  |
| En la séptima década . . . . .                                               | 2  |
| Después de los setenta y seis años . . . . .                                 | 1  |

Conocido el número de los que mueren en cada una de las épocas en que divide la duración total de la vida, fácil le es, por medio de una sencilla resta, calcular la tabla de supervivencia.

“Es claro — dice el profesor Greenwood, en el *Journal de la Statistical Society* (1928) — que el autor había *captado* el concepto fundamental de una tabla de mortalidad.”

### III

Poco después de publicado el libro de Graunt — en abril de 1671, para precisar — el entonces *gran pensionario* — virtualmente, primer ministro — de los Países Bajos, Juan de Witt, hombre de gran capacidad de trabajo y muy versado en matemáticas, elaboró un plan para proveer de fondos al Estado mediante la venta de *rentas vitalicias*.

Para fijar el valor a que éstas debían venderse, construyó una especie de tabla de mortalidad. Y decimos una especie, y no una tabla lisa y llanamente, porque no fundaba sus cálculos en observaciones reales, sino en meras hipótesis, más o menos plausibles.

Así, por ejemplo, establece — y pretende demostrar — que desde los 3 ó 4 años hasta los 53 ó 54, *cada medio año de edad es igualmente destructivo, porque durante ese lapso de tiempo no se es ni demasiado joven ni demasiado viejo.*

Pasados los 53 años, forma, luego, otros tres períodos principales: uno que va desde los 53 hasta los 62; otro que va desde los 63 hasta los 72, y otro que va desde los 73 hasta los 80. Y en cada uno de ellos admite que existe una *cierta constancia* con relación al número anual de muertes.

Así, si se toma un total de 384 sobrevivientes a la edad de 3 años, el número anual de muertes desde esa edad hasta los 52 años inclusive es de 6. Como en 50 años han muerto 300 personas, llegan en vida a los 53 solamente 84. De ahí en adelante, y durante los 10 años que siguen, el número de muertes anuales es de 4. Durante 10 años mueren, pues, 40 personas, y llegan a cumplir los 63 únicamente 44. En los diez años que siguen se supone que mueren, por año, 3 personas: 30 en total. Con lo que se tiene, a los 73 años de edad, 14 sobrevivientes. Estos mueren en el transcurso de los años venideros a razón de 2 por año. Con lo que al llegar a los 80 no sobrevive ya nadie. El grupo inicial se ha extinguido por completo.

La tabla de de Witt tiene, aparte de su origen puramente *conjetural*, el grave defecto de que su autor ha incurrido al construirla en lamentables confusiones y contradicciones. Así, parte de la hipótesis de que *cada medio año de edad*, en los primeros 50 años considerados, *es igualmente destructivo*, y hace iguales, no las *probabilidades de muerte*, sino el número de *bajas*, con lo cual, y como el número de sobrevivientes es cada vez menor, las probabilidades de muerte crecen de semestre en semestre.

Además, al llegar a las edades límites de cada período, *hace bajar* el número de muertes, con lo cual, y por lo menos para edades muy próximas, se da la anomalía de que a una edad mayor corresponde una menor probabilidad de muerte.

De todos modos, y por imperfecta que nos parezca hoy su tabla, no es posible desconocer que fué de Witt el primero que aplicó el cálculo de las probabilidades a estas cuestiones. Y el primero, también, que imaginó un método racional para el cálculo de las rentas vitalicias.

## IV

Pero dejemos a de Witt, cuya tabla sólo puede citarse a título de curiosidad, y ocupémonos de la primera tabla de mortalidad — de supervivencia, más bien — que merece, en realidad, ese nombre: la de Edmundo Halley.

Halley — como es bien sabido — era astrónomo, y sólo por un feliz azar fué llevado a construir una tabla de mortalidad. La "Royal Society", de fundación relativamente reciente, en los tiempos de Halley, se vió obligada, por falta de originales apropiados, a suspender durante un par de años las *Philosophical Transactions*. Halley y algunos otros socios de buena voluntad se comprometieron, entonces, a tratar de que salieran con una cierta regularidad, para lo cual tomaron a su cargo la provisión del material científico necesario. Cayó, a la sazón, en manos de Halley, una comunicación procedente del Dr. Newmann, domiciliado en Breslau, Silesia, y transmitida a la Royal Society por un señor Justell. En tal comunicación, dice el mismo Halley, "... se dan, a la vez, el sexo y la edad de los que mueren cada mes, comparados con el número de nacimientos durante los cinco años 1687 a 1691."

Breslau le parece, a Halley, una ciudad ideal para construir, de acuerdo con las observaciones hechas en ella, una tabla de mortalidad. Es una ciudad mediterránea, situada casi a la misma latitud de Londres y distando del mar *tanto como es posible desear*. "La afluencia de extranjeros es muy escasa, y la manufactura de hilados emplea sobre todo a las gentes pobres del lugar y del campo circundante" ... "Por tales razones los habitantes de esta ciudad parecen ser muy apropiados para un tipo. Y más aún, pues los nacimientos exceden — aunque poco — a las defunciones. Lo único que falta es el número de habitantes que, en cierto modo, he tratado de

suplir por la comparación de la mortalidad de las personas de todas las edades.”

Durante los cinco años — desde 1687 a 1691 — habían nacido en Breslau 6193 personas, y se había dado sepultura a 5869. Es decir, que — en promedio — nacieron 1238 al año y murieron 1174, lo que representa un aumento anual de 64 personas: un 5% aproximadamente. Halley cree que, acaso, ello se deba a la contribución forzosa de la ciudad a los ejércitos del reino. Pero como eso no pasa de ser una hipótesis, por más plausible que sea, prescinde de ella y se atiene a las cifras.

De los 1238 niños que nacen al año en Breslau, sólo 890 llegan a cumplir un año de vida. De éstos mueren 198 antes de alcanzar el sexto año, llegando sólo 692 a cumplir los seis años. Y de ahí en adelante, como los niños han superado ya los principales obstáculos, la mortalidad baja rápidamente. Y Halley establece, con las cifras *brutas* que le dan las observaciones del Dr. Newmann, el siguiente cuadro.

| Edad | Número de Muertes |
|------|-------------------|------|-------------------|------|-------------------|------|-------------------|
| 7    | 11                | 31   | 7                 | 55   | 9                 | 79   | 7                 |
| 8    | 11                | 32   | 7                 | 56   | 9                 | 80   | 7                 |
| 9    | 6                 | 33   | 7                 | 57   | 10                | 81   | 3                 |
| 10   | 5½                | 34   | 7                 | 58   | 10                | 82   | 4                 |
| 11   | 5½                | 35   | 7                 | 59   | 10                | 83   | 4                 |
| 12   | 5½                | 36   | 8                 | 60   | 10                | 84   | 2                 |
| 13   | 5½                | 37   | 9½                | 61   | 10                | 85   | 1                 |
| 14   | 2                 | 38   | 9½                | 62   | 10                | 86   | 1                 |
| 15   | 3½                | 39   | 9½                | 63   | 12                | 87   | 1                 |
| 16   | 3½                | 40   | 9½                | 64   | 9½                | 88   | 1                 |
| 17   | 3½                | 41   | 9½                | 65   | 9½                | 89   | 1                 |
| 18   | 5                 | 42   | 8                 | 66   | 9½                | 90   | 1                 |
| 19   | 6                 | 43   | 9                 | 67   | 9½                | 91   | 1                 |
| 20   | 6                 | 44   | 9                 | 68   | 9½                | 92   | —                 |
| 21   | 4½                | 45   | 7                 | 69   | 9½                | 93   | —                 |
| 22   | 6½                | 46   | 7                 | 70   | 14                | 94   | —                 |
| 23   | 6½                | 47   | 7                 | 71   | 9                 | 95   | —                 |
| 24   | 6½                | 48   | 7                 | 72   | 11                | 96   | —                 |

|    |    |    |    |    |    |     |     |
|----|----|----|----|----|----|-----|-----|
| 25 | 6½ | 49 | 10 | 73 | 9½ | 97  | —   |
| 26 | 6½ | 50 | —  | 74 | 9½ | 98  | —   |
| 27 | 9  | 51 | —  | 75 | 9½ | 99  | 1 5 |
| 28 | 8  | 52 | —  | 76 | 9½ | 100 | 3 5 |
| 29 | 7  | 53 | —  | 77 | 6  | —   | —   |
| 30 | 7  | 54 | 11 | 78 | 7  | —   | —   |

Del cuadro que antecede deduce Halley que, desde los 9 hasta los 25 años, mueren unos 6 por año — algo así como el *uno por ciento* de los que viven a esas edades. De los 25 a los 50 mueren de 7 a 9 por año. Y, cuando se llega a los 70, el número de muertes se hace sumamente grande con relación a la escasa porción de los que aún quedan en vida.

Hechas todas esas consideraciones, y después de hacer notar que las irregularidades que se observan, son simples consecuencias del azar, favorecido por lo reducido del número de observaciones, construye, en definitiva, la tabla que sigue.

Tabla de supervivencia de Halley

| Edad | Sobrevivientes | Edad | Sobrevivientes | Edad | Sobrevivientes | Edad | Sobrevivientes |
|------|----------------|------|----------------|------|----------------|------|----------------|
| 1    | 1000           | 22   | 586            | 43   | 417            | 64   | 202            |
| 2    | 855            | 23   | 579            | 44   | 407            | 65   | 192            |
| 3    | 798            | 24   | 573            | 45   | 397            | 66   | 182            |
| 4    | 760            | 25   | 567            | 46   | 387            | 67   | 172            |
| 5    | 732            | 26   | 560            | 47   | 377            | 68   | 162            |
| 6    | 710            | 27   | 553            | 48   | 367            | 69   | 152            |
| 7    | 692            | 28   | 546            | 49   | 357            | 70   | 142            |
| 8    | 680            | 29   | 539            | 50   | 346            | 71   | 131            |
| 9    | 670            | 30   | 531            | 51   | 335            | 72   | 120            |
| 10   | 661            | 31   | 523            | 52   | 324            | 73   | 109            |
| 11   | 653            | 32   | 515            | 53   | 313            | 74   | 98             |
| 12   | 646            | 33   | 507            | 54   | 302            | 75   | 88             |
| 13   | 640            | 34   | 499            | 55   | 292            | 76   | 78             |
| 14   | 634            | 35   | 490            | 56   | 282            | 77   | 68             |
| 15   | 628            | 36   | 481            | 57   | 272            | 78   | 58             |
| 16   | 622            | 37   | 472            | 58   | 262            | 79   | 49             |
| 17   | 616            | 38   | 463            | 59   | 252            | 80   | 41             |
| 18   | 610            | 39   | 454            | 60   | 242            | 81   | 34             |
| 19   | 604            | 40   | 445            | 61   | 232            | 82   | 28             |
| 20   | 598            | 41   | 436            | 62   | 222            | 83   | 23             |
| 21   | 592            | 42   | 427            | 63   | 212            | 84   | 20             |

El Dr. Halley ha partido, para la edad *inicial* — un año — de un número *base* 1000. Como los recién nacidos eran 1238, y los que alcanzaban a cumplir un año 890, se ha tratado de interpretar qué significaba ese número *mil*, toda vez que los demás datos se ajustan, casi exactamente, a las demás cifras realmente observadas.

La explicación más plausible parece ser que, para Halley, la columna *sobrevivientes* representaba, no el número de los que cumplen *exactamente* una cierta edad, sino el de los que tienen todas las edades comprendidas entre  $x$  y  $x + 1$ . La raíz de la tabla, *mil*, representaría, no *mil recién nacidos*, sino los mil niños que, en promedio, viven *durante* el primer año.

Halley utiliza, luego, su tabla para diversas aplicaciones. Pero no podemos seguirle porque eso nos alejaría demasiado de nuestro tema.

## V

No se puede hablar de la tabla de mortalidad de Halley sin que acuda a la memoria el nombre de Abraham de Moivre.

Abraham de Moivre (1667-1754), nació en Francia, pero vivió y escribió en Inglaterra, donde su familia — que era protestante — hubo de refugiarse a raíz de la revocación del edicto de Nantes. Tuvo íntima amistad con Newton y logró ingresar, joven aún, en la Royal Society.

Después de publicar, en 1718, un libro sobre el cálculo de las probabilidades que se hizo famoso: "The doctrine of chances", publicó, seis años después, un tratado sobre *rentas vitalicias*, "Annuities on lives", en el cual aborda el problema de la mortalidad y trata de formular al respecto — primero entre todos — una *ley general*.

Toma pie de las palabras del propio Halley quien, al lamentarse de la escasez de los materiales de que dispuso para construir su tabla, dice, entre otras cosas: "Cuando este cálculo esté fundado en la experiencia de un número muy grande de años, será llegado el momento de buscar la manera de facilitar los cálculos relativos a dos, tres, o más vidas en conjunto", y aborda, por su parte, el problema. Digamos, de paso, que, al afán de simplificar ese problema del cálculo de rentas

o seguros relativos a dos o más vidas, se le deben resultados incomparablemente más importantes para la ciencia que el problema mismo que estimuló el ingenio de los estudiosos.

De Moivre examina la tabla de Halley y halla que "el número de personas en vida, para considerables intervalos de tiempo, forma una progresión aritmética." Durante diez años consecutivos, a partir de los doce de edad, el número de muertes anuales es de seis. Desde los 54 hasta los 70, durante diez y seis años consecutivos, el número anual de muertes es, también constante: diez. Eso le lleva a estudiar qué resultado se obtendría suponiendo que, a partir de una cierta edad, doce años, los decrementos son siempre constantes, cuidando, desde luego, de compensar los excesos que se produzcan en una parte con los defectos de otra. "Y, al comparar mis cálculos con los del Dr. Halley — añade — ví que las conclusiones diferían tan poco, que consideré supérfluo reunir varias reglas distintas para formar una sola. No necesito agregar que, desde el nacimiento hasta los 12 años, las probabilidades de vida aumentan en vez de disminuir, y esa es la razón de la aparente irregularidad de las tablas al principio."

Resuelto, ya, a aceptar que desde los doce años de edad en adelante el número de muertes anuales no variaba, se le presentaba, ahora, el problema de determinar la *edad límite* de la tabla, y adoptó la de 86 años. "Lo que me indujo a ello — declara — es que el Dr. Halley termina sus tablas a los 84 años. Pues, aunque de los mil niños de un año de edad con que se inicia la tabla, quedan, aún, veinte en vida a los 84 años, el número es de escasa importancia y se hubiera reducido aún más si se hubiesen prolongado las observaciones otros dos años. Además, según las tablas de Graunt, cuyo libro se imprimió por primera vez hace ochenta años, no hay de cien recién nacidos ninguno que sobreviva más allá de los 86 años."

Recuerda, a mayor abundamiento, que tablas construídas en Suiza a principios del siglo — del siglo XVIII, claro está — fijan, también, 86 años como límite máximo de la vida. Y agrega que no le impresionan ni modifican su opinión los casos de Parr y de Jenkins — nuestros viejos conocidos Parr y Jenkins — que vivieron — de Moivre acepta como buenas las edades alegadas — 152 años el primero y 167 el segundo.

Tal es la famosa *hipótesis de de Moivre*.

Es práctica y sencilla, pero su misma simplicidad es su mayor enemigo. La naturaleza no usa, en general, fórmulas en extremo complicadas, pero tampoco gusta de una exagerada sencillez.

Nuevas tablas, construídas con otros procedimientos y tomando en consideración poblaciones de las más diversas categorías en cuanto a nacionalidad, sexo y condiciones de vida, demostraron lo inconsistente de la hipótesis de de Moivre. Pero hubieron de pasar cien años antes de que se formulase otra más racional. Mejor dicho, que fuera verdaderamente racional.

Merecen ser mencionadas, aunque sólo sea por su valor histórico, algunas otras tablas construídas durante la primera mitad del siglo XVIII.

Guillermo Kersseboom (1691-1771) — compatriota de Juan de Witt — que desempeñó altos cargos en más de una ocasión, tuvo oportunidad de ocuparse de *estadística vital* — claro es que entonces no se la llamaba así —. Probablemente pudo, merced a los puestos que alcanzó, conocer de cerca los trabajos de de Witt, y supo mejorarlos. Construyó en 1742 una tabla de mortalidad para Holanda, usando, en parte, los mismos elementos de que se valió Graunt para esbozar la suya: los registros parroquiales. Pero, además, y para las edades altas, tuvo a su alcance documentos más detallados y más precisos: los referentes a *rentistas* del gobierno, todos ellos de edades avanzadas.

El mismo año en que Kersseboom dió a conocer su tabla, publicó la suya — como apéndice de un trabajo sobre *rentas vitalicias* de Tomás Simpson, un señor Smart que se basó, para confeccionarla, en las observaciones recogidas, durante diez años consecutivos, en los registros mortuorios de Londres. Nunca dijo, Smart, que método siguió para calcular su tabla. Y Simpson, que introdujo en ella algunas modificaciones, tampoco explicó jamás cómo ni porqué las hizo.

Un año antes — en 1741 — había publicado Juan Pedro Süßmilch (1707-1767), su libro: "El orden divino en la distribución de los sexos, en la vida y en la muerte.", que le hizo célebre. En ediciones posteriores fué ampliándolo y en la tercera agregó una tabla de mortalidad de la ciudad de Berlín.

## VII

Por aquellos años, también — en 1746, exactamente —, se publicó en París un volumen: “Essai sur les probabilités de la durée de la vie humaine”, que es, sin disputa, uno de los que mayor interés ofrecen con relación al tema que nos ocupa, y cuyo autor — Antonio Deparcieux, (1703-1768) — era miembro de la Academia de Ciencias de Montpellier.

Figura en ese libro la tabla construída con los datos obtenidos de las *listas anuales*, relativas a las tontinas de 1689 y 1696, y que se conoce con el nombre de “tabla de Deparcieux.”

Las tontinas — en base a las cuales se construyó esa tabla — eran, como es notorio, un medio ideado en 1653 por un arbitrista italiano — Lorenzo Tonti; de ahí su nombre de *tontinas* — para llenar las exhaustas cajas reales.

El Estado constituía diez grupos de rentas de igual capital y a igual tipo de interés — el cinco por ciento —. Esos diez grupos de rentas correspondían a diez clases de *subscriptores*, distribuídos por edades. La primera clase comprendía los rentistas de menos de 7 años; la segunda los de 7 a 14; la tercera los de 14 a 21, y así sucesivamente, hasta llegar a la última clase que reunía a los *suscriptores* de más de 63 años.

Las extinciones por fallecimiento favorecían a los sobrevivientes de la clase a la cual pertenecía el muerto, hasta que desaparecía, también, el último sobreviviente, con lo cual el Estado quedaba liberado de esa porción de la deuda.

El arbitrio de Tonti facilitaba los medios de contratar empréstitos en condiciones bastante económicas, pues la venta de esos títulos de renta equivalía, virtualmente, a la contratación de un empréstito. Pero el Parlamento no acordó el permiso solicitado y la iniciativa fracasó.

Sin embargo, en 1689, Luis XIV retomó la idea y creó una tontina de catorce millones de libras, al 10% de interés, y dividida en 14 clases de *suscriptores* agrupados por edades de cinco en cinco años.

Esa tontina, y otra emitida siete años después, en 1696, fueron las que le sirvieron a Deparcieux para confeccionar su

tabla, pues, como había interés en saber quienes habían muerto cada vez que había que pagar la renta, las *listas de las tontinas* daban, año tras año, la nómina de los fallecidos y sus edades respectivas.

De ese modo, pudo Deparcieux comparar, para cada edad, el número de muertos con el de *expuestos al riesgo*. En realidad Deparcieux no hizo el cálculo, año por año; tomó simplemente grupos de edades — de cinco en cinco años — y, luego, *graduó* anualmente las muertes observadas en cada intervalo.

Además de la tabla que lleva su nombre, incluye Deparcieux, en su libro, otras cinco tablas construídas — por análogos procedimientos — con datos recogidos en los conventos de religiosos (cuatro tablas), y en los de religiosas (una tabla).

El libro de Deparcieux está lleno de agudas observaciones. Comparando la mortalidad de los religiosos y de las religiosas, comprueba la mayor vitalidad de éstas. Y, cotejando los datos referentes a hombres y mujeres, tal como surgen de una estadística publicada por el cura de la Parroquia de San Sulpicio, en París, confirma plenamente sus ideas. Las mujeres mueren *más lentamente* que los hombres. Por eso, aunque a la hora de nacer son más numerosos los varones, a medida que los años transcurren el número de unos y de otras vá nivelándose, y, en los lindes de la vejez, prevalecen decididamente las mujeres.

Advierte que su tabla de mortalidad es de marcha más *lenta* que las otras entonces conocidas, y lo explica diciendo que se trata, evidentemente, de vidas seleccionadas: concepto que sólo mucho más tarde se incorpora, definitivamente, al caudal de verdades indiscutidas.

Compara las tablas de Breslau y las de Londres, y hace atinadas observaciones respecto a las causas que hacen preferible la primera.

“Si no se tomase del registro mortuorio — escribe refiriéndose a las pequeñas ciudades — mas que los nombres de los nacidos en la localidad, se tendría un exceso de mortalidad en la juventud, porque, *de lo que nace en el lugar, se tiene todo lo que muere de corta edad*; en tanto que, de los que es-

capan a la mortalidad de los primeros años, una gran parte va a morir en otros lugares o en el ejército.”

“Pero en las grandes ciudades — en Francia, por lo menos — todo el mundo da sus hijos a criar afuera: a seis, ocho, diez o más leguas de distancia, y sólo se los reintegra al hogar a los tres o cuatro años, cuando ha pasado ya el más grave riesgo de muerte, con lo cual se disminuye la mortalidad infantil”.

“... En las grandes ciudades se tendría exagerada la mortalidad para las demás edades, a causa del gran número de forasteros que van a morir allí.”

Damos, a continuación, la tabla completa de Deparcieux.

Tabla de mortalidad de Deparcieux

| Edad | Sobrevivientes |
|------|----------------|------|----------------|------|----------------|------|----------------|------|----------------|
| 0    | 1286           | 20   | 814            | 40   | 657            | 60   | 463            | 80   | 118            |
| 1    | 1083           | 21   | 806            | 41   | 650            | 61   | 450            | 81   | 101            |
| 2    | 1022           | 22   | 798            | 42   | 643            | 62   | 437            | 82   | 85             |
| 3    | 990            | 23   | 790            | 43   | 636            | 63   | 423            | 83   | 71             |
| 4    | 966            | 24   | 782            | 44   | 629            | 64   | 409            | 84   | 59             |
| 5    | 947            | 25   | 774            | 45   | 622            | 65   | 395            | 85   | 48             |
| 6    | 930            | 26   | 766            | 46   | 615            | 66   | 380            | 86   | 38             |
| 7    | 915            | 27   | 758            | 47   | 607            | 67   | 364            | 87   | 29             |
| 8    | 902            | 28   | 750            | 48   | 599            | 68   | 347            | 88   | 22             |
| 9    | 890            | 29   | 742            | 49   | 590            | 69   | 329            | 89   | 16             |
| 10   | 880            | 30   | 734            | 50   | 581            | 70   | 310            | 90   | 11             |
| 11   | 872            | 31   | 726            | 51   | 571            | 71   | 291            | 91   | 7              |
| 12   | 866            | 32   | 718            | 52   | 560            | 72   | 271            | 92   | 4              |
| 13   | 860            | 33   | 710            | 53   | 549            | 73   | 251            | 93   | 2              |
| 14   | 854            | 34   | 702            | 54   | 538            | 74   | 231            | 94   | 1              |
| 15   | 848            | 35   | 694            | 55   | 526            | 75   | 211            | 95   | 0              |
| 16   | 842            | 36   | 686            | 56   | 514            | 76   | 192            |      |                |
| 17   | 835            | 37   | 678            | 57   | 502            | 77   | 173            |      |                |
| 18   | 828            | 38   | 671            | 58   | 489            | 78   | 154            |      |                |
| 19   | 821            | 39   | 664            | 59   | 476            | 79   | 136            |      |                |

Y, como información complementaria, agregamos algunas cifras sacadas de las tablas relativas a la mortalidad de los religiosos, y que demuestran palmariamente la mayor *resistencia vital* de la mujer.

## Vida media de los religiosos y de las religiosas, según Deparcieux

| Edades | Religiosos | Religiosas |
|--------|------------|------------|
| 20     | 39.33      | 40.17      |
| 30     | 32.17      | 33.17      |
| 40     | 24.75      | 26.25      |
| 50     | 18.—       | 19.50      |
| 60     | 12.17      | 13.25      |
| 70     | 7.25       | 8.42       |
| 80     | 3.67       | 4.58       |
| 90     | 1.83       | 3.25       |

Damos, por último, un cuadro en el cual se compara la marcha de la mortalidad en las tablas de Halley y de Deparcieux, con la de dos *supuestas* tablas construídas de acuerdo a las hipótesis de de Witt y de de Moivre.

Para mayor facilidad de comparación, las tablas arrancan a una misma edad inicial — diez años — con igual número de sobrevivientes: *mil*. Y se registran, en cada una, los sobrevivientes que van quedando al fin de cada decenio.

| Edad | Sobrevivientes según: |                  |                     |                      |
|------|-----------------------|------------------|---------------------|----------------------|
|      | De Witt<br>(1671)     | Halley<br>(1693) | De Moivre<br>(1725) | Deparcieux<br>(1746) |
| 10   | 1000                  | 1000             | 1000                | 1000                 |
| 20   | 824                   | 905              | 868                 | 925                  |
| 30   | 649                   | 803              | 737                 | 834                  |
| 40   | 474                   | 673              | 605                 | 747                  |
| 50   | 298                   | 523              | 474                 | 660                  |
| 60   | 164                   | 366              | 342                 | 526                  |
| 70   | 67                    | 215              | 211                 | 352                  |
| 80   | —                     | 62               | 79                  | 134                  |
| 90   | —                     | —                | —                   | 13                   |

# Goethe y las disciplinas científicas

Por GUILLERMO LUETGE

A menudo se ha aludido al hecho de que no sólo como poeta fué Goethe infinitamente grande, sino que también como hombre de ciencia es de extraordinaria significación. Y hasta sabemos que Goethe mismo dudó, por espacio de decenios, de si había nacido hombre de ciencia o poeta, y que tuvo siempre el convencimiento de no haber hecho menos como naturalista que como poeta y pensador.

Al intentar yo ahora la proyección de una imagen total de Goethe como hombre de ciencia, me arriesgo a tratar un tema que se discute actualmente en Alemania con especial fervor. Y esto por una razón muy precisa: Creo referirme a una circunstancia conocida de todos ustedes cuando digo que, desde hace buen número de años, se vuelve cada vez más intenso el clamor de quienes comienzan a poner en duda la posibilidad de llevar a cabo las tareas que en otro tiempo se impuso a sí misma la moderna ciencia natural. Y aún podría afirmarse, sin temor de exagerar, que la ciencia moderna se aproxima actualmente al estadio de su plena disolución. La labor que ella aspiraba a cumplir tenía por fin resolver todos los acaecimientos cósmicos en un sistema de acciones *mecánicas* de fuerzas, comprensible por el intelecto. La ley de causalidad constituía el fundamento de todo conocer científiconatural; se veía en el

funcionamiento del mundo él de una *maquinaria* a la que se creía posible llegar mediante el puro intelecto y resolverla en una imagen *mecánica* del universo libre de dificultades y de contradicciones.

Hoy ha tomado cuerpo en las mentes más al día de la ciencia europea la certidumbre de que todas las leyes naturales que se creía haber descubierto no son otra cosa que formas de intuición, símbolos que el espíritu humano se construye para poder introducir un orden firme en los fenómenos naturales. Son especialmente los hombres de ciencia dotados de cultura filosófica — es decir: aquellos que no sólo indagan *como ocurre* un hecho natural y qué es lo que afirma una ley natural, sino también cuál es el *significado* de los descubrimientos y de las teorías de la época actual y qué *consecuencias* hay que derivar de ellas — son estos hombres los que se resignan a esa actitud en forma cada vez más explícita. Una ojeada a las teorías físicas más modernas nos mostrará como la base, aparentemente sólida sobre la cual los sabios desde hace tres siglos erigieron el edificio de sus doctrinas científicas comienza a desmoronarse porque se construyó sobre arena donde se pensó haber construido sobre suelo de piedra.

Cuando Michelson, por ejemplo, afirma que la velocidad de la luz no es una magnitud absoluta, sino relativa; cuando Einstein ha podido demostrar en los términos más generales que el tiempo es una magnitud relativa, con esto se ha tornado problemática, o aún ilusoria, la validez de todas las teorías físicas y de las "leyes naturales" en cuya definición entra el concepto del tiempo. No existen pues hoy medidas de longitud y de tiempo absolutamente válidas. Cuando nos vemos obligados a comprobar que la medida de los electrones varía con su velocidad, entonces, como muy bien lo subraya Spengler, la ley de la conservación de la energía, con respecto al espacio cósmico, ha pasado a ser un concepto desprovisto de todo sentido. Más aún: la teoría de la entropía, basada en el segundo principio de la termodinámica va a dar en la afirmación de que hay procesos naturales reversibles, mientras la experiencia enseña que ningún fenómeno es exactamente reversible. La alta física de nuestros días se vuelve un cálculo de probabilidades, al punto de que llega a servirse, lo que antes hubiera sido ini-

maginable, de métodos estadísticos. En pocas palabras: Lo que desde hace siglos parecía firmemente establecido, vacila; el sentido del principio de la energía, el concepto de medida, de espacio, de tiempo, de causalidad, se han tornado problemáticos y aún ilusorios. Como ya lo ha hecho notar Hans Driesch, toda mecánica debe fracasar por sí misma ante el incomprendible misterio de la vida. La duda escéptica, que surge por todas partes, ya no es aquella duda fecunda de los hombres de ciencia de otros siglos, que para cada pregunta llevaban ya preparada una respuesta en el fondo de su espíritu. Por el contrario, estas dudas rozan la explicabilidad del acaecer natural de manera lógico-mecánica. Se ha perdido la fé en que la naturaleza consienta en reducirse a una ecuación soluble por medio de cálculo. Nada importa que frente a esto haya todavía un número de especialistas de viejo cuño aferrados a los métodos antiguos y que hablan de los progresos de la ciencia allí donde el ojo penetrante del filósofo percibe la disolución que se inicia.

La joven generación vuelve hoy a luchar por una concepción de la naturaleza dotada de *profundidad espiritual* y ambiciona *superar* el materialismo. Ya no creen que todo lo que sucede en la naturaleza viva pueda reducirse a procesos físicos o químicos. Y en estos críticos momentos, nuestro recuerdo se vuelve hacia un hombre que pudo decir de sí mismo que la naturaleza le había revelado a él más que a los otros: un hombre que a lo largo de toda su vida se opuso a que la ciencia natural se orientara hacia el materialismo; un hombre que revistió su último y más profundo saber con estas palabras: "Todo lo transitorio es sólo un símil" y: "Todo lo que ocurre es símbolo, y al presentarse a sí mismo de manera perfecta, alude al mismo tiempo a lo demás"; un hombre, que oponía esta afirmación a quienes hablaban de la validez eterna de las leyes naturales: "Jamás comprende el hombre cuán antropomorfo es", es decir: cuán propenso es a proyectar en el acaecer natural las intuiciones fundamentales que no existen más que en sí mismo. *Cuántas supersticiones ocultas, cuántas cosas humanas, demasiado humanas han pasado a las ciencias naturales, que pretenden ser rigurosamente exactas, esto lo ha demostrado hace poco Wilhelm Betz, que es por cierto el único*

gran matemático de la hora actual que sea filósofo a la vez que hombre de ciencia.

Así se explica que los naturalistas que, durante todo un siglo pasaron silenciosamente por encima de los trabajos científicos de Goethe, vuelven hoy a hallar el camino que conduce a Goethe en la esperanza de que él pueda señalarles la salida del dilema en que cayeron; esto explica también *por qué* hoy vuelven a sacarse a luz, una tras otra, las tesis científicas de Goethe que durante todo un siglo no merecieron más que risas, y porque se reconoce que este hombre de ojos infinitamente avizores penetró la naturaleza más profundamente que como podemos hacerlo nosotros con nuestros telescopios y con los otros medios físicos tan extraordinariamente perfeccionados.

Yo sé muy bien qué dificultades hay que vencer cuando se trata de bosquejar en pocos rasgos los conocimientos científico-naturales de Goethe. Para semejante empresa, no sólo es necesario ponerse en abierta oposición a una serie de opiniones familiares a todos nosotros y que suelen tenerse por indiscutibles, sino que también es menester resumir en pocas palabras un cúmulo casi inabarcable de conocimientos goethianos que a primera vista nos impresionarán como totalmente extraños: detalles cuyo sentido verdadero sólo se puede comprender si se tiene en cuenta la estructura total y unitaria del edificio a que pertenecen. Y la dificultad es tanto mayor cuanto que, por falta de tiempo, yo no podré en cada caso ir documentando detalladamente las distintas ideas de Goethe. Debo pues renunciar a una exposición profunda de las distintas etapas que tuvo que recorrer su pensamiento científico; me limitaré a tratar las conclusiones definitivas que formuló el Sabio de Weimar en los últimos y sosegados decenios de su vida. De igual modo debo abtenerme de ofrecer un esquema del estado de la ciencia en la época en que se inicia la actividad científica de Goethe. Y por último una observación personal: Deberán perdonarme ustedes si, como extranjero, el idioma de Cervantes fluye un poco crudamente de mis labios. Compensaré esta deficiencia, o por lo menos trataré de hacerlo, por el valor científico de mi disertación.

A los contemporáneos de Goethe les parecía del todo incomprendible que un poeta dedicara tanto tiempo al estudio de

la naturaleza; consideraban poesía y ciencia como dos dominios completamente separados. Pero para Goethe no había tales fronteras. Para él, las ciencias son intérpretes del misterio del universo al igual de las artes. Por eso mismo, tampoco puede hablarse de una casual dualidad de las dotes de Goethe. Arte y ciencia forman más bien para él una unidad superior. Son como las dos posibles maneras de revelarse la ley primaria del mundo. Pero no se trataba en su caso de pensar en la ciencia por la ciencia ni en el arte por el arte; — el hoy difundido principio de "l'art pour l'art" Goethe lo habría rechazado por superficial — sólo se trata de penetrar en el más profundo misterio del ser. Por eso Goethe sintió como necesidad interna fundada en lo más íntimo de su carácter, el ocuparse tanto de un dominio como del otro. Aspiró a explorar la naturaleza científicamente y a construirla artísticamente.

Sea que empleara el lenguaje del hombre de ciencia o el del filósofo o el del artista, según los conocimientos que en cada caso quisiera comunicar, Goethe puso siempre el mayor ahinco en la interpretación de lo que la naturaleza le había revelado. Lo bello es para él, como dice en algún lugar: "una manifestación de secretas leyes naturales, que, sin su aparición, habrían quedado para siempre ocultas a nuestra vista".

En este sentido es como Goethe ve en la ciencia y en el arte, dos posibilidades igualmente objetivas del conocimiento natural. "La verdad se asemeja a Dios; no aparece inmediatamente: tenemos que adivinarla a través de sus manifestaciones". Trabajar científicamente significa para él alejar las envolturas dentro de las que está escondido lo divino; el arte tiene por tarea construir artísticamente los conocimientos supremos, hallar para todo lo percedero el símil, la imagen poética adecuada. Porque una de las intuiciones fundamentales a que Goethe se mantuvo fiel durante toda su vida, era la divinidad de la naturaleza: Dios se ha refundido con ella, y sólo en ella es donde se manifiesta al hombre.

De esta actitud básica surge el método que Goethe adopta siempre que se acerca a problemas de ciencia natural. Confía ante todo en la percepción de los sentidos, medio de conocimiento escasamente valorado por otros hombres de ciencia de aquella época; deja, simplemente, que las cosas actúen sobre su

espíritu, para fijar, con el mayor rigor posible, los datos de la realidad; elabora después, lenta y cautelosamente, sus hipótesis, siempre pronto a abandonarlas, o modificarlas, si no se ajustan armoniosamente a los resultados de sus observaciones. Nada le era tan odioso, como el teórico empedernido, que, basándose en un conocimiento superficial de fenómenos aislados, establece teorías y después exige a la naturaleza su riguroso cumplimiento. El fenómeno aislado no fué nunca su punto de partida; en esto disiente de todos los métodos científicos que aún hoy continúan empleándose; ambiciona llegar al conocimiento de lo general, para descender luego a la determinación de lo particular.

Por este rumbo se esforzaba en ir penetrando paulatinamente hasta los fenómenos primarios. (Luego veremos que es lo que Goethe entendía bajo este concepto). Cuando se han descubierto dichos fenómenos, el trabajo de la ciencia exacta ha terminado. Comienza entonces la tarea del filósofo: descifrar el sentido oculto de esos fenómenos primarios, combinarlos e interpretarlos y ordenar los resultados obtenidos en conceptos y leyes. Dar forma artística a tales resultados es la misión del poeta.

Goethe recorrió señero este largo camino; él solo hizo lo que hubiera requerido la labor de numerosos especialistas. Y les fué imposible a los filósofos seguirlo en este camino, porque muy poco se les alcanzaba de las ciencias exactas; imposible también para los hombres de ciencia, porque no eran suficientemente filósofos o poetas, en el sentido de Goethe. Pero Goethe era hombre de ciencia, filósofo y poeta con igual grado de perfección. Por eso pudo evitar los escollos contra los cuales naufragan, hoy como entonces, los especialistas que creen hacer obra eminente en su propio terreno, pero a quienes falta una visión de conjunto de las cosas, y que son incapaces, por tanto, de llegar a un conocimiento totalmente abarcador. Son los hombres de ciencia, de los que dice Goethe:

“Tienen todas las partes en la mano:

Solo falta, desgraciadamente, el vínculo espiritual.”

Todos sabemos, que de esta necesidad se ha querido hacer

una virtud; y que se propaló la creencia de que es mejor prestar buenos servicios en un terreno especializado, que no perderse en la muchedumbre de los fenómenos. Y si hoy renace la oposición a esta manera de entender la ciencia, si la joven generación reconoce cuan caro hemos pagado semejante especialismo, y si se empeña otra vez en lograr un conocimiento universal, hay buenas razones para que se haya elegido a Goethe como guía de este camino. Si hoy resuena en todas partes el grito de: "Retorno a Goethe", si Goethe nos parece cada día más grande, si nos parece un superhombre, un sabio, el más sabio entre aquellos que por su perdurable grandeza de los siglos, es este anhelo constante de Goethe por un conocimiento universal, lo que ha contribuido al retorno a Goethe, que hoy se abre camino en todas partes.

Antes de referirme detalladamente a las tesis científicas de Goethe y a sus conocimientos, quisiera citar un fragmento de aquella célebre carta primera de Schiller a Goethe, que no sólo muestra con cuánta profundidad sondeó el ojo de Schiller al espíritu de su admirado amigo, sino que también nos informará sobre la orientación fundamental de Goethe. Escribe Schiller: "Su mirada observadora, que descansa tan tranquila y límpida sobre las cosas, nunca pone a usted en peligro de extraviarse, como con tanta facilidad ocurre en la especulación y en la imaginación arbitraria, que sólo obedece a sus propios impulsos. En la exacta intuición que usted posee se encierra todo — y en forma más completa — lo que el análisis busca fatigosamente. . . usted toma en conjunto la naturaleza íntegra para echar luz sobre lo particular; en la totalidad de los más variados fenómenos persigue usted la razón que explica al individuo. De la organización rudimentaria, usted va ascendiendo paso a paso a las más complicadas, acabando por construir genéticamente, con los materiales de todo el edificio de la naturaleza, la organización más complicada de todas: el hombre. Al crearlo, como imitando a la naturaleza, intenta usted penetrar en su técnica oculta. Idea magna y verdaderamente heroica que basta para poner en claro hasta qué punto su espíritu lleva reunido en unidad armónica el rico tesoro de sus representaciones. Claro que usted nunca habrá acariciado la esperanza de que su sola vida sea suficiente

para alcanzar ese fin, pero más vale entrar apenas en ese sendero que llegar al término en los otros."

Esta carta de un amigo traza en pocas palabras el perfil de mi conferencia. Mis explicaciones deben considerarse sólo como una tentativa de desarrollar los conceptos de Schiller y de ilustrarlos con ejemplos.

Pero al mismo tiempo esta carta nos señala la manera de acercarnos a los trabajos científicos de Goethe. Lo esencial es destacar: qué preguntas hizo Goethe a la naturaleza. Junto a esto, es casi una cuestión secundaria averiguar qué respuestas le dió la naturaleza. Pero lo que no interesa en absoluto es saber si Goethe, en tal o cual respuesta particular, se equivocó o no. El mismo ha dicho, "En las obras humanas y también en las de la naturaleza, lo que en realidad importa son las intenciones", y en otra oportunidad: "Lo más alto es el espíritu con que obramos".

De ahí que también para nosotros lo más importante sea conocer el espíritu con que Goethe enfrentó la naturaleza, y no examinar críticamente los resultados aislados de su actividad científica.

Si alguna vez se puede hablar de la necesidad de limitarnos voluntariamente, nunca esta necesidad es tan imperiosa como en nuestro caso, debido a la plenitud desbordante de los conocimientos particulares de Goethe. Porque Goethe no se ocupó de disciplinas científicas aisladas, sino que abrazó todas las ciencias naturales, en el sentido más amplio de esa expresión. Así, pues, no sólo hay que tener en cuenta sus estudios sobre anatomía y botánica, sobre la metamorfosis de las plantas y de los animales, sobre biología, historia, filosofía, ciencia de los colores, geología, mineralogía, y tantos otros terrenos a que luego nos referiremos con más detención, sino también una inmensa cantidad de trabajos especiales, de los que sólo podremos enumerar unos pocos, y en sucesión arbitraria. Goethe se ocupa de los métodos de extraer carbón de coque y de producir gas; formula proposiciones para un nuevo método de obtener aleaciones de cobre, estaño, y latón; reúne incansablemente colecciones de minerales, piedras, petrificaciones, fósiles y cristales; organiza el famoso museo de mineralogía de Jena, y nunca llega a fatigarle la tarea de ir cambiando cons-

tantamente el orden de clasificación de los tesoros allí acumulados y de proveerlos de rótulos de su propio puño y letra; investiga cuáles son las piedras de molino más resistentes y se preocupa de la creación de termas de azufre; inventa un método de coloración de mapas geológicos: sistema de referencias que todavía hoy se mantiene en sus rasgos esenciales; contribuye valiosamente al estudio de la formación de los cristales y al de los yacimientos de estaño; hace por sí mismo centenares de ensayos prácticos para determinar la acción del fuego en las más distintas clases de minerales; proyecta una manera de mejorar el suelo demasiado arenoso y explica el valor del abono de cal para los pastos; pronuncia conferencias sobre problemas de anatomía, geología y mineralogía; hace observaciones importantísimas sobre la formación de las nubes y otros fenómenos atmosféricos y hace cubrir el ducado de Weimar con una red de estaciones meteorológicas, abandonadas después de su muerte; bajo su dirección y activa colaboración redactaron las instrucciones para los meteorólogos. Descubre las épocas glaciales y a la vez actúa con gran destreza como director de minas. Encuentra tiempo para escribir un tratado sobre la historia de la ópera, para dar instrucciones a los actores y para establecer científicamente sus propias afinidades y diferencias con Kant y otros filósofos y pensadores. Se ocupa de la producción de las distintas clases de acero; de la fabricación del alcohol, del tallado de cristales ópticos; funda una fábrica de azúcar, hace estudios sobre la construcción de aerostáticos y sobre los problemas de la ascensión en globo y efectúa él mismo una serie de ensayos prácticos al respecto. Yo podría continuar largo tiempo esta enumeración, pero baste lo dicho para dar una idea de cuán amplia fué la actividad de Goethe; este hombre trabajó realmente, durante toda su vida, como nadie lo hizo antes ni después de él; siempre "esforzándose afanosamente", no dejó pasar un día sin que ensanchara su horizonte visual. Hasta la última hora de su existencia desplegó una actividad infatigable. Recordemos que pocos momentos antes de su muerte mandó que le trajesen el esqueleto de la cabeza de un pez y un plato de tierra, para hacer estudios sobre estos objetos. Hasta el último instante palpitó en Goethe el impulso fáustico de hacer cada vez más alta la pirámide de

su vida. No se fué de entre nosotros como un ser que se acaba, sino como un hombre en continua transformación: un hombre, que, como enseña el final del segundo Fausto, tenía la esperanza de poder continuar perfeccionando su espíritu en el otro mundo.

El hecho de que Goethe no haya dejado ninguna obra de conjunto sobre la naturaleza, hace más difícil la tarea de resumir sus ideas y sus descubrimientos científicos. Goethe mismo se lamentaba amargamente de que le faltara el tiempo para exponer sistemáticamente su visión de la naturaleza. "La labor era tan grande que no pudo ser cumplida en una existencia tan dispersa". Así es que sólo ha dejado trabajos concluídos sobre algunos terrenos especiales, como la metamorfosis de las plantas y la teoría de los colores; lo demás está esparcido en pequeños artículos, en reseñas críticas, en conversaciones, en poesías y, no en último lugar, en su nutrida correspondencia con sabios amigos. Precisamente esta correspondencia con todos los renombrados sabios alemanes, franceses e ingleses, es lo que ha ejercido quizás una influencia más persistente, porque están depositados en esas cartas infinidad de conocimientos y observaciones. Sin embargo, su acción ha sido, las más veces, anónima, porque pocos hombres de ciencia se han animado a declarar públicamente la que debían al poeta. Y la verdad es que durante medio siglo no hubo hombre de ciencia, que, en contacto con Goethe, no recibiera inspiraciones suyas.

Pero volvámosnos ahora a los trabajos científicos del mismo Goethe. Para ello es preciso no perder de vista el hecho de que Goethe consideraba la naturaleza toda como una unidad orgánica, dentro de la cual cada parte se articula con la otra; *una* no podría existir sin *la otra* y todas reciben su verdadero sentido únicamente por la totalidad. La imagen que Goethe tuvo de la naturaleza se podría quizás comparar exactamente con una pirámide: La naturaleza inorgánica forma la base, y por encima de ella se levantan sucesivamente el mundo de las plantas y el de los animales; en el vértice está el hombre. Cada peldaño de esta pirámide se halla unido a los anteriores por una multiplicidad de relaciones recíprocas. El hombre es, pues, en cierto modo, la suma de todas las categorías

de la naturaleza que están por debajo de él, *más* ese algo particular, que sólo a él le pertenece y gracias al cual llega a ser hombre. La naturaleza está penetrada, desde el vértice a la base, por el espíritu divino omnipresente; todos y cada uno de los fenómenos naturales es, como él dice, sólo una manifestación de lo divino. De manera que, ampliando las conocidas palabras de Schiller, declara: "Es el espíritu del mundo, que se construye su propio cuerpo." Y añade en el primer Fausto: "La naturaleza es la vestidura viviente de la divinidad."

Vamos a ascender, sin considerar la sucesión de los descubrimientos aislados de Goethe, por esta Pirámide; vamos a erigirla, por decirlo así, con el mismo Goethe. Por lo tanto nos ocuparemos ante todo de las ideas de Goethe sobre la naturaleza inorgánica y a representárnosla con todos los avances que él le imprimió en forma definitiva.

El estímulo exterior que le llevó a ocuparse de la naturaleza inorgánica lo recibió Goethe en Weimar, cuando su duque le encargó del restablecimiento de la explotación minera de Ilmenau. Con esa solidez que es característica de Goethe emprendió una tarea tan extraña, al principio, para él; hizo suyos los conocimientos profesionales necesarios, que siguieron interesándole hasta el fin de su vida, y se dedicó entonces a la investigación del mundo inorgánico. Dado el carácter de sus trabajos, tuvo que familiarizarse primeramente con la naturaleza de los minerales, con su origen y sus propiedades. Resultado de esta observación fué su larga serie de estudios sobre los minerales: Estudios en los que derramó conocimientos que aún hoy deben ser parcialmente tenidos en cuenta; Que sin duda han sido superados, pero que fueron un poderoso excitante para la mineralogía de entonces y también para la técnica minera. De particular importancia son sus teorías sobre el granito, sobre su origen y sus relaciones con las capas minerales que lo rodean; los descubrimientos de Goethe sobre este punto se han incorporado ya a la mineralogía general. Me es imposible abordar aquí los pensamientos más importantes y los resultados especiales de las investigaciones de Goethe; solamente diré que en cuanto a su saber científico efectivo, Goethe, no era inferior a ninguno de los más destacados representantes de esa disciplina; durante su vida coleccionó no menos de diez y

ocho mil piedras. Pero los superó a todos por su comprensión universal de las esencias, es decir, de que también en el campo de la naturaleza inorgánica no hay una disposición de cosas puestas una al lado de otra y sin relaciones mútuas; sino que, al contrario, constituyen una unidad dentro de la cual cada cosa es consecuencia de la otra. De modo que, no sólo le pareció importante, como a sus contemporáneos, *establecer* que *ésto* es granito y *aquéllo* basalto, sino que trató de averiguar las *relaciones de parentesco* de las distintas clases de minerales entre sí. Buscó la *ley* que rige la *formación* de los minerales, por ejemplo la del granito: Ley que tiene que haber existido *antes* de la formación del granito *mismo*; y buscó también la ley fundamental válida para la formación de todos los minerales en general. Así vino a dar a la idea del "mineral primario", puesta tantas veces en ridículo. Claro que Goethe no defendió la tesis de que una especie de mineral pueda cambiarse en otra distinta; el "mineral primario" existe sólo idealmente, como la planta primaria y el animal primario, que Goethe descubre simultáneamente. El mineral primario se le aparece como una corporización ideal de todas aquellas propiedades que son esenciales a todas las piedras, como un fenómeno primario que encierra en sí mismo todas las posibilidades de la formación de minerales.

Su trato con las distintas especies de minerales lo impulsó a meditar sobre el origen y las épocas de evolución de la tierra misma. Los hallazgos de Goethe acerca de este tema, más que importantes, han sido en verdad decisivos para la geología. En primer lugar, Goethe rechazó la llamada "teoría catastrófica" de Cuvier, según la cual las montañas han surgido a causa de repentinas conmociones de la corteza terrestre; Goethe defendía más bien la opinión de que no hay motivo alguno para suponer que en otras épocas históricas de la tierra hayan actuado leyes distintas de las que rigen hoy. Cree más bien que los hechos geológicos del pasado deben explicarse perfectamente por los hechos actuales. Este principio de las causas actuales se admite hoy universalmente. En forma lateral, Goethe adquirió otros importantes conocimientos. Establece, por ejemplo, la diferencia entre minerales plutónicos y vulcánicos; explica el vulcanismo por calor interno de la tierra y no, como

era corriente entonces, por la combustión de depósitos carbónicos; hace serias investigaciones sobre la naturaleza de los cristales y fué el primero en ocuparse de los fósiles, cuya importancia para el conocimiento de épocas terrestres anteriores destacó especialmente. Realizó además las primeras indagaciones sobre la fosforescencia de la piedra lumínica, que han conducido paulatinamente a la propaganda moderna de iluminación sin luz artificial. Concedió valor particular a la idea de que la formación de la tierra no ha terminado de ningún modo, como suele creerse, sino que continúa su lento proceso. Hasta habla de una metamorfosis de la naturaleza inorgánica, es decir de un cambio de forma orientado hacia una mayor perfección. Como ejemplo cita, entre otros, la transformación de la pizarra vislumbrante en granate, y otros procesos de cristalización. Y explica: "La metamorfosis más hermosa del mundo inorgánico se produce cuando lo amorfo se transforma, al originarse, en lo formado. Todo cuerpo tiene impulso y derechos para hacerlo."

Si ahora subimos en la pirámide un grado más arriba, llegamos al estadio más bajo del mundo orgánico: El reino vegetal. Aquí ya no rigen más las leyes puramente mecánicas y causales, válidas para la naturaleza inorgánica y únicamente para ella, sino que gobiernan leyes superiores, que los contemporáneos de Goethe renunciaron a descifrar, llegando hasta a negar su existencia parcialmente. Veamos como Goethe penetra en las leyes de la naturaleza orgánica.

Cuanto más tiempo observaba Goethe con sus ojos atentos el mundo vegetal, tanto más se robustecía en él la convicción de que este mundo de las plantas debía poseer una unidad interna, debía formar un organismo oculto; detrás de la debordante multitud de fenómenos debía existir una ley genética unitaria.

Goethe buscó esta ley oculta durante más de un decenio. Sus ideas se aclararon cuando conoció el sistema de Lineo que, como es natural, tuvo que parecerle del todo insuficiente. Porque Lineo clasificaba las plantas exclusivamente por sus caracteres exteriores, del mismo modo con que hubiera podido ordenar también los cuerpos inorgánicos. Pero Goethe no podía contentarse consignando simples diferencias: Quería saber, có-

mo se habían producido tales diferencias. En su viaje a Italia se hace todavía más precisa la opinión de Goethe sobre esta materia. En Italia encontró muchas plantas, ya conocidas por él, que presentaban sin embargo grandes diferencias en comparación con la forma que tienen en Alemania. Cada vez vió con más claridad que lo esencial de las plantas no debe buscarse en su forma exterior, como lo hacía Lineo, sino que es necesario acudir a causas más profundas. De esta misma reflexión partió más tarde Darwin, pero dedujo consecuencias totalmente distintas de las de Goethe. Darwin concluye: Nada hay de constante en la vida de los vegetales; pero Goethe concluye: Si lo constante no reside en la forma exterior con que se presenta el vegetal, es justamente porque está en un plano más alto. Así amaneció en él la idea de la *Urpflanze*, la planta primaria. Bajo este concepto, a menudo mal entendido, Goethe comprendió sólo la "Idea" del vegetal: definición que debe a Schiller. "Planta primaria" no es para él sino un término metafórico para designar aquella planta imaginaria que reúne en sí todas las propiedades que constituyen el carácter de los vegetales en general, y gracias a las cuales la planta es precisamente planta, en oposición, por ejemplo, al mineral o al animal. El vegetal primario contiene todas las posibilidades de formación del reino vegetal: Hasta sería posible construir con esas infinitas posibilidades plantas que en realidad no existen, pero que hubieran podido existir de haber sobrevenido adecuadas condiciones exteriores de vida; porque todas las plantas que existen, existieron o podrían existir son meras "manifestaciones" de este vegetal primario, formas de aparición en las que varían sin cesar las posibilidades del vegetal primario. Aquí resalta claramente el contraste con Darwin: Darwin hace depender el origen del reino vegetal de simples condiciones mecánicas y externas, y de ellas hace depender también las transformaciones de las plantas. Goethe no pasa por alto, de ningún modo, la influencia del "medio", pero no exagera su valor, sino que también considera indispensables para la existencia de toda planta las condiciones internas, cuyas leyes están contenidas en el vegetal primario.

La diferencia entre la concepción biológica de Darwin y la de Goethe la explico Rodolfo Steiner con el ejemplo si-

guiente: Si se calienta plomo y se lo echa al agua, adoptará una forma distinta de la que antes tenía. Este cambio de forma es el resultado del calentamiento y del enfriamiento que actúan sobre el plomo sucesivamente. Darwin diría que la nueva forma se ha producido únicamente debido a esta acción externa, mientras que Goethe objetaría que también ha sido causa esencial del cambio la constitución interior del plomo como tal.

Así como Goethe ve detrás del íntegro mundo vegetal una ley formativa uniforme, así también reduce el desarrollo de cada una de las plantas a un principio unitario. Porque una de las ideas centrales de Goethe es que la naturaleza repite en pequeño lo que hace en grande:

“Si quieres ir al infinito  
Marcha en todas partes por lo finito.  
Y si quieres gozar de la totalidad,  
Debes ver la totalidad en lo ínfimo.”

La forma originaria y fundamental de toda planta es para él la hoja. De las hojas proceden por transformación individual los demás órganos de la planta, especialmente los pétalos, el pistilo y los estambres. Después de largas investigaciones — Goethe coleccionó en sus herbarios no menos de doce mil plantas — demostró que todos los órganos vegetales se desarrollan a partir de ese órgano primitivo; más aún: que en muchas plantas son todavía casi idénticos y que en otros casos pueden ser retransformados en hojas, por vía experimental.

Una nueva ley primitiva de la naturaleza se le reveló al observar las plantas: La ley de polaridad, es decir, el principio de dilatación y contracción, ritmo fundamental de la naturaleza, presente en todas partes: como diástole y sístole en los latidos del corazón, como atracción y repulsión, amor y odio, día y noche, blancura y negrura. En las plantas, Goethe cree poder comprobar semejante principio en una triple repetición: En la semilla ya está la planta con todas sus posibilidades, como concentrada en un punto. Luego crece la planta y nacen las hojas y el tallo: he aquí la primera dilatación. Más tarde se contrae en el capullo, y vuelve a dilatarse en la

flor: su energía vital se contrae de nuevo para fijarse en los órganos de la reproducción y para volver a dilatarse en el fruto. Y por último, la semilla es una nueva contracción de la planta en un punto.

Ahora, algunas pocas palabras sobre otro principio de la naturaleza descubierto por Goethe y perteneciente al grupo de tendencias que corresponde a la ley de polaridad. Me refiero a la llamada tendencia de espiral. Goethe advertía que en la formación de la estructura vegetal dos tendencias se disputaban el primado: La llamada tendencia vertical y la tendencia espiral; la primera puede considerarse como principio masculino, la segunda como principio femenino; la tendencia vertical impulsa la planta hacia lo alto, hacia una posición recta y firme; la tendencia espiral, hacia las formas retorcidas, a crecer apoyándose. En el árbol, por ejemplo, prevalece en absoluto la tendencia vertical; en la vid y en las enredaderas, la tendencia espiral. Debo dejar de lado las sutiles investigaciones de Goethe al respecto; recordemos solamente que esta idea suya, largo tiempo pasada por alto, recobró en los últimos años valor de actualidad, al reponerse ciertos problemas biológicos que surgieron del conocimiento del proceso de fecundación en las plantas, los animales y el hombre.

Por encima del reino vegetal se levanta el de los animales. Este constituye, como aquél, un círculo de vida cerrado en sí mismo, a pesar de sus múltiples lazos con las gradas inferiores. Goethe tuvo clara conciencia de que también desde el punto de vista biológico es imposible trazar límites precisos entre ambos reinos de la naturaleza, sino que la frontera era borrosa. Sin embargo, hay a su juicio definiciones justas de uno y otro, porque lo típico no se halla en los casos fronterizos, sino precisamente en lo típico. El hecho de que flora y fauna se refunden la una en la otra, refuerza en él su idea central de que el mundo de la naturaleza se va erigiendo, a partir de lo primitivo, en formas cada vez más complicadas. El animal se diferencia de la planta no sólo por el hecho de que su esencia no se agota en su constitución material, como ocurre con las plantas, sino que más bien es un microcosmos, en un sentido mucho más elevado. El animal no sólo posee corporalidad, sino que la emplea como instrumento; tiene una

verdadera vida interior; tiene un centro al que sirven todos los órganos, mientras en las plantas — dice Goethe — cada parte es en rigor la planta entera. No obstante, se puede hacer una clasificación del reino animal ajustada a los mismos principios que eran válidos para los vegetales. Y Goethe desarrolla así, paralelamente a la “metamorfosis de las plantas” una metamorfosis de los animales. También aquí Goethe procede, ante todo, de manera puramente empírica. Tampoco aquí pudo decidirse a considerar acertadas las concepciones “estáticas” de un Linceo y de un John Ray, según las cuales las distintas especies de animales se consideraban invariables. Formula trabajosamente hipótesis cuya utilidad examina largo tiempo, y que son para él simples medios para alcanzar el fin que se propone. “Las hipótesis, dice en cierta ocasión, son andamios que se erigen antes que el edificio y que se quitan una vez terminado éste; son indispensables para el obrero, sólo que no se han de tomar los andamios por el edificio”. El resultado que obtuvo fué el negarse a reconocer la invariabilidad de las especies animales y llegar a la convicción de que habían evolucionado y que continúan evolucionando todavía. Quiere ante todo destacar lo que es típico de todos los animales. Llega así a la idea del animal primario, del “Urtier”. Claro que su animal primario no tiene nada que ver con el de Haeckel que evoluciona por sí mismo, gradualmente, por un proceso puramente mecánico, sometido a las leyes de la selección natural, de la lucha por la vida y de la adaptación al medio, dando origen a las distintas especies de animales. El animal primario de Goethe es de existencia irreal: está pensado en forma puramente ideal. Goethe prescinde de todo lo secundario, dentro de lo cual están también las influencia del ambiente, y observa lo que a todos los animales es esencial. En su animal primario están contenidas en germen todas las posibilidades desarrolladas luego en los diversos tipos de animales. Es decir que todos los animales que existen, son, por tanto, corporizaciones diversas de aquél animal primario. Del mismo modo que en las plantas, también podría tratarse de encontrar en el mundo animal nuevos tipos, como lo hacen los fabulistas, sólo que debieran mantenerse encuadrados en las leyes corporizadas en el animal primario, leyes de validez absoluta. Ya en sus tiem-

pos de estudiante, Goethe había expresado, en oposición a Lavater, que la forma exterior del animal no sólo está condicionada por influencias externas, sino que también debe ser comprendida como expresión de lo que podría llamarse el "alma animal".

Basado en sus estudios anatómicos, Goethe llega a la afirmación de que todo órgano esencial debe volver a encontrarse, en tal o cual forma, en cada especie animal. Las patas delanteras de los mamíferos, por ejemplo, aparecen en las aves como alas y en los peces como aletas pectorales. Esos tres pares de miembros son, pues, homólogos. La variación de los órganos de las distintas especies animales no se puede explicar solamente, en sentido darwiniano, por influencias exteriores, sino también porque la naturaleza posee un impulso a revelarse en formas siempre nuevas y cada vez más perfectas: Por eso prefiere imprimir unas veces tal forma y otras veces tal otra. Así se explica que la naturaleza conceda lugar de preferencia unas veces a un órgano y otras veces a otro. Así, pues, para citar ejemplos concretos: si concede a la gacela patas ligeras y ágiles, al mono fuertes brazos y al águila alas largas y vigorosas, lo hace principalmente porque en el animal primario hay un impulso a revelarse en manifestaciones siempre nuevas. Si en este caso perfecciona este órgano y en otro caso otro órgano distinto, ello se debe a circunstancias biológicas exteriores; las posibilidades formativas de la naturaleza son, por lo tanto, *ilimitadas*, pero deben ajustarse dentro de cierto margen, a las condiciones *exteriores*. Las influencias externas, si es verdad que son de importancia para el desarrollo de las especies animales, no son sin embargo la *causa* de las especies mismas. Goethe rechazó también aquí una causalidad, como había rechazado el principio teleológico que explica la forma de un órgano exclusivamente por la finalidad externa a la que está destinado.

Hay una sola cosa imposible para la naturaleza: Excederse de las posibilidades genéticas incluídas en la idea de "animal". Dice Goethe:

"No hay Dios capaz de ampliar estos límites;

La naturaleza los respeta:

Porque sólo con esta limitación es siempre posible lo perfecto".

Y luego:

“Todos los miembros se desarrollan de acuerdo con leyes eternas,  
Y hasta la forma más rara conserva en secreto la imagen primitiva.”

Goethe afirma también que el desarrollo enérgico y favorable de un órgano tiene por consecuencia inevitable un defecto en el desarrollo de un otro órgano; no hay que imaginarse, por ejemplo, que los cuernos le han sido dados al toro para que pueda topar, pero habría que investigar cuáles son las leyes formativas que le permiten tener cuernos y con la ausencia de que otro órgano se *compensa* la presencia de los cuernos. Vemos, por ejemplo, que todos los animales a quienes la naturaleza ha provisto de cuernos o astas carecen necesariamente de dientes molares en la mandíbula superior. La naturaleza no puede formar a la vez ambos órganos. Y Goethe acierta en esta conclusión. Una vez más nos encontramos con que Goethe penetró más profundamente en la naturaleza que cualquiera de sus contemporáneos.

No me queda tiempo para ir demostrando en detalle la honda influencia de Goethe en el trabajo científico de las generaciones posteriores. Si hoy la anatomía comparada puede hasta cierto punto, valiéndose de pocos huesos de un animal primitivo, reconstruirlo por entero, esa ciencia debe honrar a Goethe como uno de sus fundadores y maestros; así también los representantes de la biología moderna y de la teoría de la herencia veirindican a Goethe como antecesor suyo. A ideas de Goethe, se reduce también la ley biogenética fundamental, que enuncia que todo animal en su desarrollo embriogénico debe recorrer nuevamente todo el desarrollo del mundo animal.

Hemos visto como el pensamiento de Goethe va ascendiendo desde el reino de la materia inerte a los peldaños del mundo vegetal y, más arriba aún, a los del reino animal. Pero le hubiera parecido absurdo terminar la construcción de esta pirámide con la especie animal más alta, es decir la de los mamíferos, dejando al hombre planear libremente por encima de la naturaleza. No podía haber duda ninguna de que el hombre está ligado por mil hilos a las esferas de la naturaleza que

se hallan debajo de él. El hombre, pues representa la corona de la creación, el vértice de la pirámide. Esta persuasión suya contradecía la idea dominante en aquella época, que trazaba una gruesa raya entre los mamíferos y el hombre. Entre sus argumentos principales señalaban los anatomistas la presunta falta del llamado "os intermaxillare" en el hombre, es decir, del hueso que sostiene los incisivos superiores, falta que ponía al hombre en oposición a todos los animales. Goethe lo consideraba imposible a priori, porque donde hay dientes incisivos tiene que existir también el "os intermaxillare". Hizo investigaciones en centenares de cráneos hasta que pudo comprobar, sin objeción posible, que también en el hombre se insinúa entre los dos maxilares superiores, el "os intermaxillare": Pero se trata de cosas tan conocidas que puedo omitir continuar hablando de ellas. Más instructivo será ver qué consecuencia dedujeron de ese hecho los naturalistas del siglo pasado y a qué conclusión llegó Goethe mismo. Los naturalistas creyeron poder inferir que no hay en absoluto ninguna diferencia radical entre los mamíferos y el hombre. El hombre, decían, se ha desarrollado a partir de los animales, de acuerdo con las leyes mecánicas de la teoría de la evolución, de modo que tiene su origen en el mono, como dice la versión popular de esa ley. Y continuando este pensamiento con presunta consecuencia, se llegó hasta negar que hubiera en el hombre nada que se pareciese a un alma, a una razón supraterránea; por el contrario: se sostuvo que todos los pensamientos y los sentimientos y la voluntad del hombre pueden reducirse a un sistema de excitaciones mecánicas en el cerebro, de reacciones de los nervios, y a otros parecidos procesos fisiológicos. Hasta qué extremo han llegado a este respecto ciertos investigadores de la naturaleza, es cosa harto sabida de todos nosotros.

Goethe estableció satisfactoriamente por cierto que la naturaleza no procede por salto; pero no por eso consideró de manera alguna al hombre como un animal dotado sólo de organización superior a la del mono. El hombre era, por una parte, síntesis de todas las fuerzas vitales de los círculos de la naturaleza situados por debajo de él. "En el hombre, la naturaleza ha aplicado a un solo ser lo que en el reino animal ha esparcido en numerosas clases y órdenes de la naturaleza", di-

ce, y con esto expresa un pensamiento que debía ser más tarde tema central de la filosofía romántica de la naturaleza, principalmente de la de Schelling en su primera época. El cuerpo humano es, a su entender, el único entre todos los cuerpos organizado de tal manera, que pueda llegar a ser soporte de un principio espiritual. Quiere decir que para Goethe esta esencia espiritual del hombre es, por otra parte, lo más decisivo de su condición de hombre. Sólo el hombre está dotado del "resplandor de luz celeste", sólo a él le ha sido concedido el poder de conocer y de pensar; está condicionado en lo más profundo de su sér, por ese principio superior que sólo a él lo habilita para elevarse al conocimiento de lo divino. Así, pues, si Goethe hubiera conocido los resultados de las modernas investigaciones del cerebro, no habría visto en estos hechos científicos nada que se oponga a sus propias opiniones; se hubiera limitado a objetar a sus representantes que se equivocan de blanco con respecto a lo esencial. La transmisión de excitaciones materiales externas por vía mecánica hasta el cerebro a través de los nervios podrá, sí, determinar en el cerebro reacciones materiales, pero nada más que materiales. Nunca podrían provocar representaciones mismas. Ellas tienen su origen en un plano superior; no son resultado causal de las excitaciones, constituyen sólo el punto misterioso en que el incomprensible espíritu divino penetra en la materia, y, por lo demás, nos son concedidas por una potencia que estamos acostumbrados a llamar sencillamente "dios".

Lo grande y lo singular de la concepción natural de Goethe reside, en verdad, en la profundidad con que están construídos sus conocimientos, tan verdaderos en sus raíces que ninguno de los resultados de la investigación científica más moderna entra en contradicción con lo esencial del pensamiento goethiano, sino que todos se ajustan sin dificultades a la visión superior de Goethe.

De los distintos y valiosos descubrimientos que Goethe hizo, como al pasar, en sus estudios anatómicos, me referiré solamente a su "teoría vertebral". Así como había visto en la hoja la forma fundamental de la planta, así también vio en la columna vertebral de los animales y del hombre el centro del esqueleto y en la médula espinal el centro de los nervios.

Muy pronto advirtió que el cerebro no es más que una continuación y un perfeccionamiento de la médula, y concluyó, por lo tanto, que el cráneo ha de ser un desarrollo perfeccionado de las vértebras que encierran la médula. Después de largas investigaciones que terminaron en su segundo viaje a Italia, pudo demostrar la exactitud de esta conclusión, perfectamente lógica para él. Y la época posterior a Goethe ha confirmado esa exactitud por lo menos en la medida en que hoy se admite como seguro que la parte posterior del cráneo que cubre el cerebro se compone de tres vértebras transformadas, mientras que hoy se niega por lo general que los huesos de la cara puedan también reducirse a vértebras; en cambio, Goethe se inclinaba a dar también respuesta afirmativa a esta cuestión.

Vamos a tocar todavía ligeramente el problema de qué es lo que Goethe consideraba misión del hombre, vale decir qué constituía para él el sentido del desarrollo del género humano. Debemos consignar ante todo que Goethe no consideraba de ningún modo la humanidad como una masa amorfa, sino como un organismo articulado en pueblos distintos; a su vez, cada pueblo es también un organismo, dentro del cual todo miembro, es decir todo individuo, debe realizar su misión determinada. De ahí que todo hombre tenga no sólo el derecho, sino también la obligación de hacer por sí mismo cuanto le sea posible. Llevar precisamente a los hombres a esta convicción era para Goethe una elevada tarea. Todos sabemos que su manera de vida es en verdad un modelo de sensato cumplimiento del deber y un perfeccionamiento continuo. Nadie, antes ni después de él, consiguió levantar la "Pirámide de su existencia" a tan soberbia altura. Sobre tales supuestos es como adquieren sentido estas orgullosas palabras de Goethe: "Si debo decir lo que he llegado a ser para los alemanes en general y para los poetas jóvenes en particular, creo tener derecho a llamarme su libertador: porque de mí han aprendido que, así como el hombre tiene que vivir de dentro a fuera, el artista tiene que actuar también de dentro a fuera, pues cualquiera que sea la actitud que adopte, debe llevar siempre a la luz su sola individualidad".

Pero sobre los fines espirituales, sobre las tareas y facultades del hombre, tales como Goethe las considera, deberemos

hablar luego en conjunto; demos ahora una rápida ojeada a la restante actividad científica de Goethe, en especial a su teoría de los colores, doloroso y mimado hijo de Goethe, que llena más de dos mil páginas impresas de sus obras científicas. A ninguno de sus estudios dedicó tanto tiempo y diligencia, de ninguno de sus resultados se sentía tan orgulloso como de su doctrina de los colores, pero asimismo ninguno de ellos tuvo tan poco éxito entre sus contemporáneos. Podemos añadir: ninguna obra de Goethe ha sido tan radicalmente mal entendida. Tuvo que ser mal entendida, porque Goethe abordó el problema de los fenómenos del color por un lado totalmente distinto del de los especialistas de su época. Estos partían de la naturaleza física de los colores y de las ondas luminosas, es decir del efecto físico de las ondas de luz en el ojo y en el cerebro; pero el punto de partida de Goethe era el sentido estético de los colores. Es un rasgo típico de Goethe el haber comenzado a atender a los fenómenos de los colores cuando en Italia quiso explicarse por qué la composición de los colores de un cuadro nos impresiona agradablemente y los de otro no. Puesto que los colores existirían aunque ningún ojo humano se pusiera frente a ellos, pero no aparecerían si no existiera el ojo humano, juzgó que se debía partir del efecto fisiológico de los colores en el ojo humano, y en los centros sensoriales, y no de la composición física de los colores: Expresa esta opinión suya en forma poética cuando dice:

“Si el ojo no fuese de calidad solar,  
nunca podría ver el sol;  
si no estuviese en nosotros la fuerza propia del dios,  
¿Cómo podría encantarnos lo divino?”

Así, Goethe habla del efecto fisiológico de los colores en la parte primera y más importante de su doctrina. Sus propias observaciones, hechas con extraordinario cuidado, merecen todavía hoy consideración general y vuelven a hallar en los círculos científicos un interés que va haciéndose tanto más grande cuanto mejor se advierte la claridad con que Goethe pudo ver en el fondo último de las cosas.

Consideraba que los colores fundamentales, polarmente opuestos, son el blanco y el negro, entre los que se tiende el

arco de los demás colores. Ordena éstos en un círculo cromático cuyos puntos más altos son el rojo, el anaranjado, el amarillo, el verde, el azul y el violado, con lo que se opone, y con razón, a la artificiosa distinción newtoniana entre azul e indigo. En este círculo cromático los colores correspondientes, tanto los que armonizan como los que contrastan, vienen a colocarse frente a frente, así por ejemplo, el anaranjado frente al azul, el amarillo frente al violado; de esta ordenación de los colores complementarios se han ocupado un sinnúmero de sabios, y después de largas discusiones se ha llegado a la conclusión de que la disposición ideada por Goethe se nos aparece como exacta tanto a la luz opaca, como a la salida y a la puesta del sol, aunque también hay muchas personas que aún a la luz del día perciben como reales estos contrastes de colores. Agreguemos todavía que según las investigaciones de Hering, consideradas hoy válidas, el rojo y el verde — y también el amarillo y el azul — son tenidos por los colores complementarios normales. Especial importancia tiene el descubrimiento de Goethe de que el rojo puro, así como los tonos purpúreos, faltan en el espectro solar y que sólo pueden obtenerse por la mezcla de los dos extremos del espectro. Goethe fué además el primero en afirmar ciertas leyes en los casos de daltonismo o ceguera de los colores. Pero debemos prescindir de más detalles, para alcanzar a ocuparnos de ciertas ideas de Goethe que encontraron oposición particularmente tenaz de los especialistas.

Goethe defendía la tesis de que el blanco y el negro son colores complementarios con igual título, por ejemplo, que el amarillo y el violado. Reflexionaba de este modo: Así como todas las plantas se reducen a una idea primitiva unitaria, así también la multiplicidad de los colores debe basarse en una unidad espiritual. Dice Goethe: "Las cosas que forman parte de una multiplicidad sensible, en la medida en que son homogéneas, tienen por fundamento una unidad espiritual que es la que produce esa homogeneidad y correspondencia". La unidad espiritual de los colores era la luz; ¿y qué elemento — continúa preguntando — modifica la luz de tal manera que se nos aparece en colores distintos? ¡La obscuridad!, es decir la negrura, a la que denomina también "tiniebla activa". Los

colores del espectro le parecen, por lo tanto, según las palabras de Schiller, "hijos de la maravillosa pareja día y noche". El blanco contra el negro, lo claro contra lo oscuro: tal es "la expresión de la contradicción que todo ser viviente está obligado a manifestar cuando se le ha impuesto una determinada manera de ser". Aquí reaparece, pues, aquel "ritmo primario", hoy conocido bajo el nombre de "ley de polaridad", uno de los más fértiles de todos los pensamientos de Goethe. Esta misma ley se le revela en el contraste entre la tendencia vertical y la espiral, en la ley de la dilatación y contracción en las plantas y en otros casos análogos. "Así como la inspiración — dice Goethe — presupone la espiración y viceversa, así todo sístole supone la diástole. Es la fórmula eterna de la vida, que se manifiesta también aquí. Como al ojo se le ofrece la oscuridad, reclama la claridad. . . ." Aquí está la razón profunda de por qué Goethe opone el blanco al negro en contraste. Y me toca ahora referirme a un equívoco por cuya causa la teoría de los colores de Goethe ha encontrado hasta hoy una impugnación tan empeñosa. La claridad y oscuridad a que se refería Goethe no son de ningún modo idénticas a los colores percibidos como blanco y negro, sino que él entiende, también aquí la idea de claro y oscuro. Goethe tuvo que servirse en sus observaciones prácticas de la luz solar en la cual, como "blanco", se basan todas las investigaciones sobre los colores, debido a que la claridad o blancura absolutas a que él se refería, no existen en el mundo real. El tenía plena conciencia que sus propias investigaciones sólo podían expresar en forma aproximada su pensamiento. Porque la claridad y la oscuridad, tal como las entiende Goethe, no son realidades, sino sólo principios espirituales, entidades mentales. En ocasión de haberse demostrado que el rojo consiste en ciertas vibraciones de las ondas luminosas, Steiner ha dicho muy bien que si Goethe hubiera sabido esto, su pensamiento no habría sido influido de ninguna manera por ese hecho. Hubiera replicado que tal descubrimiento estaba fuera de lo que para él tenía interés, porque justamente la teoría goethiana de los colores comienza allí donde la física de los colores termina. Los procesos materiales podrán ser de gran importancia para la producción de las percepciones, pero nada tienen que ver con su esencia.

Las vibraciones del éter *no son la luz, no son el color mismo*; nunca serían capaces de provocar por sí mismas las correspondientes *representaciones* de color, sino que son lo simple *reacción de la materia móvil a la luz*. El concepto de luz, las *representaciones* de color, están en un plano *más alto* que las vibraciones de las partículas del éter: Están en un plano ideal. Los movimientos *materiales* en el éter podrán ejercer efectos *materiales* en el cerebro, pero nunca provocar representaciones *psíquicas*. Por lo demás Goethe alcanzó a conocer la *teoría* de las ondas y *no encontró en ella nada* que no pudiera armonizarse con sus propias ideas. Asimismo, cuando se le objetó que los colores del espectro no preceden de la mezcla de lo claro y lo oscuro, sino de la refracción de la luz, Goethe hizo notar que él mismo empleaba en sus investigaciones el espectro y el prisma, pero que en aquella teoría no encontraba él ninguna contradicción con la suya. Porque en último término a él no le interesaban los colores físicos, sino las representaciones de los colores, sus conceptos, que están en el mismo plano superior que los conceptos ideales de claro y oscuro. Así se puede explicar el hecho, extraño a primera vista, de que Goethe arremetiera con *desacostumbrada* vehemencia contra la observación de Newton, perfectamente exacta, de que la mezcla de todos los colores complementarios origina el blanco, un blanco sucio, pero siempre blanco. Sabido es que Goethe se negó sencillamente a hacer por sí mismo este experimento que fácilmente hubiera podido realizar. ¿Pero debemos limitarnos a pensar, en el caso de Goethe, que se trata de una debilidad humana y perdonable, ya que él, como artista y como temperamento visual, no podía de ningún modo pensar que el blanco se extraiga de los demás colores? Tal explicación no me parece suficiente. Tengamos en cuenta que Goethe no se refería en absoluto al blanco newtoniano sino a esa "luminosidad" o "claridad" ideales, a la *idea* de "blanco" que, como he dicho, está en un plano más alto que los colores reales sensibles. Si se tiene en cuenta esto, nos habremos colocado en una actitud totalmente distinta, no sólo frente a la polémica de Goethe contra Newton, sino con respecto a la teoría de los colores en general, del mismo modo que la ciencia de nuestros días ha adoptado una posición enteramente distinta, mucho

más positiva, frente a la teoría goethiana de los colores, que la ciencia de hace treinta años. Para el pensamiento más valioso de Goethe, es decir para la ley de la polaridad de todos los fenómenos vitales, hallada por él intuitivamente, la ciencia sólo ha encontrado una fundamentación exacta después de medio siglo de seria labor experimental, después de penetrar en los misterios de las transformaciones de la materia y de otros complicados problemas biológicos. Además Goethe, también en su doctrina de los colores, no ofrece en primera línea sino ideas fundamentales, como lo hizo en todos los dominios científicos. Un hombre tan abrumado por la "abundancia de ideas" que apenas encontraba tiempo para trasladar al papel lo más importante, ¿de dónde hubiera podido tomarlo para edificar, piedra sobre piedra, las construcciones que planeaba?

Si me propongo ahora decir unas pocas palabras sobre los terrenos científicos en cuyo desarrollo no participó Goethe activamente, es porque me parece de igual importancia para su genio singular y para nuestra comprensión de él, conocer las disciplinas que no le apasionaban. Desde este punto de vista, la química ocupa en cierto modo un puesto intermedio. Goethe mismo era un buen químico; sabía muy bien la importancia de esa ciencia y previó que en el futuro ocuparía dentro de la ciencia natural mayor espacio que el que ocupaba en su época; hace él mismo innumerables investigaciones químicas, consigue fundar para la universidad de Jena el primer instituto de investigaciones químicas de Alemania, y procura que se encargue de la cátedra de química un químico *experimental*, y no un filósofo, como era usual hasta entonces. Pero le interesaba principalmente el lado *biológico* de la química. Por lo demás, su inclinación científica iba más bien hacia lo que podía captarse por los sentidos. Era un talento sintético, el suyo; no se trataba de descomponer la materia en sus distintos elementos sino más bien de comprender el fondo espiritual del universo, su espiritualidad.

Mayor aún era su escepticismo frente a la matemática, aunque con toda razón se defiende del reproche de ciertos contemporáneos suyos que le echaban en cara su *hostilidad* contra la matemática; Goethe *insiste* en que nadie puede juzgar me-

jor de su importancia que él, y apreciarla con menos reserva que él mismo. "La prudencia de inferir lo más cercano solamente de lo cercano, tenemos que aprenderla de los matemáticos, y aún donde no empleamos cálculo ninguno debemos obrar siempre como si tuviéramos que dar cuenta al geómetra riguroso", dice Goethe. Pero con toda tenacidad se oponía a la *sobreestimación* de las matemáticas y a los que la consideraban como la *única* ciencia "*verdadera*" e intentaban reducir el mundo a fórmulas matemáticas, creyendo con esto haber avanzado hasta un conocimiento *preciso* del mundo. Es sobre todo a los matemáticos a quienes dirige aquellas célebres palabras del segundo Fausto donde Goethe dice:

Lo que vosotros no palpáis, está muy lejos para vosotros;  
Lo que vosotros no comprendéis, para vosotros no existe en absoluto;  
Lo que vosotros no contáis, creéis que no es verdad;  
Lo que vosotros no peséis, para vosotros no tiene importancia;  
Lo que vosotros no acuñáis, creéis que no vale nada."

Las matemáticas se ocupan solamente de la *extensión* y de la *cantidad*, es decir de lo *cuantitativo* de las cosas, pero no de su *calidad*; y explorar lo *cualitativo* era el objeto *principal* de Goethe. La matemática y otras ciencias puramente exactas, pueden *ampliar*, a su juicio, nuestro conocimiento del mundo, pero son incapaces de *profundizarlo*. Ningún interés le despertaba la *astronomía*; echaba en ella de menos la intuición plástica, que era para él una necesidad. ¿Cómo hubiera podido interesarle si habitan hombres en Marte, cuando el problema mismo de la vida reclamaba toda su atención? ¿Cómo hubiera podido excitarle la cuestión de qué distancia media entre las distintas estrellas y qué leyes mecánicas regulan su marcha, cuando le arrebatava la vocación de avanzar hacia el conocimiento de aquel poder que se revelaba en toda la creación, tanto en lo grande como en lo pequeño? Si bien prestó su apoyo hasta donde pudo, a los astrónomos que se contaban entre sus amigos, fué porque, naturalmente, no negaba de ningún modo el valor objetivo de esta ciencia, pero no se interesaba por los resultados de sus investigaciones.

Tampoco tenía para él interés la jurisprudencia; hasta parece que ni siquiera la estimó como ciencia en sentido riguroso; consideraba el derecho como una simple suma tradicional de costumbres jurídicas. “La ley y los derechos se heredan como una enfermedad eterna”, dice en el Fausto. A lo sumo le interesó la cuestión de *cómo ha nacido* el derecho, es decir el problema que también Herder trató con preferencia. Pero Goethe, en contraposición a Herder, defendió el punto de vista de la llamada “concepción heroica del derecho”. “Es la ley la que hace al hombre — dice, — no el hombre a la ley. Así, la ley de Moisés hizo a los judíos y la ley de Licurgo a los espartanos”. Partiendo de esta actitud fundamental, se explica también en gran parte su predilección sin reservas por Napoleón. La idea del derecho natural, tan fervorosamente discutida desde Rousseau, la rechazaba Goethe como una disimulada exigencia política, y lo mismo la liberación que los pueblos de Europa exigían por entonces. “Se debaten, dice, por los derechos de la libertad; bien mirado, no son más que siervos contra siervos”: Así se expresa Goethe. Y en otra oportunidad: “Sólo reclama la libertad de prensa el que quiere abusar de ella”. La libertad en que él pensaba era aquella libertad del espíritu que Goethe conquistó luchando y que consideraba como suprema misión ponerla al alcance de los demás. Ya hemos visto, que en este sentido se llamó, con orgullosa conciencia de sí mismo, el libertador de los alemanes.

Y ahora la teología: ¿Cómo hubiera podido interesarle, si él veía en dios un espíritu que no se cierne sobre la naturaleza, sino que *en la naturaleza vive*? ¿Cómo inclinarse a la teología si las discusiones sobre la esencia de dios le parecían discusiones de palabras, “ruído y humo”? Así dice en una de sus poesías:

“¿Qué sería un dios que impulsara las cosas sólo desde fuera,  
Que hiciera girar el cosmos sobre el dedo?

Su tarea consiste en mover el mundo desde adentro

en consubstanciarse con la naturaleza, en identificar la natu-

raleza consigo mismo,

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

De modo que cuanto hay y vive y actúa en él siempre disfruta de su fuerza y de su espíritu”.

Por último, echemos una ojeada sobre la posición de Goethe frente a la ciencia histórica: Posición particularmente difícil de definir, porque Goethe sometió a más de una revisión sus propias ideas al respecto. En sus obras hay muchas amargas reflexiones sobre la manera de los historiadores de su época que se contentaban con la enumeración de hechos conservados por tradición más o menos fidedigna y que, por lo demás, agotaban su labor en la narración de las guerras y de los datos biográficos de los soberanos. Goethe llegó hasta a dudar de si era posible en general reconstruir el pasado con su verdadero sentido. Pero le interesó vitalmente el ensayo de Herder de establecer una concepción de la historia y una historiografía fundada en la conexión de las ideas históricas. Y cuando por incitación del gran hombre de estado prusiano, el señor von Stein, se fundó vasta colección crítica de fuentes para la historia alemana conocida bajo el nombre de “*Monumenta Germaniae historica*”, Goethe prometió con placer su colaboración y proporcionó numerosas contribuciones que fueron publicadas en la revista de la comisión redactora.

*(Concluirá en el próximo número)*

# Concepto y alcance de los impuestos a los réditos y a las transacciones (Fin)

Por FELIX WEIL

*Segunda parte. El impuesto a las transacciones*

## LA LEY

La Ley 11.680 (transacciones) por cierto es bastante corta y menos complicada que la Ley 11.682 (réditos), pero también puede decirse que es una ley deficientemente construída, en la que el H. Congreso se alejó bastante del proyecto del P. E.

En el proyecto del P. E. se había intentado establecer una línea de conducta con respecto a las exenciones: eximir únicamente los productos de exportación, porque éstos se gravan cuando salen del país, y los productos alimenticios de primera necesidad. Pero el H. Congreso volvió a la mala fórmula del año anterior, eximiendo todos los productos de la tierra, con el resultado de que la harina, las flores y, según se interprete la ley, hasta el pedregullo, el canto rodado y el ónix están exentos; puede, pues, decirse que las exenciones, en la forma actual, no responden a un plan sino a la casualidad de que un

gremio estuviese mejor defendido que otro en la H. Cámara de Diputados.

La Ley 11.680, sin embargo, es mejor que el decreto-Ley del Gobierno Provisional y que la Ley 11.587, porque aclara un sinnúmero de dudas y llena un sinnúmero de lagunas de las disposiciones anteriores.

Resulta ahora claro que lo que se grava son las transacciones comerciales, quedando definitivamente establecido que la prestación de servicios de parte de intermediarios, etc., es una transacción comercial que como tal está gravada, pero también aquí se ha desvirtuado la línea clara del proyecto del P. E., porque la ley actual autoriza a los contribuyentes a deducir del monto de las transacciones las comisiones pagadas. La ley del año pasado no hablaba de la prestación de servicios. No se sabía, pues, si estaba o no gravada, llenándose el vacío con resoluciones de la Comisión Honoraria, cuya fuerza legal se está discutiendo actualmente en los Tribunales. La Comisión Honoraria y la Dirección, que consideraron con razón que la prestación de servicios comerciales es una transacción comercial, habían proyectado la aclaración correspondiente de la ley. El proyecto del P. E. declaraba, pues, expresamente, como sujetas al gravamen las operaciones de los intermediarios, consignatarios, etc. Desgraciadamente, la H. Cámara de Diputados ha confundido parcialmente el concepto del impuesto a las transacciones con el de réditos, de tal suerte que si bien aceptó la proposición de incluir entre las transacciones gravadas la prestación de servicios comerciales, por otro lado autorizó la deducción de su valor del monto de las transacciones; como consecuencia se tiene que en lugar de gravar 100 en manos del mayorista y por separado 3 (en el caso de una comisión del 3 %) en manos del intermediario, se grava hoy 97 en manos del mayorista y 3 en manos del intermediario. El resultado fiscal es así el mismo, pero se complica innecesariamente la ley .

Se pidió la inclusión de los intermediarios, por considerar que no había ninguna razón para que tales negocios quedaran excluidos del gravamen; pero con la disposición aludida que autoriza a deducir la comisión del monto de las ventas, se ha cometido una confusión que dificulta la aplicación del impuesto, complicando la declaración sin ningún resultado fis-

cal. Y es ilógico, porque si se permite deducir la comisión, con el mismo criterio podría permitirse la deducción del costo de la materia prima, o del alquiler, o de cualquiera otra cosa, dado que la materia prima, al venderse al fabricante, está sujeta al gravamen.

Los artículos 1 y 2 de la ley, no requieren explicación; pero sí el artículo 3 porque mucha gente no entiende lo que el inciso a) de este último artículo dice acerca de los inmuebles. Sencillamente es esto: un particular que vende su casa no realiza ninguna transacción comercial; un comerciante que aisladamente vende su casa tampoco realiza una transacción comercial; pero una empresa de construcciones o de colonización, realiza transacciones comerciales, porque en estos casos los inmuebles son su mercadería, el objeto de su negocio.

El segundo apartado del artículo 3 establece que en la venta de negocios queda sujeto al impuesto todo el objeto de la venta; no se limita, pues, a gravar la mercadería sino que incluye expresamente los importes que se perciben por llave u otras causas.

Lo que no puede decirse todavía con claridad es, si en los casos de transformación de sociedad tiene que aplicarse el impuesto o no. Por ejemplo, si en una sociedad de tres socios uno sale, es cierto que la propiedad de la existencia de mercaderías que antes pertenecía a los tres, generalmente en la forma de una tercera parte a cada uno, pasa a los dos que quedan. Podría así decirse que un tercio de la existencia ha sido objeto de una transacción comercial. Pero es este un asunto que debe estudiarse detenidamente, no siéndome posible todavía adelantar la solución. Lo mismo rige en el caso de que un socio salga y otro entre. Jurídicamente, puede existir una transferencia de dominio por la salida de un socio y por la entrada de otro, pero existen en la doctrina también opiniones autorizadas que no consideran esta transferencia como transacción comercial.

El mismo problema tenemos con la transformación de sociedades existentes en sociedades de otra forma, como ser, la transformación de una sociedad colectiva en sociedad de responsabilidad limitada. La ley de sociedades de responsabilidad limitada dice que se admite la transformación sin perjuicio

de los derechos de terceros. Así de la ley parece desprenderse que la misma sociedad sigue y cambia únicamente su denominación y la responsabilidad de los socios. Pero lo que se crea es una nueva entidad, las mercaderías dejan de ser propiedad de la sociedad colectiva y por consiguiente de los socios, transfiriéndose a una entidad "sui generis" que es cierta clase de persona jurídica; existe pues, una transferencia de dominio. Ahora resulta difícil decir si esta transferencia de dominio es una transacción sujeta al impuesto.

Personalmente, opino que aún cuando en el contrato social de la sociedad a transformarse no se haya previsto la posibilidad de modificar su forma jurídica de existencia, estas transacciones no deberían computarse como operaciones comerciales, porque la voluntad de los legisladores, según informaciones que he recogido, parece haber sido gravar la venta ordinaria a la clientela y no la "quasi-venta" de los socios a sí mismo bajo forma de una modificación de contrato social. El hecho de que jurídicamente se trata en estos casos de la cesación de la sociedad anterior y de la constitución de una nueva, aunque con los mismos socios, es indiscutible; pero no es menos cierto que económicamente no se puede hablar de una transacción comercial.

Y si se había autorizado en el contrato social la eventual transformación, no hay duda que jurídicamente no puede existir transacción, ya que la misma sociedad sigue, cambiándose únicamente su forma jurídica.

*Artículo 4º* — La deducción de las bonificaciones por época de pago, se entiende, porque si se ofrece al precio de 100 pero con 3% de rebaja en caso de pago al contado, se ha vendido en realidad a 97 y no a 100. Acepto así que en estos casos se pueda proceder a la deducción. También es lógico que los envases que se devuelven no constituyan una transacción siempre que el vendedor haya retenido la propiedad de los envases,, —el comodato—. Pero como ya he adelantado no es aceptable ni encuentro ninguna lógica en que se permita deducir las "comisiones o garantías" que se abonan al comisionista. Es ésta una exención que está en plena contradicción con el segundo párrafo del mismo artículo 4º.

El impuesto a las transacciones en la forma científica

debe aplicarse sobre el volumen de ventas. Con estas deducciones ilógicas se han introducido al impuesto al volumen conceptos que provienen del impuesto a los réditos, que tienden a aplicarse sobre el remanente neto de beneficios. Esta parte de la ley debe ser modificada.

En el último párrafo del artículo 4º se ha previsto que aquellos comerciantes que pagan al Fisco los impuestos internos, pueden deducir los montos respectivos de sus transacciones, derecho que no se acuerda en las transacciones sucesivas.

El fabricante de alcohol, por ejemplo, actúa como agente del Fisco, al que adelanta, por la compra de las estampillas de impuestos internos, el ingreso de un impuesto que recae teóricamente sobre el último consumidor y el impuesto interno todavía puede separarse exactamente. Si luego se elabora un nuevo producto, el impuesto interno ya está involucrado al precio.

*Artículo 5º* — El impuesto es adeudado por aquél a quien corresponde percibir el precio de la transacción. En los casos de venta simple en el país, esto es bastante sencillo. En muchos otros casos de transacciones es difícil llegar a percibir el impuesto. Por ejemplo, en los casos de importaciones, si bien no es difícil decir quién adeuda el impuesto, en cambio es difícil cobrarlo porque el exportador extranjero que vende por un representante accidental mercaderías al país adeuda teóricamente el impuesto, pero reside fuera del territorio de la República y no tiene representante estable en la misma. En el proyecto del P. E. se había incluido expresamente a toda clase de importación, y se quiso aplicar en el caso de venta directa desde el extranjero el impuesto en la aduana; pero en la Cámara de Diputados se borró esta parte de los artículos aunque se dejó subsistente en la ley 11.683, un artículo correlativo, como siempre ocurre en estos casos. En efecto, el inciso f) del artículo 25 hace responsables, en los casos de contribuyentes con domicilio fuera del territorio de la República, a sus agentes, representantes, comisionistas y demás intermediarios con respecto a las transacciones que se efectúen por su intermedio; pero del hecho que se ha suprimido expresamente en la H. Cámara de Diputados el gravamen a la importación directa surge que la venta desde el extranjero

al país, no está gravada, salvo que se efectúe por intermedio de un agente o representante residente, aunque sea con carácter transitorio, en el país. En estos casos no es difícil cobrar el impuesto, cuando en la transacción intervienen intermediarios que perciben el precio por cuenta del vendedor extranjero. En otros casos la Dirección tiene facultad para hacer actuar como agente de retención el comprador mismo o el banco que efectúa la cobranza. Así, si una sucursal argentina de una fábrica extranjera vende los productos de la casa matriz en el país, debe pagarse el impuesto sobre las ventas que efectúa aun cuando lo haga por cuenta de la casa extranjera. Desde el momento que se realiza la venta por agentes o sucursales en el país, sea al mayorista o minorista, o sea al consumidor, la operación está gravada.

*Artículo 6º* — Este artículo es jurídicamente muy discutible. Algunas leyes impositivas extranjeras consideran al consignatario como comprador, es decir, como realizando una transacción por su cuenta, aunque jurídicamente realice la transacción como mandatario oculto de su comitente. Esta situación existe especialmente cuando el consignatario realiza ventas y carga con la garantía de la solvencia del comprador hacia su comitente. El derecho común no considera esta operación como una compra de parte del consignatario y una venta por cuenta propia, pero nuestra ley lo ha determinado así porque se consideró que económicamente existe una doble transacción. Me parece posible que los incisos b) y c) del artículo tendrán que dejarse fuera de aplicación dada su absoluta contradicción con las leyes comunes y puesto que en muchos casos la disposición aludida puede convertir en confiscatorio el impuesto.

*Artículo 7º* — Por este artículo se ha fijado la tasa en 3 o|oo para simplificar la aplicación del impuesto, suprimiendo las tres tasas del 3, 5 y 10 por mil del año pasado y suprimiéndose también el mínimun de 25.000 pesos de transacciones que por la ley vieja estaban exentos.

La tasa del 3 por mil es una tasa muy baja. En Francia existe una tasa de estadística de 3 por mil que nadie considera como impuesto. Tasas tan bajas en un impuesto que científicamente está destinado deliberadamente a que se traslade al consumidor tienen una consecuencia muy mala: se convierten

en una penosa carga para el vendedor. De ahí la resistencia contra el impuesto a las transacciones.

En otras leyes, por ejemplo la alemana, existe una disposición expresa que obliga a trasladar el impuesto y prohíbe que se traslade en forma visible. Aquí he visto facturas de una sociedad comercial con esta nota al pie: "Nuestros precios se entienden sin impuesto a las transacciones". Pero nuestra ley no habla del traslado del impuesto ni dispone si el traslado debe efectuarse visible o invisiblemente, así que es cosa particular entre vendedor y comprador, quién de ellos carga finalmente con el impuesto.

Sin embargo, debe afirmarse que la finalidad de este impuesto no es que lo soporte el que lo paga directamente al Fisco, sino el último consumidor.

Si se aumentase la tasa del impuesto al 1 %, como parece que el Ministro Hueyo quiso proponer, todo el mundo se daría cuenta de que el impuesto está destinado a ser trasladado. Recuerdo que hace algunos años un importante ramo de negocios del país hizo gestiones ante el Gobierno de la Provincia de Buenos Aires para que aumentase el impuesto al Capital en Giro (impuesto igual al de transacciones), no para que se derogue. Y la razón era que no les fué posible trasladarlo, porque por unidad de mercadería resultaba por ejemplo \$ 0.01  $\frac{1}{2}$  no siéndoles posible vender una mercadería que costó \$ 7, por \$ 7.01  $\frac{1}{2}$ .

El impuesto a las transacciones es un impuesto indirecto y como tal malo, como todos los impuestos indirectos. En cierto sentido todavía es peor que los impuestos internos, porque éstos se pagan una sola vez, mientras que el impuesto a las transacciones se paga tantas veces como operaciones se efectúen.

En otro sentido, sin embargo, el impuesto tiene una consecuencia ventajosa, desde el punto de vista de la organización comercial, porque contribuye a la supresión de trámites innecesarios, de intermediarios innecesarios, de ventas innecesarias; en una palabra: fomenta la venta directa al consumidor de parte del fabricante.

*Artículo 8º* — Las exenciones, como ya he dicho, carecen de lógica pero fuera de estas observaciones, el artículo es bastante claro.

*De la Reglamentación*

*Artículo 1.* — Este artículo es supérfluo, porque en resumen, dice: que transacciones comerciales son transacciones comerciales; pero como esta reglamentación no se ha hecho para abogados sino para que la interprete toda clase de gente y de cualquier nivel mental, se ha considerado necesario aclarar y repetir ciertos puntos. Así para que haya transacción comercial no basta solamente la inscripción como comerciante del contribuyente. Son necesarios la habitualidad y los fines de lucro o especulación. El particular que habitualmente compra y vende mercaderías, realiza operaciones comerciales aunque no esté inscripto como comerciante y en esto se coincide con el Código de Comercio que somete estas transacciones al fuero comercial y no al civil.

*Artículo 2.* — Este artículo quiere dar una enumeración de las transacciones comerciales más corrientes y creo que no ofrece dificultad, salvo los incisos d) y e).

El inciso d) ya lo expliqué anteriormente; una empresa constructora realiza transacciones comerciales al vender sus inmuebles, porque estos inmuebles son su mercadería y aquí puede verse el intrínquilis entre los dos impuestos: réditos y transacciones, porque en los casos en que la venta de inmuebles está sometida al impuesto a las transacciones, los contribuyentes no pueden, con respecto al impuesto a los réditos, pretender que el mayor valor realizado en la venta de este inmueble, no constituye rédito, porque si los inmuebles son mercaderías, la ganancia capital, o la pérdida capital que resulte de este negocio, se computa a los efectos del impuesto a los réditos. En los casos donde se trate del mayor valor en sí, donde esta ganancia o pérdida no se computa a los efectos del impuesto a los réditos, tampoco existe una transacción gravada.

Con estas explicaciones se entenderá también el concepto del inciso e): si bien la locación de inmuebles, en general, no constituye una transacción comercial, porque la ley así lo ha establecido, lo constituye en los casos de empresas constructoras, etc. (y debería constituirla, a mi entender, también en casos de inmuebles que pertenecen a comerciantes, destinados a ser alquilados; pero la Comisión Honoraria al discutir la

reglamentación, los ha excluído del gravamen y la Dirección aceptó este criterio). Debo llamar la atención sobre lo dicho anteriormente sobre la diferencia entre el Código de Comercio y la ley impositiva, entre el derecho común y el derecho fiscal.

La finalidad del Código de Comercio es fijar jurisdicciones y nada más; así no puede, pues, decirse que el solo hecho de estar un acto enumerado en el C. de Comercio, determina el carácter de una transacción como comercial. El empleado de comercio está en una situación tal que el C. de Comercio considera que sus pleitos deben seguirse ante el Juez de Comercio y no ante el Civil, pero no realiza transacciones comerciales con relación a su empleo y su patrón.

La compra-venta de inmuebles realizada por un comerciante se rige por las disposiciones civiles, en cuanto a la forma, pero está sujeta al C. de Comercio, como acto de comercio. Sin embargo, a los efectos del impuesto no son transacciones comerciales salvo el caso que acabamos de mencionar.

El inciso f) requiere una aclaración. Aquí se ha dicho expresamente que la sub-locación de inmuebles queda sujeta al impuesto en cuanto constituye una actividad que se realiza con fines de lucro. Se ha utilizado deliberadamente la palabra "actividad", para dejar establecido que el hecho de que un particular o un comerciante sub-alquile accidentalmente, p. e. por ausentarse a Europa, no constituye una transacción comercial, pero sí el hecho de que una persona alquile departamentos vacíos, los llene de muebles y los sub-alquile amueblados, lo que en los últimos años ha empezado a ser una actividad nueva característica en la Capital.

Análogamente debe considerarse el inciso h). La agencia literaria realiza transacciones comerciales. El autor que vende al periódico su artículo no efectúa una transacción comercial.

*Artículo 3º* — Este artículo ha querido aclarar la situación de las empresas marítimas y otras análogas y es correlativo al párrafo 2º del Artículo 5º de la Ley que dice que la contabilización o facturación en el país establece la presunción de que la transacción se ha efectuado en el mismo, salvo prueba en contrario.

*Artículo 4º* — Se refiere al mismo punto. Con esto se ha

querido excluir de esta presunción los casos de contabilidad centralizada de sucursales extranjeras.

*Artículo 5º* — Aclara más la parte pertinente de la ley para que no quede duda de que el pasivo de que se hace cargo el comprador, es una parte de la transacción, así que la misma no se considera únicamente limitada a la venta del activo líquido de un negocio sino también al pasivo que pasa del vendedor al comprador, porque en realidad el precio consiste de estas dos partes.

*Artículo 6º* — Se refiere especialmente a los Y. P. F. y tiene la finalidad de obligarlos a tener la misma base de cálculo como las demás fábricas con las cuales están en competencia, porque la ley no ha querido dar a Y. P. F. una preferencia en el sentido de que ellos no tengan que aplicar el impuesto.

*Artículo 7º* — Es muy simple: sólo tiene la finalidad de que por el hecho de tratarse de ventas judiciales no queda desvirtuado el carácter de la operación.

*Artículos 8, 9, 10 y 11.* — No requieren explicación.

*Artículo 12.* — En este artículo se ha fijado un precio bastante alto, \$ 5.— por ejemplar, con la finalidad de abarcar las revistas extranjeras, que por valer un dólar acá tienen un precio de más o menos \$ 5.—; y se ha querido someter al impuesto a las denominadas revistas que no son tales, como los anuarios, porque el año pasado algunas empresas han sostenido que se trata de periódicos debido a que aparecen “periódicamente” una vez al año.

*Artículo 13.* — Desde luego, la Ley Mitre ampara los ferrocarriles únicamente con respecto a aquella actividad a que se han obligado; el restaurant del F. C. C. A. en la Estación Retiro realiza transacciones comerciales que no forman parte de su concesión y por consiguiente no puede ampararse en la Ley Mitre.

*Artículo 14.* — Este artículo ha llamado mucho la atención de los Bancos, porque hasta ahora habían creído que por ser Bancos cualquier transacción que realizasen estaría exenta; por lo que se ha visto que era necesario aclarar en la forma como se ha hecho en este artículo que con respecto a los Bancos y casas financieras rige el mismo principio como con los ferrocarriles y otros concesionarios oficiales. Los Bancos están

exentos en cuanto su actividad consiste en el manejo de dineros, títulos, etc., pero la administración de propiedades o alquiler de cajas de seguridad no constituyen una operación de banco propiamente dicho. Tan es así que existen compañías de cajas de seguridad que no son bancos; y existen administraciones de propiedades que tampoco tienen nada que ver con los bancos.

*Artículo 15.* — Se ha dispuesto con criterio bastante amplio que el gravamen no se refiere a los pequeños artesanos y comerciantes y como en estos casos no se pueden dar otras normas que las formales, no hubo otra posibilidad que declarar que el número de empleados u otro índice semejante es el que determina si se trata de un pequeño comerciante o no. Desde luego pueden existir casos en que un zapatero con dos oficiales realice muy pocas transacciones y otro sin ningún oficial tenga un negocio grande; pero no hay otra posibilidad en esta materia que dar una norma formal.

*Artículo 16.* — Se refiere a la Ley de Cooperativas que prohíbe a las mismas hacer negocios con sus asociados. Sin embargo la Ley de Réditos, con un espíritu de realidad ha previsto el caso que la Ley de Cooperativa no se cumpla (como sabemos todos que en realidad es).

*Artículo 17.* — No necesita discusión.

*Artículo 18.* — Es un artículo necesario. Algunos contribuyentes pretendían que nadie está obligado a hacer lo que la ley no manda; se consideraban obligados a declarar los réditos imposables o las transacciones gravadas, y entendieron que no tenían obligación de declarar también lo que no está gravado; pero con este Decreto Reglamentario queda confirmada esta obligación, porque si bien ciertas clases de transacciones o réditos no están sujetos al gravamen, ello recién puede determinarse después de un examen de la situación del contribuyente. Como acto preparatorio a este examen que hará la Dirección, el contribuyente debe declarar todos los réditos o todas las transacciones y clasificarlas como lo entiende; la Dirección impugnará o aceptará luego lo que se declare, pero de ninguna manera puede aceptarse que no se declare una transacción por creerla exenta el contribuyente.

*Artículo 19.* — Repite en parte la ley y se refiere en ge-

neral a las devoluciones de frascos, botellas vacías, etc., y a las bonificaciones por épocas de pago. Pueden deducirse las comisiones pagadas por ventas realizadas por personas que no estén en una relación de dependencia. Las comisiones que equivalen a sueldos no se pueden deducir porque los sueldos o sea retribuciones de servicios en una relación de dependencia no son deducibles. Como ya he dicho, el resultado de toda esta disposición es que la transacción que antes estaba gravada con 100 en manos del vendedor, ahora está gravada con 97 en manos del vendedor y con 3 en manos del corredor; el resultado fiscal es igual, sólo que se ha duplicado el trabajo.

*Artículo 20.* — Al comentar el Artículo 19 ha quedado también aclarado este artículo.

*Artículo 21.* — Para que la reventa no se disfrace en la forma de "comodato" se ha establecido en este artículo que únicamente son deducibles las devoluciones ya previstas de antemano, como por ejemplo las de botellas vacías; pero no será deducible una reventa legítima: si el comprador compra 100 unidades y luego vende al vendedor original 30 de éstas, no puede decirse que esta reventa haya sido prevista de antemano, como es el caso típico de las botellas vacías, que se facturan para garantizar la devolución pero no para venderlas.

*Artículo 22.* — Esta deducción de los Impuestos Internos se ha aplicado como una especie de retribución para el trabajo que realizan los importadores y productores en su calidad de algo así como agentes de retención; son agentes de anticipos porque ellos pagan las estampillas que involucran en el precio y recién el último consumidor económicamente paga el impuesto. Con esto se ha querido darles una cierta recompensa en el sentido de que puedan deducir el impuesto para que no paguen impuesto sobre impuesto; pero en manos del segundo eslabón de esa cadena ya no se puede distinguir más el impuesto interno pagado del precio de la mercadería, por lo que no hubo más remedio que aplicar el impuesto sobre el total.

*Artículo 23.* — Este artículo se entiende por sí mismo.

*Artículos 24 y 25.* — Son artículos muy discutibles. Nuestra ley considera dos transacciones las ventas hechas por consignatarios que corren con el riesgo de la solvencia. En la

H. Cámara de Diputados se hizo una limitación al proyecto del P. E. en el sentido de que no obstante reconocerse el principio de las dobles transacciones como general, no rige en los casos enumerados en el artículo respectivo de la ley (prácticamente es sólo el caso de la industria del azúcar). Así, pues, los artículos 24 y 25 no hacen otra cosa que repetir un poco sistematizadas las disposiciones de la Ley.

El *Artículo 26* ha establecido los pocos casos en que la ley del Impuesto a las Transacciones ha previsto directamente la intervención de agentes de retención. Se aplicó aquí la retención en la fuente para los contribuyentes domiciliados en el extranjero, pero posiblemente la eficacia de la medida no será muy grande. Por lo general las cobranzas se hacen por los Bancos con una letra o documento de importación, y no es conveniente obligar a los bancos a actuar como agentes de retención en tales casos porque ellos tienen una letra a cobrar y no pueden (ni les incumbe) saber, por su papel de simple cobrador, qué clase de operación fué la base para esa letra. Otra cosa sería hacer actuar el comprador mismo como agente de retención. La Dirección tiene facultades para hacerlo, como también podría obligar a los Bancos a hacerlo.

La forma de cobranza no exime de las obligaciones impositivas. Si existe aquí un intermediario que realiza el cobro por cuenta de su comitente y éste luego semestralmente gira contra él una letra para cobrar lo cobrado por su agente, el fisco no puede entrar a considerar el hecho de que el intermediario en lugar de remitir lo cobrado a su comitente, use la forma de pagar una letra, porque esas son relaciones entre el comitente y su intermediario que no interesan al fisco. En este caso el intermediario debe pagar y deducirlo oportunamente de lo que remita.

*Artículo 27.* — Por este artículo se establece que los rematadores y otros intermediarios que perciben importes de transacciones, deben actuar como agentes de retención. En el caso de los rematadores, por la índole de las operaciones que realizan, y en el caso de los intermediarios, se aplica el principio porque cuanto más retenciones haya, más se asegura la recaudación.

*Artículo 28.* — Repite un artículo ya conocido de la Reglamentación del Impuesto a los Réditos.

*Artículo 29.* — Es correletivo de los artículos 24 y siguientes y no hace más que sistematizar las disposiciones de la ley.

*Artículo 30.* — Está en las mismas condiciones.

*Artículo 31.* — Corta una serie de consultas sobre si aquellos que de ninguna manera hacen transacciones gravadas, están también obligados a denunciar todas sus transacciones. Se ha creído más simple no obligar a éstos a declarar porque en estos casos no es necesario hacer distingos entre transacciones gravadas y no gravadas. Por ejemplo, los acopiadores de cereales en el mercado interno no tienen necesidad de declarar, porque no hay lugar a confusiones.

*Artículo 32.* — Los plazos que en este artículo se establecen son más bien teóricos, porque ellos dependen de cómo se desarrolle la organización, la que dará la pauta de cómo la Dirección podrá mantener sin alteraciones dichos plazos.

*Artículo 33.* — No es necesario tratarlo por cuanto se explica por si solo.

*Artículo 34.* — Establece que las casas matrices pueden acogerse para sus declaraciones a los plazos acordados a los contribuyentes del interior.

*Artículo 35.* — Reglamenta la forma de ingresar el impuesto retenido y no contiene nada nuevo.

*Artículos 36 y 37.* — Aquí estamos ante un problema grave que en parte no ha sido solucionado todavía. En el caso de las transacciones de los exportadores de cereales, el problema es soluble y recientemente se ha resuelto fijar el coeficiente en m\$<sup>n</sup>. 0,30, por las siguientes razones:

La transacción en sí depende de la modalidad con que se realizó. Por ejemplo una casa de vinos puede vender un barril puesto bodega, o puesto sobre carro en la Estación Pacífico de Buenos Aires, o puesto a domicilio; queda librado al criterio del vendedor como quiera hacerlo, pero si ha vendido la mercadería puesta a domicilio, el total del precio que realiza es el volumen de la transacción y no puede deducirle el flete ni el acarreo entre estación y domicilio.

Ahora bien, las transacciones con el extranjero se pue-

den realizar también en un sinnúmero de formas diferentes: puesto carro costado vapor; f. o. b, c. i. f, etc., etc.; pero mientras aquellas que se realizan entre un vendedor y un comprador domiciliados en el país es posible vigilarlas y controlarlas, porque la venta del uno debe estar asentada como compra en los libros del otro, la Dirección difícilmente llegará a comprobar las que se efectúan en el extranjero.

Si se mandan cereales en consignación a Europa, la casa exportadora no conoce hasta meses después, el precio de la venta y por otra parte la Dirección nunca podría establecer si el precio que luego esta casa denuncia es cierto o no, porque al intervenir casas del extranjero es fácil disimular el precio. Por estas razones, cuando se trata de cereales se ha establecido que el volumen de las transacciones se puede fijar sobre los precios de la Bolsa de Comercio, y para cubrir la diferencia entre el precio de la Bolsa y el precio f. o. b. que ya incluye cierta parte de ganancia, se han hecho varias averiguaciones y se ha establecido un coeficiente de m\$N. 0,30 que dá más o menos el nivel de precio f. o. b. No hay duda que jurídicamente lo que está gravado es la transacción en sí, así que el precio c. i. f. en el caso de ventas en estas condiciones, podría tomarse como base para la transacción, pero la Dirección se encontraba ante una situación de hecho y especialmente sabía que como se trata de pocos exportadores y cada uno de ellos tiene una vasta organización europea, si se hubiese tratado de implantar el impuesto a la venta cif, estas ventas cif, se convertirían en seguida en ventas fob. Hoy las casas exportadoras fletan vapores, los cargan y los mandan a Europa con mercaderías a vender cif por sus sucursales o agentes europeos. En caso de haberse resuelto aplicar el impuesto sobre la venta cif, hubiera sido muy cómodo y sin ningún inconveniente para los exportadores, hacer fletar los vapores por sus casas europeas y vender fob a las mismas. Es por esto que la Dirección ha resuelto reconocer esta situación y aplicar el impuesto al valor fob de la mercadería y para establecer este valor, valiéndose de un artículo especial de la ley que lo faculta para ello, se ha establecido el coeficiente de m\$N. 0,30 con lo cual se aumenta el valor de pizarra de la Bolsa.

Con respecto a cereales y demás artículos que tienen un

mercado en el país, el asunto se soluciona simplemente, pero la gran dificultad existe con respecto a los artículos que no tienen mercado acá, como las carnes y sus subproductos. Todos saben lo que valen 100 kilos de trigo, pero no se sabe lo que vale carne chilled, glándulas de vaca, huesos, etc. No se venden en el país; son artículos que se venden únicamente para la exportación y estamos ante la situación rara que varios frigoríficos exportan estas mercaderías, pero — así dicen — no las venden. Es decir, los frigoríficos extranjeros en la Argentina, reciben dinero de las casas matrices con el encargo de comprar aquí ganado, faenarlo y mandar el producto a Europa, pero luego, se desentienden de lo que ocurre con estos productos.

Como algunos frigoríficos llevan su contabilidad en forma en el país, la Dirección podrá mandar inspeccionarlos y formarse así una convicción sobre los gastos reales de faena, transporte, etc. Una vez formada la opinión, la Dirección puede establecer el coeficiente a aplicar, y en el caso que las empresas no estuvieran de acuerdo, podrá hacer uso de su facultad de proceder a la estimación de oficio.

*Artículo 38.* — Este artículo se entiende por sí sólo.

*Artículo 39.* — Aclara la forma de convertir a moneda nacional, transacciones en moneda extranjera.

*Artículo 40.* — Este artículo implanta una innovación en esta clase de impuesto, que probablemente simplificará la aplicación del mismo, aunque categóricamente no se pueda afirmar, por falta de experiencia. Posiblemente la clase 1ª resultará ser algo elevada y habría que agregar una clase más pequeña, es decir, menor a \$ 6.000 anuales.

*Artículo 41.* — Este artículo es muy interesante, ya que, como el análogo de la Reglamentación de los Impuestos a los Réditos, complementan en realidad a nuestro Código de Comercio. Las leyes europeas tienen sanciones para las infracciones de forma. Por ejemplo, el Código de Comercio alemán autoriza a los jueces del Registro de Comercio a obligar a los comerciantes a atenerse a las disposiciones del Código, so pena de sufrir multas. Así por ejemplo, una sociedad anónima que no llama a asamblea general dentro del plazo establecido, puede ser multada y en último caso, el juez puede hasta retirarle

la personería jurídica, además de aplicarle la multa que corresponda. Un comerciante que no lleva sus libros en forma, puede ser emplazado por el juez a ponerse al día, y si no cumple, se le aplica una multa. Lo mismo ocurre con los comerciantes que no guardan sus comprobantes; al llegar a conocimiento del juez, p. e. con motivo de un concurso o quiebra, el juez les aplica una multa. Nuestro Código de Comercio no contiene ninguna sanción contra los que no cumplen con sus disposiciones.

Ahora estas nuevas leyes de los Impuestos a los Réditos y a las Transacciones han autorizado a la Dirección a exigir que se lleven libros y a que se guarden los comprobantes; y ésto con sanciones punitivas, en salvaguardia de los intereses fiscales. En vista de que una buena política comercial tiende a que se cumplan las disposiciones del Código de Comercio, el Decreto Reglamentario ha hecho uso de las facultades de la ley obligando a todos los contribuyentes a guardar sus comprobantes durante 5 años (no puede obligarlos por más tiempo) y a llevar libros; pero se ha modificado el procedimiento de la ley vieja, en el sentido de que no se exige que los contribuyentes lleven libros en la forma dispuesta por la Dirección, ni se exige que estos libros sean rubricados por la misma, al contrario, se ha autorizado el uso de cualquier libro siempre que se lleve en una forma clara y fehaciente.

*Artículo 42.* — Con este artículo se aclara lo que ya establece la Ley, es decir, que deben asentarse, por separado y en forma visible, las transacciones exentas para poderlas deducir del volumen total de transacciones.

*Artículo 43.* — Es igual al artículo respectivo de la Reglamentación de los Impuestos a los Réditos y a las Transacciones y aclara que la estimación de oficio no solamente se puede aplicar en el caso de que los contribuyentes no lleven libros, sino también en el caso de que lleven libros, pero en una forma incorrecta o disimulando operaciones.

*Artículo 44.* — Es un artículo que interesa especialmente a los escribanos y cuyas disposiciones han sido extendidas, por una reciente resolución del Consejo, a los balanceadores y demás personas que intervienen en la compra-venta de negocios. Si la Ley de transferencias de negocios, que actualmen-

te está en el Senado, llegara a sancionarse, recién entonces el artículo 44 llegará a tener la eficacia necesaria. Hoy existen muchas posibilidades de eludir su aplicación, porque para la compra-venta de negocios no es indispensable en la actualidad la intervención de un escribano, ni que se registre en el Registro Público de Comercio.

*Artículos 45 y 46.* — Se entienden por sí solos.

*Artículo 47.* — Repite una disposición que ya se ha tratado en la Reglamentación del Impuesto a los Réditos.

*Artículo 48.* — Está en las mismas condiciones que el anterior.

*Artículo 49.* — Se ha repetido la misma disposición que tenemos en la otra Reglamentación, la del "arrepentimiento activo", pero cabe señalar que este artículo trata sólo de las multas. Los intereses punitivos en sí, no están perdonados, por la presentación espontánea, porque no son una multa. Los intereses punitivos son una consecuencia automática de la mora con que se liquida el impuesto, no son una sanción en el sentido penal, es decir, no se requiere resolución administrativa en cada caso para su aplicación. Pero la Dirección está facultada a perdonar hasta los intereses punitivos y en todos los casos perdonables hará, seguramente, uso de esta facultad.

# Diario íntimo de una adolescente

Por ANIBAL PONCE

## I

### LA PSICOLOGIA Y LOS DIARIOS INTIMOS. — EL “DIARIO INTIMO” DE MARIA BASHKIRTSEFF

A principios de 1884, Edmond de Goncourt publicó en París una novela titulada *Cherie*, con la cual se despedía del mundo de las letras. Obra de la vejez, tenía ese aspecto enfermizo de las creaciones literarias a las que ha faltado el soplo vigoroso del creador auténtico. Pero si el aliento era escaso y la prosa, fatigada, había en ella, sin embargo, un matiz original que quizá alcance a salvarla del olvido. Me refiero a la manera, novedosa y atrevida, — aún bajo el reinado literario del naturalismo — con que abordaba Goncourt los problemas y las angustias de la adolescencia. Porque según las palabras presuntuosas del prefacio, *Cherie* era, en opinión del autor, una “monografía” documentada sobre las jovencitas de París durante la época del segundo Imperio. “Esta novela — dice Goncourt — ha sido escrita con la seriedad de investigación que se pone habitualmente en cualquier libro de historia, y puedo asegurar que hay pocas obras sobre la mujer, sobre la íntima feminidad de su ser desde la infancia a los veinte años,

que hayan sido compuestas con tantas confidencias, con tantas confesiones femeninas: confidencias y confesiones — ay de mí — que sólo llegan a los novelistas cuando han pasado ya los sesenta años”. (1)

La vanidad y el cariño con que, habitualmente, el autor mira su obra, llevaban a Goncourt a sobrestimar el mérito y alcance de *Cherie*; pero cualesquiera que sean los defectos de la obra no es menos cierto que hay un abismo entre las adolescentes de Goncourt y esos otros “querubines” a la manera de Saint Pierre o de Musset, — Virginias y Camilas — en que la ingenuidad de la intención o la belleza de la forma no logran hacernos olvidar la falsedad irritante del retrato. Goncourt aportaba a la literatura de su tiempo esta novedad fundamental: *la adolescente con sexo*; es decir, la criatura con las zozobras de su fisiología y de su edad; la muchacha con los desasosiegos y las inquietudes de su cuerpo.

Se dirá, y con razón, que toda la adolescencia no consiste en eso, que la complejidad de sus problemas reside en que el muchacho o la muchacha buscan a esa edad el sentido de la vida y se esfuerzan por conformar su personalidad sobre una base más amplia que aquella sobre la cual la infancia se afirmaba. Si hay una edad, sin embargo, en que la posesión del propio cuerpo se impone al individuo como problema urgente, es esa edad llamada, con justicia, del “segundo nacimiento”. Verdades todas estas que nos parecen ahora, bien triviales. La psicología de la vida sexual, recubierta durante tanto tiempo por una espesa capa de pudor gazmoño y de hipocresía cristiana, se ha incorporado de tal manera a las preocupaciones corrientes que nadie mira ya como un huerto cerrado, a esa región cada vez más familiar del inconsciente y del instinto. Para un lector actual de Lawrence o de Joyce deben parecer bien poca cosa, los “atrevimientos” de Goncourt. . . .

En su época, sin embargo, *Cherie* provocó cierta bulla: en parte por la índole del asunto, en parte también porque la suspicacia de París creyó reconocer algunas figuras del gran mundo entre las adolescentes atormentadas y febriles que desfilaron por sus páginas. Innumerables cartas de mujeres le lle-

(1) Edmond de Goncourt. *Chérie*, pág. II, edición definitiva publicada bajo la dirección de la Academia Goncourt, París.

garon a Goncourt; con aprobaciones, reservas, censuras, insultos: la habitual correspondencia que el correo lleva de todas partes del mundo hasta las manos del escritor del día. Una de esas cartas, firmadas con las iniciales J. R. I, tiene para nuestro curso un interés muy especial. Decía así: "He leído *Cherie* como todo el mundo, y me ha parecido bastante pobre, dicho sea en confianza. La que tiene la audacia de escribir a usted es una joven educada en un medio rico, elegante, a veces excéntrico. Hace cuatro meses cumplió veintitrés años, y es culta, artista y pretenciosa. A los doce años comenzó a escribir sus impresiones sin esquivar ninguna. La joven aludida es, por lo demás, tan orgullosa que en sus notas se exhibe tal cual es. Entregarlas a cualquiera sería desnudarse. Pero ella tiene a un grado tan extremo el amor de la verdad en el arte, que le ha parecido conveniente ofrecerle a usted ese diario. Ha dicho usted en alguna parte que los detalles verdaderos lo apasionan. Y bien: esa joven, que todavía no es nadie pero que tiene ya la pretensión de comprender los sentimientos de los grandes hombres, piensa en igual forma que usted, y aún a riesgo de parecerle una desequilibrada o una intrigante, le ofrece otra vez sus notas". (2)

Edmond de Goncourt no contestó a la carta. (3) ¿La creyó obra de una desequilibrada o de una intrigante? ¿Pensó que al escribir en el prefacio de *Cherie* su testamento literario, quedaba explicado de antemano, su escaso interés por los descubrimientos nuevos? Quizá fuera más exacto admitir lo último. Conversando una tarde con el mayor de los Rosny, a propósito de las cartas que había recibido después de publicar la novela anterior a *Cherie*, le dijo, nó sin amargura: "¿Quién sabe si uno de ustedes, no recibirá algún día, de un desconocido o de una desconocida, esas confidencias rigurosamente exactas de las cuales Edgard Poe decía que nadie se atrevería a escribir jamás! Ensayen ustedes que son jóvenes. Para mí, es demasiado tarde". (4)

Ese documento que una desconocida ofreció a Goncourt

---

(2) *Bashkirtseff, Lettres*, pág. 258, editor Charpentier, París, 1922.

(3) Quizá se la encuentre algún día entre la correspondencia de Goncourt depositada en el Museo Nacional. Tal como la conocemos es la copia que guardó María Bashkirtseff.

(4) *J. H. Rosny (Ainé)*, Postface a la edición de *Cherie* ya citada, pág. 270.

bajo iniciales falsas, es el *Journal* de María Bashkirtseff que será el motivo central de nuestro curso.

\*  
\*       \*

Hace dos años emprendimos en esta misma aula el estudio en abstracto de la adolescencia. Iniciamos hoy el estudio en concreto.

Taine primero, Ribot y Morselli después, aconsejaron hace ya mucho tiempo, completar los esquemas necesariamente descarnados del análisis con monografías sobre temas cogidos en lo vivo. O para decirlo en el lenguaje de los médicos, dictar una lección de *clínica* después de un curso de *patología*. La *patología*, en efecto, aborda el problema de las enfermedades; la *clínica*, el problema de los enfermos. Lo que aquella estudia es *la* neumonía, *la* tifoidea, *la* apendicitis; lo que a esta otra interesa es *un* neumónico, *un* tifoideo, *un* apendicular. Las nociones generales de la *patología* se han formado, por supuesto, junto al lecho de los enfermos; pero persiguen como objetivo propio lo que en todos los neumónicos, pongamos por caso, se encuentra de común. Le preocupa a la *clínica*, en cambio, lo que hay de original en la evolución de cada enfermo: lo que en la jerga del oficio se llama, la manera cómo un neumónico ha *hecho* su neumonía.

La psicología individual y la psicología general no se comportan de otro modo. La psicología de *la* adolescencia arriba a conclusiones que sólo tienen en cuenta al individuo medio, a un ser en cierto modo artificial. La psicología de *un* adolescente, en cambio, se esfuerza en captar al individuo en lo que tiene de más personal, privativo y espontáneo. Pero entre una y otra, como entre la *patología* y la *clínica*, es imposible una delimitación bien neta. Y es mejor que así sea. Los moldes un poco rígidos de la psicología general se vuelven más elásticos al ceñirse a las formas peculiares de cada uno de los individuos estudiados. Y a su vez, la psicología individual no pasaría de ser más que una simple biografía sino se esforzara en extraer del estudio concreto, las sugerencias que permitan apoyar o rectificar las teorías generales.

Si trasladamos a nuestra "clínica de psicología" esa jerga de los hospitales, de que ya hemos hablado, podríamos decir que perseguiremos en el curso de este año, de qué manera y bajo qué condiciones *una* adolescente *hizo* su adolescencia.

\*

\* \*

Antes de enfrentarnos con lo más esencial de nuestro asunto, debemos esclarecer algunas cuestiones previas que podríamos escalonar en esta forma: ¿Qué valor se debe acordar en psicología a los diarios íntimos en general? ¿Qué confianza merecen los diarios íntimos para el estudio de la adolescencia? ¿Qué problemas presenta, en especial, el *Diario íntimo* de María Bashkirtseff?

La palabra "diario", como más o menos sinónima de confesión, autobiografía, memorias, tiene en el lenguaje corriente un sentido por demás borroso. Piensen ustedes un momento en las diferencias que van desde el *Diario de un poeta* de Alfredo de Vigny al *Diario de un filósofo* de Keyserling, y desde el *Diario íntimo* de Amiel, al *Diario*, a secas, de María Leneru. Es imposible juzgar con análogo criterio producciones tan dispares, y si lejos de precisar el alcance de la palabra "diario", lo volvemos cada día más incierto, se comprenderá — aunque no se justifique — la precipitación con que algunos psicólogos modernos, Foucault y De Sanctis, entre otros, los rechazan por inútiles (5).

Los valores y los límites del "diario", entendido como más o menos equivalente a memoria, autobiografía, etc., han sido ampliamente discutidos a propósito de las "confesiones" de Rousseau. Podríamos decir que, en resumen, se acusa a los "diarios íntimos" de deformar los hechos con una intención más o menos deliberada de exaltación o de defensa. Todo "diario" sería, en el fondo, un alegato.

No niego, de ninguna manera, el valor de una objeción que nos enseña a ser prudentes, pero no creo que baste por sí sola para hacernos renunciar a las observaciones que los "dia-

(5) Foucault. *Cours de psychologie*, tomo I, pág. 16, y De Sanctis, *Psicologia sperimentale*, tomo I, pág. 46.

rios" nos ofrecen. Los problemas que la psicología estudia son demasiado complejos como para permitirnos el lujo de hacernos los difíciles en la elección de los métodos; y hago mía en un todo la opinión que las "Confesiones" de Rousseau han merecido de un psicólogo como Höffding: "Si Rousseau nos hubiera substraído sus *confesiones*, hubiéramos perdido una contribución esencial al conocimiento de la naturaleza humana." (6)

Por otro lado, cuantas veces nos sea accesible el control de los hechos afirmados en el "diario", muchísimos errores o falsedades o silencios se nos presentarán cargados de un valor psicológico que puede resultar extraordinario. Sin necesidad de recurrir al psicoanálisis, tan ilustrativo en esta cuestión de los olvidos y de los actos frustrados, voy a dar un ejemplo que me parece de una gran elocuencia. Se sabe que Luis XVI escribía en su agenda los sucesos más importantes de su vida. En ocasiones, no encontrando ninguna cosa digna de anotar, escribía simplemente esta palabra: "nada". Esos "nadas" carecerían evidentemente de valor psicológico sinó dispusiéramos del control de los hechos. Y esos hechos revelaron este detalle singular: uno de los días en que Luis XVI escribió en su agenda la palabra "nada" fué el 14 de julio de 1789 . . . (7) ¿No les parece a ustedes extraordinario para la psicología del rey, para la psicología de su clase, para la psicología de nuestra comprensión de la época, que el 14 de julio de 1789 no ocurriera "nada", absolutamente "nada", para Luis XVI?

Reconozcamos pues la superioridad del "diario", en el sentido estricto — es decir, como anotación cotidiana de la vida que se va haciendo — con respecto a las "memorias" escritas desde la altura de una vida ya hecha. En el primer caso se vive demasiado con la incertidumbre del futuro para poder componerse un rostro a voluntad; en el segundo caso, en cambio, la respuesta que la vida dió a nuestras preguntas influye soberanamente en la jerarquía con que ordenamos nuestros recuerdos. Un libro curioso en el cual se nos muestran fragmentos de "diario íntimo" y fragmentos de "memoria" nos ayu-

(6) *Hoffding*, Rousseau, p. 21, traducción de F. Vela, edición "Revista de Occidente", Madrid, 1931.

(7) Citado por *Leroy*, *La vie du comte de Saint Simon*, p. 204, edición "Les cahiers verts", París, 1925.

dará a destacar, con la fuerza de los hechos, el desigual valor de uno y de otra. Me refiero al tomo segundo de las memorias de Pierre Loti, publicado con el título de *Prime Jeunesse*. Escrito, como toda la obra, sobre el apoyo quebradizo de los recuerdos, tiene sin embargo el mérito de intercalar en el texto algunos fragmentos de un "diario íntimo" que Pierre Loti escribió siendo muy joven. En esos fragmentos hay un tono de sinceridad que convence. La anotación ha sido realizada, sin duda alguna, sobre la realidad auténtica en el momento mismo en que el adolescente descubría la vida en la opresión y la incertidumbre. ¡Qué diferencia con las otras páginas en que Pierre Loti envejecido abandona su diario juvenil para reconstruir su adolescencia! Como esos biógrafos que se esfuerzan en descubrir en los juegos infantiles de Napoleón un anticipo de su genialidad de militar, Pierre Loti quiere mostrarnos en su propia adolescencia las que serán más tarde, aficiones de su madurez. Recuerden ustedes el relato de su primer amor con una gitana bajo la sombra propicia de una gruta. Tiene ese amor un aire tal de arreglo, de convención, de escena fraguada, que nos hace inevitablemente sonreír. Pierre Loti, el creador de los amores exóticos y del panteísmo voluptuoso, tenía "naturalmente" que conocer el primer estremecimiento de los sentidos en el silencio de los grandes bosques y entre los brazos de una criatura misteriosa. . . . (7 bis).

\*

\*

\*

Quedamos pues en que si todas las precauciones pueden parecernos pocas cuando nos encontramos en presencia de "autobiografías" o "memorias", podemos estar un poco más confiados respecto de los "diarios". La anotación recogida día a día no se pliega con facilidad a nuestros caprichos, y aún en ese caso — lo veremos muy pronto — el lector puede descubrir mediante el control de los hechos narrados en el diario o con los mismos materiales que le dá el propio autor, la superchería consciente o la deformación involuntaria.

En cuanto al valor de los "diarios" en la psicología de

(7 bis) Loti, *Prime Jeunesse*, p. 146, editores Calman - Levy, París, 1919.

la adolescencia, fresca está todavía una larga discusión ocurrida no hace mucho en Alemania, con motivo del libro de Bühler sobre la adolescencia, del *Diario psicoanalítico de una jovencita* editado por Hermine Hug-Helemuth, y de los trabajos de William Stern sobre los albores de la pubertad. La discusión tuvo por origen la circunstancia de que tanto Bühler como Stern han recogido en los diarios íntimos copiosos materiales para sus libros. Fuente de información nada original, por otra parte, desde que en Francia, Mendousse, que se ha ocupado de problemas análogos, ha seguido también idéntico camino. Las objeciones que se enunciaron por entonces, a propósito de los diarios en la adolescencia, no añaden nada a lo que ya dijimos con respecto a los diarios en general. Pero dejan como saldo a favor del "diario íntimo" en la adolescencia esta conclusión general: si el diario íntimo en los adultos es casi siempre un alegato, el diario íntimo en la juventud es, ante todo, una confidencia. El adulto, a sabiendas o nó, usa del diario para defenderse o justificarse; el adolescente, para ventilar su propia alma, para descargarse de su opresión, para mirarse vivir en un espejo, para ayudarse a explicar su propio desasosiego.

En este sentido, el *Diario psicoanalítico de una jovencita*, de que ya he hablado (8), tiene para la psicología un valor de primer orden. Con el nombre auténtico o supuesto de Greta Leiner, una joven estudiante narra lo más importante de su vida entre los 11 y los 14 años. No se trata, por lo tanto, de un diario de la adolescencia, sino de un diario de la pubertad. Pero gran parte de los enigmas que turban a esa edad el alma de las muchachas está expuesto con una naturalidad tan limpia que, por eso mismo, es decorosa. Pero aquí viene lo más grave del asunto: se ha dicho que ese diario es apócrifo, y que en la carta que le sirve de prefacio, Freud ha sido su cómplice consciente... Yo no recogería esta opinión más o menos anónima — porque ya ven ustedes que la psicología también tiene sus chismes — si Otto Tumlirz en un libro reciente no se hiciera eco de esas murmuraciones. (9) Pero sea cierto o nó

(8) Hay en francés una adaptación de Clara Malraux, publicado por la librería Gallimard, París, 1928.

(9) Tumlirz. *La psicología de la edad juvenil en la actualidad*, pág. 100, versión de Pedro Caravia, editorial S.E.L.E., Madrid, 1932.

lo que "se dice", es innegable que el autor de ese Diario conoce a maravillas el alma de las jovencitas. Por haberlo vivido o por haberlo reconstruido sobre confidencias, la cuestión es que el momento de la pubertad, en lo que tiene de más íntimo, se muestra allí, valientemente, con su simple y dolorosa verdad humana. . . De la *Cherie* de Goncourt, a la Greta Leiner del "*Diario de una Jovencita*", ¡cuanto es lo que hemos caminado! Todo lo que aquella tenía de turbio y de enfermizo, se ha vuelto aquí, simple y directo. Pero lo mismo que la *Cherie* de Goncourt, esta otra deja también en el silencio los demás aspectos del alma adolescente: por un lado, los sueños desmesurados, las ambiciones enormes, la rebeldía abierta o sorda; por el otro, el descubrimiento de la naturaleza y de la muerte, la revelación del arte y de la gloria.

\*

\*       \*

Ese panorama amplísimo, desde los 12 años hasta los 24, que ningún diario hasta hoy nos dió en su plenitud, es lo que vamos a contemplar a través de la vida de María Bashkirtseff, tal como su obra famosa la refleja y la explica.

Pero ha sucedido con esa obra lo mismo que ocurrió con los "Diarios" más ilustres: cayó en manos tímidas o torpes, y sólo llegó hasta el público, mutilado, traicionado, semireconocible. Lo que Luis Ratisbonne hizo con el Diario de Alfredo de Vigny; lo que Fanny Mercier, con el Diario de Amiel; André Theuriet lo repitió, sin vacilar, con el Diario de María Bashkirtseff. Se asustó de muchas páginas, se ruborizó de algunas otras, y en vez de respetar los propósitos terminantes de la autora — "yo digo todo, todo, todo" (10) — arrancó aquí una página, saltó allá un cuaderno, escamoteó más allá una carta. Resultó así el "Journal" en dos gruesos volúmenes, publicados por la Biblioteca Charpentier en 1887 y que suman en total muy poco menos de mil páginas. Ese "*Journal*", que tuvo un éxito enorme (11), creó en torno de María Bashkirt-

(10) Marie Bashkirtseff, *Journal*, Tomo I, p. 13.

(11) Y no solamente en Europa. A poco de aparecido, Aristóbulo del Valle lo difundió ampliamente en Buenos Aires. Ver *Elvira Aldao de Díaz, Reminiscencias sobre Aristóbulo del Valle*, p. 62, editor Peuser, Buenos Aires, 1928. Mucho tiempo después, José Francés y A. J. Onieva lo hicieron conocer en España.

seff una leyenda absurda: la de una criatura asexuada, altanera y frígida, de amores a lo sumo cerebrales, y que atiborrada de libros como un sabio, se mostró capaz de discutir lo mismo sobre Aristóteles y Kant que de triunfar en la pintura tras las huellas de Bastien Lepage. Bajo la sugestión de esa leyenda quizá, Anatole France dedicó al "Journal" un artículo con simpatía en cierto modo, intelectual, como si hubiera creído reconocer en Bashkirtseff el alma de los eruditos y de los bibliotecarios (12). Para colmo, la casa editorial Nelson publicó, años después, una edición "abreviada" del *Journal* en que quedaban reducidas a quinientas páginas las mil de la edición de Charpentier; única edición que por razones de economía pudo difundirse en el gran público, y que deformó aún más, el retrato ya bastante desfigurado de la autora.

La publicación de algunas de sus *Lettres*, (14) escogidas naturalmente con la misma pudibundez entre su epistolario copioso, no añadió al *Journal* ni poco ni mucho. Y las cosas continuaron así, hasta que en 1925, empezaron a publicarse, dirigidos por Borel, los cuatro volúmenes actuales de los *Cahiers Intimes*, (15) con las páginas arrancadas por Theuriet al texto original. Gracias pues a Pierre Borel, tenemos hoy la casi totalidad del verdadero "Diario"; pero mientras no se realice la edición conjunta del "Journal" y los "Cahiers", seguirá resultando muy difícil el cabal conocimiento del Diario de María Bashkirtseff. Porque en las condiciones actuales la lectura completa exige, como ustedes comprenderán, el trabajo fatigoso de restituir los "cuadernos" editados por Borel al mismo sitio de donde André Theuriet los arrancó.

En resumen: con los materiales de que disponemos hoy, se puede considerar aproximadamente reconstruido el espectáculo poco común que su autora anunciaba a los catorce años en este párrafo orgulloso: el espectáculo de "una mujer con todos sus pensamientos y sus esperanzas, decepciones, villanías,

(12) France, *La vie littéraire*, tomo I, pág. 171, editor Calman Levy, París.

(13) *Journal de Marie Bashkirtseff*, (édition abrégée), París, Nelson, éditeurs.

(14) *Marie Bashkirtseff, Lettres, édition complète en un volume*, edición Charpentier.

(15) *Marie Bashkirtseff, Cahiers Intimes inédits*, París, "Les éditions du monde moderne". París. En este año el mismo Pierre Borel ha publicado otros fragmentos del "Journal" y la correspondencia con Maupassant en un libro titulado *Marie Bashkirtseff racontée par elle-même*, edición de la Madeleine, París.

bellezas, penas, regocijos" (16). Como tenemos a nuestro alcance, además, una copiosa producción en torno de María Bashkirtseff; como son muchos también los que la conocieron y dejaron el testimonio de la impresión inmediata; y como, por fin, la misma autora se esforzó en procurarnos un material tan abundante que casi no hay un gesto suyo que el lector no pueda asegurar si es falso o verdadero, entraremos a destacar, desde la clase próxima los rasgos esenciales de su alma inquieta. No fué, sin duda, ni la cerebral que el "Diario" difundió primero, ni la coqueta un poco atolondrada que los "cuadernos" revelaron luego. Olvidemos por igual las leyendas que la rodearon y las devociones que ha inspirado; y acerquémonos a ella tal como quiso que su "diario" fuera leído alguna vez: con la serenidad y la curiosidad de los naturalistas. (17)

Lo mucho que hemos dicho ya sobre el valor y el alcance de los diarios nos servirá también, inútil advertirlo, para no confiarnos demasiado en sus palabras. Un artista, aún el más sincero, aún el que más se cree con los ojos vueltos hacia adentro, vive siempre con el pensamiento puesto en el público cercano o remoto que lo escucha. Yo no conozco en la historia literaria mas que un solo ejemplo de un escritor ilustre que a raíz de una gran pena, tuvo el coraje de renunciar a la mejor de sus obras. Cuando murió Elisabeth Siddal, modelo de sus retratos e inspiradora de sus poemas, Dante Gabriel Rosetti encerró en la tumba de la amada los manuscritos de sus versos. Lástima grande que algún tiempo después, hiciera abrir la tumba para llevarlos a la imprenta...

---

(16) *Journal*. I, 59.

(17) "Si je ne vis pas asses pour être illustre, ce journal interessera les naturalistes" (*Journal*, tomo I, p. 13).



# Opiniones Inofensivas

Por ANIBAL PONCE

## EL FEMINISMO DE VAZ FERREIRA

“El que pueda aguantar, que aguante”. Con esta frase, de tan sutil elegancia, termina el señor Luis Gil Salguero su compacto “estudio preliminar” al recientísimo libro del señor Carlos Vaz Ferreira. Palabras quizá no del todo adecuadas para un prólogo, y que podrían prestarse a interpretaciones bien equívocas, si la solemnidad impresionante del susodicho “estudio” no quitara de antemano en el lector la más ligera inclinación a la sonrisa. ¡Porque hay que ver las cosas de que nos habla en el prólogo el señor Gil Salguero! De la razón “fijante”, que “enrígidece” lo que toca; de las “víctimas de lo abismático”, que llevan en sí “el porvenir fatalizado”; de los “mundos lejanos y horribles, infernales pozos de las atracciones y de las imantaciones inauditas”; y de muchas otras “imantaciones” de igual jaez, demasiado pavorosas — ¡ay de mí! — para ser captadas por la razón fijante.

Mas lo esencial de todas ellas, si es posible traducirlas al subalterno lenguaje del hombre de la calle, reside en afirmar que el señor Carlos Vaz Ferreira pertenece a esa estirpe angustiosa de los pensadores abismales que nunca saben expresar con coherencia lo que vieron, por efecto de la misma profundidad a que bajaron... Buzos capaces de percibir “la música recóndita del Ser”, llevan siempre en torno de sus ojos “la constancia inequívoca del misterio”. Rabiosamente original, por eso mismo, el señor Vaz Ferreira tiene, sin embargo — según nos dice Gil Salguero, — puentes invisibles que unen su abismo a otros abismos: “al de Nietzsche, al de Pascal, al de Sócrates y al de Bergson”... Con este agregado a su favor: que es más libre que ellos, “más “salido” que todos ellos”...

Comprenderán ustedes que después de este “estudio preliminar” no ha de ser cosa muy fácil ponerse a leer con corazón tranquilo, las cinco conferencias abismales que el señor Vaz Ferreira tuvo a bien consagrar al feminismo. Un pensador acostumbrado a la “música recóndita del Ser”, ¡cuántas reflexiones desconcertantes nos dirá sobre la mujer y el feminismo, cuántos puntos de

vista originales, cuántos nuevos problemas hasta hoy insospechados, cuántas soluciones certeras y definitivas!

Mas tan pronto inicia el lector la lenta marcha — respetuoso el paso, y los ojos, tímidos — el paisaje comienza a parecerle excesivamente familiar. Aquí y allá, justo es decirlo, alguna reflexión ingeniosa, algún “aperçu” muy personal. Pero en cambio de esta frase o de aquella nota, ¡cómo abundan las argumentaciones archisabidas, los expedientes resobados, hasta las papeleerías curialescas! Con excepción tal vez de la primera conferencia en que se enuncian, no sin cierta gracia, algunas críticas felices a ese pedante biologismo a la manera de Gregorio Marañón, todo lo que viene después es tan conocido, tan familiar, tan vulgar — ¿por qué no decirlo? — que causa a veces una aguda inquietud el ver a un pensador de esta talla malgastando tantos nobles esfuerzos en empujar puertas abiertas.

Porque, ¿a dónde llevan las cinco conferencias del señor Vaz Ferreira? ¿A dónde nos conduce su “feminismo de compensación”? A las reformas más encogidas, a las enmiendas más timoratas: abrir a la mujer las profesiones, la carrera política y los empleos, pero sin olvidar jamás que corresponden para ella las tareas interiores del hogar... Es decir, aumentar en las mujeres las posibilidades de educarse para que puedan comprender y servir mejor al compañero... Maravilloso hallazgo que el señor Vaz Ferreira enarbola satisfecho, “primero, porque es bueno en sí; segundo, porque es solución de libertad; tercero, porque es solución de igualdad; cuarto, porque es solución dignificante” (páginas 125-126).

Claro está, inútil es decirlo, que la tal solución vale en exclusivo para las clases acomodadas. Para las otras clases — que el señor Vaz Ferreira llama unas veces, “pobres”, y otras, “humildes” — no se sabe a ciencia cierta qué decir (páginas 151-152). Y esto es, sin duda alguna, imperdonable. Porque por más que los pensadores que hablan tanto de la “vida” y lo “concreto” no miran nunca la auténtica realidad social que está frente a los ojos, les hubiera sido imposible no reconocer esta verdad sencilla: desde la aparición de la gran industria, el hogar “humilde” se acabó: el marido y la mujer, en la fábrica; los chicos, en la calle... En esas condiciones, ¿cómo educar a la mujer para que “en materia de cultura pueda hacerle al marido el “acompañamiento” en el sentido musical de la palabra”?

Esos problemas concretos, concretos de veras, aunque demasiado “horrorosos” — destrucción del hogar por la vida industrial, socialización progresiva de todas las funciones, aun de las llamadas hasta ayer “domésticas”, — no pueden ser percibidos, desde las honduras vertiginosas en que el filósofo — al decir del señor Gil Salguero — se “juega entero como adivinador de enig-

mas"... Mas, sin una reflexión previa sobre esos datos concretos que la humilde realidad de todos los días nos presenta, los problemas relativos al llamado "feminismo" no pueden llevar sino a soluciones que son "buenas en sí". Conocidas soluciones en las que caen, invariablemente, todos estos pensadores de lo "concreto" y de la "vida". Como si cada vez que remontan hasta nosotros desde sus "abismos", sólo acertaran a llevar agua a los molinos viejos en nombre siempre de esperanzas nuevas...

### OTRO DIAGNOSTICO DE LA ARGENTINA

Esto de que cada uno de los viajeros que llegan hasta nosotros se crea obligado a dispararnos un libro o un ensayo, va resultando ya demasiado cargoso. Que Luc Durtain pase diez días en Buenos Aires y escriba después una novela que transcurre en Comodoro, nada tiene de asombroso: el novelista goza de derechos que sería grotesco discutir. Que a Paul Morand se le ocurra hacer más o menos lo mismo, allá él también con sus valijas. Pero que a un hombre que damos en llamar de ciencia, le parezca digno repetir idéntica aventura, es lo que puede parecernos reprochable. ¿Qué dirían los lectores de "Enfermedades de la nutrición", del médico español Roberto Nóvoa Santos, si al llegar al capítulo de la diabetes, por ejemplo, se encontraran con que el autor abandona el método prolijo que hasta entonces ha manejado diestramente para decirles de pronto algo así como ésto: "El trato frecuente con diabéticos embota la sensibilidad del observador. Para que nos ilustre sobre este tema vamos a llamar por eso a algún individuo, nada familiarizado con diabéticos, para que eche sobre ellos un vistazo y nos regale después su panorama de viajero"? Pensarían, y con razón, que el autor ha enloquecido.

No muy distinto es lo que ocurre con esta "Diagnosis espiritual del pueblo argentino" que el doctor Nóvoa Santos ha tenido la ocurrencia de ofrendarnos. Como a un hombre de ciencia se le deben ciertas consideraciones de las que es muy difícil desprenderse, vamos a puntualizar las afirmaciones más fundamentales de su ensayo. Antes de entrar a enumerarlas — con rigidez casi didáctica, — hagamos constar que el señor Nóvoa Santos se reconoce como un observador "transeúnte", pero que, no obstante, se ha detenido a sondear de cuando en cuando la tan compleja realidad argentina. El lector tendrá una idea de la seriedad de sus sondeos nada más que leyendo estas frases que pone en labios argentinos: "Ché, oyé; parece que aquel tiene en la mano un vaso con cianuro"; "aquel tío cavila que va a ente-

rrar a su padre"; "nos tomó por ojo y maulló simplezas de estudiantes..."

Presentado así el señor Nóvoa Santos, vayamos con él hasta la cama del enfermo argentino. La primera observación que le escucharemos es sensata. Lástima grande que la sentatez se agote casi con ella. Héla aquí escuetamente enunciada: "el argentino es distinto del español". Aunque alguna vez lo alude bajo el nombre de "español ultramarino", el señor Nóvoa no tiene otro remedio que aceptar ese hecho evidente por demás. Sería ridículo insistir sobre él si no hubiera muchísimos españoles que lo olvidan y algunos argentinos que fingen olvidarlo.

Quedamos, pues, en que el primer dato consignado por el doctor Nóvoa en la historia clínica, es la traducción fiel de los hechos. Pasemos al segundo: "el argentino es una mixtura de razas". Observación sensata también, pero de esa sensatez que con tanta prodigalidad distribuye Perogrullo. Porque, ¿hay un solo pueblo que no sea una mixtura de razas? ¿Habrá que citar una vez más el tan conocido libro de Finot? ¿O bien, para darnos más aires de lector al día, la recientísima "Historia sincera de la nación francesa", en que Charles Seignobos demuestra cómo todo lo que se ha escrito sobre la "raza" francesa no son más que cuentos de "Ma mère l'oie"?

Continuemos escuchando porque nos acercamos ya a lo mejor. El doctor Nóvoa Santos ha "descubierto", después de algunos otros, que existen naciones de tipo viril, agresivas y conquistadoras, y naciones de tipo femenino, gráciles y fecundas: Alemania, entre las primeras; Francia, entre las segundas... Lo de atribuir un sexo a las naciones es, sin duda, demasiado fuerte. Pero con un poco de buena voluntad se podría suponer por debajo de esas expresiones — que no tienen más intención que la de enturbiar problemas de por sí nada claros, — esta otra afirmación exacta: al llegar a cierto grado de desarrollo económico, unos pueblos se vuelven más agresivos que otros. Sensatez perogrullesca también, que deja un poco de ser legítima, si se tiene en cuenta los ejemplos elegidos. Una nación imperialista como Francia actual, ¿con qué derecho va incluida entre las "gráciles" y "femeninas"? No hagamos hincapié y prosigamos. Porque con Nóvoa Santos, como habrá visto el lector, sería cosa de no concluir jamás. Lo importante, dentro de su tesis, es recalcar que para él, nuestra Argentina, en el momento actual, no tiene sexo... Femenina durante el virreynato; masculina después de la organización, presenta todavía ese sexo equívoco de los adolescentes que no han cambiado la voz. Trasladando este lenguaje simbólico al otro más franco que ya empleamos, supondríamos que para Nóvoa Santos la Argentina no ha alcanzado la madurez económica que impone a los pueblos una política conquistadora y

agresiva. Eso, sin duda, se podría admitir o no, pero sería hablar en plata. Nóvoa Santos, por desgracia, traduce eso mismo de manera muy distinta: a la Argentina apenas le apunta el bozo, porque es un pueblo formado de muchas razas... Y ahora sí que ya no entendemos nada, porque de ser exacta su teoría, no habría existido jamás una nación que no fuera, en su sentido, "intersexual"...

Sin pararse a meditar, nuestro buen clínico avanza ahora su cuarto axioma: el pueblo argentino es un pueblo triste, porque racialmente no sabría decir quién es. Con lo que Seignobos nos ha contado, y con lo que el señor Nóvoa afirma, ningún pueblo sería más triste que el francés... Y como el mismo proceso de mixtura de razas se descubre en el origen de todos los pueblos actuales, resultaría por segunda vez que todos los pueblos del mundo — todos, sin excepción — serían tan intersexuales como tristes...

Indiferente a los resbalones, el clínico español avanza un paso más en el diagnóstico: "aunque la Argentina se nutra políticamente, técnica y espiritualmente de las enseñanzas de Europa, no estima lo europeo". Y ese despego hacia lo europeo es una infatuación de pueblo joven. Dos errores graves, en un solo párrafo. Desde que la Argentina apareció como nación, sus hombres más representativos, desde Moreno hasta Sarmiento, han sido en el mejor sentido "europeístas". Lo que en Argentina sigue siendo feudal se opone, en cambio, a lo "moderno", y es bien sabido que durante nuestra Edad Media — la tiranía de Rosas — el general Mansilla decía en plena Sala de Representantes estas palabras significativas: "¿Y qué nos han de hacer esos europeos que no saben galoparse una noche?..." El despego hacia lo europeo no existe, por lo tanto, en la Argentina que se nutre técnicamente y espiritualmente de Europa, sino en la Argentina que no se nutría o en la que aún se resiste a nutrirse. Juventud en este caso, si algo quiere decir, no puede ser sino "retardo". ¡Poco envidiable juventud en la que viven aún, más frescos que nosotros, esas tribus miserables de Africa y Australia que los ingleses llaman "pueblos niños"!

¿Signo de juventud, también, la "reserva" y la "petulancia"? Dos palabras sobre esto, y terminamos de escuchar a Nóvoa Santos. Hagamos constar, desde lueyo, que el "europeo" que juzga al argentino "reservado", es no el europeo en abstracto, sino "el profesor europeo contratado para dar entre nosotros algunas conferencias". Como esos "europeos" son muchas veces de quinto o de sexto orden, y cuando son de primero o de segundo vienen o en la vejez o en convalecencia, nada tiene de extraordinario que algunos argentinos estudiosos — porque los hay, — se acerquen hasta ellos con reserva. El señor Nóvoa Santos ha visto con exactitud alguno de esos motivos. Pero ha confundido ese argentino

justamente "reservado", con el "argentino petulante" que hace la rueda como gallipavo. Este argentino, "inseguro de su propia situación mental", no es el mismo que mantiene a veces una reserva legítima ante tantos misioneros que vienen aquí con sus alforjas. Es otro "argentino" que abunda en las universidades mucho más que aquel, que trepa a los altos puestos de las cátedras, que se encarama en los decanatos y en los consejos: "argentino" que por desempeñar al mismo tiempo veinte cátedras, y no tener tiempo para dictar a conciencia ni una de ellas, da al visitante de cultura sólida la impresión de vivir en una perpetua "parada" defensiva, Charlatanes de la cultura, que forman de inmediato al visitante un círculo estrechísimo, y que después de semiasfixiarlo durante un mes o mes y medio le inspiran como reacción estos "diagnósticos" vengativos...