

# CURSOS Y CONFERENCIAS

## SUMARIO

- |                         |  |
|-------------------------|--|
| CARLOS ALBERTO ERRO     | Don Roberto Cunninghame Graham                   |
| ROBERTO F. GIUSTI       | Emilio Becher y la generación del 900            |
| J. KOGAN ALBERT         | La concepción del espíritu de Nicolai Hartmann   |
| JUAN C. TORCHIA ESTRADA | Aloys Müller y el puesto del hombre en el cosmos |
| MARTA ELENA SAMATAN     | La mujer en la obra de Mauriac                   |

### NOTAS

El premio de la Fundación Vaccaro. - Las actividades de la Sociedad Argentina de Escritores. - Voces de ayer. - Cátedras en Madrid. - Cartas de José Ingenieros.

### LIBROS

José Juan Bruera, Filosofía de la paz (Enrique Vera Villalobos). R. G. Collingwood, Autobiografía (Juan Carlos Torchia Estrada). C. Villalobos Domínguez y Julio Villalobos, Colonización integral en tierra de propiedad común y concesión vitalicia individual. C. Villalobos Domínguez, La enfiteusis rivadaviana (Roberto F. Giusti). María Rosa Lida de Malkiel, La idea de la fama en la Edad Media castellana (Aída A. Barbagelata). Guillermo de Zéndegui, Ambito de Martí (Roberto F. Giusti).

VIDA DEL COLEGIO — Las filiales de Rosario y Bahía Blanca

REVISTA DEL COLEGIO LIBRE DE ESTUDIOS SUPERIORES  
Archivo Histórico de Revistas Argentinas | [www.ahira.com.ar](http://www.ahira.com.ar)

VOLUMEN XLV  
NUMERO 265

AÑO XXIII

JUNIO  
1954

# CURSOS y CONFERENCIAS

REVISTA DEL COLEGIO LIBRE DE ESTUDIOS SUPERIORES

Se publican doce números anuales

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 417767

En la revista aparecen conferencias y resúmenes de clases pronunciadas en el Colegio Libre de Estudios Superiores, cuyo texto ha sido autorizado por los autores; también se publican ensayos de interés científico y literario, y sobre la educación y sus problemas.

En cada entrega hay una reseña de las actividades desarrolladas por el Colegio y un panorama de la actividad cultural argentina.

ARGENTINA Y AMERICA LATINA: Suscripción anual \$ 60 m/n. argentina.

OTROS PAISES: suscripción anual, cinco dólares

Dirección y Administración:

CALLAO 468, primer piso, oficina 7 A  
BUENOS AIRES — ARGENTINA

## SUMARIO DEL NUMERO ANTERIOR

JOSE GONZALEZ GALE: Problemas económico-sociales del envejecer. JUAN MANTOVANI: Problemas contemporáneos de filosofía de la educación. MIGUEL ALFREDO OLIVERA: El habla de Buenos Aires. OSCAR S. CHARPENTIER: El latín en la enseñanza media. BENVENUTO TERRACINI: En memoria de Amado Alonso.

NOTAS NECROLOGICAS: Emilio Ravignani. - Herminia C. Brumana. - Luis Fernán Cisneros.

LIBROS. — Las filiales de Bahía Blanca y Rosario.

Esta entrega N° 265 de CURSOS Y CONFERENCIAS se terminó de imprimir el día 29 de julio de 1954 en Talleres Gráficos "Continental", Lavalle 1671, Buenos Aires, Argentina.

Correo  
Argentino  
Cor. Central  
B

FRANQUEO PAGADO  
Concesión N° 1849

TARIFA REDUCIDA  
Concesión N° 259

AÑO XXIII

Volumen XLV

Número 265

C U R S O S

Y

CONFERENCIAS

J U N I O

D E 1 9 5 4

Buenos Aires

## Don Roberto Cunningham Graham

por CARLOS ALBERTO ERRO

¿Quién lo viera llegar a Buenos Aires una tarde de comienzos de 1870, a Roberto Cunningham Graham, apuesto mozo de dieciocho años de edad; quién lo viera traspordar desde el barco que lo traía de Montevideo, donde se había detenido breve tiempo, a una ballenera, y de ésta pasar a un carro tirado por caballos metidos en el agua, para saltar por último, a fin de cruzar, sin hundirse en el barro, el cenagoso tramo que restaba antes de llegar a tierra firme, sobre las espaldas de uno de los hombres que se alquilaban para esa faena? ¿Quién lo viera así a horcajadas sobre un negro, al futuro señor del castillo de Gartmore, emparentado con los reyes de Escocia? De aristocrático y rancio abolengo escocés por la rama paterna, su madre era hija de una española, y al contemplar su recia imagen enjuta, no puede menos que pensarse en un hidalgo hispano, en un quijotesco caballero de la pampa, dispuesto a realizar hazañas en su brioso corcel.

Nuestro hombre se instaló en un modesto hotelito, cuyo dueño era un vasco, y donde resultaba peligroso quedarse leyendo hasta tarde, pues una de las diversiones favoritas de los forasteros que allí se hospedaban consistía en apagar las luces a balazos. Mucho más que la achaparrada arquitectura de la ciudad y que su geométrico trazado en cuadrilátero, lo impresionó la abundancia de caballos en ese ambiente urbano; se los encontraba por doquier atados en hileras de estacas o trabados con maneadas frente a los almacenes y despachos de bebidas. Hasta los limosneros hacían a caballo su menesteroso tránsito.

Breve fue la estada del joven escocés en Buenos Aires, de donde partió para "Santa Ana", estancia situada en Entre Ríos, en el departamento de Gualeguaychú, perteneciente a los hermanos Mack,

uno de los cuales lo acompañaba en su viaje desde Inglaterra. Se había trasladado a América con el objeto de tentar fortuna en ese establecimiento entrerriano. Pronto se habituó el forastero a la vida del campo que entonces era dura y bravía. Abandonó su traje de montar y usó las amplias bombachas o el chiripá de los gauchos; a caballo la jornada entera, soñaba con domar potros como los criollos y no tardó en hacerlo. Desengañose de la empresa en que trabajaba como socio de los hermanos Mack, quienes consumían demasiado tiempo en beber y divertirse, y el dominio del caballo aguijoneó su espíritu aventurero. Un día, paseando lejos de su casa, se encontró con unos gauchos que arreaban una tropa rumbo al Uruguay; después de breve conversación se incorporó al grupo, y desde aquel día quedó convertido en resero.

Mas ¡ay! cuán presto debió abandonar el oficio. Una partida de feroces jinetes, montando potros salvajes, a poco andar los detuvo. López Jordán se había sublevado, después del asesinato del general don Justo José de Urquiza, contra el gobierno que presidía Sarmiento, y aquellos hombres formaban parte de las fuerzas revolucionarias a cuyas filas fueron obligados a incorporarse los cautivos. Al caer la noche matearon todos junto al fuego, y a la mañana siguiente entregaron a Roberto una lanza —arma que nunca había manejado— y lo invitaron a montar un potro para que demostrara lo que sabía hacer. Vaciló un poco, pero en cuanto observó las taimadas sonrisas que se veían en muchas caras, saltó sobre el caballo, que lo volteó en un santiamén. Tres veces montó y tres veces cayó al suelo, pues para hacer más difícil la prueba le habían ordenado que montara con la lanza en mano. Empero a la cuarta intentona se mantuvo y frenó al caballo indómito. Así terminó su iniciación como auténtico gaucho del ejército revolucionario.

Terminada la sublevación, Roberto volvió a la estancia de los hermanos Mack, donde permaneció algún tiempo. Ya era un gaucho hecho y derecho. En una fotografía de esa época, lo vemos con larga melena, poncho, golilla, espuelas, cinto, chiripá y facón, del cual cuelga el rebenque. Usaba recado, cabezada y bocado con adornos de plata, y ataba al cuello del caballo un par de manecas de cuero sin curtir.

Gaucho en cuerpo y alma era ya por entonces, y si no, dígalos este episodio: En una estancia de las cercanías, el mayordomo inglés estaba gravemente enfermo de fiebre tifoidea. Los remedios y el pan fresco, alimento muy escaso en aquellos lugares, que añoraba el paciente en su fiebre, sólo podían obtenerse en un pueblo

distante; para alcanzarlo había que vadear un ancho y desbordado río. El joven Roberto se encargó inmediatamente de este peligroso servicio, y vadeó el río en la obscuridad. Llegó al pueblo, se procuró los remedios y el pan, volvió a cruzar el río, y, sano y salvo, regresó a la cabecera del enfermo a quien veló muchas horas sin quitarse sus ropas húmedas. No pensó en las consecuencias que esto podría acarrearle. El resultado fue que contrajo la misma enfermedad y se encontró durante muchos días entre la vida y la muerte."

Nuevamente lo tentó la aventura de llevar ganados al Uruguay, pero ahora lo hizo arreando su propia tropa, adquirida con el capital de que dispuso al deshacer su sociedad con los hermanos Mack. Varias veces atravesó el Uruguay y llegó hasta el Brasil, hasta que se cansó de esta operación e intentó fortuna por otros rumbos. Compró una tropa de caballos en Entre Ríos y los llevó a vender a Chile; cruzó de este a oeste todo el territorio argentino, y pasó la cordillera arreando los pingos que vendió en aquel país con buena ganancia. Esta expedición tiene mucha importancia en la vida de don Roberto, pues fue entonces cuando, por primera vez, conoció la pampa.

A poco de volver de Chile, partió para el Paraguay de donde llegaban noticias de que podía hacerse fortuna rápidamente. Oigamos la narración que de este viaje hace Tschiffely, de acuerdo con lo que relatará el mismo don Roberto: "...montado en su caballo favorito, un moro claro llamado Bunny, emprendió la marcha desde la provincia argentina de Entre Ríos, para cabalgar rumbo al norte, hacia lo desconocido, recorriendo alrededor de tres mil kilómetros en línea recta. En el norte de la Argentina cruzó el territorio de Misiones donde, en otros tiempos, los jesuitas habían fundado alrededor de treinta pequeñas poblaciones. De allí penetró en las entonces poco conocidas regiones habitadas por los indios tobas, guaycurúes, mocovíes y lenguas, territorios librados a la vegetación subtropical de fiero crecimiento que parece combatir con el hombre por la posesión de la tierra. Por último penetró profundamente en el Chaco, voz que en el lenguaje de los guaraníes significa "coto de caza".

"Durante días cabalgó a través de los bosques, por las angostas picadas. A veces, por la noche, escuchaba rugir a los jaguares en el espeso matorral. Osos hormigueros con sus largas y pobladas colas y sus garras, tan formidables que hasta el jaguar las teme, cruzaban lentamente su senda y los monos charlaban en la arboleda. Su caballo relinchaba asustado; en los espesos cañaverales, junto

a los ríos, los carpinchos se sumergían en el agua con un fuerte chapoteo y Roberto se estremecía cuando el fúnebre ¡ay! del perezoso llegaba de la copa de los árboles. Al partir a la madrugada veía los bosques amortajados en blanca neblina e imprimía a su caballo el galope más rápido a fin de hacer una legua o dos antes de que el sol ardiera. Culebras verdes colgaban de los árboles, y en las profundidades de la selva se oía el sonoro canto del pájaro-campana, como si llamara a misa en una misteriosa capilla de los bosques. Bandadas de loros volaban chillando por entre los árboles; los guacamayos cruzaban el aire por encima del viajero, como vuelo de halcones multicolores, hiriendo los oídos con su grito estridente, y junto a las riberas revoloteaban tucanes, como gigantes-cos y deformes martines-pescadores.

“A la orilla de los estancados remansos de los grandes ríos se asoleaban caimanes semejantes a troncos secos, moviéndose apenas cuando pasaba el jinete, ya que en esos días el hombre no los asustaba.

“La mayor dificultad del viaje consistía en el cruce de los ríos. En los casos en que se encontraba un tronco ahuecado en forma de canoa, la cosa era relativamente fácil, pues se hacía nadar al caballo al lado del bote teniéndolo de la brida.

“Antes de aventurarse a entrar en el agua, Roberto tenía que asegurarse de que ni él, ni su montura, tuvieran la menor lastimadura o llaga abierta, porque los peces caníbales, llamados pirañas o carribes atacan por millares en cuanto huelen sangre.

“Roberto tuvo conocimiento, muy en el interior de la comarca, de los métodos indios para construir las canoas de tronco ahuecado y vio a los indígenas usar sus cerbatanas y flechas envenenadas que no producen al hombre una herida mayor que el pinchazo de un alfiler, pero lo matan antes de que haya podido decir tres veces Jesús.

“Después de haber penetrado en un territorio entonces desconocido y que el Brasil reclamaba como suyo, el viajero decidió rumbear hacia el sur y dirigirse a Asunción, capital del Paraguay. Junto con su caballo navegó durante tres días río abajo en una jangada construida por indios mansos. El río estaba encajonado entre murallas de vegetación al parecer interminables, y mientras la primitiva balsa se deslizaba lentamente aguas abajo, pasaban pájaros tropicales como amatistas y topacios voladores. En cuanto el sol se ponía comenzaba el croar de millares de ranas, con su

nota áspera y metálica, y nubes de mosquitos y otros insectos convertían la vida en un purgatorio.

“Abandonando la jangada, Roberto cruzó selvas de árboles gigantescos, coronados de vistosas flores amarillas, rojas y violetas, que pendían en masa, como racimos de uvas. Estas flores son las coronas mortuorias de los árboles, ya que florecen en las lianas que se enroscan alrededor de los troncos y los aprietan hasta quitarles la savia en su abrazo. Monos rojos se sentaban aullando en las ramas superiores de este inmenso laberinto boscoso y por la noche eructaban sus alaridos, haciendo temblar la selva como si una bandada de leones anidara en los árboles. De noche, enormes murciélagos vampiros se prendían al cuello del caballo y lo dejaban agotado cuando Roberto más necesitaba de él.

“Acabó por llegar a una comarca más o menos civilizada donde encontró aldeas y pueblos; y después de haber viajado durante semanas, estudiando el país y sus posibilidades, desensilló cerca de Asunción, en la estancia de un compatriota suyo, el doctor Stewart.”

Después de su viaje a Asunción, Roberto regresa a Escocia; y trascurrida una breve estada en los patrios lares, vuelve a Buenos Aires; se embarca luego rumbo al Paraguay remontando el Paraná; lo lleva la obsesión de explotar en gran escala la producción y el comercio de la *ilex paraguayensis*, la yerba mate, que ha conocido en su primer viaje y le ha hecho concebir grandes esperanzas como artículo lucrativo de gran aplicación y consumo. Permaneció más de un año en esas latitudes, y al cabo se convenció de que no disponía del capital necesario para su proyectada empresa. Pero conoció el país y a su gente. De ese viaje nace un libro sobre López, *Retrato de un dictador*, publicado en 1933. Hacía casi sesenta años, allá por 1874, cuando don Roberto paseaba por Londres o andaba a caballo por Rotten Row, solía ver a la ambiciosa amante irlandesa del dictador, a Madame Lynch, cuando ésta subía a su coche, frente a la casa que ocupaba cerca de Hyde Park.

Sigue luego un nuevo viaje a Escocia. Esta vez don Roberto visita París, donde pasea a caballo por el Bois y se revela como extraordinario esgrimista. Al cabo de un curioso periplo africano en que don Roberto recorre la costa norte en un bergantín cuyo capitán cambiaba a los negros sus mejores productos por chucherías y aguardientes, vuelve a las tierras australes junto con Jorge Mansel, un marino británico a quien había conocido en Gibraltar, hombre de indomable coraje y temeraria osadía, que abandonó la carrera para buscar mejor suerte en el nuevo mundo. Al pasar por

Río de Janeiro vieron a un negro que cabalgaba en un hermoso oscuro; averiguaron cuánto costaba allí un animal como ése, y como el precio fuera muy elevado, creyeron que podían hacerse ricos llevando caballos desde el Plata a venderlos en la capital del Brasil. En seguida de llegar a destino intentaron la empresa. La distancia era enorme y como para disuadir a cualquiera; pero ellos la emprendieron sin titubear. Después de una larguísima travesía y sinsabores sin cuento, arriando una tropa de caballos adquirida en el Uruguay, decidieron vender la caballada ante la evidencia de que en los espesos bosques que se interponían antes de acercarse a Río de Janeiro, la tropa se les dispersaría y no podrían continuar la marcha.

Por fin llegó para don Roberto y su compañero la hora de realizar un proyecto que acariciaba desde que empezó a conocer la Argentina. Había oído hablar mucho de la frontera, de aquellas tierras del lejano Sur lindantes con las que ocupaban exclusivamente los indios, donde los campos, amenazados de continuo por el malón, eran muy baratos y donde abundaba la hacienda cimarrona. Esa posición de peligro, esa tarea de *pioneer*, parecía armonizar admirablemente con sus gustos y su temperamento y se adecuaba también, a maravilla, con la índole psicológica de Mansel. Hacia el sur de la provincia de Buenos Aires emprendieron viaje los dos amigos. Los acompañaba Cabrera, un gaucho guitarrero y cantor, millonario de refranes criollos, con quien don Roberto había estrechado amistad a poco de llegar por primera vez a Entre Ríos, y un rastreador agenciado por aquél, que sin demora tuvo ocasión de demostrar su pericia. Vale la pena relatar el episodio, para que se vea qué gauchos eran aquellos entre los que vivió don Roberto. Así lo cuenta éste por boca de Tschiffely: "En Tandil compraron caballos y vacunos, para llevarlos a la región de Bahía Blanca donde tenían la intención de instalarse. Mientras compraban vacunos, les robaron un buen número de equinos. ¡A caballo! dijo el rastreador después de haber caminado un rato fumando un cigarrillo negro, aparentemente sin darse cuenta de nada; y se lanzó al galope por la pampa, seguido por varios peones que habían sido contratados para arrear la hacienda. Se detenía de tanto en tanto y explicaba lo que los ladrones habían hecho en determinados lugares.

"Después de haber corrido muchas leguas sin que fuera posible comprender cómo ese sabueso humano seguía un determinado rastro entre los muchos que se veían por todas partes, la partida

entró en un pueblito y se detuvo frente a la casa del juez de paz del lugar, en cuyo corral, detrás de las habitaciones, se encontraban los caballos robados. Además está decir que el magistrado hizo un cuento muy dramático acerca de cómo les había quitado los caballos a unos ladrones. Aceptó un "regalito" que don Roberto le hizo por el servicio prestado, y luego éste y sus peones se alejaron arreando la tropilla. El rastreador, que desde que había encontrado a los animales estaba mudo como una lechuga de día, sorprendió a sus compañeros diciendo: "El juez sabrá mucho de leyes, pero no sabe nada de rastros. Aquí se ve dónde desmontó para ajustar la cincha a su bayo, el mismo que vi en el corral de su casa junto con nuestros caballos. Cuatro hombres iban con él cuando pasó por aquí con los animales robados, y dos de ellos estaban tomando mate en la casa cuando nosotros llegamos".

Cerca de Bahía Blanca adquirieron Roberto y Mansel una estancia que se llamó "El Sauce Chico". Estaba expuesta al ataque de los indios, y como todas las estancias de frontera se hallaba protegida por un foso y una empalizada que rodeaban la casa. En aquella región conoció don Roberto el árbol del gualicho y la fiesta del angelito. En la ladera de las lomas se escondió más de una vez tratando de disimularse entre los pastos ante la proximidad de los indios; en muchas ocasiones los vio atacar golpeándose la boca, con sonido ululante que hacía temblar de espanto a hombres y bestias, combatió con ellos a campo descubierto y al abrigo de la defensa protectora de su estancia. Felizmente, no lo alcanzó ninguna partida salvaje. Pero los indios le robaron casi toda la hacienda y "El Sauce Chico" fue vendido cuando apenas si les quedaba ganado.

A través de esta abreviadísima reseña de la actuación pampeana de don Roberto se habrá visto —no tengo dudas— en qué medida, por pocos igualada, aquel escocés se adentró en nuestra tierra. Y cómo la vivió. Cuando se dice que Cunninghame Graham conoció profundamente al gaucho se dice muy poca cosa. Hay que agregar en seguida que él mismo fue un gaucho completo, eminente en las hazañas del resero, del jinete y del enlazador. Se cuenta que habiendo sido capturado en África por un cacique árabe, recuperó la libertad ganando esta apuesta: "Si consigo detener un caballo a toda carrera sin auxilio de nadie, usted me dejará partir, le dijo. El cacique aceptó. Don Roberto improvisó unas boleadoras con tres piedras y unos tientos, y lo clavó en seco al hermoso pingo utilizado para la prueba, que pasaba como balazo."

Que un escocés fuera capaz de rivalizar en las proezas físicas del gaucho, sin duda no maravillará a nadie. Pero que, además de eso, fuera capaz de compenetrarse de su espíritu y de hacerlo renacer en la vida perenne del arte como lo revelan sus cuentos, es ya asunto que lleva a meditar en la excepcionalidad del sujeto. Don Roberto conoció al gaucho cuando todavía no era un sobreviviente, sino presencia común y ordinaria en nuestra tierra. Yo también tuve la dicha de conocer muchos gauchos sin signos de decadencia. Allá por 1912 al 14, siendo un niño, pasaba mis vacaciones escolares en la estancia de uno de mis tíos, D. José Mendisco, en el departamento de Paysandú en la República Oriental. Salíamos a la madrugada, a las dos o las tres de la mañana, y volvíamos al anochecer. Yo montaba un petiso gateado, de sobrepaso, con un galope espléndido y que acompañaba cómodamente a cualquier caballo. Pasábamos el día parando rodeo y a veces llegábamos hasta ocho o diez leguas de la estancia, a un campo que atravesaba un arroyo de lindo nombre guaraní: el Queguay. Entre los peones había varios gauchos auténticos, sobre todo entre los más viejos. Y véase qué coincidencia de nombres: por los años de mi referencia yo visitaba en Gualeguaychú una estancia administrada por mi padre que se llamaba "Santa Ana", como aquella a que fuera destinado don Roberto; estoy seguro de que era la misma, por su ubicación y porque el nombre de las estancias se conserva a través del tiempo aunque cambien los dueños. La estancia que compró don Roberto en sociedad con Mansel en la frontera del sur se llamaba "El Sauce Chico" y yo pasé varios veranos en una estancia del mismo nombre que arrendaba mi padre, situada también en Gualeguaychú. No se crea que por esto quiero compararme con don Roberto: seguramente él me hubiera encargado la tarea de echar los caballos al corral en algún mancarrón manso, o de cuidar el rodeo siempre que fuera de día y no se tratara de hacienda chúcara. Mi padre también recorrió a caballo como don Roberto la provincia de Entre Ríos y buena parte de la República Oriental, a comienzos de este siglo, comprando hacienda y revisando campos; y así como don Roberto anduvo por estos pagos adquiriendo caballos para el ejército inglés cuando la guerra del 14, mi padre compró 25.000 mulas que tuvo que medir una por una, para Sud África, cuando la guerra angloboer. Es una lástima que no se conocieran; hubieran tenido mucho que conversar sobre temas gratos a don Roberto. "Durante treinta años, dice éste, fui amigo de Hudson. Nunca conversábamos de literatura, pero sí de temas serios:

marcas de caballos y nombres de caciques que habíamos conocido más allá del Romero Grande." Don Roberto Cunninghame Graham fue al final de su vida el único, entre sus contemporáneos vivos, que había conocido un extinto pasado nuestro, intenso y original, lleno de interés y color, y dejaba todavía la impresión de una mente joven. Cuánto tiempo hacía que había muerto Mansilla, y los pocos expedicionarios del desierto aún sobrevivientes producían el efecto de figuras de museo. Don Roberto Cunninghame Graham, el hombre que había conocido la frontera y luchado con el indio, todavía ágil y elegante caballero, instalado en el Plaza en 1936, parecía un prodigio increíble, un ser a trasmano del tiempo.

La pampa asume, en la obra de don Roberto Cunninghame Graham, el significado de la extensión sin límites, sin valles o elevaciones que detengan la mirada del hombre. Nunca la nombra en el sentido exclusivo de llanura, de superficie lisa, como una impasible y uniforme frente terráquea. Emplea la palabra en la acepción india, o sea como sinónimo de espacio abierto. La descripción que titula precisamente *La pampa* comienza con estas palabras: "Todo es pasto y cielo, cielo y pasto y más cielo y más pasto. La pampa se extendía desde los pajonales de las márgenes occidentales del Paraná hasta la mismísima planicie pétrea de Uspallata, como a mil quinientos kilómetros de distancia. Se extendía desde San Luis de la Punta hasta abajo de Bahía Blanca, y cruzando nuevamente el Uruguay, comprendía toda la república de ese nombre y una buena parte del Río Grande, y luego, formando una curva, abarcaba las misiones del Paraná y del Paraguay. A través de todo este océano de alto pasto, verde en la primavera, amarillo después y castaño en el otoño como color de bota vieja, las características eran todas iguales en cualquier punto."

Sobre esa pampa enorme y sin interrupciones, se mueve el gaucho que para él no ofrece secretos y que ha visto con ojos de conocedor profundo, al que no escapa el detalle exacto y finísimo. Don Roberto dijo lo siguiente de Hudson en el prólogo que compuso para *Far away and long ago*: "Muy bien conocía a los hombres con quienes pasó su juventud, 'hasta el caracú', como ellos mismos, seguramente, le habrían dicho. Escribió de ellos, no desde el punto de vista de un observador, sino como ellos mismos lo habrían hecho si hubieran dejado el lazo y tomado la pluma. Ni Ascasubi, ni Hernández, ni el que compuso la visita de los "compadres" al teatro Colón, tan repleta de agudeza e ideas curiosas,

jamás produjeron nada más verdaderamente argentino que el *Story of a Piebald-Horse* (Cuento de un caballo overo). Este, *El ombú* y el *Niño Diablo* señalan, en mi opinión, el punto óptimo de sus historietas gauchescas. En todas ellas demostró su conocimiento íntimo, casi diabólico, del pensamiento del gaucho, y su solidaridad con sus compañeros de infancia. De más está decir que ellas representan un arte literario de primerísimo orden." Con idéntica propiedad, con la misma justicia en la valoración, podría decirse otro tanto de varios cuentos de don Roberto y, sobre todo, de aquellos que se titulan *La pulpería*, *Anastasio Lucena*, *Un angelito*, *Los seguidores*, *Facón grande*.

El gaucho está visto allí en perfecta coincidencia con los grandes intérpretes argentinos del habitante de nuestras campañas. El verdadero arte es tan coherente como la ciencia y hace fe de la realidad con el mismo rigor. Tengo para mí que las palabras más profundas sobre el gaucho no han sido dichas por nuestros sociólogos —Bunge, Álvarez, Ramos Mexía—, sino por nuestros principales escritores y por Roberto Cunninghame Graham. ¿Quién podría prescindir de nuestra literatura para estudiar al gaucho? Si alguien dejara de lado esa fuente, demostraría tanta ignorancia como quien pretendiera conocer al hombre francés del Segundo Imperio omitiendo la montaña escrita de Balzac.

Si buscamos lo sustantivo en esa línea de coincidencia, y perforamos la corteza de la exterioridad, de la apariencia pintoresca, el ser del gaucho aparece con nitidez, bien perfilado en su esencia.

El gaucho pertenece a la categoría de los trabajadores de la tierra; pero no labora para modificarla. Es el único campesino que no dedica sus fatigas a transformar el suelo. El campesino yanqui, como el europeo o el asiático, consumen sus días en civilizar el campo. Se empeñan en ascender la superficie inculta, a granja, risueño parque o sombreado prado, el bosque a arboleda, la huella o tosco camino a vía ejemplar. Quieren, todos ellos, superar el medio rudo al que la tarea diaria lleva por fin a domeñar y promover.

El rancho es la morada más sucinta que cabe imaginar. Ninguna casa está tan cerca de la intemperie. Cualquiera otra representa mejor un alejamiento efectivo de la naturaleza, y es más hábil para crear un ámbito nuevo, un refugio plácido. El gaucho podría mejorarlo fácilmente si recurriera a la técnica moderna, para cuyo manejo suele tener notable aptitud cuando por obligación la

utiliza; pero la técnica representa para él antes un estorbo que una necesidad.

Nosotros, como buenos occidentales, vamos recorriendo una escala, anhelamos que nuestra estada en cada peldaño sea pasajera, y cuanto más largo trecho trasponemos, más grande es el mérito y más brillante el éxito. El gaucho se desentiende de grados, mejoramientos y ascensos. No quiere ser más que gaucho y el serlo de verdad constituye toda su honra. De ahí la palabra *gauchada* con su significación de acto noble. No hay cómo encontrarlo ambicioso de provecho. Las representaciones de porvenir y progreso no gravitan sobre su vida, y esos vocablos nunca están en su charla. Su conducta resulta sobremanera absurda a los ojos de varones ávidos. Representa el único caso de un trabajador lírico de la tierra.

Se ha dicho que la literatura gauchesca, tal como la que ejerce Cunninghame Graham, es una literatura superficial, que no trasciende lo exterior y que, por eso mismo, oculta el drama del gaucho o calla sobre él. Sólo el *Martín Fierro*, el doliente y veraz poema de Hernández, se salva del reproche. Los demás libros de este linaje reciben todo el impacto.

Impónese entonces no soslayar la cuestión y abocarse a considerar la validez de esta crítica.

Si se examina sociológicamente el medio en que el gaucho se desenvuelve, no cuesta mucho señalar lo siguiente:

El gaucho habita en la estancia, donde se aloja un segmento social aislado, y en cuyo dintorno, como en los tiempos en que Sarmiento describió nuestras campañas, el único punto de asociación sigue siendo la pulpería. Y véase que hablamos de segmento y no de célula social. En la estancia residen una o dos familias: la del patrón, muy pocas veces, pues por lo general habita en la ciudad, y más frecuentemente sólo la del mayordomo o capataz, y, además, un número variable de peones. No hay equilibrio entre hombres y mujeres; es una sociedad casi exclusivamente masculina. Si el gaucho no se resigna a vivir sexualmente aislado, tiene que dejar el campo y acercarse a los arrabales del pueblo más próximo, que casi siempre está a considerable distancia.

A veces el gaucho posee un rancho; pero la verdad es que la inmensa mayoría de los peones de estancia carece de vivienda propia en el campo. Y carecer de vivienda propia, en el campo, tiene un significado muy distinto que en la ciudad. La ciudad es un mercado de vivienda —por lo menos lo es en época normal— y cuando

se deja una casa puede alquilarse otra sin dificultad. Pero en el campo no. El que no tiene vivienda propia no puede alquilar otra ajena; allí no se construyen casas para locación. El peón despedido o sin trabajo, para encontrar vivienda, tiene que alejarse del campo e irse al pueblo. Es decir, tiene que cambiar de vida; tiene, por lo menos transitoriamente, que renunciar a su vida. Y cuando ello ocurre con un hombre con mujer e hijos, la peregrinación en busca de techo y abrigo suele ser dolorosísima. Todo desalojo rural está en la linde del drama. En cambio, el desalojo urbano es una sontrariedad remediable.

En el campo, no existen hospitales, ni salas de maternidad, ni siquiera estaciones de primeros auxilios. Si el gaucho se enferma, salvo que se trate de una dolencia pasajera y leve, tiene que ir a curarse al pueblo o ciudad. En el campo no puede resolver su problema sanitario.

Y cuando los hijos del gaucho disfrutan de una escuelita perdida en la llanura, se da por muy satisfecho. Las escuelas rurales son escasas y malas. A los gobiernos, sólo se les ha ocurrido hacer buenas escuelas en la ciudad.

Todo esto ¿qué quiere decir? Que el gaucho no pueda resolver sus problemas vitales —el sexual, el sanitario, el de la vivienda y el educacional— sin abandonar el campo e instalarse en el mundo antagónico del pueblo o de la ciudad lejanos, ¿qué significado ofrece? Sólo uno: que en el campo, salvo en lugares muy bien poblados, no existe sociedad organizada. Que el campo argentino es, para el pobre, con la aludida excepción, *socialmente inhabitable*.

La tribu o la toldería indígena constituían una sociedad; allí había mujeres, hechiceros o curanderos, viviendas o guaridas y comunicación social permanente dentro de grupos completos. La civilización blanca ha significado para el proletario campesino, un enorme retroceso desde el punto de vista social, comparativamente con la vida indígena. La civilización europea, trasplantada a América, ha roto la sociedad rural, la ha deshecho. Es cierto que ha creado una sociedad nueva en la ciudad, cosa que no hicieron los indios, pero con eso de ningún modo ha resuelto el problema suscitado al abolir la del campo. Organizándola en la ciudad le ha puesto un límite; dijérase que hubiera escrito en el extremo del suburbio: "no pasarás". En la República Argentina, cuando se traspone el límite de una ciudad o pueblo, excepto en los lugares de alto índice demográfico, no se deja atrás una forma de sociedad, se abandona la única sociedad organizada.

Ahora bien, aceptado el análisis que acabo de hacer y las respectivas conclusiones, ¿es también exacto que la vida del gaucho en esas condiciones es un verdadero infierno y que la literatura gauchesca donde no aparecen los sufrimientos propios de los dominios del diablo, es falsa o hipócrita? Creo que esta conclusión es radicalmente equivocada. El gaucho vive en su mundo y actúa conforme a él. La filosofía existencial nos ha enseñado bastante como para que sepamos que el mundo es algo más íntimo que un contorno desligado. La relación hombre-mundo crea una *weltanschauung*, una cosmovisión, que tiene su interna lógica y su jerarquía de valores.

La conducta del gaucho, estático en un mundo donde son incitantes y tentadoras las rutas vírgenes como el de América, es contradictoria para la lógica y las preferencias del hombre occidental, nutrido de cultura greco-romana, pero es coherente y armónica dentro de la escala de valores que aquél acepta. Donde el coraje, el arresto viril, el gusto de la naturaleza desnuda, son lo supremo, no se puede reinar representando otros valores. Por eso, Ramírez, Quiroga, Rosas, Urquiza, los caudillos a los que el gaucho siguió, sobresalieron en las cualidades de la vida ruda, fueron, en buena medida, super-gauchos. Pretender extraer conclusiones contrarias a las mejoras sociales de los trabajadores del campo, de las observaciones que acabamos de hacer, implicaría adoptar una inicua posición reaccionaria, pero imaginarle al gaucho padecimientos que sólo siente en su medio el hombre trasladado desde un mundo distinto, es contradecir la verdad y dar por exacto lo imaginario o ficticio. Creemos, pues, que la tacha literaria que comentamos se desvanece en cuanto se ahonda un poco, como la neblina cuando sopla el pampero y el sol disipa las nubes.

Y todo ello se corrobora todavía si se piensa que don Roberto Cunninghame Graham, integrante de la Cámara de los Comunes durante seis años, fue un denodado luchador por las reivindicaciones de los proletarios, un ardiente partidario de la reforma social, de los primeros *leaders* en la campaña por la jornada de ocho horas, que dejó un inolvidable recuerdo de su coraje cuando avanzó hacia Trafalgar Square junto con John Burns a pesar del despliegue policial más grande que hasta entonces se había visto en Londres, destinado a impedir un *meeting* socialista. Don Roberto fue seriamente herido en la cabeza; quiso dar ejemplo de resistencia a lo que consideraba un atentado contra la libertad de palabra, desató a la policía, se enfrentó con ella, y esto le valió seis semanas

de cárcel, alojado como un presidiario común, a pesar de ser miembro del parlamento. Si quien tenía tanta sensibilidad social, si este vigía insurrecto que hizo oír su voz cada vez que se atacó a los indígenas en los dominios británicos y en los Estados Unidos, y tuvo palabras de dura protesta cuando se emplearon contra ellos las armas modernas, las ametralladoras Gatting, nunca escribió relatos melodramáticos sobre el gaucho, debemos pensar que ello obedecía a su convencimiento de que otro tono se alejaba de la realidad.

El profesor extraordinario de sociología de la Universidad de Chile, Félix Schwartzmann, en su libro *El sentimiento de lo humano en América*, dice que la soledad del americano señala "la más profunda y esencial valoración del hombre, representa un agudo encontrarse *sensibilizado* para la presencia de lo humano." "De ahí que no corresponda la americana a una soledad de solitarios, apareciendo sólo como fenómeno aislado la solitariedad con voluntad de yermo (de amador del yermo, como diría Petrarca). Los motivos de esa soledad los configura siempre la raigal meditación ante el hombre, su impotencia expresiva, y, en no menor grado, el intransigente anhelo de aprehender al hombre en sí mismo." "El cultivo de la soledad parece revelar, prosigue Schwartzmann, además de fortaleza, libertad. 'Pero por sobre todo y contra todo —nos cuenta Güiraldes— Don Segundo quería su libertad. Era un espíritu anárquico y solitario, a quien la sociedad continuada de los hombres concluía por infligir un invariable cansancio.'" Mucho antes Cunninghame Graham había formulado un juicio similar al final de su descripción de la pampa. Dice así: "Bien eligieron los antiguos quichuas el nombre de esos llanos con su palabra que significa "espacio", porque allí todo era espacioso: el cielo, la tierra, el ondulante continente de pastos; las enormes manadas de ganado y de caballos; los extraños efectos de luz; los terribles y enceguedores temporales de polvo, y, por sobre todas las cosas, la sensación en la mente de los hombres de ser dueños de su libertad y de hallarse cara a cara con la naturaleza bajo el cielo del sud."

No podría omitirse en ninguna caracterización del gaucho digna de tal nombre, otro rasgo que también resalta en la obra de Cunninghame Graham, el duelo cuerpo a cuerpo, a cuchillo, por el puro gusto de la pelea, de probar y mostrar el coraje, y sin ninguna otra finalidad ulterior que lo trascienda. Carlos Octavio Bunge lo ha dicho con notable justeza: "Los más típicos personajes del *mester de gauchería* son siempre 'gauchos malos', en lucha

contra las autoridades y la sociedad. Tales Martín Fierro, Juan Moreira, Pastor Luna, Juan Cuello y demás. El mismo Santos Vega se nos presenta así en la novela de Eduardo Gutiérrez y en el teatro popular. Recuerdan los tradicionales facinerosos de Sierra Morena, como Diego Corrientes y los niños de Écija. Sin embargo, son tan diversos el bandido andaluz y el 'gaucho malo', que pueden considerarse tipos opuestos en la esencia y psicología, ya que no en sus dichos y modales. Aquél roba siempre y rara vez mata; éste mata siempre y rara vez roba. Aquél es burla y codicia, héroe cómico antes que trágico; éste, gravedad y desinterés, héroe trágico antes que cómico. Aquél representa el crimen en la impunidad; éste, la honradez en la desgracia. El uno es un pícaro con formas de caballero; el otro, un caballero con formas de pícaro. Por esto, la literatura del gaucho no resulta nunca en su tono y en su espíritu, literatura picaresca, antes bien fundamentalmente caballescaca. En rigor, la literatura de poncho y facón no es más que una manera rústica y amena de la literatura de capa y espada."

Extraño caso el de este escritor, que se creyó en su juventud totalmente indotado para la literatura; empezó a escribir alrededor de los 28 años. El contacto con la naturaleza y con la vida, el conocimiento de tierras y hombres, la aventura arriesgada reemplazaron en su caso a la frecuentación de Oxford y Eton. Este completo autodidacto era un escritor jugoso, ágil, personal, colorido, con una prosa plástica que se adaptaba con soltura a lo que quería expresar. No puede negar su tiempo, y un rasgo lo denota plenamente: su devoción por la imagen visual que, como en Leopoldo Lugones, es en él exclusiva. Cuando se considera su aguda penetración de lo nuestro, no hay que olvidar que un cuarto de su sangre era española, y que lo gaucho no existe sin origen español o sin imitación de lo español. El gaucho es producto del cruce de dos razas, y así lo dijo Fernán Silva Valdés con definitiva belleza:

*Gaucho:*

*naciste en la juntura de dos razas  
como en el tajo de dos piedras  
nacen los talas.*

*Con un poco de tierra y otro poco de cielo;*

*amasaste el adobe para construir tu rancho*

*lo mismo que el hornero;*

*por eso yo te veo ascendencia de pájaro.*

*Eras una mitad hacia abajo y otra mitad hacia arriba*

*una mitad de tierra y otra mitad de cielo;  
 una mitad de carne y otra mitad de alas;  
 carne tu forma física,  
 alón tu forma lírica;  
 y si eso no bastara para llamarte alado,  
 alas en tu caballo,  
 alas en tu sombrero,  
 alas todo tu poncho,  
 alas a media espalda flameando en tu pañuelo,  
 y alas también llevabas fijas en los talones,  
 y alas también llevabas fijas en tus espuelas.*

*Gaucha:*

*naciste en la juntura de dos razas,  
 como en el tajo de dos piedras  
 nacen los talas.*

Y si el gaucha está siempre ligado a lo español, ¿cómo se explica el origen del *cow-boy*? Oigamos un testimonio insospechable, el del norteamericano Edward Larocque Tinker, quien dice en su libro *Los jinetes de las Américas*: "El *cow-boy* norteamericano debió todo a España, no sólo el aparejo y técnica de su oficio, sino incluso la necesidad económica que le dio el ser. Pues fue ella quien envió los primeros caballos y vacas a Norteamérica y fue su progenie la que enriqueció a los mejicanos e hizo posible al charro... Todavía hoy, en el suroeste de los Estados Unidos el idioma corriente está pintorescamente salpicado de palabras españolas."

Don Roberto tenía pasión por el caballo. No puede emplearse otra palabra. Sin duda, había meditado en el extraordinario juego de proporciones que hacen que resalten del mismo modo el jinete y la cabalgadura, así como sobre una jirafa o un elefante el animal tapa al hombre, y sobre una cebra o una mula, el hombre oculta demasiado al animal. El mito antiguo del centauro señala una de las armonías más extraordinarias de la naturaleza. Si a esto se agrega una gran sobriedad, admirable resistencia, andar suave, agilidad suma y una velocidad suficiente para embriagar a las multitudes, se verán sin esfuerzo las excelencias que se reúnen en el caballo. En las cartas que don Roberto escribía a su madre desde la Argentina y el Paraguay, habla por lo menos tanto como de sí mismo, de su caballo Bunny. Era un amigo para él, un fiel compañero, un ser profundamente amado.

"Un día, andando por la calle en Glasgow, vio un caballo

que arrastraba un tranvía. Evidentemente el animal no estaba acostumbrado a ese trabajo, y por consiguiente le daba mucho que hacer al conductor. Al acercarse para prestarle ayuda, don Roberto reconoció que el animal era un potro argentino y, examinándolo más detenidamente, descubrió que en el anca llevaba una marca que le recordó la de Eduardo Casey, de Curumalán, la estancia que había conocido durante sus agitados días de la Argentina.

Este descubrimiento lo entusiasmó tanto, que inmediatamente fue a visitar al director de la compañía de tranvías. Cuando don Roberto se enteró de que el caballo había llegado dos días antes de la América del Sur y que era uno de los más ariscos que la compañía había tenido que emplear, ofreció cincuenta libras esterlinas por el equino. Como esta suma representaba alrededor del triple de cuanto la compañía había pagado, la compra se hizo inmediatamente y apenas regresó el tranvía, después de haber realizado un viaje. Don Roberto en persona desató al animal, lo ensilló y luego de una violenta lucha en que el potro salió perdiendo, regresó montado en él, al castillo de Gartmore.

Pampa —tal fue el nombre que le dio al potro— resultó ser el más brioso de los caballos que jamás poseyera. A él le dedica su libro *Los caballos de la Conquista* con estas palabras que son una joya de ternura y belleza: "A Pampa, mi oscuro criollo que cabalgué durante veinte años sin que tropezase nunca — Que la tierra descansa sobre él tan suavemente como él hollara su superficie — ¡Adiós! O hasta pronto..."

La adquisición de Pampa debe haberle inspirado su trágico cuento *Calvario*, la historia de un potro reluciente que vivió arisco y libre en una isla del Delta del Paraná y terminó tirando un coche en las calles de Londres, que mereció este juicio de Jorge Bernard Shaw: "Él, misterio fascinador para una persona sedentaria como yo; el caballo, peligroso animal que, cuando no puedo evitar, halago con manzanas y azúcar, es montado y dominado temerariamente por él, aunque con verdadero sentimiento republicano de los derechos de ese prójimo de cuatro patas cuyo martirio y vergüenza ha descrito de la manera más recia en *Calvary*, cuento de una agudeza capaz de herir el más tierno corazón y arrancar chispas del más duro y benevolente."

Siempre fueron los viajeros ingleses que pasaron por nuestra tierra, profundos y agudos escrutadores de lo argentino. Desde Darwin, el más eminente, ciudadanos británicos, en distintas épocas, nos dejaron personales testimonios de lo que aquí observaron,

de las impresiones que les produjeron nuestras costumbres, nuestros hombres y nuestras cosas, que hoy se leen con provecho y deleite. Esos caminantes, o mejor dicho cabalgantes, porque sobre el lomo del caballo hicieron casi siempre su itinerario criollo, narran con frescura y cuentan con humor. Tienen ojo sensible para captar lo que nos caracteriza y distingue; buen sentido para interpretar los hechos políticos o sociales de que fueron espectadores y hasta, algunas veces, obligados actores. Hablan sin pasión, pero miran atentamente, y a veces se ligan con fuerza a episodios y cosas de esta tierra nuestra que con el tiempo llegan a mezclarse a sus más caros recuerdos.

Lo que aquellos viajeros vieron de paso, otros hombres de habla inglesa contempláronlo con la asiduidad y la constancia de verdaderos moradores, ya sea porque aquí nacieran o porque aquí se aquerenciaran como hijos por adopción. Y, como es lógico, éstos también demostraron excelente aptitud para reflejar lo criollo, confirmando y superando el anticipo de los primeros, a quienes exceden en cabal maestría y entrañable penetración. El idioma inglés es la lengua extranjera en que se han escrito las páginas más profundas y hermosas sobre nuestro campo y sus hombres. Guillermo Enrique Hudson y Roberto Cunninghame Graham son buenos hermanos literarios de Domingo Faustino Sarmiento, José Hernández, Estanislao del Campo y Ricardo Güiraldes.

Me he preguntado alguna vez a qué se debe ese hecho aparentemente paradójico, de que sean autores anglosajones quienes mejor describieron la realidad rural de la Argentina, el gaucho y su mundo, y me he respondido que la razón se halla en que existe una estrecha identidad estética entre el carácter británico y el del gaucho, que se caracterizan por gustar del mismo modo la vida viril o agreste, detestar la teatralidad y la solemnidad y preferir instintivamente el gesto sobrio, elegante, no prodigarse en palabras y enfrentar los hechos adversos, antes que con desesperado clamor, con comentarios irónicos. El gaucho y el inglés son psicológicamente tan diferentes como pueden serlo dos seres; pero estéticamente coinciden en un mismo estilo varonil que repudia la grandilocuencia y hace escarnio de la payasada.

Cada vez que don Roberto se alejó de lo gaucho en sus andanzas por Sud América, declaró cuánto lo añoraba y cómo lo prefería. Así al volver de Río Grande después de su primera visita al Brasil, en cartas a su madre, y así también hallándose en México leemos en esa correspondencia de 1879: "Texas no es tan agradable como

el Río de la Plata, pero algunos viejos mexicanos se parecen a los gauchos". "Las construcciones de madera son horribles y repugna mirarlas; anhelo volver a ver las casas blancas de estilo español del Río de la Plata." Y más adelante: "Mi caballo está engordando mucho. Los caballos son baratos aquí, tanto como en el Río de la Plata, pero en general más chicos y no tan fuertes." Esta confesión, por último: "Sin embargo, mi corazón añora nombres como éstos: Fraile Muerto, Los Ballesteros, Indio Muerto, etc." Quiere decir que para él había una línea de referencia: la de las cosas, animales y nombres de la Pampa y que lo que no se parecía a ellos, no lo entusiasmaba. Sería miserable y pueril simplificación entender las preferencias de Cunninghame Graham por el mundo pampeano, como manifestaciones de un espíritu romántico, enamorado de lo pasado. No; ellas traducen una filosofía de la vida, una valoración honda y auténtica del hombre, la sociedad y su finalidad en la tierra. Su amor al caballo dice su repudio de lo que no sea el encuentro de frente y cuerpo a cuerpo, la importancia que asigna al paisaje, que desde ninguna parte se ve tan bien como sobre el lomo del caballo; el viaje a caballo es una conquista de la distancia, un triunfo del esfuerzo corporal, mientras que el transporte por medios mecánicos se convierte al cabo en una forma de matar la distancia. La técnica hace perecer mucho de lo vivo y, al crear un desequilibrio entre lo orgánico y lo inerte, engendra la necesidad de ese suplemento de alma, de que habla Bergson en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, para no degenerar y decaer. En este homenaje a don Roberto Cunninghame Graham tendrían que participar tanto como los hombres, el campo, la tierra criolla, si tuviera voz para expresarse. Pero el campo es apenas una entelequia verbal; tendrían que participar los habitantes y los elementos del campo. El indio y el gaucho, y las armas del indio y el gaucho: la lanza, el cuchillo y las boleadoras; las prendas del gaucho: el chiripá, la golilla y la bota de potro; el apero del gaucho: el recado, la carona, el cojinillo y el lazo; los caballos criollos, aquellos que condujeron a nuestros soldados en las guerras de la libertad y que, según refiere la tradición, cuando los granaderos se apearon al pie del Ande para cambiarlos por mulas, cabeccaban ligero como pidiendo freno para trasponer la montaña; el venado, la liebre y el avestruz; el jaguar, el puma y el yacaré, la nutria y el carpincho; las ranas y los sapos del pantano; las alimañas también: la iguana, la comadreja, el zorrino, el hurón y la vizcacha que fueron encanto de mi niñez y presa

brava de mi perro cazador; el ombú, el ñandubay, el espinillo, el paraíso y el tala: los árboles de la patria; y las víboras de bosques y esteros; el trébol, la gramilla, la espadaña y la paja brava; la madreSelva, la flor del ceibo y el aromo, la flor del burucuyá, del espinillo y del camalote; la menta y el cedrón, la paica, el poleo, la manzanilla y el hinojo; el cardo y el mío-mío, la cicuta y el abrojo; el pregón del teru-teru, el chistido nocturno de la lechuza, la quejumbre agorera del chajá y la nota cristalina del grillo; las alas criollas y sus dulces cantos: el chingolo, el cardenal y el jilguero, el tordo, la calandria y el zorzal; el chimango, el halcón y el carancho, y, por fin, nuestros ríos y arroyos, el Uruguay y el Paraná que él cruzara en rústicas balsas de cuero o en ahuecados troncos a la usanza indígena; todos ellos, junto con los lectores y admiradores argentinos, deberían estar presentes, como estuvieron Mancha y Gato en el cortejo que condujo sus restos mortales hasta el Alameda Star para trasladarlos al suelo nativo, en la guardia que custodia la memoria de Roberto Cunninghame Graham, gran amigo de nuestro país.

CARLOS ALBERTO ERRO

# Emilio Becher y la generación del 900\*

## UNA BIOGRAFIA MORAL A LA LUZ DE UN EPISTOLARIO

por ROBERTO F. GIUSTI

Es común en las escuelas y en las mismas universidades que la primera lección del año no sea una disertación magistral, sino apenas una conversación amistosa con los alumnos para declarar propósitos, indicar rumbos y establecer relaciones. Los propósitos del Colegio Libre ustedes los conocen y los ha declarado hoy una vez más Olga Cossettini con sencillez que esconde un noble fervor. También ha dicho cuál será el camino que andaremos este año. Mi pensamiento sobre la Filial lo expuse hace apenas cinco meses en la confortante comida de camaradería con que clausuramos los cursos de 1953. Mis palabras fueron publicadas en *Cursos y Conferencias*, así que no me parece propio repetirlas aquí. Aprobando, pues, calurosamente todo lo dicho por Olga Cossettini, me reservo la tercera parte del programa del día, platicar con ustedes amablemente en este primer encuentro de la cátedra del Colegio con sus cultos oyentes en 1954. No reputo falta de toda sustancia el asunto que he propuesto; pero es seguro que no extraerán ustedes de él ninguna de las enseñanzas propias de la cátedra, cosa que me hace temer el reproche de más de un oyente, después de haberme escuchado.

Voy a evocar ante ustedes la juventud de un escritor, excelente aunque tempranamente malogrado, cuyo peregrino talento se formó en las aulas de este Colegio Nacional a fines del siglo pasado: Emilio Becher. Quince años atrás di en la Escuela Normal N° 2, con el auspicio de la Asociación Ana María Benito, una conferencia sobre un tema sin duda simpático a mis oyentes: *Rosarios que*

\* Conferencia inaugural de los cursos de la Filial del Colegio Libre de Rosario, leída el día 20 de abril.

yo conocí. Hablé ese día de David Peña, de Emilio Becher, de Emilio Ortiz Grognet, de Marcos Lenzoni, y de un poeta malogrado, un bohemio de cierto talento, Domingo Fontanarrosa. La conferencia se publicó en un opúsculo de la revista de la Asociación: *Quid novi?* De ella desgajé posteriormente la semblanza de Emilio Becher, para incorporarla a unas memorias personales sobre tertulias literarias y escritores de principios del siglo. No es esa semblanza, por supuesto, la que vengo a leer de nuevo aquí: además, ha pasado definitivamente al enterratorio, que tanto es decir a un libro publicado en estos días<sup>1</sup>. Como el doctor Rodolfo Dietrich, mi ilustrado amigo, conocía esa semblanza y el cariño y la admiración que profesé a Becher, puso en mis manos tiempo atrás una carpeta de cartas escritas por aquél a su profesor Alejandro Murguiondo en los años en que el joven periodista iniciaba los estudios de Derecho y empezaba a quemar las alas de sus ilusiones literarias. Muchos ignoran que Becher había nacido en Buenos Aires. En efecto, así fue; pero como él lo dice en una carta de los veinte años, escrita desde la capital, "después de todo, Rosario es mi ciudad..." "La verdadera patria, agrega, es el lugar en que se nace a la vida del pensamiento y del corazón." Uno de los que asistieron a ese nacimiento fue el doctor Murguiondo, culto médico y profesor estimulante, que enseñaba literatura e historia en el Colegio Nacional. Es la propia hija del profesor Murguiondo, la señorita Armanda Murguiondo, la que ha tenido la gentileza de cederme el precioso epistolario.

Pocas lecturas resultan más provechosas para el historiador que las de las memorias, diarios íntimos y epistolarios de personas inteligentes que se juzgan y juzgan a los demás, pues en esos papeles inéditos o publicados, y más si póstumos, en este último caso posiblemente menos amañados por escrúpulos y temores, suele reflejarse, no solamente la psicología de los autores, la cual puede constituir un testimonio interesante en las confesiones sinceras, sino también, casi siempre, la fisonomía moral de un grupo, de una clase o de una sociedad entera en un determinado momento histórico. Son contribuciones insustituibles a la historia de las ideas, de los sentimientos, de las costumbres, en fin, de la cultura. En la Argentina no les atribuimos a estos documentos el valor que les dan en Europa. Aquí las cartas que se exhuman de los archivos son, casi sin excepción, las de carácter estrictamente histórico o es-

<sup>1</sup> *Momentos y aspectos de la cultura argentina* (Raigal).

crítas por personajes que pertenecen a la galería de la historia; así las publicadas, no ha mucho de Mariquita Sánchez de Thompson por Clara Vilaseca. Pero el hombre común, el de la calle, ¿no tiene nada que decirnos, si inteligente, sobre el espíritu de su tiempo, en sus confidencias íntimas? Años atrás, interesado por estos problemas que tocan a la historia de las costumbres y que antes había expuesto en un breve ensayo titulado *Un anteprograma de historia argentina*, le pedí a un político amigo, de nombre muy notorio, que callo por discreción, que revolviera entre los papeles familiares en su poder y me facilitara confidencialmente algún manojito de cartas de sus abuelas o bisabuelas, muertas ya, criollas como él: las cartas aparentemente más insignificantes, las menos comprometedoras, digamos. Me interesaba saber qué pensaba, qué sentía una joven argentina de la segunda mitad del siglo pasado. ¿Cómo era el domingo de una adolescente de la rica burguesía de antaño? ¿Cuáles eran sus distracciones cotidianas, sus reacciones ante los hechos grandes o minúsculos, sus lecturas? Este pedido no habría parecido de ningún modo un atrevimiento en Francia, donde las más graves revistas publican epistolarios inéditos del ayer inmediato, cedidos por los parientes. Sin embargo, mi amigo, hombre culto y sin necios escrúpulos, rechazó horrorizado esa intrusión en el pasado lejano de su familia. Podría referir otras anécdotas semejantes.

Volviendo a Becher. La no muy extensa correspondencia con Murguiondo que de él conservamos —no más de treinta y dos cartas, aunque algunas de muchas páginas— es aún más significativa que la que mantuvo por esos mismos años con su compañero y amigo Emilio Ortiz Grognet, publicada en la revista *Nosotros*, de mayo a octubre de 1937. Porque Emilio Becher fue mucho más que un hombre indiferenciado del común. En la semblanza que de él he trazado en mi libro, me extiendo sobre los rasgos de su enigmática psicología, que fue, no ya la del fracasado por impotencia, sino la de aquel que, magníficamente dotado, renuncia voluntariamente a la acción y a la celebridad, dejándose arrastrar, indiferente, por la corriente de la vida, hacia la muerte y el olvido. Fue un escritor de dotes excepcionales, dialéctico lúcido y sutil, de prosa nítida, y de ello es testimonio elocuente el libro editado en 1938 por la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, en el cual Ricardo Rojas recogió el *Diálogo de las sombras* y otras páginas del amigo admirado, precediéndolas de un prólogo extenso y hermoso —estudio completo del hombre, de la vida, de la obra— y acompañándolo

las de diversos testimonios no menos elocuentes, los de Leopoldo Lugones, Alberto Gerchunoff, Alfredo A. Bianchi, José María Salaverría, Alberto Gache, Joaquín de Vedia, Enrique Loncán y otros reputados publicistas argentinos y extranjeros. Fue Becher uno de nuestros más brillantes críticos y ensayistas. Cuando su generación lo consideraba ya el primero, se escondió en la penumbra, se replegó sobre sí mismo en una renuncia voluntaria al mundo y al éxito, y se dejó morir lentamente, mirando pasar los hombres y sucederse las cosas con su fina y cansada sonrisa de filósofo, con el solo consuelo de los paraísos artificiales que en aquellos días muchos buscaban en el fondo de la copa. Falleció en 1921.

En ese libro recogió Rojas también un juicio del profesor Murguiondo, antes publicado en *La Nación*. El que fue maestro, amigo y consejero de Becher, mientras estudiaba en Rosario, y siguió siéndolo cuando el mozo partió, ilusionado, a la conquista de Buenos Aires, dijo a su muerte: "Emilio Becher fue indudablemente un tipo genial con todos sus atributos de cumbre y de abismo". Y recordó: "Fuimos de los primeros en darnos cuenta de que se trataba de uno de esos cerebros privilegiados y de uno de esos espíritus superiores que muy de tarde en tarde encontramos en nuestro camino". Como se proponía publicar las cartas que conservaba de su discípulo, ello me servirá de justificación de la exhumación que yo cumplo aquí.

Pero volviendo a un tema que toqué de paso, este epistolario me interesa, no sólo como confesión del alma singular de un muchacho de diecisiete a veinte años, sino como expresión de las inquietudes morales, filosóficas y religiosas de una generación, siquiera de la *élite* de una generación, y yo puedo certificarlo, pues soy hijo del mismo tiempo, apenas distanciado unos pocos años de los que fueron o son sus más celebrados representantes. Becher confiesa acaso sus problemas morales con acento más personal que otros, confiándose al maestro y consejero querido; pero el sustrato de sus ideas y sentimientos estaba difuso entre muchos que eran más o menos de su misma edad al abrirse este siglo. Cuando comparamos las generaciones que han emergido de las dos grandes guerras mundiales con la que llegó a los umbrales de 1914 apenas madura, (los romanos habrían dicho "adolescente", pues consideraban tal al varón hasta los 28 años), a ésta solemos atribuirle demasiado ligeramente una dicha de vivir, en su mocedad, una esperanza sin nubes, una seguridad ante el porvenir que no existieron por cierto en todos los ánimos. ¿Tienen ustedes presente esa suspensión an-

gustiosa del aire que precede en ocasiones al estallido de una tormenta ciclónica? Antes que las nubes descarguen el primer rayo, antes que se desencadene el viento huracanado que vuela techos y derriba árboles y viviendas, hay como el presentimiento de que algo terrible va a ocurrir y el corazón se encoge como anonadado, en la atmósfera asfixiante. Sí, es posible pintar un cuadro riente del goce de vivir en las postrimerías del siglo XIX y en los albores del actual; todavía no se hablaba entonces como ahora de generaciones perdidas y de horas veinticinco, y la ilusión y la esperanza teñían el horizonte de muchos. Y tampoco la imaginación delirante de un alucinado podía figurarse lo que vendría, arrollando ilusiones, esperanzas, principios, constituciones, normas de vida —y omito las ruinas materiales—. Lo que vino, y lo que puede venir, no cabe tampoco en las ficciones apocalípticas de Wells y de Anatole France, el de *La isla de los pingüinos*. Esto es cierto; pero también entonces había espíritus que con sus finas antenas presentían en la calma siniestra, precursora de la tempestad, acercarse la catástrofe. Becher fue uno de esos espíritus.

Sigamos a grandes pasos las reacciones de esta mente sedienta de certidumbres cuando se puso en contacto con la ciudad del Plata.

La primera carta de la colección es de enero de 1899. Describe con observaciones inteligentes de las cosas y los hombres el entonces pesado y polvoriento viaje en ferrocarril hecho de Rosario a Buenos Aires, entremezclando ingeniosamente aquéllas con las impresiones de la lectura de *El doctor Pascal* de Emilio Zola, libro con que se acompañaba en el viaje. Llega a Buenos Aires a tiempo para visitar la Exposición Nacional abierta en el Pabellón Argentino de la plaza San Martín y asistir a su clausura. El muchacho guarda todavía los entusiasmos de la adolescencia, pues apenas cuenta diecisiete años pudorosos, que se entristecen ante la vulgaridad de los artículos y la desvergüenza de las figuras exhibidas por las revistas ilustradas. Pero la vitalidad nacional revelada por la exposición lo llena de orgullo patriótico. Contemplando las máquinas y los productos argentinos piensa que “la República siente de esa manera palpitar su propia vida” y a su vez él se siente “rejuvenecido” (el vocablo puerilmente ingenuo es suyo) por la esperanza, porque, concluye, “ser fuerte es sentirse fuerte”. En la segunda carta del 24 de enero, persiste esa excitación del recién llegado a la ciudad que de chata cosmópolis se disponía a saltar a urbe opulenta. Canta en ella con entonación que aspira a expre-

sar épicamente (quizá bajo la influencia del *París* de Zola) la grandeza de Buenos Aires en prodigioso camino de crecimiento y transformación; canta sobre todo la virtud del cosmopolitismo, a despecho de los vicios que descubre en la entraña de la ciudad: la pasión mercantilista, la fiebre del oro, la burguesía advenediza y aventurera falsamente ennoblecida por el metal. El muchacho profetiza para América con impetuoso lirismo una civilización amplia y univ ersalista, de espaldas a las culturas puramente nacionales, amenazadas de degeneración, y se pregunta entre sus razones y predicciones: “¿Por qué no hemos de creer en Buenos Aires como en una ciudad madre, que, como Babilonia, como Alejandría, como París, lleva en su seno una humanidad nueva? Imperio, no realizado por la espada, sino de justicia, de paz, de fraternidad predicada con el ejemplo.” “No nos pertenece ya a los argentinos —afirma—; no es siquiera la ciudadela del americanismo atrincherado contra Europa. Es la tienda abierta a los cuatro vientos en medio del desierto, y que los pueblos han tomado por asalto.”

Seguramente, Becher, que del culto de Zola pasó más tarde al de Anatole France, se habría sonreído, y no muchos años después, de esta retórica inflamada; pero ella define una de las creencias animadoras del férvido impulso argentino en el período inmigratorio, fe que se mudó en creencia y doctrina contrarias al acercarse los días del centenario de la Independencia, nueva creencia y doctrina que tuvo su más representativa expresión literaria en *La Restauración Nacionalista* de Ricardo Rojas, la cual, conviene advertirlo, no tiene sino relaciones tangenciales con la concepción antihistórica de una cultura, una literatura y un arte prístinamente autóctonos, predicados hoy en son de cruzada detrás de distintas y aun opuestas banderas, cuya procedencia ideológica y política no corresponde examinar aquí. Yo me quedo con la generosa utopía ecuménica del joven Becher.

Tenía razón Murguiondo cuando observó que esas cartas anunciaban a un sociólogo. Comprometido con su maestro a escribirle regularmente, dándole sus impresiones sobre libros y sucesos, una del mismo febrero aborda nada menos que la crisis de Francia a raíz de la muerte del presidente Félix Faure. La nota antimilitarista, es persistente en estas cartas, desde la primera, y en la que estoy comentando, se manifiesta por el temor de que la espada entre a terciar en la crisis como ha ocurrido otras veces en la historia. Tal actitud se explica en un lector apasionado de Zola, como él era entonces, y partidario de Dreyfus. La pasión lo infla-

ma con juvenil elocuencia contra los enemigos de la libertad y la justicia, y le dicta las más sombrías predicciones, entonces, sin duda, justificadas, pero que no se cumplieron.

Ese año ha empezado sus estudios de Derecho, que fueron su *via crucis*, porque carecía de vocación por la que califica de "ciencia ruin", amparándose en el juicio de Mefistófeles en el *Fausto*, aborrecida con un odio cuya ferocidad verbal iba aumentando con la llegada de cada examen, que lo distraía de sus lecturas dilectas. En febrero del año siguiente, el de 1900, hace en una larga carta un examen de conciencia al margen de sus recuerdos, recorridos desde la escuela primaria hasta la universidad. Pesa en ese balance con melancólica ironía las razones del éxito y del fracaso, considerándose ya un vencido; sin embargo, al final, desandando el camino del pesimismo, en un arrepentimiento más retórico que sincero, vuelve a elevar como credo la esperanza. Según su confesión, en el colegio nacional había sido mal estudiante. Exagera. Lo que ocurrió fue que profesores de matemáticas y de ciencias posiblemente faltos de perspicacia psicológica, lo reputaron "el-que-no-comprende". Escuchémoslo: "Mi maestro tenía razón. He sido imbécil por mi inteligencia que no sabía digerir la carne cruda y sin sal de la geometría; haragán por carácter rebelde. ¡Qué queréis! Al lado había el manzano floreciente y fructificante de la poesía y la tentación era demasiado fuerte."

A la luz de la anécdota que voy a referir, ustedes comprenderán claramente el caso de este chico abstraído que inspiraba lástima a algún profesor de matemáticas. En una lección sobre la pirámide, aburrido, se abstrajo en su pensamiento; luego, nos cuenta, "por una inconsciente asociación de ideas hablé dos palabras (ni una más) de las de Egipto." Nadie quiso creer que había sido una prolongación involuntaria del pensamiento y así se convirtió por el espacio de una semana en el hazmerreir del Colegio. Las biografías de los hombres célebres ofrecen muchas anécdotas de carácter semejante. Me parece recordar que León Tolstoy fue uno de los peores alumnos de su clase, también él haragán y tardo en comprender. ¡Quién sabe en qué pensaría en su banco el futuro autor de *Ana Karenina* y *La guerra y la paz*!

Parecidas distracciones cometería Becher, cuando después de haber intentado inútilmente conseguir un empleo en la administración o entrar en algún diario, se colocó en una casa de comercio. Se las cuenta con amarga ironía a su corresponsal. "Resulta

—concluía, rematando la lista de sus torpezas— que lo único que puedo hacer es ir a echar las cartas al correo, y me temo que ni aun eso me queda, pues en las cuatro cuadras es fácil siempre encontrar un amigo que sabe versos y que le detiene a usted de tal modo...” Lo despidieron.

Un año después, relata como ha caminado cinco cuadras por Callao en plena inconciencia con dos cartas en la mano, que, al despertar, llegado a Piedad, notó haber echado automáticamente en un buzón. Y reflexiona: “Esta tendencia a la abstracción, a la salida del mundo, a la pérdida del sentido de la realidad me preocupa; me parece grave. ¿No estaré por volverme idiota?”

Por suerte, en el Colegio lo salvaron —y él lo reconoce— sus profesores de historia, de filosofía, de literatura. A Murguiondo alude principalmente. Me han permitido las disquisiciones, avisa, las ‘salidas de la cuestión’... el libre vuelo cerebral, el placer de la propia investigación, la suprema voluptuosidad de buscar y encontrar.” “¡Ah!, agrega, mi sueño ha sido siempre el estudio por el estudio, libre, individual, sin maestros ni examen, fuera de las academias”. Sin duda, su aborrecimiento a la Facultad de Derecho nació de no haber encontrado en ella esa búsqueda individual a que su inteligencia aspiraba como el pulmón anhela el aire abierto, libre, tonificante, de la pampa. Se pregunta qué es el talento y lo define así: “En el verdadero sentido significa libertad, conciencia del yo, originalidad.” A los estudiantes rebeldes y fracasados siempre que sean de la pasta de Becher y persigan altos intereses intelectuales, les ofrezco una antología confortadora de páginas extraídas de estas cartas, en las que él se enciende contra los estudios de Derecho con furor demoníaco, contrario a su índole apacible, cuando no lo irritaba la necesidad humana. Sin embargo, no puedo resistir a la tentación de copiar de una carta de 1902 esta apología del cero hecho a raíz de haber sido reprobado en Derecho Romano:

“El cero es bueno; es redondo como una corona, como una cara de mujer, como una cintura, como el fondo de un tintero, como una hostia, como un horizonte. Como todo lo que hay de dulce y de fuerte. El cero me llena de orgullo. Y de gozo. Esa redondez me parece casi voluptuosa. Me gusta hasta el signo que ha elegido; esa línea simple y pura, sin desviaciones, sin ángulos. Es el único número que pasa sin lastimar. Palabra de honor, no cambio un cero por un 10. Es la única libertad que permite la escuela. Tiene toda la forma y las ventajas de una claraboya en

la bóveda de una celda." Si todavía viviera Fernández Moreno yo le pediría que convirtiera en uno de sus deliciosos epigramas esta ingeniosa paradoja que anunciaba ya a aquel disociador de ideas hechas que firmaría pocos años después en *La Nación* con el seudónimo de "Stylo".

Las confesiones del verano de 1900 forman en el epistolario un encadenamiento de trece cartas, hijas sin duda de un compromiso contraído con su ex profesor. Hasta títulos significativos llevan, cargados de cierto énfasis, y epígrafes al modo romántico, aunque él se defiende de serlo, sin que falte el recurso, asimismo romántico, de la intercalación de voces alternas, que expresan las contradicciones morales en que se debate el espíritu del muchacho. Media un abismo entre esa prosa oratoria, apasionada e ingenua y los veinte artículos de *Stylo*, limpios de la menor mácula retórica y escritos por quien está de vuelta de toda ilusión; eso mismo nos dice cuánta era la ductilidad de su talento. Todas las voces le decían que la vida es dolor; pero su alma se debatía ante el problema de cómo afrontar moralmente ese lote inevitable de la existencia. La última voz le aconsejaba aceptarlo con valor. Dolor es el estudio, dolor es el trabajo, se decía a sí mismo. En ellos se contienen, no obstante, las más nobles voluptuosidades. Lo diré con sus propias palabras: "de su noche surge la esperanza auroral." Y concluía bellamente esa carta contradictoria, por eso mismo titulada "Oscilaciones y vacilaciones", del siguiente modo: "Porque la más hermosa leyenda de mártires es la de aquel que puso la bayeta terrible bajo la túnica de seda, y fue marchando, con la sonrisa sobre los labios y el cilicio sobre la carne; y bajo la muelle corona de rosas ocultó la corona de espinas".

Mientras le trabajaba el cerebro la duda sobre con qué ánimo afrontaría la vida, también se apasionaba por la causa de los humildes y hacía manifiesta profesión de fe socialista, arrebatándose contra la explotación de que la sociedad hacía víctimas a los proletarios. El evangelio de redención de las masas de la antigua esclavitud económica, que tendría en la Argentina su lúcido y preciso doctrinario marxista en Juan B. Justo, pero que a las masas las exaltaba conquistándolas por el sentimiento, mezcla confusa de socialismo utópico y de anarquismo, era la fe de muchos intelectuales y artistas. Básteme citar pocos nombres representativos: Francisco Sicardi, médico y novelista, autor de *El libro extraño*, desordenada narración en cinco tomos, lanzados sucesivamente de 1894 a 1902, en los que vibraba la incipiente protesta proletaria

argentina; Roberto Payró, traductor de Ferri y de Zola; el pintor Ernesto de la Cárcova, autor del cuadro muy popular, *Sin pan y sin trabajo*, que conserva el Museo Nacional de Bellas Artes; Lugones e Ingenieros, que dirigieron juntos en 1897 *La Montaña*, volcán que arrojaba piedras y lava; Florencio Sánchez, Alberto Ghirardo, Alberto Gerchunoff, ¡cuántos más! ¿Quién que es no es socialista?, podía preguntarse entonces, parodiando con anticipación el verso famoso de Darío, y el socialismo era entonces otro modo de romanticismo. Otro tanto ocurría en Europa. En Italia fueron socialistas Edmundo de Amicis, Giovanni Pascoli, Ada Negri. Hasta Gabriel D'Annunzio padeció espectacularmente el que en él fue un sarampión político.

Dije al comenzar que el mayor interés de esta semblanza de Becher es el servirnos ese rostro inquietado por las más nobles emociones de su tiempo, de espejo de cuantas turbaban la sociedad contemporánea. El año en que él escribía sus confesiones a Murguiondo, yo pisaba por primera vez las aulas del colegio nacional, y puedo asegurar que mis sentimientos de adolescente de esos años y de los inmediatos posteriores, expresados a veces en confusos soliloquios escritos, eran los mismos; que mi alma se debatía entre el pesimismo leopardiano trascendental ("Amaro e noia la vita, altro mai nulla, e fango è il mondo") y la vocación del apostolado social. Por mi experiencia muchachil de lector atribuyo no pequeña parte del segundo sentimiento al Zola de los *Evangelios*, sobre todo al narrador épico de *Trabajo*. Francisco Sicardi le seguía los pasos alucinado en su novela cíclica, que se cierra con el grito estridente de *Hacia la justicia*; Roberto Payró había traducido en esos días *Fecundidad* para *La Nación*, y años antes, en 1896, había empezado a publicar en el mismo diario una novela propia que se titularía *Nosotros*, en la cual, inspirándose en ambiciones semejantes a las del maestro de las *Tres ciudades*, se proponía encerrar todo Buenos Aires, toda la Argentina. La prologó Rubén Darío y quedó trunca en el comienzo. El prologuista la definía un colosal reportaje periodístico hecho a la ciudad al modo de la *Roma* de Zola. La muerte trágica del novelista, en octubre de 1902, impresionó a Becher hasta un extremo que hoy resulta inconcebible. Comunica a Murguiondo esa impresión en una carta emocionada donde confiesa haber llegado hasta el llanto. Comentó enseguida esa muerte con palabras más contenidas en un breve y fino artículo que publicó en *Preludios*, revista fundada y dirigida por su amigo y compañero de estudios, también él rosarino, Alfredo Bianchi.

"Toda mi juventud ha sido atravesada por el ejemplo de Zola" —empezaba— y concluía:

"Fue... su alma, su palabra la que me evangelizó. Esa visión colosal de la humanidad, su doctrina de la *joie de vivre*, la inagotable esperanza de este gran poeta del optimismo, dieron una fórmula exterior y visible a mi alegría, a la irresistible necesidad de expansión, de fe y de trabajo de la adolescencia. Después he cambiado mucho. He comprendido que ese gozo de vivir no es en realidad más que una noble ilusión; y por mucha meditación y experiencia he llegado a verificar que toda la opulenta decoración optimista, no es más que una máscara de *cold-cream* puesta sobre la cara demacrada y gesticulante del dolor humano... Pero en el fondo he conservado un remanente de los primeros años, y guardaré a través de toda mi vida el recuerdo de este gran espíritu que fue mi primer maestro de belleza y de alegría."

No olvido que el convertido al credo del escepticismo tenía veinte años. Es edad no menos propicia para ello que la vejez. Y se dirá, encogiéndose de hombros: cosas de muchachos estas idas y venidas, estas vueltas y revueltas. Ciertamente: de muchachos que piensan. Pero ahí está su muerte lenta para certificar que sus ojos habían leído temprana e irrevocablemente lo que se esconde detrás del velo de Maya, la eterna ilusión. En mi semblanza anterior de Becher dije que su renuncia a escribir "no fue una quiebra brusca, catastrófica, sino un declinar doloroso y lento, no sin lucha íntima". En este epistolario aparecen los primeros signos de la lucha. Leo en la sexta confesión que tituló "Renaciendo", agradeciéndole a Murguiondo sus palabras de aliento y esperanza: "Hoy respiro libremente con todo el corazón y todo el cerebro. La tristeza es como una enfermedad crónica que sólo se revela de cuando en cuando en crisis periódicas. Cuando hay un recuerdo doloroso en el fondo de la memoria, sucede que la fermentación sube periódicamente y se escapa a borbotones, en palabras y en gritos. Después todo se olvida, se vuelve a esperar en cosas nuevas, y se goza la ilusión de una perfecta salud, hasta un nuevo espasmo, una nueva eclosión de la herida."

En un raptó de entusiasmo juvenil, la noche del 31 de diciembre de 1900, en la hora en que el siglo se cerraba, le escribía a su maestro un himno al nuevo siglo y a la Humanidad. Más ingenua que las anteriores esa carta fechada el 1º de enero de 1901, es el desborde de un espíritu que se forja la ilusión de creer en todas las ilusiones de que nos pacíamos en los umbrales

del nuevo siglo, niños y ancianos. El credo confesado en dicha carta lo constituyen los muchos lugares comunes de esa hora: el socialismo, el positivismo, la democracia, el amor a la humanidad, la fe en el porvenir, el repudio de las religiones negadoras de la vida y del progreso. ¡Cómo se sonreiría más tarde de su fe inocente, aun antes de que la primera guerra mundial viniera a hollarla en forma tan despiadada!

A pesar de ese himno, el descreimiento de los ideales que el nuevo siglo levantaba como bandera, le roía el alma. En una carta de abril de ese mismo año —en la cual, diré de paso, confiesa con sumo pudor, apenas por alusión, una fuerte decepción amorosa—, le dice a su maestro haber publicado con seudónimo, en *La República* de Rosario, un artículo titulado “Nuestro siglo”. “Es —explicaba— un canto lírico a la centuria inmortal que acaba de morir.” No conozco ese artículo, pero por los términos de la carta se entiende que él dudaba de la consistencia de los ideales que había exaltado con la pluma: “No es mi manera de escribir, y, en cierto modo, hay en el fondo una gran cobardía mental. Apriete usted mi artículo, no encontrará nada en el fondo, ni una idea. Palabras, palabras y palabras.” El que ha leído el *Diálogo de las sombras* y demás ensayos de Becher, en los cuales hizo muchas disecciones crueles de los lugares comunes aceptados por todos, comprenderá el descontento del muchacho que había escrito sobre la nueva centuria, abandonándose al vacío lirismo. Sus guías espirituales en adelante no serían el siempre admirado Víctor Hugo y demás soñadores románticos, Michelet, Quinet, Saint-Victor, ni tampoco el Zola de los *Rougon-Macquart* y de los *Evangelios*, sino el escéptico Anatole France y el corrosivo Rémy de Gourmont. En esas fluctuaciones anduvo desequilibrada su vida, que he comprendido mejor a la luz de este epistolario. En setiembre de 1902, un mes antes de su artículo sobre Zola, confesaba su desengaño. *Omnia vanitas*. Escribía: “Yo siempre lo mismo. Pero me pasa algo raro —raro y terrible; y es que poco a poco me voy deslizado hacia el misticismo. Hace cinco años —oh, mis quince años— era positivista, socialista, amante de mi siglo, creyente en el progreso, un ferviente e incommovible optimista. Pues bien, poco a poco empiezo a dejar de creer en todo eso. Primero empecé a desesperar de mí mismo, pero sin dejar de creer en los demás: el espectáculo de mi propia tristeza me ocupaba, pero la visión de la alegría universal y una especie de simpatía por todos los hombres restablecía el equilibrio de mis pensamientos.” Ahora él proyecta sobre

el mundo su dolor, su desengaño, el que llama su fracaso, y todo lo juzga inútil, vano, mezquino. ¿Qué nueva ilusión abrazará? Lo seduce Huysmans, el de *La bas*, historia de una conversión; pero al catolicismo lo ve —dice— “demasiado lleno de sacristanes y de señoritas”, y no podría entrar en él. Se vuelve entonces hacia la filosofía india. Refiriéndose a los filósofos hindúes, escribe: “Esos nobles filósofos que proclaman la inmundicia de la vida, la inutilidad de la acción, la ilusión del Universo entero, y que extirparon la vida, no sólo en la extensión de nuestro planeta sino en la extensión de la Eternidad, me parecen divinos.”

Nos encontramos aquí otra vez frente a perplejidades que no son las de un individuo sino las de una generación. Así como después de la Revolución Francesa y de las guerras napoleónicas fueron comunes las crisis de conciencia y las conversiones al catolicismo de adeptos al iluminismo dieciochesco, o al deísmo, o al ateísmo, parecidas crisis de conciencia se conocieron en Europa en la última década de la misma centuria; y, naturalmente, con retraso entre nosotros. Cuando se percibe, aunque lejana, la conmoción subterránea del suelo, todos buscan salvarse; y el primer impulso es abandonar el lugar donde se está, así sea el más seguro. Pocos han descrito con igual vigor sugestivo las dudas y perplejidades que hacían de cada espíritu una veleta, que Eça de Queiroz en su última novela, *La ciudad y las sierras*, admirable como todas las suyas, escrita precisamente hacia 1900.

No obstante su escepticismo y pesimismo radicales, la fe en los ideales que nutrieron las esperanzas del siglo XIX no abandonó nunca del todo a Becher. La proclamó con palabras más sobrias, menos resonantes que aquéllas, mágicas, escritas con mayúscula, en que tomaban cuerpo los mitos de nuestro tiempo, en la requisitoria, ardiente sí pero razonada, que publicó en *Nosotros* en 1915, interviniendo a nuestro pedido en la encuesta abierta sobre “la guerra europea y sus consecuencias”. Fueron quizá las últimas páginas significativas que escribió después de un deliberado silencio de años. En el pangermanismo de la primera guerra, precursor de los apetitos vesánicos de Hitler, vio un misticismo tan simplicista y grosero como el del Islam en la época de Lepanto. Escuchémoslo. “No, no podemos ser indiferentes en una guerra de la cual depende el espíritu de la civilización europea, que es la nuestra. Ésta es una guerra de ideales más que de intereses. Los dioses invisibles combaten aquí al lado de los hombres como en la batalla homérica.”

Ustedes ven como no hay inteligencia, si recta, que no reaccione, por más que haya hecho profesión de escepticismo total, cuando ve escarnecidas la justicia y la libertad, bienes supremos del hombre.

Volviendo al Becher del epistolario, conviene saber que este desencanto de la vida y menosprecio de sí mismo y de la humanidad iban parejos con un prestigio creciente en los círculos periodísticos y literarios, prestigio hecho resonante por un artículo valiente y mordaz sobre *Modos de ver* de Martín Gil, juicio considerado por muchos excesivamente duro. La última carta que figura en el legajo es del 2 de octubre de 1903. En ella procura justificar con fundadas razones ante su maestro aquella severidad. Ignoro si la correspondencia siguió o se interrumpió ahí, cosa difícil de admitir. De un extremo al otro del epistolario, Becher suplica al maestro que le escriba, y largamente. Necesita consejo y aliento, una mano que lo ayude a salir del tremedal en que se encuentra. Las cartas de Murguiondo parecen haber sido por lo común cortas y espaciadas, pues Becher se queja del silencio o de la brevedad; pero ¡qué contento cuando recibía una que llevaba algún consuelo a su espíritu!

En la última de las que comento, reprochaba y suplicaba: "Todavía no he recibido *su* carta, la que usted estaba en la obligación de escribirme. Si usted supiera cuánto bien me hacen sus cartas las ahorraría menos. Vivo desesperado y solitario, sin contacto con nadie, humillado y despreciado: una palabra que me llegue (como las tuyas) me hace el efecto de una ventana bruscamente abierta. Respiro; soy otro. Escríbame, si no por amistad de amigo, siquiera por elemental caridad. Dice usted que *necesita pensar*. ¡Ah! ¿pero ha querido usted burlarse de mí? Para usted sigo siendo siempre el mismo. ¿Acaso le amedrenta mi GLORIA? ¡Qué necesita pensar usted! ¡Si supiera en qué opinión me tengo! Pero si soy puramente, simplemente un imbécil. Nunca he desesperado de mí mismo más que ahora." Y concluía: "Escríbame pronto, y escríbame como yo, a pluma corrida, sin *pensar*. Y que la carta sea larga. En fin, imíteme a mí. Pero, sobre todo, contésteme pronto, y escríbame como si me hablara."

Las veces que he intentado descifrar el misterio del malogro de Becher, he encontrado siempre este dato psicológico: que su mayor aflicción fue comparar aquello a que aspiraba con aquello de que se sentía capaz. Y como su mente agudísima rehuía toda concepción vulgar y adocenada y era de una extrema exigencia consigo mismo, de ahí su horror a aceptarse como una medianía,

y la consiguiente renuncia a perseverar en las letras. Tal se confiesa en la carta de 1903: "Lo horrible, dice, . . . es tener una sensibilidad aguzada hasta enfermar, y no poder expresarse, no poder decir lo que se piensa. Eso lo ahoga a uno. Me siento lleno de algo, de algo que quisiera salir y que no puede. Es una tortura innombrable, el martirio de los amordazados o de los mudos. La Naturaleza es sin duda muy cruel cuando crea espíritus deformes, capaces de sentir los más sutiles matices de las emociones, incapaces de expresar y manifestar lo que sienten".

Exageraba manifiestamente su impotencia por anhelo de perfección. De esta suerte iba dejando a lo largo del camino por infundado descontento y real abulia, los magníficos proyectos soñados, por ejemplo aquel libro en que pensó un año entero, "libro oscuro y paciente", decía en carta de 1902, libro en el cual (nótese) "no habrá nada que lo haga simpático al público". El título sería *La emigración hacia el más allá*. "Será una historia —explicaba— de todos los que, en la literatura, han sentido la necesidad de marchar al *más allá*, es decir, al mundo de los espíritus, al reino de Dios, a la mentira, al porvenir, al ensueño, al opio; de todos los que han exclamado: 'anywhere out of the world' —en cualquiera parte fuera del mundo".

Esa ansia de evasión es otra nota dominante en la vida de Becher. La buscaba en los libros en los que acumuló una cultura literaria y filosófica extraordinaria, y la hizo objeto de sucesivas experiencias espirituales, búsquedas religiosas antes que conversiones propiamente dichas, las cuales trascienden los límites cronológicos de este epistolario, a los que he preferido ceñirme hoy. Almas así merecen la atención de los psicólogos, o, para estar al día, de los psicoanalistas. Porque si el epistolario que he extractado puede parecer a primera vista el desahogo de un estudiante que se siente solo, desamparado e incierto sobre su porvenir, todo lo que siguió, cuando ya los jóvenes lo consideraban un fino letrado y un maestro, y él había entrado muy honrosamente en *La Nación*, no se explica por los mismos motivos. Becher no fue ni un ambicioso decepcionado ni un vanidoso mortificado. El germen del pesimismo, común en la juventud a muchos espíritus selectos, fue desarrollándose en él a través de los años como un cáncer moral, hasta paralizarlo.

Un famoso pesimista y feroz misántropo, Chamfort, el virulento epigramático entre cuyo desarrollo espiritual y el de Becher noto más de un punto de contacto, escribió: "Vivir es una enfer-

medad de la cual el sueño nos alivia cada diez y seis horas. Este es un paliativo. El remedio es la Muerte". Y Becher dijo al final del *Diálogo de las sombras*: "La realidad no existe... Lo que llamamos realidad no es sino una alucinación violenta, que sólo se desvanece con la muerte". Chamfort se decidió a quitarse la vida en las cárceles de la Revolución. Ignoro si Becher pensó alguna vez en el suicidio, aunque muchas veces expresa en sus cartas el deseo de morir. En su postrera indiferencia y abulia no tuvo siquiera fuerza para tanto. Pero también fue un suicidio el suyo, como el de otros argentinos que sintieron intensamente su soledad. Ante ese espejo, esforcémonos todos, padres, maestros, amigos, discípulos, a fin de evitar tales tragedias morales, por crearles fuertes estímulos a los talentos cuyo despertar se anuncia henchido de promesas, cuando llevan el lastre de un alma extremadamente sensible y quebradiza. Es cierto que en ocasiones no bastan los estímulos. A Becher no le faltó la aprobación calurosa de amigos y lectores, que en muchos fue franca admiración. Pero cuando le llegó, él ya había medido "l'infinita vanitá del tutto" leopardiana. A su cabecera de enfermo hacía falta un médico que expulsara de la suya la carcoma, ese "reloj de la muerte", como la llama expresivamente el pueblo, que fue royéndole el alma. Recordemos sus desesperadas súplicas al profesor que tanto significó para él. ¿Habría renunciado el médico en este caso a tratar al enfermo cuando vio que el mal era incurable? Sobre esta correspondencia, truncada en 1903, si me atengo a las piezas llegadas a mis manos, se cierne la angustiosa interrogación. Esas cartas aclaran lo que sobrevino después, el desconcertante crepúsculo en pleno mediodía, sobre el cual tanto han cavilado los que mejor lo conocieron. A ellos les ofrezco esta contribución al examen de una "angustia", que no esperó a Kafka ni creo derivara entonces filosóficamente de Kierkegaard, pues le nacía de la profunda intimidad del ser.

ROBERTO F. GIUSTI

# La concepción del espíritu de Nicolai Hartmann

por J. KOGAN ALBERT

En una de las obras capitales de su producción<sup>1</sup>, Nicolai Hartmann, que figura entre los pensadores más relevantes de nuestra época, afronta, con la hondura y el equilibrio que distinguen toda su labor filosófica y que le han valido la calificación de "Aristóteles moderno", el problema de qué es el espíritu.

La indagación de Hartmann sobre la naturaleza del espíritu nada tiene de común con las tentativas realizadas anteriormente y que en casi su totalidad cayeron ya sea en la unilateralidad de los prejuicios tradicionales, ya en construcciones especulativas, moviéndose en los extremos de las concepciones del mundo y sin resistir a la propensión de comprender el espíritu o bien como el fundamento de todas las cosas, o bien como mero producto inesencial. Rechazando todo misticismo que tiende a remontar el hecho espiritual a regiones ultramundanas, colocándose más acá de todos los enigmas para no enfocar más que los fenómenos en que la vida espiritual se nos presenta en el hombre, en la sociedad, en la historia, en las obras humanas, Hartmann emprende la investigación con el rigor científico de quien sólo se atiene a lo dado en la experiencia y a lo que se nos impone como irre-  
cusable realidad.

No se trata, pues, de ningún espíritu que flote en regiones etéreas e inaccesibles, sino de la idea de espíritu que tenemos presente cuando nos referimos a la actividad espiritual específica.

<sup>1</sup> *Das Problem des Geistigen Seins* (El problema del ser espiritual) Walter de Gruyter & Co. Berlin. 1a. edición 1932, 2a. edición 1949.

mente humana, en sus múltiples manifestaciones, que el autor divide en tres géneros:

El individuo humano en cuanto sujeto que ejerce la actividad espiritual, que cultiva las ciencias, realiza la labor artística, experimenta el goce estético, aplica las normas y se somete o no a ellas, abraza determinada fe, practica el culto, contrae hábitos, piensa, siente, actúa, obra, profesa. Es lo que Hartmann llama la forma personal del espíritu, o *espíritu personal*.

Todas estas actividades, ejercitadas por el individuo, no han sido sin embargo creadas por él. Al llegar al mundo el individuo encuentra ya una agrupación social organizada, una organización jurídica a que ha de someterse, una lengua que ha de aprender, un estado de la ciencia, un estilo de arte, costumbres establecidas, formas de trato social, etcétera. Y el conjunto de estas formas espirituales forman una estructura dentro de la cual todas ellas se enlazan y se integran en lo que constituye la cultura de la época.

Toda cultura posee un nivel espiritual que es *la resultante* de la historia de esa agrupación social, pueblo o nación, en que el individuo surge, y esa entidad cultural se halla en constante transformación, en el permanente fluir propio de todo lo que tiene vida. Todo pueblo o entidad cultural tiene su biografía, que es su historia, y marcha hacia un porvenir desconocido. En esa su marcha histórica los elementos de su cultura se hallan sometidos a ininterrumpida evolución y constantes cambios. La religión establecida en época anterior se va llenando de nuevo sentido o es reformada, el derecho se ajusta a nuevas condiciones económicas y sociales, el idioma adopta nuevos giros y vocablos, el arte elabora nuevas formas de expresión, aparecen nuevos modos de trato social, las costumbres se modifican. Y de esta suerte, fluye la vida de un pueblo y se forma la historia de su cultura. Esta cultura se nos presenta como un proceso que tiene su nacimiento, su desarrollo y su fin en la historia de la humanidad. Así conocemos el surgimiento, la madurez y la declinación de las culturas egipcia, babilónica, griega, etcétera, al igual que nos referimos a unidades culturales que se llaman el Renacimiento, la Época helenística, la Roma imperial.

A esta manifestación espiritual que se nos presenta como un proceso cultural unitario en su transcurrir histórico, Hartmann la designa con el nombre de *espíritu objetivo*.

La tercera forma en que se nos manifiesta el espíritu es en su incorporación a la materia, en los objetos culturales. Se trata de

los mismos fenómenos, como el derecho, el idioma, la ciencia, el arte, etcétera, pero inmovilizados en formas fijas, y que se distinguen de las del espíritu objetivo y personal en que, confiada la expresión o producción cultural a la materia, queda sustraída a las leyes fluctuantes de la vida, y subsiste cuando han desaparecido los individuos o los pueblos que la han creado. Se trata, no de la cultura viva en las mentes, sino de los productos materializados; no de los actos, sino de los contenidos exteriorizados en formas fijas; no de lo que se piensa, se siente, se hace, sino de lo pensado, sentido, hecho, que ha adquirido estabilidad en virtud de su incorporación a un objeto. Es lo que Hartmann denomina *espíritu objetivado*.

Las tres formas mencionadas —que vamos a estudiar en detalle— constituyen, según Hartman, uno y el mismo ser óntico, el espíritu humano, indivisible en su realidad. Son tres categorías fundamentales, tres fases del mismo fenómeno que se complementan. Porque no hay individuo espiritual sin vida cultural histórica, ni cultura sin obras humanas en que se hallen materializados los contenidos espirituales, ni obras ni historia sin seres humanos.

Ahora bien, en sus tres fases el espíritu es una realidad que no flota en el vacío, sino que se articula con las demás realidades del mundo. Situada dentro de la ontología de Hartmann, el espíritu ocupa un plano de la realidad que se eleva sobre los planos de la materia, la vida y la psique. De un modo similar a como la vida arraiga en la materia inanimada, sin poder subsistir sin ella, aunque desenvolviéndose con leyes propias irreductibles a las que imperan en la materia, y la vida anímica es indisociable del organismo vivo, aunque constituye una novedad óntica, pues la psique no se compone de órganos, ni las leyes de la biología forman su estructura, así también lo espiritual, aunque inconcebible sin la psique, es algo muy distinto a las funciones psíquicas de los individuos humanos.

Los individuos humanos no extraen su vida espiritual de sí mismos, sino del ámbito espiritual al que se incorporan y de cuyo acervo espiritual se nutren. Eso que se llama nivel cultural histórico es algo totalmente distinto de la vida psíquica, no se compone de individuos, no consiste en la suma de los seres conscientes que son sus portadores, como tampoco ningún ser consciente singular podría reivindicarlo como exclusivamente suyo. Es un fenómeno de magnitud distinta: espíritu objetivo o histórico.

Su vida psíquica la tiene cada ser humano para sí. Es un

modo de ser esotérico, individual, intrasferible, que podemos intuir, pero en el que nos es imposible penetrar. Podemos compadecer o alegrarnos con nuestro prójimo, pero los nuestros serán siempre otro padecimiento u otra alegría al lado de los compartidos y permanecerán también, aun en la mayor compenetración, cualitativamente distintos de aquéllos. Pero el pensamiento que uno tiene puede ser pensado por otro, cuando este otro lo aprehende; es, ciertamente, un acto de pensar distinto, un acto de otra conciencia, pero es *el mismo pensamiento*. Lo mismo ocurre con los propósitos de la voluntad, las direcciones de la esperanza y de la creación, los modos de la persuasión, de la creencia, de la valoración, de la concepción del mundo. Todas ellas pertenecen a la esfera del espíritu, que es esencialmente objetivo: vincula, allí donde el fenómeno de conciencia aísla. El espíritu une —repite con frecuencia Hartmann—, mientras que la conciencia separa a los hombres.

Vamos a estudiar ahora, por separado, cada una de las fases fundamentales del espíritu.

#### EL INDIVIDUO ESPIRITUAL

La primera singularidad que se le presenta al hombre cuando afronta el estudio de sí mismo es que, contrariamente a lo que ocurre con su constitución biológica y psíquica, su existencia espiritual no le es dada por la naturaleza. Cada hombre tiene que aprender a hablar, a pensar, a dirigir sus impulsos según normas adoptadas, a orientarse en el mundo social, a vincularse con los hombres, a aprovechar la experiencia propia. La vida espiritual de cada uno es su propia obra. El primer *novum* de la realidad espiritual es la ausencia de automatismo biológico o psíquico, el dato inexcusable de que el ser espiritual ha de hacerse con su propio esfuerzo, puesto que en ese plano la naturaleza no le da al hombre nada hecho. Para lograr ese fin, al hombre le es dada la conciencia de sí mismo.

No se trata aquí de la conciencia psicológica, el mero fenómeno acompañante de las funciones anímicas que poseen también los animales superiores, sino de la conciencia espiritual, que aparece en el momento en que el hombre se desprende de la *tensión psicofísica*, dentro de la cual sólo sería impelido por fuerzas ciegas; en el momento en que se sustrae a ser mero punto de intersección de instancias naturales y *encara al mundo en su objetividad*, que es otra de las notas esenciales del espíritu.

El animal vive uncido al yugo de las fuerzas de la naturaleza y no es más que otro objeto natural, formado y movido por las fuerzas psicofísicas. Su ser le es íntegramente dado, y debido a esta provisión total de su constitución y de sus móviles, ni tiene, ni necesita de la subjetividad para ser lo que es. Es un punto más entre los infinitos puntos del mundo, y este mundo sólo existe para él en la mínima esfera de sus necesidades, de sus impulsos. Jamás es sujeto de un mundo de objetos, y nada sabe de tal mundo.

Al afirmarse el hombre como ser espiritual, el mundo se despliega ante él como un conjunto de objetos existentes fuera de él e independientes de sus necesidades o impulsos. Las cosas adquieren consistencia y cualidades propias, dejando de ser meros puntos de atracción, de deseo o de temor. Gracias a esta posición, gracias a la objetividad el hombre *conoce* el mundo.

En la actitud cognoscitiva el hombre, como sujeto, se enfrenta al mundo de objetos. El mundo no necesita, ciertamente, de esta actitud del hombre para existir, ni le es esencial ser objeto para un sujeto. Existe en sí y por sí, independientemente del hombre. Pero a consecuencia de aparecer como objeto para "alguien", el mundo se presenta tal como es en sí, al hombre. Y como ser *para* "alguien" es adquirir un sentido para él, el mundo, que en sí no tiene ninguno, adquiere significación y sentido gracias a la actitud cognoscitiva del hombre. *El hombre es el ser que da significación y sentido al mundo.*

He aquí una de las consecuencias de la objetividad. Pero sus proyecciones son múltiples.

En el acto de pasear la mirada en torno, sobre el despliegue de la objetividad del mundo, el hombre se percibe a sí mismo como el sujeto de todos los objetos, distinguiéndose y separándose interiormente del mundo. La conciencia de sí, es, pues, un conocimiento mediato, y la inmediatez en que el "yo" se aparece, es una inmediatez mediata, o sea, que en ella, la conciencia ignora la mediación que ella misma efectúa. Pero la conciencia de sí mismo, que es un fenómeno esencial del individuo espiritual, no se agota en el fenómeno del conocimiento. La actitud meramente cognoscitiva no es ni la primera ni la más importante de las notas que caracterizan el espíritu. Antes que ente cognoscente, el hombre es un ser que padece y obra, espera y teme, se angustia y confía, crea y lucha. En la multiplicidad de estos actos y relaciones, es siempre él mismo, un solo ser que se identifica consigo mismo en

el tiempo y en sus mudanzas. Y en ese su vivir, experimentar y obrar es donde el hombre se conoce a sí mismo, pues en cada situación concreta se descubrirá valiente o cobarde, noble o vulgar, generoso o mezquino, egoísta o abnegado. Porque colocado en la actualidad de la vida, conserva la distancia respecto de sí que procura la objetividad, y toma conciencia de sí en sus relaciones activas con el mundo.

Este centro de los actos espirituales diversos —de pensamiento, de sentimiento, de voluntad, de inquietud, de fe, etcétera—, ese polo interno de la multiplicidad y unificación del hombre, es designado en la vida corriente con el nombre de "persona". Así, ya en la vida diaria lo distinguimos de la cosa, del organismo, de las funciones psíquicas y de la conciencia. La persona es, pues, el individuo humano en cuanto adopta determinada posición con su obrar, querer, hablar, aspirar, como representante de sus opiniones, prejuicios, afirmaciones, como ser que se atribuye derechos y formula exigencias, expresa sentimientos y emite juicios valoratorios. Estamos a gran distancia del mero sujeto del conocer.

Prosigamos con las consecuencias de la objetividad. En el mundo que el sujeto contempla y donde la persona vive y actúa, se encuentran sus semejantes, que se le presentan de un modo diverso al de las cosas.

El conocimiento de las demás personas es vivencial. Nos sentimos en cierto modo tocados, alcanzados por sus actos, sus intenciones, sus sentimientos, hasta por sus miradas. En la relación vital, la persona extraña nos es dada directamente, no por medio de un acto reflexivo. No se trata aquí de lo que se llama una personalidad determinada, que sólo podemos llegar a conocer después de un trato más o menos prolongado y a través de sus obras, opiniones, actitudes; sino del núcleo personal que hay en todo ser humano.

De este núcleo personal de cada ser humano emana una serie de requerimientos como el respeto, el trato justo, la simpatía, el amor, el reconocimiento, y sobre todo, la exigencia de ser juzgado como centro espiritual de voluntad y de acción, un ser cuyos actos son suyos y no de una fuerza anónima que en él actúa; en suma, la exigencia de ser considerado como persona y no como objeto, como ser libre poseedor de un sentido propio.

El hombre frente a sus semejantes no se presenta, pues, como un mero sujeto de objetos, sino como una persona frente a otras personas, un "yo" frente a un "tú" o un "nosotros", puesto que

aquí la relación que se establece no es de mero conocimiento, sino de convivencia.

Tampoco es la persona mero sujeto para el mundo, sino un ser que en él vive y actúa, lucha y padece, cumple en él su destino y es a su vez coautor del destino del mundo. Entre persona y mundo hay una relación dinámica, un formar y un ser formado. El hombre es en y para el mundo también un principio creador, que codetermina, dentro de los límites de sus posibilidades, el modo de su ser, que crea en él nuevas formas. Y aunque su actuación se diluye en la vastedad del universo, construye sin embargo estructuras de otra magnitud óptica: un orbe espiritual dentro del mundo desprovisto de espíritu. *El ser personal es cocreador del mundo.*

La persona es el núcleo esencial, la categoría fundamental del individuo espiritual. Sería vano indagar la razón de la existencia de las personas. Parejamente a lo que ocurre con la noción de espíritu y con muchos de los conceptos básicos de la filosofía, no es posible definir ni explicar la persona, sino tan sólo señalar su modo de ser, describirla. Como la noción de espíritu, el núcleo de la persona trasciende lo lógico y lo inteligible. Sólo podemos, por ello, comprobar su presencia irrecusable, su estar allí, y describir las categorías que la constituyen, sus notas peculiares.

Por lo pronto, la persona se nos presenta, con respecto a la variedad y multiplicidad de sus actos en el tiempo, como la sustancia que permanece idéntica frente al cambio de sus cualidades. Pero las categorías de conocimiento no son idénticas a las categorías de realidad, y ni siquiera el objeto material subsiste fuera de sus propiedades, sino a través de un proceso temporal, más o menos prolongado; mucho menos es el individuo humano sustancia de sus actos, sino la totalidad en que se expresa su vida, su duración, sus avatares.

Ahora bien, lo propio del espíritu, como se ha dicho, consiste en que nada le es dado gratuitamente por la naturaleza, sino que debe crear de continuo su propio ser. Lo vemos con especial claridad en la persona, que debe mantener su unidad e identidad mediante ininterrumpido esfuerzo, afrontando las potencias que tienden a disociarlo en los actos más diversos y en las dimensiones del tiempo; aparece patente en la fidelidad a la decisión tomada, a los propósitos de la voluntad, al camino emprendido, a la promesa dada y en el empeño de cumplirla. Es la fuerza de res-

ponder por sí misma y la concordancia de sus actos diversos lo que forma la unidad de la persona, única unidad que ella posee.

No se la confunda con la identidad del individuo corpóreo, que en sus mudanzas nos muestra las facciones reconocibles y que lleva el mismo nombre. Aquel que se deja simplemente arrastrar por la vida, abandonado al vaivén de los impulsos, y que solemos también llamar persona, porque vegeta siempre con el mismo nombre, no es una persona. Será individuo, sujeto, conciencia: el hombre empírico en su inacabamiento. Persona es totalidad. Es el ser espiritual que se crea a sí mismo.

La persona construye su unidad en constante interacción con el mundo. Vive en constante trascendencia, esto es, no está encerrada en su pensar, su representar, su imaginar, sino constantemente abierta al mundo y en relación con las instancias objetivas, las cosas y los hombres. Ya el conocimiento es un acto trascendente, pues se refiere siempre a un objeto situado fuera de la conciencia. Pero trascendentes son también los actos emotivos de la persona, pues ya se ha visto que el hombre "experimenta" no sólo como observador teórico, sino que también conoce como ser herido por los acontecimientos a que se ve arrastrado. "Vive" las situaciones, "sufre" su destino, debe "sobrellevar" los embates de la realidad y experimenta el peso de su propia realidad en el padecimiento. Este experimentar, vivir, sufrir y soportar, forman el modo propio de su estar dentro de la corriente de los sucesos del mundo.

Todos estos actos trascendentales configuran en la vida de la persona una trama inextricable, una articulación en que todo se determina y se sostiene recíprocamente. La vida de la persona es una síntesis activa de los actos más diversos, un esfuerzo ininterrumpido por mantener el sentido de su unidad y una constante identificación consigo misma en el correr del tiempo.

La persona es, pues, un centro activo de actos trascendentes que se construye como entidad singular. Ello es posible gracias a su facultad de imaginación, que le permite evadirse del espacio y del tiempo presente para enfocar las posibilidades de otras dimensiones inactuales, gracias a su poder de colocarse en otro ámbito susceptible de tornarse en meta de sus aspiraciones.

La previsión del tiempo futuro abre al hombre las perspectivas de su actividad posible. Gracias a la previsión, el hombre se eleva por encima de la conciencia psíquica, encadenada al presente, y en su actividad previsor se torna en potencia informadora. La

previsión es el punto arquimédico en que se apoya el espíritu para transformar el mundo.

Y ahora tocamos otro aspecto de la objetividad, el mundo ideal de los valores. En el momento en que la persona procede a construir su vida con su actividad, se despliega ante ella el orden de los valores éticos. Porque es lo singular del ser humano que sólo puede dirigir su actividad hacia fines valiosos, aunque en definitiva se decida por valores inferiores, desatendiendo a los más altos. Este mundo de los valores se le aparece con la misma objetividad que el mundo de la naturaleza, por cuanto las exigencias que formulan no está en su arbitrio invalidar, sino que sólo puede desoir. En su poder está cometer actos viles como la traición y la crueldad, verbigracia, pero lo que jamás podrá hacer es que en el orden ideal de las esencias valorativas estos actos se presenten como dignos y respetables.

La persona construye, pues, su existencia, siguiendo fines valiosos. El *obrar según fines*, gracias a la facultad de previsión, con la mirada fija en el mundo de los valores que le sirve de guía, es otra de las notas peculiares del espíritu personal.

Ciudadano de dos mundos, el mundo ideal de las esencias y el mundo real de la naturaleza, el individuo espiritual construye su vida guiándose por los valores, mediante su libertad. Impulsado por las fuerzas de su constitución psicofísica, y solicitado por las esencias valiosas, debe decidir, en cada una de las situaciones que le toca vivir, en qué sentido ha de dirigir su acción. En el conflicto que surge entre estos impulsos y estas exigencias, el hombre no puede eludir su decisión, y así se ve obligado a servir de vínculo entre las fuerzas que lo impulsan y las exigencias que formulan los valores; pero la decisión es suya y en eso consiste su libertad.

En síntesis: el individuo espiritual construye su vida en su libertad, manteniendo la unidad de sus actos en el tiempo, con ininterrumpido esfuerzo y la mirada fija en los valores. En esta su actividad el hombre no suspende las leyes de la naturaleza, ni modifica el orden de los valores éticos, puesto que ninguna de estas cosas le es posible; pero colocado en la intersección de dos mundos, el mundo ideal de las esencias y el mundo real de la naturaleza, agrega, a la multiplicidad y variedad de las cosas que producen el acontecer natural, una causa más: la de su *intervención personal*, y con su decisión personal determina cuáles han de ser los valores del mundo ideal que hallen cumplimiento en el

mundo real, mediante su acción, en la construcción de su persona.

#### EL ESPÍRITU OBJETIVO

Subjetividad, conciencia de sí, libertad, actuación según fines valiosos, personalidad: tales son las notas peculiares del espíritu personal.

Vamos a intentar ahora, con Hartmann, la tarea, menos grata, de mostrar que ese foco de irradiación espiritual que es la persona, emite una luz que no es la suya propia, sino reflejo de una fuente común; que el aire que respira lo toma de la atmósfera espiritual en que vive inmersa.

Volvámonos, para ello, hacia las ciencias del espíritu, y vamos a comprobar que las ciencias del espíritu no se ocupan de la persona humana. Son ciencias de la lengua y de la literatura, del arte y de la cultura; el derecho, la sociología, la historia política y social; ciencia de la técnica, del comercio, del urbanismo, de la educación.

Del espíritu personal no existe, estrictamente hablando, ninguna ciencia. La psicología sólo alcanza a tocar sus lindes; su esfera es lo anímico, las funciones psíquicas, y éstas son en su casi totalidad no espirituales. La ética penetra, ciertamente, en su intimidad, por determinado flanco, pero no abarca su totalidad. La caracterología apunta, quizás, conforme a su tendencia, hacia la integridad de la persona, pero se agota en la tipificación e irremediabilmente pasa por alto lo más importante. Las ciencias históricas, cuando se ocupan de las grandes personalidades del pasado, las enfocan justamente en razón de que representan las tendencias y rasgos característicos de la época en que actúan, no por su significación individual.

Esto se nos revela perfectamente congruente si recordamos que la realidad espiritual no se compone de individuos, sino de formas culturales, contenidos, vigencias; que contrariamente a la realidad psíquica, que encierra a cada ser humano en su conciencia singular e intrasferible, lo espiritual es la unidad cultural que sirve de lazo de unión de todos.

Como ser espiritual, el hombre vive constantemente orientado hacia el mundo y sus semejantes. Hemos visto que su contacto con el mundo es ante todo emotivo y trascendente: pasando sin cesar de situación en situación, debiendo tomar decisión en cada una de ellas, según una constelación de valores, el hombre cons-

truye su vida personal volcado siempre hacia afuera, en relación constante con el mundo y los demás hombres. Hasta su núcleo más entrañable, su libertad —ese requerimiento de que se lo tenga por un centro de acción autónomo, responsable de sus actos, y esa su participación espontánea en la creación del mundo espiritual—, sólo tiene sentido dentro de la comunidad de una cultura dada. El hombre es, pues, un ser esencialmente relacional, expansivo, que se realiza en la trascendencia.

Ahora bien, la comunidad espiritual sólo es posible merced a un aspecto fundamental de la vida del espíritu: la posibilidad de disociar los actos y los contenidos, y de objetivar estos últimos en formas materiales de estabilidad permanente. Tocamos aquí el punto nuclear en que la vida espiritual se separa radicalmente de la anímica.

En la vida psíquica acto y contenido son inseparables, y ésta es la razón de que la estructura propiamente espiritual sea psicológicamente inaprehensible. En la tendencia a pasar por alto este hecho fundamental estriba el error del psicologismo.

Los actos trascurren y se agotan en el tiempo, dentro de la intimidad aislada de la conciencia individual. El pensar, sentir, representar, juzgar, afirmar, crear, etcétera, son actos temporales que ocurren en el interior de cada individuo y son intrasmisibles. Pero lo pensado, sentido, imaginado y afirmado, fijado en la palabra, en la expresión o en la obra, son separables y constituyen el medio de comunicación entre los hombres. Y el conjunto de estos contenidos, acumulado durante siglos y milenios, transmitido de persona a persona y de generación a generación —lo pensado, sentido, afirmado y creado por la multitud de individuos de las diversas épocas, en los distintos puntos de la tierra y que en mérito de su importancia ha sido conservado en la palabra escrita, en las obras de arte, en los monumentos históricos —es lo que constituye el acervo cultural de la humanidad y hace posible la vida del espíritu.

¿Qué podría ser sin ella, qué puede hacer el individuo contra esta mole cultural que desde su nacimiento lo recoge en sus instituciones y plasma su personalidad dentro del crisol de sus formas seculares? Pero no nos adelantemos; corresponde referirnos aún a otra potencia sobreindividual que se encuentra en la base de toda vida de espíritu, y es ésta la intersubjetividad de la experiencia y de la visión del mundo.

Aparte de la totalidad de contenidos culturales que constitu-

yen la unidad espiritual de una época dada y a la que el individuo debe acceder e incorporarse, para participar de ella, se encuentran las facultades comunes a todo ser cultural y que forman otra estructura vinculatoria: la trama legal del espíritu.

El descubrimiento de la comunidad intersubjetiva coincide casi con el descubrimiento del ser espiritual. Heráclito se burlaba de los que creían poseer cada uno su "razón particular". Hay una sola razón, que es patrimonio uniforme de la humanidad y constriñe al pensamiento a seguir inexorablemente sus leyes.

No hay libertad en el pensamiento: se equivocan quienes creen que pueden pensar como se les antoje. Es posible seguir el pensamiento hasta donde se quiera; se puede también negarlo deliberadamente, cuando se teme o se avergüenza uno de sus consecuencias. Pero no es posible impedir que persuada cuando es correcto. El hombre está "forzado" a pensar como piensa, a sacar consecuencias necesarias de determinadas premisas.

Y lo mismo ocurre con las categorías que rigen la percepción del mundo —la causalidad en los fenómenos físicos, la presuposición de los sustratos, la ley de las relaciones— y toda aprehensión de la realidad. Todos percibimos de un modo similar lo frío y lo caliente, lo rojo y lo verde, la luz y el sonido. Las oscilaciones personales carecen, para el caso, de importancia. En sus rasgos fundamentales, la visión del mundo, como estructura espiritual interna, es la misma para todos. "Sólo en los sueños, decía Heráclito, tiene cada uno su mundo propio; los que están despiertos viven todos en un mismo mundo."

La intersubjetividad de la experiencia es, pues, ley común. La libertad sólo existe en el orden de la voluntad y del obrar. Ni en la elección de las situaciones en que necesariamente nos vemos colocados, ni en la intelección, ni en la percepción de los valores, hay libertad. Sólo le está dado al hombre como propia la elección en pro o en contra entre la multiplicidad de los valores que en todo momento lo solicitan.

Si a poco de nacer se abandonara a un ser humano en un medio animal, fuera de toda comunidad cultural, jamás accedería a la vida del espíritu. Desprovisto de lenguaje, de los signos en que fijar su experiencia vital, no sólo le sería negada la comunicación adecuada con otros seres, sino que sus propios sentimientos y emociones se agotarían en el mero transcurrir, sin poder ser captados ni objetivados en una forma estable. Y sin la objetivación de actos en contenidos fijos, sin elementos culturales, no es posible

que aparezca el espíritu. Porque el individuo sólo trae consigo al mundo disposiciones, facultades, tendencias; las posibilidades, no la realidad de lo espiritual; no la humanidad, sino los medios para conseguirla.

Veamos ahora en qué consiste el espíritu objetivo. Ya sabemos que no es la suma de los individuos que forman una colectividad. Ni siquiera la mera comunidad, que es una categoría vital, y no espiritual, puesto que conocemos sociedades o comunidades animales.

El Estado ya es una forma impresa que el espíritu objetivo impone a la comunidad originaria; pero el Estado se compone todavía de personas.

Con el Derecho entramos de lleno en esta novedad óptica que es el espíritu común. El Derecho no se compone de individuos, sino de normas, disposiciones, sanciones. La lengua no se compone de seres humanos sino de vocablos, giros, oraciones. El arte se compone de formas, de reglas, de estilos. La moral, de exigencias éticas; la religión, de ritos y de dogmas; la política, de tendencias ideológicas. Y todas las partes que integran el espíritu de una época constituyen un conjunto de formas, contenidos, vigencias, que sólo abstractamente se podría disociar. Ya que no es posible que haya derecho sin lengua, ni moral, ni política; ni lengua sin contenidos normativos, morales y religiosos; ni ciencia sin lengua, ni arte sin estilo, etcétera.

Hay en todo momento histórico de un pueblo o de una cultura un estado de la ciencia, del idioma, del arte, de la totalidad de sus manifestaciones culturales, que representan el nivel espiritual de esa época. Esa unidad no es abarcada, sin embargo, nunca, por ningún individuo singular. No hay hombre que pueda jactarse de poseer la ciencia toda de su tiempo, o que emplee la riqueza toda del idioma, o que domine todas las formas del arte, o que ejercite todas las normas de conducta. Y sin embargo, este conjunto de formas culturales se nos aparece compuesto por otras tantas unidades que integran una totalidad histórica y cumplen un proceso coordinado de unitario desarrollo.

Hegel fue el primero en señalar la existencia de esta totalidad y el primero en darle la calificación de espíritu objetivo. Pero los filósofos posteriores pasaron por alto la intuición fundamental de Hegel: que el espíritu objetivo es una unidad viviente. Todos los estudios que después se elaboraron sobre el espíritu objetivo —incluso el más egregio de ellos, el de Hans Freyer— sólo insisten

en las objetivaciones culturales, lo que Hartmann llama el espíritu objetivado, pero no contemplan la realidad viviente de un pueblo o de una cultura en su marcha histórica.

Como realidad histórica, el espíritu objetivo comparte con el espíritu personal las categorías ónticas de todo ser viviente. *Posee realidad*, pues ya estamos lejos del tiempo en que sólo se atribuía realidad a las cosas materiales y se la negaba a los sucesos humanos. Tiene *individualidad*, pues todo pueblo o toda cultura histórica es identificable no como mera generalidad abstracta, sino como una unidad concreta: el pueblo egipcio, la cultura bizantina, el renacimiento italiano, etcétera. Tiene *existencia*, pues no es una mera esencia ideal, sino que transcurre dentro de un lapso determinado y se puede señalar su principio, su desarrollo y su fin. Es un proceso identificable, que se cumple en el tiempo, empieza y acaba: es *finito*. Son, pues, también sus categorías, la temporalidad, la procesualidad, la identidad, la finitud.

El espacio no es categoría real del espíritu, pues no lo constituye. Pero es en cambio una categoría de conocimiento del mismo, ya que el espíritu sólo nos es dado arraigado en la psique y sustentado por los planos subyacentes de la realidad, por el hombre o la agrupación humana, los que a su vez, en virtud de ser realidades biológicas, constituidas por elementos materiales, se encuentran radicados en el espacio. Los fenómenos espirituales, por lo tanto, aunque no están conformados espacialmente, transcurren en un lugar del espacio debido a que sus portadores se encuentran en él situados.

El espíritu objetivo es un proceso real, que transcurre en el tiempo y cuya individualidad histórica está sujeta a nacimiento, desarrollo y declinación. Vamos a ver ahora cómo se cumple la dinámica de este proceso, de qué modo la cultura viviente hace la historia.

Hegel, dominado por el estilo de pensar de su época, el romanticismo alemán, había concebido el espíritu objetivo como una sustancia de orden superior respecto a los individuos humanos, con un modo de ser peculiar y vida propia. Los espíritus individuales eran en su opinión meros accidentes de esa sustancia que abarcaba todo lo existente. Era una totalidad espiritual no sólo portadora, sino asimismo conductora del proceso histórico. El mundo —sostenía— está gobernado por la razón, la esencia de la razón es la libertad, el fin de la historia es el ser de la libertad, su

autorrealización. La historia del mundo es un progreso en la conciencia de la libertad. El espíritu universal, para cumplir sus formas múltiples, se disgrega en la multiplicidad de los principios que cada uno de los pueblos de la tierra tiene la misión de llevar a cabo.

En su cometido de sentar las bases de una ontología del espíritu apoyada en fenómenos empíricamente dados, Hartmann no puede admitir ni que el espíritu lo sea todo, puesto que existen también las realidades distintas como la materia, la vida y la psique; ni que la historia sea conducida por la razón, puesto que no conocemos ninguna razón que la conduzca; ni que se dirija hacia algún fin determinado, puesto que ignoramos si la historia tiene fines.

Tal como se nos presenta en la observación empírica de la realidad presente y en su perspectiva histórica, el espíritu objetivo es un proceso cultural en cuyo seno el hombre se hace hombre y se va creando la cultura. A diferencia de la especie animal, que *subsiste* merced a la renovación constante de las generaciones, el espíritu objetivo goza de una *superexistencia* gracias a la tradición de los contenidos espirituales, que se trasmite de generación en generación no por herencia, sino por incorporación de los individuos a la corriente espiritual en que surgen. Pero debido a que las condiciones económicas, sociales, ideológicas varían constantemente en la marcha multiforme de las sociedades humanas, las nuevas generaciones, una vez que se han incorporado a la cultura de su tiempo, descubren que los moldes establecidos ya no son los que corresponden a las nuevas exigencias; el hombre de ciencia se encuentra frente a nuevos problemas, el político necesita buscar una nueva organización de la sociedad, el artista precisa de nuevo estilo para expresar las nuevas corrientes de sensibilidad; y de esta suerte se crean nuevos métodos de investigación, nuevos estilos de arte, nuevas formas de organización social, y se va transformando la cultura.

La actividad de los individuos resulta así una constante adaptación al espíritu de la época y al medio cultural en que se desarrolla, incluso en sus producciones más originales. Pues aun el artista creador, que ha de poner de manifiesto la nueva sensibilidad, es original con respecto a los de la generación anterior con la misma forzosidad con que el hombre de ciencia debe buscar la solución a los nuevos problemas que le plantea su tiempo, el político adecuar la organización estatal correspondiente a las exigencias socia-

les modernas, el escritor echar mano de nuevos recursos idiomáticos. Esta derivación constante de la actividad individual hacia la corriente espiritual unitaria de una época, fue llamada por Hegel "la astucia de la razón", siendo la razón, según él, quien dirige la historia, y la que habría dotado a los individuos de impulsos adecuados para perseguir propósitos que en apariencia son personales de cada uno, pero que, en el fondo, no son sino los fines del espíritu objetivo.

Hartmann afirma, como se ha señalado, que no conocemos ninguna razón que dirija la historia ni tenemos dato alguno cierto de que ésta vaya conducida hacia alguna meta. La actividad espiritual dirigida hacia fines sólo la conocemos en la forma personal del espíritu, en el individuo humano, que es capaz de proponerse y cumplir fines gracias a que posee conciencia y libertad, caracteres de que carece el espíritu objetivo.

La conciencia, en efecto, es nota peculiar y privativa del espíritu personal, lo mismo que la subjetividad, la libertad y la personalidad. Hartmann rechaza toda teoría sustancialista del espíritu objetivo, así como algunas de las derivaciones que intentaron atribuir una personalidad de orden superior a los conjuntos históricos tales como pueblo, esfera cultural, humanidad. No hay personalidad sin subjetividad y conciencia, y éstas sólo existen en el individuo humano. Persona es solamente el hombre; ni el espíritu objetivo es un hombre engrandecido, ni el hombre es espíritu objetivo en escala reducida.

La facultad consciente no existe ni en las formas culturales aisladas, ni en la totalidad que constituyen. No tienen conciencia de sí ni la ciencia, ni el idioma, ni el derecho, ni la moral; como tampoco el estado espiritual de una época. Y por lo mismo carecen también de subjetividad, de personalidad y de libertad para proponerse fines propios. El espíritu objetivo es un proceso cultural, no una persona: es, como diría Gilson, "algo", y no "alguien".

Pero el hecho de que esté desprovisto de conciencia en sí no impide que la tenga en nosotros, en los individuos humanos en los que, manifiestamente, el espíritu objetivo vive. Los hombres que cultivan las ciencias conocen los problemas que ellas proponen a la investigación en un momento histórico dado; el lingüista y el escritor tienen conciencia del contenido idiomático; el jurista del estado del Derecho, etcétera.

Sólo que, no habiendo persona que abarque la totalidad de los problemas de la ciencia, ni las formas todas del idioma, ni

las expresiones múltiples del arte, ni que responda a todas las innumerables exigencias éticas, jurídicas o religiosas, esta conciencia será necesariamente parcial e inadecuada al conjunto unitario del nivel cultural. Y esta imposibilidad de aprehender el espíritu objetivo en su integridad, que impide su conocimiento integral; esta conciencia siempre fragmentaria e inadecuada que de él tienen los hombres en cuyas mentes vive, plantea el problema de su autenticidad, pues a causa de las circunstancias expuestas jamás llegamos a conocer totalmente su realidad más entrañable.

Con lo expuesto queda justificada la denominación de espíritu objetivo que Hartmann da al espíritu común, a ese torrente cultural protagonista de la historia. Es espíritu, porque proporciona a las personas el plasma espiritual en que realizan su existencia de seres humanos. Y es objetivo, en primer lugar, porque no surge de los sujetos aislados ni depende de ellos, sino que, por el contrario, constituye una realidad a la que los individuos deben incorporarse, como se incorporan al mundo de la naturaleza. Y, en segundo lugar, si partimos de que todo lo que conocemos como existente nos es dado ya como sujeto, ya como objeto, el espíritu común histórico se nos aparece en forma de objeto. Lo comprobamos en la percepción y en la vivencia no como algo perteneciente a la conciencia propia, sino como algo que se nos enfrenta, una realidad exterior. Lo experimentamos en la vida como una potencia independiente de nosotros, con la cual debemos entendernos y concordar, que podemos reconocer o inadvertir, lo mismo que los demás objetos reales.

No afecta a lo dicho la circunstancia de que esta realidad objetiva compenetre nuestra conciencia e informe nuestra vida espiritual; porque tal modo de ver lo alcanzamos precisamente merced a un esfuerzo cognoscitivo. Al individuo se le aparece ante todo como una estructura del mundo exterior inmediato, cuando dirige su mirada al ámbito humano; una conformación del mundo circundante, del medio, de lo que existe, rige, está en vigencia. El individuo penetra en este orbe de actualidad espiritual configurada de igual modo como entra a participar del orden estructural de la naturaleza. Ambos le son, de inmediato, igualmente trascendentes: mundo exterior. Los dos son mundos enteramente objetivos. Más aún: son ambos a la vez los que constituyen conjuntamente el mundo exterior común, que es la totalidad de los objetos posibles.

Del mismo modo que hay una naturaleza "en nosotros" —la

totalidad de los impulsos, tendencias, etcétera—, así también existe en nosotros el espíritu, que en la inmensa mayoría de sus contenidos es sólo espíritu común compartido. Pero de igual manera que aprehendemos la naturaleza ante todo como algo existente no dentro, sino fuera de nosotros, así también ocurre con el espíritu. Y aun cuando en la reflexión ulterior sobre lo propiamente subjetivo lo reencontramos dentro de nosotros, siempre sigue siendo, sin embargo, “espíritu estructurado en un mundo y perseverante en sus formas”, un mundo en que habitamos de igual manera que en el Cosmos.

Antes de concluir con el estudio del espíritu objetivo, me referiré brevemente a una consecuencia importante de este modo de ver la realidad espiritual: se trata del problema de la autenticidad de la vida cultural histórica, ya mencionado.

Hemos visto que el espíritu objetivo ni en su totalidad, ni en sus formas particulares, posee conciencia adecuada de sí mismo, sino que sólo la tiene parcial e inadecuada en los individuos en que su proceso se cumple; y puesto que Hartmann rechaza toda hipótesis metafísica de una razón universal que lo conduzca hacia fines previstos, se plantea el problema de hacia dónde va o hacia dónde puede ser encauzada la historia de los pueblos.

Pero para resolver este problema sería necesario saber en qué consiste el núcleo real, la autenticidad esencial de un pueblo o de una época histórica. Hegel lo había resuelto con extrema sencillez: lo esencial de un estado cultural dado sería lo que tiene vigencia general. A esto corresponde su ideal de moralidad: supeditar totalmente la voluntad particular a la del espíritu común, no proponerse ningún fin que no sea el suyo, no obrar de modo que se infrinjan sus leyes y sus exigencias, la compenetración total del individuo con el espíritu objetivo. Su error fundamental reside en creer en la absoluta autenticidad de todo espíritu objetivo y de todas sus manifestaciones.

Estamos, sin embargo, en condiciones de indicar multitud de falsificaciones que anidan en la intimidad misma del espíritu común. Así, en la vida política, las necesidades esenciales de una nación son oscurecidas por los intereses partidarios, y ni la mayoría que sólo apoya —algunas veces— las aspiraciones de una parte más numerosa de la población, ni la opinión pública, que es presa fácil de las sugerencias colectivas, son representaciones

siempre adecuadas de las tendencias verdaderas de un pueblo, en un momento histórico dado.

En el arte, corrientes espurias, que responden a valores inferiores extra-artísticos, como la búsqueda de esparcimiento, de excitación sexual, de "suspenso", suscitan un cúmulo de producciones que descarrían de los verdaderos objetivos del arte a sinnúmero de gentes mal orientadas. Aun dentro de la actividad puramente artística cada época tiene también, al lado de las creaciones auténticas, una multitud de obras que llevan estampado el sello del mal gusto y de la ramplonería.

Hasta hay falsificaciones en las costumbres, las formas de cortesía, la moda, las que, al parecer, no podrían ser diferentes de lo que son. Sin embargo, también aquí se comprueba lo inauténtico: es lo ajeno que recubre y desvirtúa lo propio, introducido por el afán de imitación y la búsqueda de lo novedoso.

Lo mismo se puede decir de la moral vigente y la enmascarada por la hipocresía sostenida con acuerdo unánime; y hasta cabe señalar la inautenticidad de las épocas llamadas de ilustración que ahogan, a veces, con su brusca penetración ideológica, tendencias sustanciales de la vida de un pueblo.

En vista de la amplitud de lo inauténtico en el espíritu objetivo surge la pregunta de si existe, en verdad, una autenticidad que le sea propia. Pero tal escepticismo es insostenible. Al hablar de manifestaciones inauténticas se presupone ya la existencia de lo auténtico. Por lo demás, hay en todo tiempo un sentimiento vivo de que en algún punto entrañable de la opinión pública, detrás de lo sensacional y lo disfrazado, hay algo recóndito que es lo auténtico y lo que en verdad importa; y del mismo modo existe también una vaga conciencia de lo falso e inauténtico en el ejercicio de la falsificación misma. Concretamente comprobamos la autenticidad en la perspectiva histórica: lo espiritualmente auténtico es lo que ha creado las formas perdurables en la historia, mientras que todos los productos espurios tuvieron una existencia efímera y estéril. El verdadero espíritu histórico es algo viviente, una fuerza que siempre se abre paso y reaparece, sin dejarse desplazar por las deformaciones.

Pero no basta, ciertamente, con poder distinguir lo auténtico en la observación retrospectiva del proceso histórico; lo que importa es comprender los síntomas que revelan su existencia dentro de la realidad actual en que vivimos; y para llegar a eso hacía falta una conciencia que pudiera enfocar esa realidad.

Esta conciencia la tienen los individuos, como se ha dicho, en forma imperfecta, pero ella existe. Porque aun cuando la conciencia es siempre individual, como toda la vida espiritual del individuo está penetrada de la corriente espiritual histórica en que vive, al volverse hacia su interior, el hombre hallará en su fondo íntimo la realidad auténtica del espíritu objetivo. Cuanto más hondamente responsable se siente el individuo como persona moral y como ciudadano, por ejemplo, tanto más próximo se hallará de vivir según las exigencias fundamentales de su época. En este sentido, la autoconciencia jurídica y ética del hombre está muy lejos de constituir un individualismo.

De todos modos, ni el individuo ni el espíritu objetivo están a cubierto de falsificaciones, ya que el primero, además de ser incapaz de abarcar el conocimiento del segundo en su totalidad, está expuesto también a todas las aberraciones del espíritu objetivo además de sus desvíos propios como individuo.

Hay, sin embargo, un orden de pura autenticidad, exento de adulteraciones, y es la ciencia. Contra la inautenticidad, posee la ciencia defensas formidables. La actividad científica no se cumple, como ocurre con el ethos, la creencia, o el gusto, en el fondo inescrutable de lo humano, sino en la plena luminosidad de lo consciente. En la ciencia no hay falsificaciones. Los intereses y las pasiones que puedan intervenir en su camino son ajenos a sus fines propios. Una ciencia inauténtica sería aquella que, no obstante advertir que está en un error, se dejara sin embargo conducir hacia su sostenimiento. Esto puede suceder alguna vez en individuos singulares, pero en esos casos ya no se trata de la ciencia, sino de otra actividad distinta, encaminada a fines extracientíficos. Es esencial a la ciencia la eliminación de sus errores, so pena de dejar de ser lo que es: conocimiento.

Por ello, si bien se ha visto que el espíritu objetivo como tal carece de conciencia, Hartmann vislumbra la posibilidad de que en un futuro no remoto, la ciencia tome por objeto de su estudio el espíritu objetivo, y mediante un persistente progreso pueda convertirse en su conciencia representativa, con lo cual los sabios llegarían a conocer y a dirigir la historia.

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

#### EL ESPÍRITU OBJETIVADO

En la actitud de conocimiento, el hombre, como sujeto, enfrenta la realidad como mundo de objetos. El mundo no necesita, ciertamente, de esta actitud del hombre para existir: existe en sí,

independientemente del hombre. Sin embargo, éste no se limita a ser mero contemplador pasivo, sino que sale de sí para imprimir en el mundo circundante el sello de su actividad específica y trasforma lo dado por la naturaleza conforme a sus designios. El espíritu se implanta así en la realidad material. A este modo de ser del espíritu, que se nos presenta en los objetos de cultura, Hartmann lo designa con el nombre de espíritu objetivado.

El efecto de la trasplantación del espíritu a la materia es que se sustrae a las fluctuaciones de lo viviente y adquiere una consistencia duradera. Los contenidos de los actos humanos se materializan, según su importancia, en la palabra oral o escrita, en la tela, en el mármol, en una infinidad de objetos. Independizadas así del individuo y aun de la época que los produjo, las producciones humanas siguen existiendo después de la desaparición de los hombres y de los pueblos que las crearon. Y lo notable es que lo que de esta manera perdura no es siempre una mera manifestación de un espíritu viviente en otro tiempo o en otro sitio, sino un modo peculiar de ser espiritual: los personajes de Homero o de Shakespeare, por ejemplo, siguen viviendo tal como salieron de la mente de su creador y no se resuelven en una mera manifestación de su pensamiento; lo mismo ocurre con toda obra de arte, que ofrece un contenido espiritual que se basta a sí mismo y no se agota en su relación con el artista.

Este modo de ser del espíritu objetivado plantea dos problemas ontológicos. En primer lugar, la inserción directa del espíritu en la materia parecería violar la ley de los estratos, puesto que se ha establecido que el espíritu sólo puede arraigar en la psique, ésta en la vida, y que sólo esta última se asienta directamente en la materia. En segundo lugar, al sustraerse el espíritu objetivado a la temporalidad diríase que participa del modo de ser de los objetos ideales, cosa incongruente desde el momento en que la materia en que subsiste es perecedera.

Ambas cosas se resuelven con sólo advertir que las obras humanas no tienen un ser en sí, como los objetos naturales, sino únicamente un ser para el hombre. El espíritu no toma jamás contacto con la materia sino gracias a otro espíritu viviente que lo percibe, y para ello ha de atravesar primero la constitución biológica y psíquica de otro individuo humano. Y la intemporalidad propia de las obras humanas tiene, en efecto, un modo de ser ideal merced a esta permanencia en el tiempo, pero es una idealidad no en sí, sino para nosotros. El ser del espíritu objetivo es aparential.

Un montón de piedras tiene ser en sí, exista o no exista el hombre, y con independencia de que alguien lo perciba. Pero si con ellas se ha construido una pirámide, adquiere una existencia especial, que sólo lo es para el hombre. Y si la humanidad desapareciera de la tierra, la pirámide continuaría existiendo como un montón de piedras para la hormiga, para el camello o para el viento que choca contra ella cubriéndola de arena; pero habría desaparecido como monumento funerario, pues como tal sólo tiene sentido para el hombre.

El espíritu objetivado posee, pues, dos estructuras fundamentales: una estructura física o material, que es real, existente en sí como todo objeto natural, y una estructura irreal, que es sólo apariencia y cuyo existir depende de que un ser humano la aprehenda. Forman así dos estratos, que Hartmann designa con los nombres de primer plano y fondo. Estos estratos pueden multiplicarse, convirtiéndose el fondo en plano anterior de otro fondo, y así sucesivamente. Vamos a aclarar el concepto mediante un ejemplo.

Tomemos un cuadro. El marco de madera, la tela, las manchas de color del cuadro son objetos que están ahí y seguirían existiendo aun cuando ningún ser humano los contemplase, como madera, tela, pasta coloreada; pero en el paisaje, digamos, que el cuadro representa, hay un espacio irreal que es el del cuadro; una luz irreal, la intensa del mediodía o la mortecina del crepúsculo, que no es la luz del ambiente en que el cuadro está expuesto; objetos y seres irreales. El primer plano lo constituyen las cosas materiales mencionadas, y el fondo la representación espiritual, que lo es aunque los objetos representados no sean espirituales —árboles, animales o actitudes meramente vitales del hombre— porque aparecen tal como fueron vistos o imaginados por un ser humano.

El paisaje del fondo puede, a su vez, ser presentado en una distorsión deliberada que sugiera pavor, o un grupo humano señalar una situación angustiosa, y entonces el fondo se transforma en plano anterior de otra figuración significativa; éstos, por su parte, pueden tener por objeto simbolizar alguna concepción del mundo, y se convierten así en plano anterior de otro fondo, etcétera. Se establece así una serie de planos sucesivos que puede servir, según Hartmann, para aquilatar la dimensión de profundidad de una obra de arte. En esta multiplicidad de planos, sólo el primero, el de la materia del cuadro, es real; todos los demás son irreales.

Lo propio acontece con una obra musical, cuya sucesión de sonidos —fenómeno físico, en sí— adquiere forma espiritual en la

frase melódica, y luego sugerencias sentimentales o descriptivas; o en la poesía, donde los conceptos, fondo de las palabras, se tornan a su vez en primer plano de la alusión poética, etcétera.

Ahora bien, de la naturaleza aparential del fondo significativo deriva una consecuencia singular para el destino de las obras humanas. En razón de que ese fondo carece de un ser en sí invariable, el sentido de toda creación humana depende de la actitud espiritual de quien la contempla, la que a su vez está determinada por la modalidad espiritual de una época histórica. Las obras humanas están así sometidas a la historicidad de sus interpretaciones, o captaciones, por parte de los hombres contemporáneos de un momento histórico dado, quienes las aprehenden según las corrientes dominantes y la modalidad espiritual que domina en su tiempo.

Basta pensar en las desiguales interpretaciones escénicas de *Hamlet* o de *Fausto* en las diversas épocas; o en las maneras de ejecución de obras musicales antiguas, que hasta se tocan en distintos instrumentos; o imaginar con qué sentido habrán leído a Homero los griegos y los hombres del siglo XVIII, o contemplado sus esculturas los egipcios.

Conocíamos la historicidad del hombre, de las sociedades humanas, de la cultura; Hartmann nos habla también de la historicidad de las obras humanas, y esto no es de poca consecuencia para la comprensión de su naturaleza. Dentro de una triple articulación óptica: la objetivación de un contenido espiritual, la materia en que este contenido se plasma, y el reconocimiento de este contenido por otro ser espiritual, situado en otro punto del tiempo o del espacio, el producto espiritual está animado de la vida que le prestan en cada captación las personas o generaciones sucesivas y se halla sujeto a las mutaciones inherentes a todo lo que vive. Queda superada así la idea de cosa inanimada con que se suele asociar corrientemente la objetivación, puesto que el modo de ser de los objetos de cultura no radica en la materia en que aparecen, sino en la modalidad del espíritu viviente que, al aprehender su sentido, le presta siempre nueva vida. Su modo de ser coincide con su historia.

La obra de pensamiento posee sus notas distintivas. Mientras el producto artístico sólo requiere nuestra participación contemplativa, una formulación científica reclama nuestro asentimiento a su pretensión de verdad y hace necesaria su confrontación con la realidad a que apunta. En el curso de la evolución de las

ciencias, sin número de formulaciones quedan por ello abandonadas, pierden su vigencia y pasan a engrosar el cúmulo de errores del pasado. Pero aunque equivocadas, persisten en su calidad de concepciones de otras épocas, y su falta de coincidencia con la realidad no impide que continúen siendo objeto de vivo interés histórico; no como expresión de la verdad, sino como concepciones que fueron tenidas por verdaderas en otro tiempo. Semejante a la eterna juventud de los héroes de Homero, perdura también, por ejemplo, —abstracción hecha de su verdad— la concepción del mundo de Aristóteles, según los enfoques de cada período cultural histórico.

Hay otra diferencia esencial entre la manera de perdurar de la obra de pensamiento y la del arte. Debido a la expresión directa que se realiza en ésta, por la articulación íntima del plano material y el fondo irreal representado, las variaciones en su percepción e interpretación no alcanzan su estructura esencial, sino tan sólo las formas accesorias; lo que pierde actualidad es lo típico, lo circunstancial, lo complementario, mientras que el núcleo mantiene su autenticidad a través de las diferentes visiones, y tanto más íntegro cuanto más honda y perfecta es la obra. Proveniente de una profundidad insondable del espíritu, la obra maestra habla a los hombres de las diversas épocas en su propio lenguaje.

En las objetivaciones del pensamiento, en cambio, se interpone, entre el objeto aludido y su aprehensión, el término conceptual. Las cosas no son dadas directamente por su sustentáculo material, la palabra, sino que se requiere un acto de reflexión, un paso del signo a su referencia. La realidad está dada así mediatamente, a través de los conceptos. En razón de esta peculiaridad, las formas conceptuales, las palabras, pueden subsistir invariables a través de la historia, mientras sus contenidos se van modificando y hasta desaparecen. En la progresiva abstracción, se van alejando del contacto con las cosas que los conceptos representan, y éstos van perdiendo su sustancia, palidecen y se vacían. A quien se abandona a esta abstracción desustanciada, se le cierran irremisiblemente las perspectivas de la realidad.

Lo propio ocurre con las construcciones conceptuales como son las teorías y los sistemas, que perduran durante siglos conservando su estructura originaria cuando ya se ha perdido toda conexión con los contenidos para los que fueron creados; y algo análogo encontramos en la esfera de la ética, de los estilos de cortesía, las

costumbres, el derecho y la vida religiosa. Todas estas formas de vida espiritual tienden en sus múltiples aspectos a la objetivación para consolidar lo que en su intimidad se ha elaborado; pero con el correr del tiempo cae en olvido el sentido originario de una costumbre, por ejemplo, mientras subsisten sus formas exteriores; y lo mismo sucede con la vasta ramificación de símbolos, fórmulas, convenciones, consignas, giros idiomáticos, imágenes, ritos, ceremonias, etcétera, que continúan repitiéndose cuando ya se ha perdido su sentido.

Contrariamente, pues, a lo que acontece con la obra de arte, que en el suceder de las generaciones va destacando su núcleo sustancial, desnudándose de sus accesorios, las obras conceptuales y formas simbólicas van perdiendo su sentido primigenio y se vacían, quedando tan sólo el esqueleto verbal, las construcciones y las formas sin contenido. Y si nuevas generaciones no les insuflaran sentidos nuevos, o crearan nuevas formas para el sentido vivo de su época, la cultura adquiriría una rigidez cadavérica, al quedar reducida a estructuras huecas.

Pero tal cosa no sucede, ciertamente, porque como toda vida, la del espíritu tiende a renovarse de continuo, adaptándose a las exigencias nuevas. Y luchando sin cesar contra la paralización que tienden a consumir las formas caducas —“la letra mata”— y contra la proclividad natural del hombre medio, que siguiendo el camino más trillado se inclina a adoptar las formas ya hechas y establecidas, eludiendo el esfuerzo de su verificación en la realidad a que apuntan, los individuos egregios de cada generación, atendiendo al llamado de su época, procuran modificar los moldes viejos y crear otros más adecuados a la realidad. De ahí la constante lucha del espíritu objetivo, viviente, con el espíritu objetivado, que tiende a mantener, por su inercia, las formas adquiridas.

El idioma vivo lucha con el diccionario, que se va llenando de términos anticuados. Las jóvenes generaciones se rebelan contra las costumbres y la moral anticuada de sus padres. De tiempo en tiempo, surge en la historia un reformador religioso que re-nueva, mediante una interpretación más inteligible para los hombres de su generación y conforme a las necesidades de la época, los dogmas viejos, si es que no funda, a causa de una radical transformación en las ideas, una nueva religión. El derecho nos brinda un ejemplo singularmente ilustrativo: la legislación civil que rige en nuestro país, por ejemplo, no sólo no es la contenida en los cuerpos de Derecho romano, aunque de ellos procede; ni la del

derecho francés, que es su inspiración directa, sino que ni siquiera, estrictamente hablando, es la del Código Civil Argentino que está en vigencia. Porque este Código, redactado por Vélez Sarsfield hace más de ochenta años e inspirado sobre todo en el Código de Napoleón, está fundado en concepciones extremadamente individualistas que ya comenzaban a declinar el día en que este cuerpo legal fue sancionado; y con el correr del tiempo, las concepciones jurídicas fueron modificándose radicalmente con el sentido de la función social de la propiedad, e incorporando doctrinas como la del enriquecimiento sin causa, el abuso del derecho, etcétera, que brillan por su ausencia, naturalmente, en el Código de Vélez Sarsfield. Por lo tanto, los tribunales del país, que representan el órgano social encargado de aplicar las leyes, han tenido que forzar muchas veces su interpretación, haciendo verdaderos malabarismos para relacionar diferentemente los artículos del código entre sí y con leyes posteriores, a fin de hacer justicia de acuerdo al sentir del derecho en la actualidad, que está en las mentes de todos. Y así tenemos que el derecho civil viviente —espíritu objetivo— ha tenido que sacudir las formas caducas del derecho civil escrito —espíritu objetivado— que acabará por ser sustituido por otro Código Civil, ya que existen proyectos en tal sentido, desde años.

El motor de estas luchas es, pues, el espíritu vivo que se siente oprimido por las formas caducas y pugna por romper sus cadenas. Pero hay otro factor, procedente del interior del espíritu, que determina la creación de formas nuevas, y es *la acción liberadora de la creación cultural*. El sentimiento de nuevas exigencias esclaviza el espíritu mientras no consiga extraerlas de su interior y contemplarlas, objetivadas, a la luz de la conciencia, único ámbito donde rige la libertad que permitirá afrontar las fuerzas oscuras desprovistas de sentido, y someterlas a su ley.

En síntesis: el espíritu es un proceso real, que se desarrolla sobre el plano óntico sustentado por los estratos sucesivos de la psique, la vida y la materia, y se nos manifiesta en su triple faz de espíritu personal, objetivo y objetivado. El núcleo central de este proceso lo constituye el espíritu objetivo, es decir, la corriente cultural histórica en cuyo seno el individuo humano se eleva a la humanidad y se van creando las formas culturales. Aunque cada una de las fases del espíritu posee notas peculiares propias, ninguna de ellas puede subsistir sin las otras dos, pues no forman sino una sola realidad indisociable. En su faz objetiva, el espíritu

penetra la vida personal con fuerza irresistible similar a las potencias de la naturaleza, recoge al individuo en su torrente cultural y conforma su actividad espiritual dentro de los moldes históricos de la época en que le toca vivir. Pero no existe fuera de los individuos humanos y sólo en ellos posee conciencia, libertad, subjetividad, dirección del obrar según fines propuestos. Y todo ello es, a su vez, únicamente posible gracias a la acumulación de contenidos culturales separados de los actos individuales, que permite la creación de un acervo espiritual que sirve de medio de comunicación y de colaboración entre los hombres, dentro de una totalidad intersubjetiva que son las comunidades humanas. El espíritu es el vínculo de unión entre los hombres en su condición específica de seres culturales.

He aquí, en sus aspectos fundamentales, la doctrina del espíritu de Nicolai Hartmann. Su error sustancial, en mi opinión, estriba en situar en un mismo plano, como aspectos diferentes de un mismo modo de ser ontológico, las tres formas del espíritu. Entre el espíritu personal, dotado de conciencia y de libertad, que es obra de sí mismo, y el espíritu objetivo, que es torrente de cultura impersonal, media el abismo que separa la persona de la cosa. No obstante, gracias a que este error aparece en la concepción de Hartmann destacado en primer plano, se abre el camino de la superación de uno de los problemas más candentes de la filosofía contemporánea. Pero ello exige un desarrollo que no cabe dentro del marco de estas páginas.

J. KOGAN ALBERT

# Aloys Müller y el puesto del hombre en el cosmos

por JUAN CARLOS TORCHIA ESTRADA

El 4 de diciembre de 1952 moría en Buschdorf, lugar de donde era cura párroco, el conocido filósofo alemán Aloys Müller. Müller era profesor en la Universidad de Bonn y pertenecía a un grupo de pensadores católicos que, como Honnecker y Hessen, se han distinguido por el rigor de su especulación.

En nuestro medio son bien conocidas dos de sus obras: su *Psicología* y su *Introducción a la filosofía*. La *Introducción*, tal como circula entre nosotros, corresponde a la segunda edición alemana; una tercera (de 1947), ampliada y refundida, apareció con el título de *El mundo y el hombre en su constitución irreal*.

Pero Müller se ha ocupado también del problema antropológico. Sus ideas sobre el particular se hallan en un breve trabajo de sus últimos años: *El puesto del hombre en el cosmos*<sup>1</sup>. No nos ha parecido del todo inoportuno el intento de exponerlas en sus grandes líneas, considerando el interés que despierta hoy todo acercamiento a la candente problemática antropológica.

La obra de Müller nos recuerda por su título la homónima de Max Scheler, ese embrión de una *Antropología filosófica* que la imprevista muerte del fecundo filósofo impidió publicar. Y la coincidencia del título no es del todo fortuita; en ambas obras se trata de situar al hombre dentro de las sucesivas gradaciones del orden cósmico y más en particular del orbe biológico, esto es, de verlo surgir, por así decirlo, de la progresiva complicación y dife-

<sup>1</sup> *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. H. Bouvier Verlag. Bonn, 1948. Cf. sobre esta obra el ensayo de FRANCISCO ROMERO "Una nueva teoría del hombre", en la *Revista de Cultura Moderna* de la Universidad Nacional de Colombia, nº 15, año 1950.

renciación de la realidad. Sin intentar ni remotamente un paralelo, digamos sólo de paso que las dos culminan en una metafísica y que en ambas se habla de Dios. Pero mientras el Dios de Müller está al principio —es el viejo Dios del creacionismo teísta—, el Dios de Scheler (y es ésta una intuición de fecundidad insospechada), está al final. Al final, pero no como algo acabado, resuelto, definido; el Dios de Scheler (se entiende, del último Scheler) es un Dios por conseguir, un Dios que se hace, que se conquista. Y el hombre es parte en esa lucha por la Divinidad y coautor de ella.

Pero el teísmo de Müller merece salvedades. En primer lugar, su concepción finalista del universo no se confunde con aquella "teleología infantil" que se conforma con que el buen Dios lo ha creado todo. Por otra parte, es neto el distingo que establece entre el orden religioso y el científico: ninguna proposición de tipo religioso puede apoyar o disminuir la legitimidad de ninguna proposición científica, dado el carácter heterogéneo de los planos a que pertenecen.

Para Müller el problema del hombre y el problema del cosmos son, en el fondo, un único problema. El hombre es la meta obligada de la marcha del cosmos, y el cosmos se halla, en un cierto sentido que se aclarará luego, ínsito en el hombre. Desde el punto de vista ontológico, hombre y cosmos se exigen mutuamente. Sólo por este camino se hace comprensible la total unidad del universo.

Esta unidad no es, sin embargo, la de un ser definidamente rígido y estático. Al contrario, es el resultado de una evolución; pero de una evolución entendida de un modo muy particular.

La idea de un devenir evolutivo en la naturaleza orgánica tuvo su momento culminante en el siglo pasado y por virtud del esfuerzo sistematizador de Darwin, cuyo gran éxito —apunta Müller— se explica por el hecho de haber proporcionado una teoría de las *causas* de la evolución. En efecto, en el cuadro de la ciencia mecanicista del siglo pasado el carácter finalista de lo biológico significaba una grave discordancia. Darwin llenó el gran hueco de la concepción moderna del mundo dando la razón causal de la aparente teleología.

Las consecuencias que del darwinismo se desprenden para la concepción del hombre son bien conocidas. Contra ellas, Müller sostiene que el hombre no se deja comprender por el encuadre darwiniano; pero retiene, no obstante, la idea de evolución para explicar la totalidad del cosmos, incluido el hombre. La teoría naturalista de la evolución ha tenido en cuenta que los elementos

que componen la pluralidad de la naturaleza (materia, planta, animal, hombre) constituyen una ordenación gradual, pero no se ha detenido a preguntarse por el sentido total del proceso. Y según la respuesta que se dé a esta cuestión, caben dos posibilidades: o el hombre estaba destinado a existir por una razón de orden superior, por una finalidad ínsita en el proceso total de la evolución, o, por el contrario, no es más que un producto histórico casual, que advino por el puro juego mecánico de las posibilidades. Müller se inclina abiertamente por la primera de estas dos hipótesis. Las razones en que se apoya son, principalmente, de carácter metafísico.

La realidad, en opinión de Müller, está constituida en su raíz última por un principio informador que explica su estructura y sus sucesivas complicaciones. Este elemento fundamental, presente en toda la serie evolutiva, es lo *anímico*. Pero su facultad informadora está determinada porque lleva en sí la "imagen", el modelo del hombre puesto en él por Dios, modelo que gobierna toda la evolución del cosmos hacia su meta prefijada. El hombre es el fundamento ideal de la unidad del cosmos, la llave del universo. La evolución del cosmos es un proceso único y teleológico que avanza hacia un resultado definitivo: el advenimiento del hombre. Todo está dirigido a conseguir ese fin.

Este "evolucionismo" es, evidentemente, de signo opuesto al tradicional. Y es también, dicho sea de paso, una posibilidad que se les escapó a aquellos que, viendo comprometidos los fundamentos dogmáticos por las tesis darwinistas, se vieron obligados a apelar a toda clase de recursos —incluso la sofística— para hacerse campeones de la causa contraria. Apagados los ecos de la gran disputa que suscitó la difusión del evolucionismo naturalista, y superados, para un imparcial observador de mediados del siglo xx, tanto los retorcidos argumentos del dogmatismo como algunas superficialidades (resabios del optimismo científicista del ochocientos) de su antagonista, nos encontramos con que en la obra de este pensador el evolucionismo viene a ponerse al servicio de la causa teísta. La evolución no se entiende, entonces, como un proceso pura y eminentemente causal, en el que lo superior está determinado por lo inferior; por el contrario, entendida la evolución como un desarrollo dirigido, teleológico, resulta que lo más elevado determina las etapas precedentes.

Sin embargo, sería erróneo concluir que una evolución enderezada finalísticamente excluye la existencia de la causalidad. Todo lo contrario, ontológicamente no puede darse teleología sin causa-

lidad. Lo que ocurre es que el orden causal tiene sobrepuesto y está gobernado por el orden teleológico.

En todas las etapas de la realidad se percibe la impronta de lo anímico. En primer lugar, en la materia. En el comienzo, lo material y lo anímico están débilmente unidos; lo que conocemos como materia es el resultado de la actuación del principio anímico sobre un sustrato anterior a ella: el espacio. El espacio es dado con la misma inmediatez que las cosas, pero no es ni una cualidad de los objetos ni una relación entre ellos. Por otra parte, hay una relación de dependencia de las cosas frente al espacio. La extensión, por ejemplo, no es una cualidad que las cosas tengan con independencia de él, porque si suprimimos idealmente el espacio suprimimos también las distancias y la extensión. Pero lo anímico, que configura de tal modo el orden de los elementos que sobre ellos se edifican los átomos y las moléculas proporcionando al cosmos sus grandes rasgos totalizantes (*Ganzheitszüge*), no interviene más que en esta preparación o impulso, pues la posterior complicación de la materia queda librada a su estructura.

El cosmos inorgánico no posee ninguna *totalidad estructural* porque esto es una preeminencia de aquellas instancias en que lo anímico encarna más decisivamente. Pero muestra tres grandes rasgos totalizantes: 1) de unidad: en todas las partes del universo encontramos la misma materia y las mismas leyes; 2) de orden: en el macrocosmos se manifiesta, por ejemplo, en el estar incluidos los planetas en el sistema solar, el sistema solar en la Vía Láctea, ésta en el sistema de las nebulosas espirales, etcétera; 3) de diferenciación: por muy poco que sepamos sobre la formación de los sistemas cósmicos es por lo menos seguro que esas formaciones constituyen un proceso de lo menos a lo más diferenciado.

Para posibilitar, a partir del mundo inorgánico, la aparición y posterior desarrollo de la vida, lo anímico debió desplegar una enorme riqueza. Igualmente, cuando la vida apareció en forma autónoma, el peligro de sucumbir al predominio de la materia lo impulsó a la profusión y prodigalidad de los medios de propagación.

En el plano de lo vital la impronta de lo anímico se hace más visible; la vida incluye de tal modo lo físico en su esfera que construye con él *todos estructurales* (*Ganze*). Estos todos se diferencian netamente de los compuestos inorgánicos por sus cualidades de inseparabilidad e indescomponibilidad y, ante todo, porque se da en ellos el primado de la estructura. La aparición de

las plantas y los animales se funda, ante todo, en la ley de la jerarquía de las ideas que está dada ya en la idea del hombre. El hombre no puede advenir si no se han realizado ya los órdenes inferiores que en él se encuentran idealmente incluidos. En esta jerarquía se fundamenta la aparición necesariamente sucesiva y ordenada de las diferentes capas del proceso evolutivo. Pero no sólo en esta jerarquía óntica se advierte la estructura finalística de la evolución cósmica; lo anímico es teleológico en sí y actúa teleológicamente. Todo organismo está determinado por su alma, es decir, por su participación en lo anímico, que ejercita su facultad estructuralizante sobre la base inorgánica. De ahí que en la esfera de la vida el todo tenga primacía sobre las partes componentes. Todo organismo está determinado por el futuro bajo la forma de la conservación de la totalidad: lo teleológico implica siempre la intervención del futuro en el presente.

Pero no sólo hay teleología en los individuos. En el reino de lo vital hay una gran cantidad de fenómenos —así, los procesos instintivos— que no se pueden comprender a partir de la vida del alma individual, y que nos obligan a aceptar la idea de lo anímico sobreindividual para explicar satisfactoriamente el hecho de que estos fenómenos estén siempre al servicio de la especie. El hombre, que *también* es naturaleza, participa en lo anímico sobreindividual, lo que se pone de relieve en sus instintos, en los fenómenos de masas, etcétera.

El ser que remata la evolución reúne e incluye en sí todas las etapas anteriores y comprende todos los reinos naturales: podría decirse que el hombre es una integración de la multiplicidad natural, o, en otros términos, que el hombre es un *microcosmos*. También aquí se pone de manifiesto el carácter finalista de la evolución: el hecho de que el hombre represente a todos los elementos cósmicos se posibilita por una preformación ideal existente desde el comienzo<sup>2</sup>.

Afirma Müller que comúnmente va ligado a la idea de microcosmos un cerrado concepto del hombre. El hombre no está diferenciado del animal por poseer un "algo más", un aditamento

<sup>2</sup> En una evolución naturalísticamente concebida —piensa Müller— la aparición de formas nuevas implica el rechazo —y no la integración— de las formas viejas. Con designios muy distintos (estableciendo diferencias entre el orden natural y el mundo histórico), Collingwood ha corroborado el mismo hecho: "En un proceso natural —dice— el pasado es un pasado superado y muerto". (*Idea de la historia*, Epilegómenos, pág. 260).

distintivo que lo separe de este último; no es el animal "más" la razón. La posición del hombre en el mundo es esencialmente diferente de la del animal que, por su forzada y constitutiva ligazón a la naturaleza, vive en un medio ambiente estrecho y preso en sus instintos, mientras el hombre es el ser que puede remontarse a las más elevadas cumbres espirituales y de cuya libertad relativa respecto a la naturaleza hay evidencias morfológicas, como la marcha erecta, la diferente forma del cráneo, la mano como órgano, etcétera. Para expresar esta idea acuña Müller una expresión que es todo un acierto: "el animal no vive: es vivido".

A cierta altura de la evolución la vida de los organismos sólo es posible como vida consciente. Cuanto más diferenciado es un animal, tanto más rico es su medio ambiente y tanto más difícil para él conocerlo y dominarlo. Aquí reside entonces una condición de la aparición de la conciencia: la suficiente diferenciación y centralización de lo anímico. Otra razón es el hecho de que sin conciencia es imposible el conocimiento y éste es un elemento fundamental para la constitución del hombre.

Indesligablemente unido a la conciencia se presenta el yo. La conciencia es una particular relación que el yo tiene frente a un objeto o un hecho: el yo se apropia del objeto en aquella manera, indescriptible en sí, que denominamos "hacérselo consciente". Pero con ello no quiere decirse que no pueda darse una conciencia sin yo. Cuando el alma ha alcanzado un cierto grado de diferenciación y centralización, su unidad interna se intensifica en tal forma que deviene consciente en el yo. El yo como expresión de esta unidad es el último grado de la evolución de la conciencia. No obstante, antes de que el yo esté definitivamente constituido, la estructuración de la conciencia puede estar tan adelantada, que comienza a formarse un yo sin que el alma sea consciente de sí misma en él, pero que, sin embargo, puede ser consciente de objetos. La razón de que aparezca el yo es que el hombre no puede prescindir de él para participar en el reino de los valores, y esta participación es su carácter más distintivo.

La totalidad de lo real está dividida en tres esferas, entretrejidas de tal modo que cada una es posibilidad de la existencia de las otras: la esfera de lo real (objetos reales), la de lo ideal (idealidades, objetos matemáticos, relaciones) y la de lo irreal; esta última constituye el reino de lo espiritual y a ella pertenecen los valores puros. El alma humana, como toda alma, procede originalmente de la naturaleza y pertenece a la esfera de lo real; pero

diferenciándose en la evolución alcanza una cierta altura y participa en el mundo de los valores por medio del yo que es, digamos, su capa superior y más diferenciada y a la que podemos llamar propiamente espíritu. Lo espiritual no le es dado al alma humana originariamente, de modo que en su condición de alma humana fuera ya completamente diferente del alma animal, sino como un orden sobrepuesto que no le impide vivir también en el orden propio de la naturaleza; el espíritu no suprime en modo alguno lo natural, sino que únicamente en algunos casos puede llegar a limitarlo. (Piénsese, por ejemplo, en el sometimiento de los apetitos a los valores éticos).

En otra oportunidad, resumiendo la tarea y las características de la filosofía de los valores, ha distinguido Müller cinco regiones de problemas: "1) la absoluta separación entre valores espirituales y no espirituales, que se presentan como grupos totalmente distintos desde el punto de vista ontológico; 2) la demostración de las propiedades de los valores espirituales: absoluta imposibilidad de cuantificarlos, presencia universal en el espacio y en el tiempo, polaridad necesaria, eternidad, carácter absoluto; 3) la multiplicidad de las esferas de valores, sobre todo la constitución del pensamiento, ontológicamente similar a la de los restantes valores; 4) la forma ontológica de los valores, que sólo puede ser la de valer, y que sólo tiene de común con el ser ideal el hecho de no ser real; 5) la participación del ente en los valores: como el pensamiento es lo que construye la esencia del ente, éste acaso recibe su ser de los valores ontológicos. La disposición en el hombre es tal, que los valores pueden desembocar como elementos en la corriente del ente temporal y así crear la cultura por encima de la naturaleza. El ente está impregnado de valor"<sup>3</sup>.

Quizá el aporte probatorio más importante de esta idea del hombre como modelo y culminación de todo el proceso cósmico, se halle en la relación profunda que existe entre el hombre y la estructura del mundo, relación que por otra parte es de la mayor importancia porque da a aquella idea su más firme basamento ontológico. El mundo —el conjunto de lo real— está conformado (*mitgēformt*) por el pensamiento. No en el sentido de que su ser real sea tal en gracia del pensamiento, sino en el de que su estructura o "ser así" (*Sosein*) proviene de la formación por el pensa-

<sup>3</sup> "Presencia y trayectoria de la filosofía de los valores", en *Notas y estudios de filosofía*, Vol. II, nº 6, 1951; págs. 129-130.

miento. Una prueba indirecta la tenemos en el hecho de que si el mundo no tuviera una contextura racional no podría ser conocido. En el conocimiento se enfrentan el pensamiento y el mundo, y éste tendrá que tener una cierta analogía con aquél, tendrá que existir entre ambos una cierta correspondencia, o de lo contrario el conocimiento no sería posible. Y una comprobación directa la tenemos en la coincidencia de ciertas operaciones ideales con el acaecer real de ciertos sucesos. La predicción de un eclipse, por ejemplo, nos muestra una correspondencia de estructuración entre las formas matemáticas y las formas de la realidad.

Tras estas consideraciones, se concluye que comprendemos el mundo con el mismo pensamiento que coopera a estructurarlo. El mundo está, así, desde un principio proyectado hacia el espíritu. Así como un libro exige un lector y está enfocado hacia él, el libro del universo exige ontológicamente el hombre: el mundo no tendría sentido sin el hombre.

El hombre no desciende de los actuales antropoides, pues éstos son formas especializadas sin posibilidad de ninguna evolución posterior; fue originado como especie nueva por el impulso de lo anímico y no por ninguna mutación del tipo de las hasta ahora conocidas, que sólo pueden originar una nueva raza, pero no una nueva especie. El hombre es algo último y definitivo; es el ser capaz de pensar el pensamiento que conforma la realidad, y por eso con su advenimiento se cumple el sentido del mundo. "En el hombre se cierra el círculo de la creación". En su pensamiento se tocan el principio y el fin, y el mundo despierta y vuelve a su comienzo. Y como las transformaciones de las especies han sido orientadas hacia él, de su carácter definitivo se sigue la definitividad de aquéllas.

Como se ve, Müller propugna una antropología en la que el hombre se comprende como culminación, como remate de una evolución de la que él mismo rige el desenvolvimiento en cuanto imagen impresa en el principio fundamental de la realidad que en dicha evolución se manifiesta. Y esta idea central confiere una tonalidad propia a otros caracteres que atribuye al hombre (de consenso con otros pensadores contemporáneos), tales como la radicalidad de la diferencia con el animal y la intervención en el reino de los valores.

Si quisiéramos resumir en una sentencia el pensamiento que venimos exponiendo, podría servirnos de síntesis alegórica un pro-

verbio hindú que Müller cita al fin de su trabajo: "Dios —dice el proverbio— duerme en la piedra; alienta en la planta, sueña en el animal y despierta en el hombre".

JUAN CARLOS TORCHIA ESTRADA

## La Mujer en la Obra de Mauriac

por MARTA ELENA SAMATÁN

Entre los modernos escritores franceses, François Mauriac es uno de los más sagaces y profundos escudriñadores de la vida provinciana. Conoce sus íntimos repliegues, se ha sumergido en ella como actor y como observador, ha registrado minuciosamente sus reacciones, ha estrujado implacablemente las almas. En eso se mantiene fiel a sus convicciones: en un ensayo sobre la novela, escrito en 1928, insistía repetidamente en que la familia provinciana francesa aún podría proporcionar a algún Balzac más argumentos de los que éste podría desarrollar durante toda su vida.

Mauriac es un creyente sincero. Charles Du Bos lo proclama el único sincero de nuestro tiempo, y al referirse a "la franqueza loca de su sinceridad", afirma que ésta es la "sinceridad *última*, no la penúltima, tan propia de todos los sofismas". Semejante actitud debía, forzosamente, acarrear conflictos íntimos, angustiosos casos de conciencia. Jamás conoció la placidez beata del que se siente seguro de sí mismo, su vida entera ha sido una lucha constante por su fe.

Los personajes de Mauriac proceden de la Gironde, el departamento francés que se extiende a orillas del océano, sobre la cuenca inferior del Garona. Vienen de la gran ciudad: Burdeos; de los campos que la rodean, hermosos campos ondulados, cubiertos de viñedos; de las *landas*, esa región arenosa, baja, arrinconada contra el Atlántico, cuya riqueza son los pinares. En ese rincón provinciano las tradiciones se convierten en verdaderas lápidas. Las clases sociales se enfrentan. Las superiores tratan de ser herméticas, se defienden de las inferiores, se fortalecen en sus prejuicios para no dar entrada a los extraños. Los nobles, pobres hidalgueros regionales, muy venidos a menos tanto monetaria como físicamente,

viven añorando sus antiguos privilegios y sólo a regañadientes se deciden a transar con las rentas de la burguesía, porque comprenden que no podrían seguir subsistiendo sin renovarse mediante un casamiento que traiga sangre nueva y nueva libreta de cheques. Pero no siempre esa burguesía cede al capricho de darse lustre con una alianza de ese género. Más bien cuida sus intereses y prefiere que la fortuna quede en sus propias filas.

Esos mundos encontrados se perfilan netamente en la obra del novelista. No presentan aspectos seductores. La pluma del escritor no ha tenido condescendencias, ha procedido implacablemente, señalando los defectos que los roen y desnudándoles las llagas sin conmiseración. No es un afán de morbosidad el que lo lleva a insistir en esos despiadados cuadros de costumbres absurdas y prejuicios odiosos, sino simplemente el prurito de esa "sinceridad última" que ha sido siempre el norte de su vida.

Nada es difuso en los libros de Mauriac. Los seres y las cosas surgen en ellos bañados con una claridad de mediodía, pero el ojo avizor percibe abismos demasiado hondos para que puedan ser alcanzados por esos rayos de luz. Sus páginas son trozos vivos del terruño donde se agitan pasiones intensas, crueles, hasta morbosas. Hombres y mujeres se destacan con relieves propios sobre ese fondo de viñas y pinares; todos los caracteres han sido diseñados con mano maestra, es difícil olvidarlos y, menos aún, confundirlos. Cada uno de esos personajes parece haber adquirido el derecho de vivir su propia vida, tironeado por sus deseos, aguijoneado por su conciencia, llevado por sus ambiciones. Todos ofrecen aterradoras complejidades, profundamente humanas. Mauriac es un lector asiduo de Pascal y sabe que el corazón del hombre es un hueco lleno de desperdicios, donde han sentado sus reales la vanidad y el orgullo. Pero también sabe que todo ser humano, visiblemente, ha sido hecho para pensar y que en eso reside toda su dignidad y todo su oficio. Conoce, además, la pequeñez de nuestros recursos terrenales: "Nunca vivimos, sino que esperamos vivir; y disponiéndonos siempre a ser felices, es inevitable que nunca lo seamos", ha dicho Pascal. Por eso, en las novelas de Mauriac nunca encontramos esos caballeros o esas damas incommovibles en las virtudes o los defectos que les ha otorgado su creador. Todo lo que sale de su pluma se debate, lucha, busca, sucumbe, peca, muy rara vez triunfa. Al referirse a los personajes de cierto novelista, personajes demasiado seguros de su saber y de sí mismos, el escritor dijo: "¡Ah, si se les hubiera ocurrido entrar en alguna

de mis novelas, cómo los hubiera atormentado, cómo los hubiera obligado a conocerse mejor!"

Esa sociedad burguesa adinerada, aferrada a la propiedad raíz, sea urbana o rural, ha hecho su puntal del interés. Sus miembros no son dadivosos, ni para ellos ni para los demás. Es gente excesivamente parcimoniosa en sus gastos, los mide con una cautela que inspira repulsión, tratando de ajustarlos a la mitad, solamente, de la renta que percibe para colocar el resto de modo que los réditos aumenten año tras año, sin arriesgar nunca el capital y sin el menor propósito de introducir cambios fundamentales en sus condiciones de vida. Para ellos lo único que cuenta son los centavos, *les sous*. La pobreza es más repulsiva que la enfermedad. El amor siempre está ausente de las relaciones que mantienen entre sí.

En ese medio viven las mujeres de Mauriac. No son más que simples mujeres de provincia condenadas a una vida estrecha y mezquina, sin más horizonte que los pinos, las viñas o las paredes de la casa. Hoffding dice en su *Moral*: "Cuando el campo visual es estrecho y los problemas limitados, es cuando se encuentra una completa quietud". Ése es el precio de la paz provinciana: nada de interrogantes que agiten esas quietas aguas del ambiente porque es exponerse a levantar peligrosas marejadas. Para gozar de tranquilidad es menester acallar las inquietudes y vivir como viven todos: amoldándose. Esa existencia monótona, oscura, sin relieves, sin expansiones de ninguna clase, es aceptada con toda naturalidad en aquel rincón de Guyena como el sino de la mujer. Conformarse a ella sin un solo asomo de rebeldía constituye una de las obligaciones morales de esa burguesía conservadora, y a ningún miembro sensato de esa clase se le ocurriría entablar discusiones sobre el particular. Thérèse Desqueyroux pudo hacerlo, pudo reírse de *las familias*, horrorizando con ello a su marido para quien la familia era sagrada, pudo arriesgar conceptos revolucionarios sobre la emancipación femenina y hablar de *sus* derechos, pero incurrió en el vituperio unánime de todos los suyos que sólo se referían a ella adoptando un tono reprobatorio y llamándola casi compasivamente: "*Cette folle...*" Y así acorralada contra esos "barrotes vivos de la familia", según su propia expresión, Thérèse llegó a pensar en el crimen.

Pero Thérèse Desqueyroux es una figura singular entre los personajes de Mauriac, es la rebelde por excelencia, la audaz, la descastada. Ninguno de los otros llega a reacciones tan impro-

cedentes. Quien más, quien menos, todos se someten a las normas sociales que los rigen y se atienen al pequeño mundo en que les ha tocado vivir. Se olvidan del otro. Lo ignoran. Los hombres saben desde temprano que ellos son los amos, los que mandan, los que disponen. Para ellos las mujeres entran al matrimonio en la misma forma en que podrían ingresar en un convento: renunciando a todo. A éstas nunca se les ocurriría pedir "cuentas" al marido, porque han sido criadas en el sometimiento, se les ha inculcado el sagrado respeto por los usos establecidos y sólo han sido preparadas para su papel de dueñas de casa, mantenedoras de la tradición. En resumidas cuentas, la misión femenina consiste en ser una buena persona de servicio, de cierta categoría, con ciertos privilegios, con ciertas prerrogativas, pero con todas las limitaciones impuestas por el exclusivo ejercicio de las tareas domésticas. Terminan por compartir las dos máximas preocupaciones de la gente de su clase: acumular dinero y ensanchar la propiedad. Buen ejemplo de ello son las vidas de Mathilde Desbats en *Les anges noirs* y de Elizabeth Gornac en *Destins*.

Esos campesinos adinerados de las novelas de Mauriac aman sus fincas con una ferocidad que produce espanto. Es el único amor que asema en sus vidas, la sola razón de su existencia. Día tras día estudian la mejor manera de agrandarlas, de extender sus límites, de agregarles parcelas, hoy un prado, mañana un bosque de pinos, después alguna viña. Las únicas preocupaciones dignas de mención van hacia las cosas materiales. Cuando el dinero no está en primer plano, lo están los productos que lo van a traer: resina, uva, aguardiente. No obstante, a pesar de la constante dedicación de todos sus afanes a esa lucha por la ganancia, el hombre suele tener el desahogo de los estudios superiores (a veces los hijos son enviados a Burdeos, a París), de los amoríos fáciles (son propios de cualquier lugar de la tierra), de la bebida (es el vulgar refugio de las almas vulgares). La mujer es la verdadera esclava de la tierra, de la viña, del pinar. Todo debe sacrificarlo al mayor incremento de los bienes materiales. Sus alegrías no cuentan, sus tristezas tampoco. Ni siquiera dispone de su propia existencia, de su propio destino. En ese ambiente saturado de ambiciones que se dirigen casi exclusivamente hacia la sola posesión de las cosas, el ser femenino es todavía "una mercancía para el desarrollo de los asuntos de familia", como afirma Emmanuel Mounier en su ensayo *La vida privada*. El matrimonio es una de sus más importantes operaciones comerciales. Numerosos cálculos se echan sobre

el papel antes de concertarlo. Se consulta al notario, la familia entera da su opinión, se discuten los aportes, se regatea, se toman previsoras disposiciones para los casos contingentes. Lo único que no se menciona jamás es el amor. Esa gente trata de olvidarlo.

La historia de Elizabeth Gornac, figura que aparece en la novela *Destins*, es una de las más ilustrativas al respecto. La mujer landesa nace destinada a la vida sedentaria. Los muchachos pueden salir a recorrer los bosques, a cazar palomas torcazas, pueden llegar a la orilla del río, pescar, bañarse en él. Las hijas están siempre sujetas a vigilancia, porque una niña jamás debe estar sola. Elizabeth ha aprendido desde muy temprano que la obediencia debe acompañar a la mujer durante su vida entera, que ella no necesita decidir nada por su cuenta, que la familia vela por ella, que alguna vez, cuando sus padres lo consideren conveniente, se va a casar con un hombre serio, de porvenir hecho, es decir con rentas seguras, un hombre que será su amparo y su sostén. En consecuencia vivió sumisamente, no miró a nadie, no soñó quimeras, se casó cuando se lo indicaron y tuvo el hijo que se esperaba de ella, el heredero que debía recoger la fortuna acumulada por el esfuerzo de varias generaciones de landeses. Circunstancias fortuitas intervinieron en la vida de Elizabeth Gornac en vísperas de llegar a los cincuenta años, y la llevaron a enamorarse como una colegiala de un mozalbete poco recomendable. Es posible que, aun para su propia conciencia, hubiera disfrazado ese oscuro sentimiento como una desinteresada solicitud maternal; pero la muerte brusca del muchacho en un accidente automovilístico la sacudió desde los cimientos, se rompieron los diques que sujetaban su mal confesada inclinación, olvidó todo recato y se entregó a la desesperación más absoluta. Un velo espeso se desgarró frente a los ojos de la pobre mujer y pudo medir el seco reducto de su vida sin amor, de esa vida que ya se encaminaba inexorablemente hacia su ocaso. Lloraba por el muerto y por el vacío de su propia existencia. Sus lágrimas corrían sin parar, ante la profunda consternación del hijo que presenciaba la escena, y se repetía a sí misma como entontecida: "¡Sufro! ¡Sufro! ¡He vivido, sí: he hecho sumas... sumas...!" Pero la conciencia de su dignidad de mujer landesa le hacía exclamar de vez en cuando: "¡Me avergüenzo delante de ti! ¡Si supieras cómo me avergüenzo!"

El sufrimiento de Elizabeth Gornac fue una sacudida sentimental recia, brusca, pero breve. Tan sólo una tempestad pasajera. Acaso dejó en sus recuerdos algún sabor amargo, o dulce —¿quién

sabe?—, pero no tuvo mayores consecuencias: nada cambió en su vida de propietaria, efectiva o en ciernes, de viñedos y pinares. Con el esmero habitual siguió atendiendo la contabilidad de las fincas del suegro inválido, vigilando el trabajo y acumulando dinero. El hijo se había entregado de lleno a su vocación religiosa, al ingresar en una orden misionera y renunciar definitivamente a toda riqueza terrenal. Fue su manera de reaccionar contra el medio naturalista en que había nacido (otros, como el menor de los Costadot, en *Les chemins de la mer*, prefieren alistarse en la Legión Extranjera). De modo que a la muerte del viejo Gornac, Elizabeth pasó a ser la única usufructuaria de la totalidad de las rentas de esa cuantiosa fortuna. Ningún cambio apreciable se introdujo en su manera de vivir. Con los años se agudizaron los defectos, se acentuaron los pliegues del carácter. Proseguía los ritos del culto a la propiedad, a la renta, economizando, cuidando celosamente los centavos y negándose a sí misma cualquier satisfacción, cualquier placer que implicara un desvío del ajustado presupuesto que se había trazado, como si una numerosa descendencia se perfilara en el futuro para recoger el fruto de su tenaz ahorro. “Siguió viviendo —dice Mauriac— como uno de esos muertos que arrastra la corriente de la vida”. Agrega, luego, a guisa de comentario: “Sin duda, el rigor de la educación y los usos la habían hecho igual a todas sus compañeras, a todas las mujeres vivas de su familia y a todas las que se habían aburrido antes que ella en sus tristes pequeñas ciudades...”

El destino de Elizabeth Gornac no es una excepción. “¿No crees que la vida de gente como nosotros ya se parece terriblemente a la muerte?”, preguntaba Thérèse Desqueyroux a su marido. Mauriac insiste en que esas mujeres se aburren. “El tedio puede escuchar todas las voces tentadoras, tiene caminos para todos los extravíos”, ha escrito Concepción Arenal. Se refiere al tedio femenino y lo califica de “enfermedad del entendimiento que no acomete sino a los ociosos”. Y escribe esta frase que aún debe hacernos meditar a pesar de los tres cuartos de siglo que lleva encima: “Las ocupaciones de la mujer no le ocupan más que las manos”. En nuestro tiempo Simone de Beauvoir dirá en términos filosóficos que el hombre vive en la trascendencia y la mujer se debate en la inmanencia. Concepción Arenal decía llanamente que “no levantar el espíritu de la mujer a las cosas grandes, es hacerla esclava de las pequeñas”.

Naturalmente, el único remedio para ese mal está en el sur-

gimiento a la vida propia, en la conquista de la personalidad. Empresa difícil, en verdad, para quienes constituyen una especie de proletariado que durante siglos ha sido mantenido cuidadosamente apartado de todos los problemas importantes de la humanidad. Ha existido siempre una educación especial para la mujer y ha habido un empeño notorio en las mismas mujeres maduras —muy bien señalado por Simone de Beauvoir— para obligar a las más jóvenes a deponer sus rebeldías y encaminarse por los trillados senderos de sus mayores. “Cuando niñas, les han poblado el mundo de misterios, de espantos, de tabús especiales para ellas”, dice Emmanuel Mounier y llega a la conclusión de que “la mayor parte nunca encontrará escape. Desde ese momento viven con la imaginación no una vida de conquista, una vida abierta, como la del muchacho, sino un destino de vencidas, destino cerrado, que ellas no pueden modificar”.

Ese destino de vencidas lo viven casi todas las mujeres de Mauriac. ¿Puede darse una vida más absolutamente fracasada que la de esa pobre Noemí d'Artiailh, o la de esa triste Rose Révolu? La primera (*Le baiser au lépreux*) debió casarse, muy a su pesar, con el enclenque y esmirriado heredero de uno de los más grandes propietarios de la región, “porque es imposible rechazar al hijo de un Péloueyre”. Vale decir: es imposible rechazar los viñedos, los pinares, las rentas de los Péloueyre. Noemí se resigna a no vivir su vida, en aras de unos millones que nunca le reportarán la menor felicidad, ni a ella ni a los suyos. Su situación económica intrínseca casi no varía con el matrimonio. Antes dependía de lo poco que le podían dar sus padres, ahora depende de lo poco que le quiera dar el viejo Péloueyre. Noemí d'Artiailh se convierte en uno de esos seres en perpetua espera, desorientados, de que nos habla Emmanuel Mounier. Rose Révolu (*Les chemins de la mer*) es la hija de un financista en bancarrota que decide hacer frente a la vida con su trabajo. No teme enrolarse en las filas de las empleadas, esa categoría inferior de mujeres que cobran un sueldo para mantenerse, condenadas a una irredimible posición subalterna dentro de los estrechos conceptos burgueses de la clase adinerada. Sufre las humillaciones con entereza, llega a renunciar a todo sueño de felicidad, pero no son sus esfuerzos los que solucionan el problema económico de la familia, sino los de su hermano menor. La mujer se mueve en un espacio cerrado, el hombre tiene la vida abierta por delante y marcha en cualquier dirección: lo han preparado para una vida de conquista. Rose Révolu es

una figura triste de vencida, de fracasada, condenada a la soledad sin remedio.

“Ese pobre cura no comprende que el trabajo desacredita a una mujer, que una mujer que trabaja se pone al margen de la sociedad. ¿Cómo lo comprendería, él, cuya madre trabajaba a destajo y cuya hermana es costurera? No podría reprochárselo. Esas cosas no se aprenden. Se las siente cuando se es bien nacido; ¡eso es todo!” Eso afirma despiadadamente la señora Duprouy, resuelta a mantener su categoría a todo trance (*Le rang*). Impone al hijo el yugo del trabajo para mantener el decoro de la familia y condena sin apelación a sus hijas a la soltería. Es la inexorable madre despótica, que no teme herir cuando cree defender lo que ella considera el honor de los suyos.

Puede ser parangonado con la tiránica señora Duprouy el terrible personaje de Félicité Cazenave que aparece en las páginas de *Genitrix* (“Me anonada la perfección de *Genitrix*”, ha dicho Henri Troyat). Se trata de una novela corta, publicada en 1923. La maestría del gran escritor que es Mauriac queda demostrada en esas páginas en las que no falta ni sobra nada. Félicité Cazenave, la protagonista, es una mujer de muy complejos sentimientos. Nunca hubo en ella asomos de rebeldía como en Thérèse Desqueyroux. Se sometió a su destino, jamás discutió la autoridad de su familia, se casó cuando así lo dispusieron sus padres, tuvo el heredero que le exigían y vivió con su marido como una esposa sumisa y obediente. No sufrió desilusiones porque no había esperado hallar amor en el matrimonio; demasiado sabía que los hombres de las landas sólo piensan en sus tierras. Aceptó ser considerada en términos de viñedo o de pinar, pero el sentimiento pasional reprimido se volcó sobre el hijo en forma morbosa, a tal punto que, cuando murió el marido, exclamó casi alborozada: “¡Es una nueva vida la que empieza!” Con sabia y calculada paciencia la mujer fue estrechando el cerco de su cariño avasallador, egoísta, inhumano. Consideraba que todo le pertenecía en la vida del hijo: sus sentimientos, sus pensamientos y hasta sus movimientos. Fernando Cazenave se sublevaba, a veces, contra la tiranía impuesta por su madre. Era una protesta superficial, débil, tímida, destinada a diluirse a poco de iniciada, una protesta de pura forma para recordar, de vez en cuando, que él era el hombre de la casa, el jefe de familia. En realidad, profesaba una admiración sin límites por la arrolladora energía maternal, y le rendía a diario el más sumiso de los acatamientos: “Eres el tipo acabado de una fundadora de

raza", solía decirle con sincero convencimiento. La lucha, lucha vana, entre la esposa y ese monstruoso y patológico amor maternal es el nudo dramático de la intriga. Tanto la señora Duprouy como Félicité Cazenave poseen una indiscutible y firme voluntad. Sólo la utilizan para remachar las cadenas de prejuicios que pesan sobre su sexo y cerrar toda salida hacia una posible redención.

El hogar que aparece en los libros de Mauriac es todavía para la mujer ese hogar cárcel, opresivo, asfixiante. Allí la mujer vive dando vueltas alrededor de su propia soledad, en perpetua espera de ese *algo* que debe interrumpir la mortal monotonía del lento transcurrir de los días. Cuando el acontecimiento tarda demasiado o no sobreviene nunca, entonces el anhelo insatisfecho se enquistá, crece, lo invade todo, alimentado por rencores sordos y deseos reprimidos. Emmanuel Mounier habla duramente del autoritarismo familiar, del egoísmo atroz que encubren los rótulos de "espíritu de familia", "honor de la familia", "tradiciones de la familia", "que se emplean para disimular el nudo de víboras que no se quiere desatar". (Mauriac tiene una novela titulada, precisamente, *Le noeud de vipères*).

Un escritor francés contemporáneo, de origen yanqui, Julien Green, ha pintado con mano maestra una de esas tristes situaciones hogareñas en uno de sus primeros libros, *Adriana Mesurat*. Se trata de un cuadro trazado con insólito vigor. Mauriac lo califica como la novela de la soledad humana: "Adriana —nos dice— obedece al instinto del cautivo que todos hemos sido alguna vez en sueños, y que franquea un muro, luego otro más, pero siempre queda otro ante el cual nos agotamos". El viejo Mesurat, el padre intratable y despótico, es considerado por Mauriac como el producto más común del funcionarismo: el jubilado de vida vacua, a la que trata de llenar con presuntas actividades. No lo cree un carácter excepcional, sino muy francés y muy latino.

Adriana Mesurat puede ser parangonada con algunos personajes femeninos de Mauriac, especialmente con Thérèse Desqueyroux. Poseen algunos factores comunes. La educación recibida las ha anulado a ambas —a Adriana más que a Thérèse, no obstante—, pero no les ha quitado completamente el oscuro deseo de surgir a una vida distinta. En ambas el sentimiento de impotencia es tan feroz que las lleva al crimen, ya fortuito, ya premeditado. Y eso es lo que anonada, lo que produce pavor: que esas dos mujeres tengan conciencia de la opresión en que viven, pero no hallen otra salida que el crimen.

En Adriana esa conciencia es vaga, confusa, amorfa, se pierde en anhelos tumultuosos que no encuentran cauce definitivo. Sufre con el aislamiento impuesto, tiene sed de cariño o de lo que fuere. Acosada por los sentimientos encontrados que la devoran, se refugia en Mme. Legras, una vecina dudosa, buscando en ella orientación y guía. En ningún momento planea la muerte del padre, aunque llega a desearla con fervor y la provoca, en cierto modo, al favorecer la caída del viejo por la escalera y al no prestarle ningún auxilio después del accidente. Su indiferencia es desconcertante. Es la venganza del débil eternamente pisoteado frente al derrumbe del poderoso.

Thérèse Desqueyroux tiene más clarividencia que Adriana. Ha llegado a analizar las causas de su malestar espiritual y hasta busca y ensaya paliativos para calmarlo. Pero yace en ella el germen de la insatisfacción, del inconformismo. Quizás habría ahogado a tiempo ese peligroso brote resignándose a vegetar entre sus pinos y viñedos, amoldándose a la existencia que habían llevado todas las mujeres de su familia, si no hubiera sido por su encuentro con el joven Azevedo, presunto pretendiente de la cuñada, a quien la familia rechazaba con horror (dos eran los motivos de espanto: era descendiente de judíos portugueses emigrados a Francia en época lejana, y tenía fama de artista). A raíz de la larga conversación que mantuvo con él, Thérèse comenzó a entrever lo que era la personalidad. "Era el primer hombre que yo encontraba —confiesa— para quien, por encima de todo, contaba la vida del espíritu". Ese encuentro revolucionó su vida, le abrió una ventana sobre horizontes infinitos que ella había ignorado por completo. Quedó deslumbrada y se volvió desesperadamente hacia ese universo donde viven seres ávidos de alimento espiritual e intelectual, que sólo anhelan *conocer y comprender*, "convertirse en sí mismos", según las palabras de Azevedo. Trató de buscar el camino para llegar a esas regiones que hasta entonces había desconocido, se trazó itinerarios de exploración, se inició en la lectura que descubre zonas nuevas, encargó libros a Burdeos, se suscribió a revistas de París. El terreno que pretendía pisar se le ofrecía erizado de dificultades; su saber era limitado, carecía de familiaridad con un sin fin de ideas básicas, había cosas que no alcanzaba a comprender y le estaba vedado el intercambio de puntos de vista con otros seres humanos que tuvieran inquietudes similares a las suyas: la familia formaba como una muralla fortificada a su alrededor. Nada podría saciar, en ese rincón del mundo, su hambre y sed de sinceridad.

“Aquí usted está condenada a la mentira hasta la muerte”, le dijo Azevedo en una de sus últimas entrevistas. Entonces comienza un proceso de descomposición que se agudiza día tras día. La invade el espanto por la vulgaridad de su propia vida y de todas las vidas que la rodean, y se apodera de ella un sentimiento morboso de desesperación que a la larga la llevará al crimen. Intenta envenenar a su marido.

La malograda existencia de Thérèse Desqueyroux (asistimos a su penoso epílogo en *La fin de la nuit*) expone por sí sola las enormes fallas de una organización familiar donde la mujer no cuenta para nada. Para Thérèse la familia es una jaula de innumerables barrotes, tapizada con ojos y orejas, en cuyo interior, acurrucada, ella debe esperar la muerte. La sorda rebelión que al final estalla y culmina en el crimen es, en gran parte, contra esa familia, esa especie de clan que rechaza toda generosidad con los extraños, que sólo vela por sus intereses. Mauriac pinta con mano maestra el largo proceso que determina en Thérèse la tentativa de envenenamiento. Cuando ésta se produjo, el mundo burgués estrechó sus filas para defenderse del ataque exterior, pero se irguió como un juez implacable ante la réproba que había osado violar sus leyes sacrosantas. Más tarde, el traslado a París parece ofrecerle la oportunidad de cumplir sus proyectos. Pensaba seguir cursos, conferencias, asistir a conciertos, leer hasta saciarse, en una palabra, “rehacer su educación desde los cimientos”. Iba a vivir su vida propia, con todos sus riesgos, sus deberes, sus responsabilidades y, sobre todo, sus derechos. Iba a convertirse en sí misma. Iba a existir. Pero sabemos que no fue así. No logró cumplir uno solo de sus propósitos. Se hundió en la depravación, incapaz de contener ese torrente de pasiones turbias en que se había convertido su existencia.

Pueden afirmar algunos que el mundo femenino de Mauriac pertenece al pasado. La primera guerra mundial empezó a desintegrarlo y la segunda procedió a liquidarlo. Pero ésta es una verdad relativa. Se trata de un pasado demasiado cercano, que aún alarga sus tentáculos, muy numerosos y muy fuertes, hasta nuestros días. “Mientras la mujer tenga que luchar para transformarse en un ser humano, no podrá ser una creadora”, dice Simone de Beauvoir. Mauriac preferiría recurrir a Pascal y afirmar que la mujer debe elevarse cuanto antes a la dignidad del pensamiento, ya que éste hace la grandeza del hombre.



# NOTAS

## EL PREMIO DE LA FUNDACIÓN VACCARO

Este año el premio bianual de la Fundación Vaccaro ha sido otorgado al profesor Ernesto Nelson. El ilustre educador, que cumplió el año pasado ochenta años, ha llenado con su obra y su actuación muchas páginas dignísimas en la historia de la cultura y la enseñanza argentinas, en libros, conferencias, cátedras universitarias, la Inspección General de Enseñanza Secundaria, Normal y Especial, congresos internacionales, la presidencia del Instituto Cultural Argentino-Norteamericano y muchas prestigiosas asociaciones argentinas y extranjeras de fines educativos y sociales, particularmente en favor de los niños y los jóvenes. Cuatro veces en distintos años ocupó el profesor Nelson la cátedra del Colegio Libre. También ha colaborado en *Cursos y Conferencias*.

Constituyen el Consejo Directivo permanente que otorgó la distinción, el presidente, Dr. Bernardo Houssay, el vicepresidente, Dr. Octavio Amadeo, y los señores Vicente P. Cacuri, Carlos Alberto Erro, Roberto F. Giusti, Carlos Ibareguren, Alfonso de Laferrère, Adolfo Lanús, Juan S. Valmaggia y Vicente Vaccaro.

Como en las dos ocasiones anteriores en que el premio "Severo Vaccaro" fue conquistado por el profesor Francisco Romero, filósofo y ensayista, y el Dr. Oscar Orías, fisiólogo especializado en cardiología, que recibieron la distinción en concurridos actos públicos prestigiados por la palabra del Dr. Houssay y de los ganadores de la distinción, había sido organizado un acto semejante en la sala de conferencias de la Casa del Escritor, donde el Dr. Nelson recibiría el premio consistente en diez mil pesos y una medalla de oro, de manos del presidente de la Fundación, a quien seguirían en el uso de la palabra el profesor Juan S. Valmaggia y el obsequiado. El acto, que debió celebrarse el 8 de junio, fue suspendido por orden superior.

## LAS ACTIVIDADES DE LA SOCIEDAD ARGENTINA DE ESCRITORES

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

Desde que en el segundo semestre del año pasado la Sociedad Argentina de Escritores pudo renovar su comisión directiva y reanu-

dar sus actividades por autorización del Ministro del Interior, ha desenvuelto una notable labor de cultura en conferencias concurridas por auditorios numerosos y selectos que han llenado una o dos veces por semana la sala de la Casa del Escritor. Este año organizó la S.A.D.E., junto con las conferencias, breves cursillos sobre temas literarios, filosóficos e históricos a cargo de reputados conferenciantes. Es sensible que esta actividad cultural, que se anunciaba tan promisorio, haya sido inexplicablemente entorpecida por discriminaciones policiales, que no han autorizado algunos actos de carácter estrictamente cultural y literario. Uno de los cursillos suspendidos ha sido el que dictaría el profesor Francisco Romero sobre el tema: "El problema del hombre en la filosofía actual".

Con posterioridad a las primeras discriminaciones se ha conocido la prohibición total de realizar nuevos cursos y conferencias. Todas las anunciadas versaban sobre temas estrictamente estéticos, literarios y de cultura general. Tampoco ha podido celebrarse el acto de homenaje a Herminia C. Brumana, la noble educadora y escritora fallecida el pasado mes de enero.

### VOCES DE AYER

En el semanario político y literario *Il Mondo*, que aparece en Roma, un jurista, Achille Battaglia, trata asiduamente con elevación y competencia, los errores y desviaciones que suele cometer la justicia de su patria. En el número del 20 de abril comentaba Battaglia bajo el título "Tiranía de los procedimientos", los recientes acontecimientos judiciales, a propósito del sonado caso Montesi (la joven hallada muerta en una playa cerca de Roma), los cuales reclaman —dice el articulista— la atención de los ciudadanos también sobre episodios secundarios, como el secuestro de una carta, y dan a la necesidad de la reforma procesal la actualidad de un problema de libertad.

Comentando el texto del artículo 338 del Código Penal italiano, que permite el secuestro, en las oficinas de correo, de toda correspondencia y demás objetos que *de cualquier modo puedan tener relación con el delito*, concluye:

"Como se ve, la fórmula es tan amplia que ninguna carta, ningún pliego, paquete, etc., puede considerarse inmune de secuestro, aun cuando, objetivamente, no tenga relación con el delito. 'El interés del ciudadano privado por la inviolabilidad de la propia correspondencia —dice nuestro legislador— debe ceder frente al interés del Estado en la represión de los delitos'. Pero nuestros abuelos y nuestros bisabuelos pensaban diversamente, y no será inútil escuchar sus voces".

Como creemos lo mismo, que no es inútil escuchar ciertas voces

del pasado, traducimos, también por su curiosidad histórica, la parte pertinente del artículo:

Decían los romanos que el juez no puede tomar conocimiento de las cartas entre marido y mujer, o entre amigos, ni siquiera en el caso de serle ofrecidas. “¿Quién, por poco civil que sea, —preguntaba Cicerón— consentirá que circulen y sean leídas públicamente las cartas enviadas por un amigo? Y ¿qué significaría esto sino la supresión en el mundo de toda vida social?” Y este principio de la inviolabilidad de la correspondencia por parte del juez pasó, sin controversia, del derecho romano al común, y luego al derecho de los Estados nacionales.

Tomo de Faustin Hélie el siguiente episodio, acerca del cual juzgó el Consejo del rey de Francia el 16 de agosto de 1775. En un navío habían sido secuestradas dos cartas que contenían —decíase— la prueba de un grave delito. Pero el Consejo del rey, no obstante ordenar que se procediera contra los denunciados, rehusó abrir las cartas y ordenó que fuesen enviadas a los destinatarios: “Considerando que estas cartas no han llegado a nosotros sino por su abusiva interceptación en el navío a que habían sido confiadas; que este odioso camino no nos deja otro que el del silencio y la restitución a aquellos a quienes pertenecen; que las cartas secuestradas nunca pueden llegar a ser fuentes de prueba; que todos los principios de civilidad ponen la correspondencia secreta de los ciudadanos entre las *cosas sacras* de las que tribunales y hombres privados deben alejar la mirada: por esta razón, etc.”

No menos significativo fue el episodio que se verificó el año 1789 en la Asamblea Constituyente, a la que habían sido remitidas algunas cartas secuestradas por la policía, las cuales contenían pruebas de complotes contrarrevolucionarios. Estamos en situación de guerra —dijo el Presidente— y esto bastaría para convencer de nuestro derecho de abrir las cartas de los enemigos del Estado. Pero Camus se opuso: “La Asamblea Nacional no puede dar el ejemplo de una tan manifiesta violación del derecho de los ciudadanos”. Duport abundó en el mismo sentido: “Nada es más funesto y más perjudicial al orden social que la pretensión de violar, bajo cualquier pretexto, el secreto de la correspondencia”. Y, finalmente, se levantó Mirabeau: “Dígannos estos vulgares politicastros que intentan poner más alto que la *justicia* lo que llaman ellos la *utilidad pública*; díganos, pues, estos politicastros ¿de qué modo se puede camuflar esta violación de la probidad nacional! Díganos con qué utilidad podrá violarse el secreto de las familias, las confidencias de los ausentes, las intimidades de la amistad, la fidelidad entre los hombres. Toda Europa dirá que bajo el pretexto de la seguridad pública vamos privando a nuestros conacionales de sus derechos más caros...”

Debido a esto fue que las leyes del 14 de agosto de 1790 y el 20 de julio de 1791, y los códigos penales de 1791 y del 3 de brumario prohibieron al juez violar, sea cual fuere la razón, el secreto epistolar. La jurisprudencia dictó máximas del siguiente tenor: “Es contrario al principio constitucional de la inviolabilidad de la correspondencia fundar una acusación en una carta cerrada

y privada, cuyo secreto haya sido violado". Y hasta la mitad del siglo XIX estos principios fueron tan claramente entendidos, que cuando el gobierno de Inglaterra, "para complacer a gobiernos extranjeros", secuestró y abrió la correspondencia privada de Giuseppe Mazzini, se levantó en los Comunes tal borrasca parlamentaria, que a duras penas logró dominarla Robert Peel. "Veinte violaciones de cartas por obra vuestra —escribió entonces Mazzini— no detendrán el progreso italiano; pero una sola orden injusta dada por el gobierno de un pueblo que profesa ser cristiano y libre, pone una mancha duradera sobre el honor de todo un país; y aumenta en todas partes esa falta de fe en la virtud y en la honestidad política, que es el principal vicio de nuestra época".

Era un modo de pensar de otros tiempos, sobre el cual hoy sería inoportuno insistir.

"La no secuestrabilidad de la correspondencia privada por parte de la autoridad judicial —continúa el articulista— vivió, como he dicho, hasta mediados del siglo anterior. Pero ya el principio había empezado a sufrir derogaciones por medio de concesiones parciales..." Las analiza en la legislación italiana hasta llegar a su agravación en el código fascista, y resume:

"He aquí, seguido una vez más —y con respecto a una modesta institución particular, como es la del secuestro— el camino en que han caído, una tras otra, en nuestros procedimientos, todas las garantías de libertad."

### CÁTEDRAS EN MADRID

Noticias de Madrid publicadas en la Argentina anuncian que en esa Universidad Central ha sido provista la cátedra de Metafísica. Desde su creación había sido desempeñada por dos figuras eminentes: primero por Nicolás Salmerón, krausista, tercer presidente de la primera República Española, y desde 1910 por José Ortega y Gasset, jubilado hace un año, al cumplir los setenta años de edad.

Por disposición oficial, esta cátedra ha pasado a denominarse de "Ontología y Teología natural". Era apetecida por los afiliados al "Opus Dei" al propio tiempo que por los "orteguistas", quienes deseaban que la ocupara Julián Marías, de filiación católica, pero discípulo y admirador de Ortega y Gasset.

Por 4 votos contra 1, la cátedra ha sido adjudicada a don Ángel González Álvarez, profesor de la Universidad de Murcia, filósofo tomista.

### CARTAS DE JOSÉ INGENIEROS

La hija mayor de José Ingenieros está recogiendo el epistolario de su padre con el propósito de publicarlo. Ruega por nuestro intermedio a todos aquellos que conservan cartas del ilustre psiquia-

tra, sociólogo, historiador y moralista, que se sirvan comunicárselas, bien en sus originales, bien en copias debidamente autenticadas. Dirigirse a: Dra. Delia Ingenieros, Cangallo 1544, Buenos Aires.

La demora de días con que aparece este número nos permite recoger la penosa noticia del fallecimiento de la esposa de José Ingenieros, doña Eva Rutenberg, ocurrido el 15 de julio. La noble compañera del ilustre psiquiatra y sociólogo se mantuvo inalterablemente fiel a los notorios principios e ideales de aquél. El Colegio Libre de Estudios Superiores debió a la señora de Ingenieros y a sus hijos Delia, Amalia, Julio César y Cecilia la donación de los tres mil volúmenes de la biblioteca del escritor, fallecido en 1925. Al efectuarse la donación el 28 de abril de 1947, la señora de Ingenieros expresó que la hacía junto con sus hijos, convencida de que el Colegio Libre interpreta fielmente el pensamiento de Ingenieros con respecto a la elevación de la cultura argentina.

El entierro tuvo lugar con noble sencillez en el Cementerio Alemán. Asistió un grupo fiel de amigos de Ingenieros.

## LIBROS

JOSÉ JUAN BRUERA: *Filosofía de la paz*. Losada, Buenos Aires, 1953.

En el análisis del estado totalitario contemporáneo que hace Cassirer en *El mito del Estado*, muestra cómo el "rearme mental" (antecedente necesario del rearme militar) se realiza en parte mediante una deliberada alteración de la función propia del lenguaje, que se traduce en la atribución de nuevos significados a palabras corrientes: se las sustrae de su genuina función semántica para cargarlas de sentido mágico. Una de las víctimas más notorias de este proceso de falsificación es precisamente la palabra "paz". En efecto, el pacifismo a ultranza ha dejado de ser una actitud un tanto ingenua, pero indudablemente sincera, para convertirse en un solapado instrumento de propaganda.

Por todo ello, el libro de José Juan Bruera adquiere singular actualidad. *Filosofía de la paz* es una indagación acerca de la idea de paz en su doble aspecto social e individual, y en los terrenos del pensamiento y de la acción. El autor presenta en el "Planteo preliminar" los términos del problema que se propone abordar: 1) en la esfera de la acción, de los hechos, la paz es indispensable para el progreso; 2) en la esfera del pensamiento, el progreso es resultado de un proceso de lucha (dialéctica y oposición). Es decir, que la filosofía de la paz parte de una antinomia a primera vista inescapable. Sin embargo, el autor promete, si no una solución, por lo menos un esclarecimiento, una "incertidumbre articulada" acerca de la paz. Este resultado se logra mediante la aplicación del método dialéctico: se trata de absorber y unir los contrarios (la simultánea necesidad de la paz y de la lucha) en una síntesis que los concilie.

A fin de justificar este procedimiento, Bruera examina en los primeros dos capítulos los temas conexos de "La dialéctica" y "La oposición": en ellos expone una sintética historia de la filosofía, en la que rastrea todos los vestigios de dialéctica, desde Anaximandro hasta Croce (excluyendo, quizá injustamente, la filosofía medieval, que es a nuestro juicio resultado de varias patentes oposiciones).

El tercer capítulo, dedicado a "La acción", estudia las relaciones entre el obrar humano y el pensamiento. El autor rechaza las doctrinas dualistas que separan el hacer del pensar, así como las que subordinan una actividad a la otra, para llegar —en la buena compañía de Scheler y Croce— a una solución sintética, en la que pensamiento y *praxis* se condicionan recíprocamente, reflejando la totalidad psicofísica que es el hombre. Hace Bruera la

importante salvedad de que se refiere a la acción *voluntaria*, es decir, a la que se realiza con sujeción a motivos y fines, pues la acción puramente irracional, instintiva o compulsiva, no tiene relevancia moral, no acarrea responsabilidad y, por tanto, se mueve fuera del ámbito del valor. La paz, como hecho y como valor, sólo puede lograrse como resultado de una constante oposición de pensamiento y acción; pero para que las oposiciones fácticas no desemboken en violencia y aniquilamiento, ellas deben estar subordinadas al valor.

Los capítulos siguientes analizan algunas regiones culturales fundamentales (mito, lenguaje, derecho, religión) para descubrir su relevancia con respecto al problema de la paz. Así, sin encastillarse en un racionalismo estrecho, y sin caer en una interpretación positivista del mito, Bruera señala enfáticamente los peligros de la actitud mítica, que si bien puede ser una etapa ineludible en el desarrollo de la cultura, constituye una amenaza mortal para la "humanidad" (es decir, para la cualidad específicamente humana) cuando se la fomenta fría y racionalmente con fines de dominación política y espiritual.

En el capítulo dedicado al lenguaje, el autor expone brevemente algunas de las tesis contemporáneas acerca del mismo. De ellas, conviene recordar la que niega el carácter puramente convencional y semántico del lenguaje, para destacar su función mágica y simbólica (Cassirer), y las que se refieren a las discordancias inconscientes entre pensamiento y lenguaje (Vossler, Vaz Ferreira). Sobre estas bases, y en conexión con lo dicho sobre el mito, Bruera hace serias advertencias acerca del empleo deliberadamente falseado del lenguaje para fomentar el espíritu bélico y la intolerancia.

El examen del derecho como custodio de la paz intersubjetiva se escinde en el de las relaciones del derecho con el poder, con la ética, con el valor y con la paz. Mediante el análisis de estos aspectos parciales, Bruera logra construir una concepción integral del derecho como síntesis de ser y deber-ser—de orden y justicia, de vigencia y validez— eficaz para el afianzamiento de la paz, a condición de que no se lo abandone a su suerte, confiando ingenuamente en su fuerza propia, ni se lo menosprecie como una traba inoperante. Por otra parte, recuerda el autor que una separación tajante entre derecho y ética, tal como la querría Kelsen, puede llevar a la utilización y aceptación de un derecho válido en cuanto a su origen (legitimidad) pero contrario a la justicia: es que precisamente el valor justicia es el pivote sobre el cual se establece el equilibrio entre derecho y moral.

Así como el derecho custodia la paz social, la religión —o más bien el *sentimiento* religioso— es una pacificadora del espíritu, que actúa *in interiore homine*. Sin embargo, después de pasar breve revista a las posiciones de Hoffding, Boutroux, Scheler, Dilthey y Simmel (con especial referencia a los conflictos y armonías entre razón y fe, religión y filosofía, Iglesia e individuo) se llega a la conclusión de que si bien la religión satisface una íntima y permanentemente necesaria de paz en el hombre, ella implica renunciar a ciertas exigencias críticas de la inteligencia. En efecto, el autor considera que la esfera de la fe "es imaginación y poesía", y que la inteligencia *debe* distinguir verdad de poesía, ciencia de religión. Por último, apunta sus preferencias por una

paz interior quizá más humilde y trabajosa pero a la vez más firme, que es la que brinda la persistente y esforzada búsqueda de la verdad.

El penúltimo capítulo aborda el fundamental problema del valor, que tan especial atención ha merecido en el pensamiento actual. Decididamente apoya Bruera la concepción objetivista de los valores, si bien admite que ellos no son inmutables en el tiempo. En este sentido, considera que el valor paz se ha convertido en un "valor primero" debido a las consecuencias desastrosas que tendría actualmente su pérdida. Sin embargo, vuelve a recordar el autor que la paz debe lograrse sin desmedro de la justicia, pues de lo contrario pierde su carácter ético para convertirse en un valor meramente vital.

El capítulo final, "La paz", reúne y combina las conclusiones parciales de los capítulos anteriores, logrando una síntesis que le permite desechar dos tipos opuestos de soluciones para el problema de la paz: por un lado, la doctrina oriental de resignación absoluta y pasiva ante la fuerza, llevada a su extremo por el Mahatma Gandhi; por otro lado, la doctrina nietzscheana de la violencia, producto de una exagerada valoración del individuo en cuanto tal. Frente a estas posiciones extremas, Bruera defiende la idea occidental, "fáustica", de la vida "como obligación y tarea" (Francisco Romero), rebelde frente a toda imposición injusta, pero rigurosamente respetuosa de la norma ética o jurídica. Esto, en cuanto a la paz social: por lo que hace a la paz interior —fundamento importantísimo de la paz intersubjetiva—, Bruera critica igualmente las doctrinas pesimistas que ven en la muerte la genuina realización del hombre, el logro de la verdadera paz. Frente a estas teorías, Bruera se apoya en la profunda vocación humana para la vida y para la supervivencia (supervivencia en la conciencia, en la memoria de los descendientes, en el *monumentum aere perennius...*), y llega a apelar al testimonio del gran Machado, en su *¿Y ha de morir contigo el mundo mago?...* La paz debe ser buscada, entonces, "en lo que vive, no en lo que está muerto".

Concluye el libro con una breve justificación del plan seguido, en la que se destacan dos conceptos esenciales: el de la paz como *hecho*, producto del proceso dialéctico, y el de la paz como *valor*, que surge de la confrontación de los hechos con la norma.

*Filosofía de la paz* es un libro indudablemente valioso. En primer lugar, la variedad y la abundancia de su contenido hacen de sus capítulos sustanciosas introducciones a los asuntos que ellos tratan. Pero lo que realmente distingue a este libro es el espíritu con que ha sido elaborado; en efecto, se trata de una obra luminosa por su sinceridad y seriedad, de esas que muy contadas veces se producen en nuestro medio. En *Filosofía de la paz* el autor ha combinado una amplia información con una excepcional ecuanimidad de pensamiento; de su lectura surge la convicción de que Bruera ha vivido y meditado hondamente todo lo que escribe.

No aprobamos, con todo, la premura con que Bruera adopta el método dialéctico como panacea heurística, y la frecuencia y facilidad con que lo aplica en muchos casos concretos. La dialéctica es sin duda un legítimo instrumento lógico, pero a condición de que se la utilice con toda clase de precauciones

para no hacer de ella un fetiche. Otra falla de método consiste, a nuestro juicio, en la excesiva acumulación de citas, apuntalando todo lo que se dice con referencias minuciosas. Ello, además de hacer innecesariamente trabajosa la lectura (porque obliga al lector a desviar su atención del pensamiento del autor), crea el riesgo de dar una visión muy parcial del sentido de las obras citadas, como ocurre con Kelsen cuando se lo cita como responsable de la separación de ética y derecho; olvida Bruera que la separación que postula Kelsen es puramente metodológica y, en el fondo, revela una actitud más científica y realista que la que niega la calidad de derecho a todas las normas legales que no llenen una serie de requisitos morales (con lo que se nos volatilizaría el "derecho" de la mayor parte de la historia conocida, como ha observado agudamente Jaime Perriau).

En cuanto a la estructura general de la obra, el lector echa de menos la falta de una investigación tendiente a revelar la *esencia* de la paz, al modo, por ejemplo, de las descripciones fenomenológicas con que Scheler inicia *El resentimiento en la moral* y *Esencia y formas de la simpatía*. La ausencia de esa dilucidación previa perturba (no sólo para el lector, sino también para el autor) el desarrollo de la obra, pues resta precisión a su objeto, y obliga a entrar en análisis, necesariamente limitados e incompletos, de una multitud de asuntos que no están vinculados sino de una manera accidental con el problema de la paz. Igualmente y por semejantes razones, habría sido interesante que el autor se ocupara de la paz como fenómeno histórico, tal como se ha presentado en determinados lugares y tiempos (la *pax Romana*, la *pax et tranquillitas* medieval, la *pax Britannica*, y otras más recientes).

Una última observación: el lenguaje no tiene a veces la precisión que sería de desear, pues no siempre deja satisfecho al lector la elección de ciertos términos y giros, como si la obra hubiera sido realizada con algún apresuramiento. Sin pedirle al filósofo que cultive un estilo primoroso, sí juzgamos conveniente que objetive su pensamiento con la mayor precisión, purificando en la medida posible sus medios expresivos.

Pese a estas observaciones de detalle, repetimos que *Filosofía de la paz* es un libro francamente valioso: se podrá diferir en el planteo de los problemas, o disentir en cuanto a las soluciones, pero es indiscutible que una obra de este tipo, que viene a proponer seriamente la meditación y la práctica de la paz, está destinada a despertar el más vivo y merecido interés. Esperemos, sin embargo, que ese interés no nos lleve a desoir la sabia advertencia de Whitehead: "The deliberate aim of Peace very easily passes into its bastard substitute, Anaesthesia. In other words, in the place of a quality of "life and motion", there is substituted their destruction"<sup>1</sup>.

ENRIQUE VERA VILLALOBOS

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

<sup>1</sup> La Paz como meta deliberada se convierte fácilmente en su sustituto bastardo: la Anestesia. En otras palabras, en lugar de una cualidad de "vida y movimiento" se pone su destrucción. (N. de R.)

R. G. COLLINGWOOD: *Autobiografía*. Traducción de Jorge Hernández Campos. Fondo de Cultura Económica. México, 1953.

Los siglos "modernos" —del xv al xix— contemplaron el avance sin precedentes de las ciencias de la naturaleza. Otro tanto parece ocurrirle al siglo xx con respecto a la historia, si bien este fenómeno tiene profundas raíces en el siglo pasado. No se trata de que la época que va del Renacimiento al pasado siglo haya consumado el desarrollo definitivo de las ciencias naturales, ni de que la historia haya nacido en el siglo xix. Lo que se quiere significar es que, vistas las cosas desde una altura en la que sólo cuentan las grandes masas, el acontecimiento que da el tono es, en un caso, el predominio de las ciencias de la naturaleza, y, en el otro, el paso al frente de la historia, su ascenso a protagonista en el drama del conocimiento.

Una buena prueba de ello la tenemos en el insistente reclamo —advertible ya desde Dilthey— de una teoría del conocimiento integral, completa, que no tome en cuenta solamente el conocimiento de legalidades, típico de las ciencias de la naturaleza. No por nada concebía Dilthey la tarea de su vida como una "crítica de la razón histórica" y la consideraba complementaria de la gran *Crítica* kantiana.

El fenómeno que analizamos no se advierte solamente en el crecimiento del trabajo historiográfico y en la mayor importancia concedida a la teoría de la historia. Es visible también —por citar un par de casos— en la intervención decidida del tiempo en las metafísicas más recientes o en la crisis a que ha sido conducido el problema de la verdad por el relativismo historicista. Y el mismo existencialismo —sedicente "filosofía de nuestro tiempo"— ¿qué otra cosa es, por lo menos por uno de sus costados más importantes, sino la puesta en primer plano de la dimensión temporal del hombre? La temporalidad irreversible de la vida humana, cualificada como *finitud*, conduce de manos a boca con la cuestión de la muerte. Y ya se sabe que quien ronde con insistencia demasiado obsesiva la reja de la muerte estará a un paso del nihilismo, del desencanto y de la "náusea".

La tendencia de pensamiento que pone en el centro de su atención los problemas de la historia asignándoles una importancia capital ha dado en llamarse "historicismo". Así, la encontramos representada en un Dilthey, un Croce, un Spengler, en parte un Simmel, etcétera. En la filosofía inglesa su representante eminente —y algo insólito— es Robin George Collingwood, uno de los pensadores contemporáneos de estilo más directo y llano.

Collingwood era hasta hace poco un pensador no muy conocido entre el público filosófico de lengua española. Eugenio Imaz lo menciona junto a otros historicistas en su estudio sobre Dilthey. En 1950 aparece *Idea de la naturaleza* y en 1952 *Idea de la historia*<sup>1</sup>. La *Autobiografía* que ahora se traduce es un documento precioso para la comprensión de su filosofía, particularmente de su

<sup>1</sup> Sobre esta última obra, cf. reseña de J. L. Romero en *Cursos y Conferencias*, núm. 253-254-255.

"filosofía de la historia", aspecto fundamental de su pensamiento sobre el que Collingwood no nos ha dejado ningún libro orgánico. (Su misma *Idea de la historia* sólo recoge, en su parte sistemática, ensayos diversos).

Collingwood nos narra su vida desde su infancia y su juventud de estudiante de humanidades en Oxford. Comenzó a estudiar latín a los cuatro años y griego a los seis. Su padre poseía una rica biblioteca y le permitía leer cuanto le viniera en gana, liberalidad que el retoño no desaprovechaba. Le interesaban ya las ciencias naturales, sobre todo geología, astronomía y física.

A los ocho años, la lectura de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant, le provocó una experiencia decisiva. Fue una sensación de vergüenza por no entender su contenido, pero al mismo tiempo un sentimiento bien definido de que todas esas cosas le tocaban de cerca. "No fue aquel sentimiento como la habitual intención infantil de 'ser maquinista cuando crezca', porque no había en él deseo alguno; no 'quería' yo, en ningún sentido natural de la palabra, dominar la ética kantiana, cuando estuviera en edad de hacerlo; pero sí sentí como si se hubiera levantado un velo y se hubiera revelado mi destino".

Cuando Collingwood comenzó a estudiar filosofía en Oxford —en 1910— el campo estaba dividido entre "realistas" e "idealistas". La "escuela de Green" (Bosanquet, Bradley, Wallace, Nettleship), motejada de idealista por sus adversarios, cedía terreno aceleradamente en cuanto a vigencia de cátedra se refiere. Los realistas estaban acaudillados por John Cook Wilson y las figuras más representativas eran H. A. Prichard y H. W. B. Joseph.

Collingwood adhirió en un principio, aunque no muy críticamente, a la escuela realista, para separarse luego gradualmente de ella. En el camino que, partiendo de sus primeras dudas, terminaría en un franco apartamiento, interfiere descubrimientos metodológicos de gran importancia para su filosofía futura, que explican la intervención cada vez mayor del tema de la historia en su pensamiento. Me refiero a sus investigaciones arqueológicas.

En efecto, el interés filosófico de Collingwood por la historia se apoya en una firme vocación de historiador y arqueólogo. Desde 1913 dirigía excavaciones propias y esta clase de trabajos se convirtió, según su confesión, en uno de los placeres más grandes de su vida. En ellos adquirió auténtica experiencia de investigador y aprendió a plantearse las cuestiones sobre la base de datos reales. Su "lógica de pregunta y respuesta", que analizaremos en seguida, surgió de la familiaridad con la investigación concreta, y su separación de los realistas encuentra uno de sus más poderosos motivos en la indiferencia de aquéllos hacia la historia y la forma de conocimiento que le es peculiar. De la importancia de esas actividades para su vida da buena cuenta un largo capítulo de la autobiografía que comentamos, dedicado a exponer sus experiencias como historiador de la Britannia romana.

Según dejamos indicado más arriba, el trato con la investigación histórica concreta le dio motivos para sospechar de la validez de las teorías lógicas corrientes. En efecto, Collingwood estima que las proposiciones, los juicios, los enunciados, no tienen sentido ni validez lógica tomados en sí mismos —y no

de otro modo los trata la lógica "proposicional"— sino que dependen de la pregunta que pretenden contestar. No se pueden comprender las declaraciones de un hombre si no se sabe a qué preguntas (implícitas o explícitas) están contestando. Una lógica como la proposicional, que estudia las proposiciones en sí mismas, desentendiéndose de las preguntas que las originan, falla su intento. La verdadera lógica tiene que ser una lógica de "pregunta y respuesta".

De aquí se siguen varias consecuencias. Si las proposiciones no valen lógicamente por sí mismas, tampoco pueden ser contradictorias consideradas en su desnuda condición de enunciados; lo serán sólo si son opuestas contestaciones a *la misma* pregunta. Tampoco la verdad y la falsedad pertenecen a la proposición en sí; la verdad no reside ni en la proposición misma, ni en la concordancia con el objeto, ni en la coherencia con otras proposiciones ni, menos todavía, en la utilidad (de cualquier grado que sea) como quiere el pragmatismo. La verdad o falsedad de una proposición depende de la pregunta que la originó y a la cual busca contestar. Y de lo mismo depende que la proposición sea significativa o sin sentido.

Para la interpretación de textos históricos se desprende otra consecuencia no menos importante: hay que buscar, por métodos históricos, la pregunta correspondiente.

En 1917 reunió Collingwood estas consideraciones y pensó elaborar con ellas un volumen bajo el título de *Truth and Contradiction*, pero no llegó a concretarse su deseo. Un año antes había publicado ya su primera obra, *Religion and Philosophy*, porque "quería dejar por lo menos una publicación filosófica" y no abandonar tal decisión en manos de albaceas. Pese a su deseo, manos de albaceas publicaron, treinta años más tarde, dos de sus más importantes libros: *Idea de la naturaleza* e *Idea de la historia*. En lugar de *Truth and Contradiction*, la obra que siguió a *Religion and Philosophy* fue *Speculum Mentis*, de 1924<sup>2</sup>.

Otro motivo de discrepancia con el grupo realista significó para Collingwood la forma en que sus integrantes solucionaban las cuestiones suscitadas por la historia del pensamiento filosófico. Los realistas creían que había un repertorio estable de preguntas "eternas" a las que diversos filósofos, en diferentes épocas, habían dado distintas respuestas. Collingwood, en cambio, tenía para sí que, para poner un ejemplo, Platón en la *República* y Hobbes en el *Leviathan* no habían resuelto el mismo problema, porque aunque ambos tratan de la teoría del Estado, en cada caso se entiende por Estado una cosa completamente diferente. "Para mí, pues, —escribe— no había dos patrones separados de preguntas, uno histórico y otro filosófico, para plantearlos frente a un pasaje determinado de cualquier filósofo. Sólo había un patrón: el histórico".

De estos problemas surgió en Collingwood la necesidad de una filosofía de la historia. Su confesión es elocuente: "El trabajo de mi vida, hasta este momento, tal como lo veo desde mis cincuenta años, ha sido principalmente

<sup>2</sup> Referencias a mano sobre esta obra en Guido de Ruggiero, *Filosofías del siglo xx*, Bs. As. 1947, pág. 78 y ss.

un intento por producir un *rapprochement* entre filosofía e historia". Y es que para él el tema *actual* de la filosofía es el problema de la historia. "La principal tarea de la filosofía del siglo xx es vérselas con la historia del siglo xx", ha dicho. Porque hoy ocurre con la historia lo que en tiempos de Galileo con las ciencias de la naturaleza; por eso lo separa de los realistas también la teoría del conocimiento que defienden: una teoría del conocimiento pensada en especial referencia a la metodología de las ciencias naturales. Y no se trataba de agregar a la teoría del conocimiento existente un capítulo más, sino de poner en evidencia los aspectos "históricos" del mismo conocimiento "científico"<sup>3</sup>.

Empeñado en esta tarea arribó Collingwood a unos "principios" de filosofía de la historia que trataremos de resumir brevemente. El pasado que un historiador estudia no es un pasado muerto, sino en algún sentido vivo y actuante todavía. Un historiador no estudia "sucesos" que tienen un comienzo y un fin, sino "procesos" no distinguibles como unidades cerradas en una serie lineal sino imbricados y transformándose unos en otros a través del tiempo. "En la historia no hay principios ni finales"; sólo los libros de historia empiezan y terminan. Los procesos pasados no se presentan al historiador como cadáveres para analizar, sino vivos activos, "encapsulados" en el presente. El presente tiene en su seno más profundo al pasado, palpitante todavía.

Sobre la base de estas ideas escribió Collingwood en 1920 un ensayo de la extensión de un libro pequeño; de esa obra sólo conoció una copia Guido de Ruggiero, pues el manuscrito fue destruido —junto con el de *Truth and Contradiction*— al aparecer la *Autobiografía*.

Nuevos progresos en su teoría de la historia se formulan en el llamado "manuscrito de Die", de 1928. Distingue entonces Collingwood entre historia y pseudohistoria. Las narraciones de la geología, por ejemplo, tienen toda la apariencia de narraciones históricas; pero nada más que la apariencia. Historia hace en cambio el arqueólogo, que sin embargo no puede prescindir de la geología. Pero lo que distingue su labor y le da carácter histórico es que interpreta sus hallazgos en términos de fines humanos. De un utensilio le interesa para qué servía a quien lo usaba, a qué intención respondía. El arqueólogo busca reproducir en su mente la intención, la finalidad que anidó en el pensamiento del que usó el utensilio. La conclusión es que toda historia es historia del pensamiento. "El conocimiento histórico es la re-actualización, en el espíritu del historiador, del pensamiento cuya historia estudia". Pero como sabemos ya que el pasado es algo que de algún modo vive aún en el presente, podemos completar así la definición dada del conocimiento histórico: es la "re-actualización de un pensamiento pasado encapsulado en un contexto de pensamientos presentes".

Esta secuencia de ideas no estuvo completa hasta 1930. Para esta misma época planea Collingwood una serie de obras que comienza con su *Essay on*

<sup>3</sup> Cf. *Idea de la historia*. Conclusión: De la Naturaleza a la Historia, pág. 204.

*philosophical Method*, escrito durante una larga enfermedad en 1932. La segunda obra de esa serie fue *The Principles of Art*, de 1937. "Antes de que saliera de la prensa —narra Collingwood— me enfermé seriamente, lo que me proporcionó simultáneamente el ocio y el motivo para escribir esta autobiografía, cuya finalidad es dejar la constancia de un breve resumen de lo que no he podido publicar todavía, si acaso no puedo publicarlo *in extenso*".

Aunque hombre de meditación y estudio, Collingwood no quiso que su pensamiento fuera ajeno a los problemas de nuestro conturbado tiempo, rico como pocos en confusiones y falsas disyuntivas. La causa de la libertad y la dignidad humanas lo tuvo de su lado, contra toda clase de totalitarismos. Su enjuiciamiento del fascismo italiano y del nacional-socialismo alemán es terminante. En su aspecto económico-social, si el fascismo hubiera sido capaz de mostrar claramente su juego "hubiese contestado al manifiesto comunista con el llamado: 'Capitalistas del mundo, uníos'". "Pero el fascismo era incapaz de ser honesto". "Los grandes exponentes del fascismo han sido especialistas en despertar la emotividad de las masas; sus adherentes menores han sido tácticos y complotistas".

Al juzgar la actitud de su país ante el derrumbe de la República Española, anima sus palabras una amarga y valiente franqueza. "La guerra civil española era una lucha abierta entre la democracia parlamentaria y la dictadura fascista. El gobierno británico, por detrás de todos sus disfraces, se había declarado partidario de la dictadura fascista".

Una observación para finalizar. El lector algo familiarizado con el pensamiento de Croce habrá advertido la cercanía de la teoría de la historia de Collingwood con la del pensador italiano. En efecto, Collingwood coincidía en muchos puntos con Croce. Pero es notable que, en una obra como la *Autobiografía*, no aparezca ni una sola vez el nombre del filósofo italiano. Geoffrey Mure, en un ensayo reciente sobre las relaciones de Croce con Oxford<sup>4</sup>, y dedicando, como es natural, la mayor atención al caso de Collingwood, señala con sorpresa el mismo hecho. Y, sin embargo, no es que el filósofo inglés silenciara su deuda; al contrario, la reconoce ampliamente en carta a Croce, escrita muchos años antes de publicar la autobiografía. Dicha carta la publicó el mismo Croce en 1946, después de la muerte de Collingwood, en un artículo a él dedicado en *Quaderni della Critica*.

JUAN CARLOS TORCHIA ESTRADA

C. VILLALOBOS DOMÍNGUEZ y JULIO VILLALOBOS: *Colonización integral en tierra de propiedad común y concesión vitalicia individual*. C. VILLALOBOS DOMÍNGUEZ: *La enfiteusis rivadaviana*. Distribuidor: Librería El Ateneo, Buenos Aires, 1953.

Los dos trabajos cuyos títulos encabezan esta noticia bibliográfica integran un solo volumen puesto en circulación a mediados del año pasado, del cual

<sup>4</sup> Geoffrey Mure, *Benedetto Croce e Oxford*. *Rivista di Filosofia*, vol. XLIV, 1953, núm. 3, págs. 314-320.

no sé que haya merecido en el país —no así en el extranjero—, salvo alguna benévola gacetilla, el examen atento que ambos merecen y necesitan. Me veo obligado, por consiguiente, a sustituirme a los estudiosos versados en economía política, y a los políticos honradamente interesados en la solución de los problemas fundamentales de la vida nacional, para llamar la atención sobre un plan económicosocial como es el expuesto en el primero de los trabajos referidos, con la esperanza de que otros afronten su discusión con mayor competencia de la que posee un lector de buena voluntad.

C. Villalobos Domínguez, además de ser un estudioso seriamente informado en materias económicas, es una inteligencia analítica de mucha lucidez. Abrazó en la madurez con fervor fundado en la razonada convicción, las doctrinas de Henry George y sus discípulos, y las hizo suyas llevando a ellas importantes correcciones teóricas y de aplicación práctica. A través de los años tampoco ha temido corregir sus opiniones a medida que las lecturas, preferentemente de economistas norteamericanos, ingleses y australianos, la observación y la reflexión le señalaban la conveniencia de introducir aditamentos y rectificaciones en el sistema de reformas sociales que iba organizándose en su mente. Sería muy largo recorrer, ni hace al caso aquí, la línea de su pensamiento desde el ensayo que publicó en 1919 en la *Revista Argentina de Ciencias Políticas*, con el título *Evitemos la guerra social*, hasta la obra en que por lenta gestación y labor crítica ha madurado su pensamiento. De esa obra, cuyo título será el de *Repoblamiento racional*, el autor adelanta en el presente libro un solo capítulo, el XIX, acompañándolo del índice de aquella, en total veinticuatro capítulos, en los cuales son discutidas teóricamente todas las doctrinas relativas a la propiedad, y particularmente, a la de la tierra, y propuestas las bases para la colonización rural-urbana, sobre el principio de la concesión vitalicia de la misma, mantenida como propiedad del Estado. El capítulo XIX, del que tratamos aquí, expone y comenta esas bases de un plan completo y orgánico de reforma social.

El autor rechaza para su doctrina tanto el rótulo de individualista como el de colectivista. Remontándose hasta Spinoza y afirmando con Locke el principio de que "el fundamento del derecho de propiedad es el trabajo", niega la justicia de la propiedad privada de la tierra, pero afirma la propiedad de los demás bienes muebles e inmuebles, por cuanto sólo éstos son productos del trabajo. Distingue, por consiguiente, los bienes naturales de los producidos por el hombre. Sobre la tierra, rescatada de la apropiación individual, entregada en cambio por el Estado en arriendo vitalicio a quien la desee para hacerla producir en explotaciones agrícolas, ganaderas, o bien para edificar sobre ella, destinarla a otros fines y sacarle alguna utilidad, levanta Villalobos el plan cuyas bases analiza. Parte él de la familia como el elemento social más simple, y de la estructura primordial que es el *municipio* en una sociedad civilizada. Liberal spenceriano y georgista, excluye de su planificación todo propósito de "dirigir las actividades económicas del individuo", no persiguiendo otra mira que "acondicionar la tierra y su distribución de manera que cada familia o individuo adulto que lo desee pueda disponer por vida de una par-

cela para hacer *libremente* el uso de ella que crea más ventajoso". Esta doctrina es manifiestamente herética en una época como la nuestra de economía dirigida y tiránicos controles burocráticos sobre cuanto se produce, comercia y consume; pero Villalobos, riguroso racionalista, confía en que la verdad se abrirá paso en medio de la maraña de los errores económicos y políticos vigentes, y le sostiene en su fe el renacimiento del liberalismo que observa en el mundo, particularmente en el anglosajón.

Un capítulo que ya es de por sí un esquema y una síntesis no se resume en pocos párrafos. Sólo enunciaré los puntos esenciales del plan, sin pretender abarcar con ello la complejidad de la estructura que el autor propone, así como la riqueza de sus observaciones particulares. Crea dicho plan un tipo de población rural-industrial-urbana que denomina *agrópolis*. Se trata de secciones parciales, de extensión mayor o menor, adquiridas por expropiación indemnizable —pues Villalobos fundamenta muy cuerdamente la factibilidad de la reforma en su aceptación pacífica dentro de la ley, sin resistencias invencibles ni violentos trastornos revolucionarios—, distribuidas en parcelas de diferentes dimensiones, desde la más pequeña para vivienda urbana hasta la estanzuela o chacra de 200 a 300 hectáreas, agrupándose e integrándose en entidades territoriales cada vez mayores (del distrito al municipio y de éste a la ciudad municipal) y capaces de permitir el funcionamiento de las más variadas actividades agropecuarias, granjeras, industriales, comerciales y culturales. Postulada esa planificación económico-social, para la cual el autor ha contado con la colaboración de su hijo Julio, arquitecto y urbanista, especializado en asuntos de colonización, el autor pasa a organizar la vida de la *agrópolis*, que es lo que constituye el contenido de las llamadas "bases", hasta el número de quince. Agil dialéctico y temperamento naturalmente polémico, examina todas las posibilidades económicas y sociales de la entidad y rebate por anticipado las objeciones de orden técnico que podrían oponerse a su funcionamiento cabal. El lector que no conozca la obra presente y anterior de Villalobos —extendida, incluso, a notables investigaciones científicas y técnicas sobre los colores—<sup>1</sup> y su espíritu positivista y científico, nutrido de sólidas lecturas económicas, más aún, su visión de las cosas radicalmente práctica, podría sentirse tentado a suponerlo un arbitrista de férvida fantasía, sin apoyo o con poco apoyo en la realidad. Nada más distante de la verdad. Sus soluciones son todas lógicas y prácticas. La forma de adquisición de la tierra por el Estado para una fundación agropolitana (a no ser ya la tierra de propiedad pública); la constitución del Municipio correspondiente; la concesión vitalicia a las personas naturales, o por el término de treinta años a las jurídicas de existencia indefinida; la entrega de la tierra al mejor postor en licitación pública; los reajustes generales que se harán cada cinco años para el establecimiento del canon variable; el libre uso de la parcela o parcelas adquiridas por el concesionario; los casos de caducidad de la concesión; los derechos de sucesión sobre la misma;

<sup>1</sup> Véase de C. VILLALOBOS DOMÍNGUEZ y JULIO VILLALOBOS, *Atlas de los colores. Colour Atlas*, El Ateneo, Buenos Aires, 1947.

las posibilidades de subarriendo de los lotes; la prestación de los servicios monopolísticos por la Comuna y la naturaleza restringida de éstos; la total libertad de producir y comerciar, con las solas excepciones impuestas por la higiene o la seguridad pública; la supresión de todo impuesto municipal, consistiendo los ingresos únicamente en la renta del suelo y en la retribución del costo de los servicios públicos de uso o consumo individualizado; la posibilidad del empleo asalariado de trabajadores extraños a las parcelas ocupadas por explotaciones agrarias o para la producción comercial e industrial; la dirección y administración de las colonias y su organización política; las relaciones financieras entre dichas comunas y el Estado: estas cuestiones principales y otras muchas conexas con ellas son examinadas por Villalobos con eminente sentido práctico, simplificadas, ilustradas con oportunos ejemplos; y a la vez son discutidas agudamente y sometidas a crítica las formas de vida económico-social propias de la sociedad capitalista, en cuanto derivan de la apropiación individual de la tierra, y a juicio aun más severo aquellas que nacen de ideologías y estructuras colectivistas y comunistas, pues Villalobos es enemigo de toda estatización —ya lo he dicho—, de todo régimen burocrático y policial, e intransigente antimarxista, al extremo de negarle la menor responsabilidad científica al autor de *El capital* y a sus discípulos. Maffeo Pantaleoni dijo cierta vez en la iniciación de un curso universitario: La historia de las doctrinas económicas presenta una primera, fundamental división de escuelas: los que conocen la economía política y los que no la conocen. Villalobos piensa más o menos lo mismo, y, sólidamente afirmado en la roca de las doctrinas de Adán Smith, corregidas y completadas —diré simplificando— por las de Henry George, él entiende contarse entre los primeros.

Debo precisar aquí, también para ilustración del lector que no conozca el pensamiento de Villalobos sino a través de la presente reseña, que su concepción de la agrópolis no es una utopía idílica, de las que, en procura de la edad de oro, retroceden en el tiempo a primitivas fases de vida rústica y de trabajo manual, rechazando los progresos técnicos y las complejas formas de la vida moderna y civilizada; ni niega las virtudes y la necesidad del intercambio comercial ni la especialización de los trabajos en la innumerable variedad de las industrias.

Así que si hay utopía en la concepción de Villalobos, ella no será de naturaleza distinta de la que ha podido haber, o cabe, en la organización democrática de las sociedades según los regímenes constitucionales, los cuales en la práctica han mostrado, junto a sus virtudes, sus defectos e insuficiencias; o en las más rigurosas doctrinas socialistas, científicamente fundadas; y, en general, en cualquier transformación o solución económica en que el hombre haya fiado hasta ahora para alcanzar la felicidad o siquiera hacer más llevadera la vida individual y en común.

Yo, no obstante reputo, no sólo ingenioso mas también serio y digno de ser experimentado, el sistema propuesto por Villalobos, creo que contiene su grano de utopía como todos los sistemas excogitados por los reformadores sociales, cosa que no invalida su practicabilidad. Quiero decir que, racionalista in-

flexible, él confía demasiado en la rigurosa obediencia de los fenómenos sociales a la lógica y el buen sentido, y optimista invencible, no toma suficientemente en cuenta, o prefiere no tomarlas, las disposiciones morales de los hombres, que tuercen y vician las instituciones teóricamente más perfectas; pero ¿qué importan estas objeciones generales? Ningún reformador y estadista, entre los que han realizado cosas, con los pies asentados sobre la tierra y no solamente con la cabeza en las nubes, ha podido ignorar la fragilidad y volubilidad de la naturaleza humana, su permanente insatisfacción, felizmente eterna, su incapacidad para regirse por mecanismos sociales invariables. Seguramente, no ignora nada de esto Villalobos. Admitido lo cual, señalo su plan como una contribución tan sencilla como inteligente al progreso social de la humanidad, y en especial de la Argentina, pues afligida por una cuestión agraria, la cual es parte de la cuestión social, tiene tierra bastante como para, sin cruentas revoluciones y sí por evolución pacífica, entregársela a quienes quieran ocuparla y trabajarla directamente.

El estudio sobre *La enfiteusis rivadaviana*, vinculado con el presente como honroso antecedente argentino de un plan que consideraba la tierra propiedad común con libre acceso individual a ella, es de vivo interés histórico. Villalobos es un crítico insobornable, de aquellos que en materia de ideas, como suele decirse no se casan con nadie. Llevado por el análisis del texto de la ley rivadaviana, de la discusión que originó en el Congreso General Constituyente de 1826 y de su desgraciada suerte posterior, a la convicción de su originalidad parcial y bondad intrínseca, Villalobos rebate con vehemencia a los adversarios y detractores de aquella famosa iniciativa, entre quienes pone en primer término a Emilio A. Coni, cuya tesis, *La verdad sobre la enfiteusis de Rivadavia*, fue premiada por la Institución Mitre y publicada en 1927 por la Facultad de Agronomía y Veterinaria. Es el de Villalobos un trabajo histórico que ha de contribuir, leído por los entendidos, "a difundir conocimiento auténtico sobre el contenido, significado y vicisitudes de la gran creación rivadaviana —lamentablemente tan incomprendida, menospreciada, silenciada e ignorada por las generaciones que se han sucedido", según palabras del propio autor. De la política de Rosas con relación a la tierra dice que "fue intencionalmente desquiciadora, al traicionar los altos ideales de la Revolución de Mayo, que con la ley de enfiteusis fueron dotados de un instrumento básico para la independencia personal del ciudadano, sin la cual siempre carecerán de efectividad los demás derechos del hombre"; pero tampoco es indulgente con la legislatura de la provincia de Buenos Aires que abolió formalmente aquella ley al sustituirla por la de arrendamiento del 15 de octubre de 1857, que el crítico reputa dictada por los intereses de la oligarquía terrateniente, a cuyos argumentos opuso en vano sólidas razones el diputado Montes de Oca. Cualesquiera que sean las objeciones y las dudas que puedan suscitar en los especialistas los principios económicos de Villalobos Domínguez y las trascendentales consecuencias sociales que él infiere de su aplicación, quien lo lea suscribirá sin duda el juicio que ha dado sobre él Arturo Capdevila, también él ilustrado georgista, al recomendar el estudio sobre la enfiteusis rivadaviana:

"Villalobos Domínguez es uno de esos contados hombres que verdaderamente merecen el nombre de maestros".

ROBERTO F. GIUSTI

MARÍA ROSA LIDA DE MALKIEL: *La idea de la fama en la Edad Media castellana*. Fondo de Cultura Económica. México, 1952.

—Ya he leído toda la *Historia* de Oncken.

Alcé los ojos y vi una carita de cera afinada por las trenzas castañas. El rostro faunescos del profesor debió expresar incredulidad, porque se plegaron, apenas, los labios finos.

—Sí, señor —confirmó la vocecita queda.

Corría 1925 e íbamos subiendo una escalera de peldaños crujientes en nuestro viejo Liceo de la calle Santa Fe. Averigüé el nombre de la singular lectora: María Rosa Lida.

De lectura prodigiosa es testimonio el libro *La idea de la fama en la Edad Media castellana*, y también de muchos dones críticos y estéticos; su autora, hoy notable medievalista, hace historia de la literatura según el muy estimulante método de perseguir temas, ideas, imágenes, formas, desde su aparición en el ámbito grecorromano hasta su florecer en las literaturas romances; método que exige múltiples competencias, que posee.

El punto de partida de la investigación que resumo fue el no creer exacto que "la idea de la fama hubiese desaparecido totalmente del horizonte medieval y hubiese surgido nueva en el Renacimiento, sin raíces inmediatas, de tal manera que en el crítico siglo xv su presencia o ausencia en obras literarias, por ejemplo, pueda servir de piedra de toque para revelar si el autor está orientado hacia los nuevos o hacia los viejos tiempos." Las caracterizaciones rutinarias despiertan la duda constructiva de María Rosa Lida de Malkiel, quien se formuló un planteo renovador: "Más verosímil es que, como otros aspectos de arte y de pensamiento, también éste sea peculiarmente fuerte y valioso en la Antigüedad y en el Renacimiento pero, lejos de haber quebrado su línea en los siglos medios, quede enlazado, cábalmente, por un hilo medieval que, tenue y todo, colora con su matiz peculiar la fama renacentista."

La arquitectura del estudio está equilibrada así: un tercio se dedica a la Antigüedad clásica; al penetrar en la Edad Media se revistan en unas sesenta páginas densas las obras significativas del mundo europeo occidental; la última mitad atiende a Castilla, "no sólo por menos estudiada que otras regiones de Europa, sino por ser el caso menos favorable para mi tesis, —recalca la autora— ya que en ella la tensión de la Reconquista acentuaba el predominio de lo ascético sobre lo mundano, mermando así la esfera de influencia de la fama terrenal." Y a través de un desarrollo persuasivo nos conduce a la mesurada conclusión: "la idea corriente sobre la reacción de la Edad Media a la fama no es errónea en conjunto, aunque sí necesita formulación más cautelosa. El material reunido, que en modo alguno pretende ser exhaustivo, permite afirmar que la actitud ascética, más importante en la Edad Media

que en ningún otro período de la historia europea, desecha el afán de fama coetánea y póstuma. No así la actitud caballeresca y cortesana, con su inherente imperativo del honor, la cual inspira en gran parte la literatura profana y merced a accidentales estímulos —tal la exaltación humanista de las letras antiguas— expande su ansia de gloria, confirma su proyección en el futuro y hasta concede que la expresen en propio nombre y para sus propias obras los artistas, que antes no habían pasado de voceros impersonales de santos y héroes.

“Nuevos factores de vida y pensamiento hacen más variada y explícita la afirmación de la idea de la fama al comienzo de la Edad Moderna, de tal modo que la notoria avidéz de fama de esta época no es sino el término de una evolución continua a partir de la Edad Media y no un reanudar vínculos con la Antigüedad tras un corte con el inmediato pasado medieval. Lo cual, como es bien sabido, sucede en no pocos aspectos del Renacimiento.”

El libro despliega ante nuestros ojos un vasto panorama de vida y literatura, firmemente articulado sobre esta línea fundamental de cambios políticos y sociales: valor del hombre como individuo en la ciudad griega; paralización de la vida pública al surgir los reinos helenísticos, continuados por el Imperio romano; poder centralizador de la Iglesia en el dominio espiritual, mientras otras dos esferas de vida tienen realmente el dominio de la acción: el ambiente caballeresco y el cortesano; en el siglo XII, ante la pujanza del sector profano de la vida, reobra la clerecía de opuestos modos: represión violenta de Occitania, salir al siglo la Iglesia con las órdenes mendicantes; del siglo XIII al XV, acrecentamiento de la importancia de los hombres de acción y del juicio valorativo de la sociedad.

Sobre tal fondo político-social se van precisando las connotaciones de la idea de fama: en el escenario de la historia griega, donde la avidéz de fama se destaca como rasgo constante, el análisis de las fuentes revela que es interés por lo individual (Homero y Heródoto), espíritu de certamen que aspira a las buenas palabras de los conciudadanos y aun de todos los griegos (Homero, Sófocles, Eurípides), ansia de inmortalidad (Simónides), celebración por medio del arte de la palabra (Homero, Safo, Teognis, Píndaro, Isócrates, Teócrito). De todos estos griegos nos ofrece una imagen viva la señora Malkiel, lozanía que proviene, así lo siento, de la penetrante facilidad con que los lee en su texto original, de la independencia de su juicio incisivo, acre a veces, que los acerca a nuestra realidad, y de las admirables versiones con que autoriza cada afirmación: fluyen éstas en armoniosa lengua actual donde un vocablo añejo, elegantemente ingerido, da sabor a todo el pasaje. Las citas romanas, en cambio, se hacen en latín; hay, a veces, finos análisis estilísticos que iluminan el texto, para quien sabe latín; otras, se sintetiza con vigor el pensamiento del trozo. De todos modos, pienso que en nuestro mundo hispanohablante, con escasa formación clásica, queda forzosamente reducido el número de lectores a los capaces de captar los matices de textos que van de Ennio a Boecio y de San Agustín a la *Historia Compostellana*; y es lástima, porque el libro debería ser leído por todo estudioso preocupado en los complejos problemas de la historia de la cultura.

Los autores romanos de actitud positiva respecto de la idea de la fama repiten las enérgicas y apasionadas protestas de amor a la gloria, especialmente la literaria: Ennio, Lucrecio, Cicerón, Salustio (quien "se refiere a su empeño por ganarla como un moderno hablaría del instinto de conservación"), Horacio, Propertio, Ovidio, Séneca, Lucano, Estacio, Marcial, Plinio el mozo. Sólo Virgilio habla de su gloria o de su poder de darla en términos de irrealidad, futura o condicional; además, aparecen en la *Eneida* dos personajes, Dido y Turno, que reaccionan en forma no clásica en cuanto al honor y a la fama: sobre todo atormenta a Dido "la mala opinión de súbditos y vecinos, esto es, la sanción social colectiva"; Turno, juvenilmente ávido de la alabanza de los contemporáneos y la memoria póstuma, "revela además una variante nueva, una responsabilidad ante la sanción social que para nosotros, lectores modernos, apunta inequívocamente al concepto de honor en la sociedad medieval".

Al llegar al siglo iv el cambio es grande: Ausonio carece de la arrogante confianza en su fama póstuma y en el poder de su verso para conferir inmortalidad; Claudiano, entusiasta de Roma, también presenta una actitud negativa ante la gloria. Por curioso contraste, en esos tiempos de desmoronamiento y transición son los más ilustres autores latino-cristianos quienes expresan la actitud romana tradicional. El más llamativo ejemplo es el de San Jerónimo, que pese a renunciar a los bienes del mundo "no renuncia a su formación literaria pagana —hecho de incalculables consecuencias para la cultura medieval— y, con ella, a su ambición de fama". En cuanto a Prudencio, "desconoce casi por completo la gloria en el sentido judeocristiano de presencia o esplendor de Dios... y en el sentido cristiano de bienaventuranza... Para él, *gloria*, como *fama* y *laus*, es renombre, alabanza que resuena por todos los siglos".

En la sección siguiente del libro, "Roma: negación", se analizan las voces ascéticas, estoicas sobre todo, representantes de una moral de raíz semítica, que ponen "el testimonio de la propia conciencia por encima de circunstancias exteriores tales como éxito, desgracia, opinión de los demás hombres". Esta apreciación negativa, muy semejante a la que profesa el cristianismo ascético, se trasmite a la Edad Media en algunas pocas obras de gran prestigio: el *Somnium Scipionis* de Cicerón con el comentario de Macrobio, las *Sátiras* de Persio y de Juvenal, la *Consolación* de Boecio.

Quedan así tendidos los hilos de las connotaciones que se entrecruzarán durante la época medieval, aun en el mismo autor.

El planteo positivo de San Agustín —conclusión de un prolijo debate de la idea de la fama en *La ciudad de Dios*—, la verdadera gloria, bien entendida, "es la referencia última a Dios", fue la actitud formal de la Iglesia, refrendada por Santo Tomás, y la opinión ortodoxa de la clase pensante en la sociedad de la Europa medieval. La autora nos presenta los testimonios de Sulpicio Severo, Salviano, la *Vie de Saint Alexis* ("representante extremo de esta huida del mundo y de sus valores" de mediados del siglo xi), el teatro medieval (que "en las postrimerías de la Edad Media mantiene un riguroso ascetismo"), Bernardo de Cluny (en quien señala —primera mitad del siglo xii— una de las versiones poéticas más antiguas y ricas del *ubi sunt?* —ya se sabe

que las más bellas son las de Villon y Manrique), Roger de Caen, Serlón de Bayeux, Ricardo de Venosa, Inocencio III, Raimundo Lulio, el *Roman de la Rose*, la *Divina Commedia* (donde advierte que el poeta sigue la huella de la diatriba estoica más bien que de la teología ortodoxa en su razonamiento sobre la vanidad de la fama), Gonzalo de Berceo (a quien opone, por su labor poética concebida como un servicio devoto que Dios, la Virgen o el santo celebrado tendrán en cuenta, con Píndaro, Horacio y Ovidio, y su conciencia de otorgar una merced al mortal, héroe o dios a quien celebran). Tampoco los autores del *Libro de Apolonio* y del *Libro de Alexandre*, ni el Arcipreste de Hita, se muestran ambiciosos de renombre, y Gómez Manrique repite la bien aprendida lección ascética.

El estudio pasa luego a la esfera profana. En primer lugar se investiga el ámbito cortesano, cuyo ideal de vida se expresa en formas refinadas de vivir y también en formas literarias. La expresión poética de este ámbito es "la poesía trovadoresca provenzal que, con sus tres rasgos negativos —ni devota, ni didáctica, ni veneradora de la Antigüedad grecorromana—, aparta su rumbo del marcado hasta entonces por la única clase culta, la eclesiástica". Cuando el círculo de oyentes se quiebra y extiende —no ya la corte sino la nación— la épica popular muestra a héroes que añenden celosamente a su fama, a poetas que la exaltan— situación paralela a la de la epopeya homérica—; pruebas: la *Chanson de Roland* y *Mio Cid*. Así, en el mundo caballeresco —el testimonio extremo lo ofrece el coetáneo *roman courtois*— es decisiva la fama como poderoso móvil de acción.

Dos son las actitudes de la clerecía en el siglo XII, ante la pujanza del sector profano de la vida: la una, negativa, extirpación de las herejías, "postró el Mediodía de Francia y determinó la decadencia de su creación peculiar, la lírica provenzal"; la otra, positiva, fue "de incalculable importancia para las letras romances": cuando la Iglesia, con el propósito de encauzar dentro de sus propias vías aquel despertar intelectual, sale al siglo con las órdenes mendicantes, debe atender a las aficiones y tendencias de su grey, para que su enseñanza sea eficaz (el *Apolonio* y el *Alexandre* son ejemplo de las obras profanas con que "la Iglesia condesciende a entretener el vulgo"), y, hecho más importante aun, deja invadir la propia esfera de la Iglesia por las ideas profanas que "por momentos tiñen con su colorido antiascético las más grandes obras literarias de los siglos XII y XIII".

Después de mostrar que a Gonzalo de Berceo "se le ha filtrado en sus rimas piadosas buen número de expresiones del mundo caballeresco", un instructivo análisis de la *Alexandreis* de Gautier de Châtillon permite observar cómo reelabora el poeta francés sus fuentes latinas, particularmente Quinto Curcio; siguen otras voces de la clerecía que "toma orgullosa conciencia de su papel": Baudri de Bourgueil, Enrique de Avranches, el *De bello Troiano* de José de Exeter, Walter Map (en quien ve, expresado con vigor, lo que sentía el clérigo del siglo XII —siglo decisivo, según la concurrencia de testimonios, para tal sentimiento y su expresión—: un querer arrogarse la gloria de que hace caudal la otra parte del mundo, ahora importante, aun culturalmente).

Vemos después que en el más ascético de los poetas del siglo, Bernardo de Cluny, se presenta la gloria intelectual bajo el atavío de la excelencia espiritual: "hay una gloria duradera: la del literato cristiano". En el monje Raginaldo de Canterbury, el abad Lamberto de Saint Bertin y Abelardo halla testimonios de que tal amor a la gloria intelectual debió de sentirse legitimado por la autoridad de los Libros Sapienciales.

Destaca entonces uno de los más elocuentes contrastes de la Edad Media frente a la Antigüedad clásica y el Renacimiento: la excepcional valoración que la clerecía medieval concede al libro —modalidad judeocristiana señalada antes en Prudencio como rasgo curioso—. Para el hombre medieval, "libre" y "conocimiento" son términos coextensivos. Aduce textos de Berceo, del *Dies irae*, de Richard de Bury, Alano de Lila, Dante, López de Ayala, el Marqués de Santillana, Jean de Meung, Benzo de Alba, el Rabino de Carrión; concluye: "contra la argumentación expresa de San Agustín y de Santo Tomás, el letrado medieval acaba por admitir como fin valioso en sí el ser 'metido en escripto', esto es, pasa a reconocer el deseo de fama como móvil de la acción virtuosa, y la veneración judeocristiana al libro viene a sumarse, por distintas vías, a la fama poética que, para el griego y el romano, aseguraba la inmortalidad."

"Tales son los principales hilos cuyo intrincado cruce explica la vehemente expresión del amor a la fama en la literatura medieval castellana desde el siglo XIII." Con estas palabras la señora Lida de Malkiel se interna en el área de Castilla, cuyos textos analiza sucesivamente: el *Libro de los engaños*, el *Libro de Apolonio* (la sagaz confrontación con su original latino, la *Historia Apollonii regis Tyri*, le permite probar la urgente vitalidad de la expresión literaria del deseo de fama al redactarse la versión romance), el *Libro de Alexandre* (abundan las observaciones sugestivas sobre los modos de pensar y sentir que palpitan en la vivaz creación del clérigo de Astorga, así como las perspicaces comparaciones con su fuente principal, la *Alexandreis*, en este elaboradísimo capítulo del libro), el *Poema de Fernán González* (con su perduración de la jerarquía feudal hasta en el cielo), don Juan Manuel (quien revela en sus escritos los rasgos dominantes de su perfil intelectual: "por un lado, entera adhesión a la religiosidad dominica; por el otro, viva conciencia de su posición social"; de ahí una de sus características: "la lúcida separación de la fama en cuanto a Dios y de la fama en cuanto al mundo" —"doble moralidad, tan importante en la concepción del honor castellano"—), los poetas del *Cancionero de Baena* Francisco Imperial y Gonçalo Martínez de Medina, el Marqués de Villena (en su divisa 'Muera la vida/y la fama siempre viva' halla formulación perfecta "el ansia de perdurar en la memoria de los hombres, que aqueja agudamente al inquieto siglo XV español"), Santa Fe (valoración extrema de la fama y ansia de escenario suficientemente vasto para ella expresa este poeta de la expansión imperialista de Aragón); el *Victorial* o Crónica del conde don Pero Niño, escrita por su alférez Gutierre Díez de Games (la más antigua, explícita e importante de las crónicas particulares en que fieles servidores exaltan a poderosas individualidades), la *Crónica de don Alvaro de Luna* (con su agudo interés en la tarea literaria), el *Libro de las claras e vir-*

*tuosas mugeres* (en esta versión libre de Boccaccio, obra de don Alvaro de Luna, se nos aparece "el más grande hombre de acción de Castilla en esta primera mitad del siglo xv"... concibiendo "la fama desde el punto de vista de los hombres de letras"), los *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, el prefacio de la *Crónica de Enrique IV*, por su capellán Diego Enriquez del Castillo, la *Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*, por Andrés Bernaldez; las tres novelas de caballerías originales redactadas en la Península, el *Cifar*, el *Amadís* y el *Tirant lo Blanc* (en las que descuella menos el positivo amor a la gloria que la actitud ascética), Fernán Pérez de Guzmán (balanceado por la fuerza creciente en su siglo de la idea de la fama y el ascetismo moral), el Marqués de Santillana (que muestra escaso interés en el problema), Juan de Mena<sup>1</sup> (en cuyas obras se encuentra esparcida una teoría de la fama, acentúa y concentra las tendencias de su época y por primera vez en lengua castellana exalta el papel del artista y reasume para sí y para sus colegas el papel de los poetas antiguos en la fijación y transmisión de la fama); cierran el capítulo el Condestable don Pedro de Portugal y Jorge Manrique, quien "restablece el equilibrio ortodoxo al demarcar aquellos tres órdenes de vida ya separados en el *Somnium Scipionis* y comentados por Macrobio, y al admitirlos con valoración gradual, típica del sincretismo práctico de la Edad Media."

De la riqueza de precisión erudita que ostenta este libro daré una última muestra: la nota (pág. 31 - 32) en que, a propósito de la difusión de la sabida anécdota de Alejandro envidioso de Aquiles por la celebración de Homero, prueba que los autores medievales, desde Gautier de Châtillon, dan la versión del *Pro Archia*; enfoca adecuadamente, confirmando investigaciones recientes, la importante actividad de Petrarca concerniente "a la entusiástica difusión más bien que al conocimiento absoluto de los clásicos" y advierte que "las afirmaciones sobre el desconocimiento en la Edad Media de tal autor o tal obra son siempre provisionales".

Espero haber sugerido con mi resumen que la ceñida demostración de una tesis —única intención que el sobrio título refleja— es uno solo de los múltiples valores de esta historia de la literatura.

AÍDA A. BARBAGELATA

GUILLERMO DE ZÉNDEGUI: *Ambito de Martí*. Edición homenaje de la Comisión Organizadora de los Actos y Ediciones del Centenario y del Monumento de Martí. La Habana, 1954.

224 páginas de texto e ilustraciones forman este precioso álbum, esmeradamente impreso en papel "glacé". El autor de esta obra, a todas luces singular, Guillermo de Zéndegui, merece justicieras felicitaciones. No ha querido hacer una biografía de Martí. Su propósito ha sido otro: "reconstruir en lo posible el medio que le tocó vivir, no sólo en sus manifestaciones culturales, sino en

<sup>1</sup> María Rosa Lida de Malkiel le ha dedicado un valiosísimo libro que ilumina con luz nueva al poeta y su siglo: *Juan de Mena, poeta del prerrenacimiento español*, México, 1950.

sus concreciones materiales; ese conjunto de realidades típicas que constituyen el ámbito de la existencia". Y agrega: "Todo lo que rodea al personaje histórico, lo que le es familiar o logra impresionarlo al punto de provocar en su sensibilidad una reacción emocional, le pertenece biográficamente, forma parte de su paisaje vital, de eso que pudiéramos llamar hoy, cuando Martí ha conquistado definitivamente su dimensión heroica, el Escenario Martiano. De ahí que esta obra no sea propiamente un retrato, sino su marco; no una biografía, sino su complemento."

Las fotografías, muchos centenares, hablan ya de por sí: la glosa es su complemento ilustrativo. Así van desfilando la Cuba de Martí y la vida del prócer a través de una especie de exhibición cinematográfica de los lugares en que aquél se movió, de los hombres que sobre su tiempo o sobre él proyectaron alguna luz o alguna sombra, y de las cosas que le fueron familiares. Los capítulos se titulan "La cuna", "Hanábana" —lugar en donde el niño vivió un año, acompañando a su padre, modesto funcionario—, "La patria", "El presidio", "Isla de Pinos" —donde el joven Martí pasó unos meses confinado, después del indulto y antes del destierro—, "España" —sucesivamente Madrid y Aragón—, "París", "México", "Guatemala", "La paz del Zanjón" —la que puso término en 1878 a "la guerra grande", diez años de horrorosa guerra—, "Guanabacoa y Réglá", "Venezuela", "Nueva York", "Remansos" —desfile de algunas playas norteamericanas a las que hizo escapadas Martí—, "Tampa" —ciudad de la Florida a donde llevó un tiempo su predicación el prócer entre los emigrados cubanos—, "Cayo Hueso" —otro centro de emigración, especie de Cuba libre—, "Jamaica", "Costa Rica", "Fernandina", "Central Valley", "La Reforma" —finca dominicana del generalísimo Máximo Gómez, abanderado de la insurrección de 1895—, "Guayacanes", "Santiago de los Caballeros", "Santo Cerro", "La Vega", "El camino", "Santo Domingo de Guzmán", "Barahona", "Montecristi" —todos lugares de la isla de Santo Domingo en que estuvo Martí antes del viaje postrero a Cuba, el último citado, Montecristi, aquel que daría nombre a la famosa proclama de la insurrección—, "Camino de Haití", "Cabo Haitiano", "Port-au-Prince", "La ruta heroica: de Montecristi a Playitas", hasta la fatal acción de Dos Ríos, y por último, "Post mortem", cerrado con la fotografía de la urna que contiene los restos del prócer en el cementerio de Santa Ifigenia.

Todos los pasos de Martí, toda su obra de apóstol y revolucionario, y su marco histórico, reviven en este álbum. Al recorrerlo, el pecho se hincha de emoción, aunque no se sea cubano. ¿Qué no les dirá a aquellos a quienes lugares, hechos, hombres, cosas, son acaso familiares? Los argentinos debiéramos aprender de este hermoso homenaje, en el cual Guillermo de Zéndegui ha puesto tanta paciencia de investigador como fervor patriótico, a imitarlo. No sabemos que sistemáticamente haya sido hecho algo semejante para San Martín, Echeverría ofrecería interesantísimos y variados temas (el viejo Buenos Aires, París y el Barrio Latino, la estancia "Los Talas", el indio, la Asociación de Mayo, Montevideo sitiado, etcétera); no menos Sarmiento.

R. G.

## Vida del Colegio

La secretaría del Colegio, a cargo interinamente de Roberto F. Giusti, ha seguido manteniendo una activa correspondencia con los socios y amigos sobre el asunto que interesa a todos aquellos para quienes el vocablo cultura tiene un sentido preciso. Nuestra confianza, que es seguridad, en el porvenir del Colegio Libre, se mantiene incommovible a pesar de todos los obstáculos. Los estímulos recibidos de nuestros corresponsales nacionales y extranjeros y el apoyo firme de nuestros socios y amigos nos autorizan a perseverar y confiar.

### FILIAL DE ROSARIO

Esta Filial, en creciente aumento de socios y prestigio, inició sus actividades del presente año. con una disertación de Roberto F. Giusti que trató de *Emilio Becher y la generación de 1900* y llevaba por título: "Una biografía moral a la luz de un epistolario". El público asistente colmó la sala de la Sociedad de Ingenieros, Arquitectos y Afines, donde el Colegio Libre rosarino realiza sus actos. Abrió el inaugural la secretaria, Olga Cossettini, con una breve recapitulación de las tareas cumplidas el año anterior, de que hemos ido informando en *Cursos y Conferencias*, y de las esperanzas puestas en el actual. Siguió en el mes de mayo un cursillo de seis clases del profesor José Luis Romero, que iluminó los *Orígenes de la cultura occidental*, examinando en diversos aspectos el tema: "De la crisis del Imperio Romano a la constitución del orden feudal". Paralelamente a ese curso, el profesor Romero, en torno de quien ya se ha formado en Rosario un numeroso núcleo de oyentes y discípulos, dio otro nocturno, asimismo de seis clases, sobre *Toynbee y la concepción de la historia*.

Se ha iniciado también con mucho éxito y gran concurso de oyentes, el curso de sociología jurídica organizado por el Dr. José Juan Bruera, sobre el tema general, *La naturaleza juridicopolítica del Estado contemporáneo y su influencia sobre los derechos particulares*. Lo abrió con brillo el Dr. Sebastián Soler, disertando los días 7 y 8 de junio sobre *El Estado moderno, su relación con el derecho penal y con la llamada crisis del derecho*, y le siguió el 14 y el 15 de junio el Dr. Bruera, tratando de *El Estado contemporáneo y el derecho político*. Mientras escribimos esta nota, ya están programadas para el mes de julio las conferencias que darán el prestigioso jurista uruguayo Dr. Eduardo J. Couture, sobre *El Estado contemporáneo y el derecho procesal*, y el Dr. Jaime Perriau sobre *El problema del Estado contemporáneo y los derechos particulares a la luz de la filosofía del derecho*, y en agosto, el

Dr. Alfredo Orgaz, sobre *El Estado contemporáneo y el derecho civil*. En total serán diez clases, de las que estamos seguros que serán recordadas en los anales de la cultura rosarina.

Justificado interés despertó también el cursillo de seis lecciones dado en la segunda quincena de junio por el profesor León Mirlas sobre *Teatro contemporáneo*, panorama abarcador de todas las manifestaciones escénicas del siglo presente. Sobre *Alejandro Korn y el problema de la cultura nacional* disertó el 19 de junio el profesor Norberto Rodríguez Bustamante.

La memoria leída en la Asamblea General celebrada el 30 de abril, atestigua la vitalidad de la Filial del Colegio Libre de Estudios Superiores de Rosario y sus progresos. El año 1949, cuando la Filial fue reorganizada por el celo del Ingeniero Cortés Pla, quien reanudó una labor que después de anunciarse prometedora, había sido interrumpida varios años, las clases fueron 16; fueron 17 los actos en 1950, y 43 en 1951, 47 en 1952, y 50 en 1953, cifra que se espera superar este año. El número de socios ha alcanzado ya a los 400. Trascibimos de la Memoria:

"El crecimiento cualitativo y cuantitativo del Colegio constituye el mejor argumento en favor del propósito cultural, que año tras año se acrecienta perfilando a la entidad como una institución atenta a las necesidades y problemas de la hora que vivimos.

"Cada uno de esos años es a través del programa, año de búsqueda, de pulsación, de respuesta a la inquietud por este o aquel problema que suscita el interés o la necesidad pública, y es así como año tras año la Filial Rosario del Colegio Libre de Estudios Superiores crece en experiencia ofreciendo un programa cada vez más adaptado al esclarecimiento de las ideas y principios que agitan a la sociedad humana.

"Signo del interés que ese programa logra despertar, es la creación del "Seminario de Sociología" formado por un grupo de jóvenes estudiosos, después del seminario sobre "Análisis de la crisis contemporánea" que el año pasado dictó el profesor Gino Germani. El "Seminario de Sociología" está en relación permanente con el Colegio, que colabora con él y le facilita la oportunidad de organizar cursos y conferencias sobre temas relacionados con la especialidad".

Entre los generosos colaboradores de la Filial que se han hecho presentes con donaciones o, como en el caso del Sr. Julio A. Enz, con la creación de una beca, no podemos dejar de recordar las contribuciones del celebrado pintor rosarino Carlos Uriarte, quien, así como donó el año pasado una témpera, que fue vendida a beneficio del Colegio con mucho éxito pecuniario, ha regalado este año dos óleos, destinados al mismo objeto.

#### FILIAL DE BAHÍA BLANCA

En el salón de actos de la Biblioteca Rivadavia inauguró sus tareas el 15 de mayo la Filial del Colegio Libre de Estudios Superiores de Bahía Blanca. El secretario, Dr. Pablo Lejarraga, explicó cuál será el programa del año y a continuación Romualdo Brughetti disertó sobre el tema *Ética y libertad en Almaguete*.

Reproducimos a continuación las palabras inaugurales dichas por Pablo Lejarraga, pues ellas, además de enunciar el programa de las tareas inmediatas que se propone la Filial bahiense, tienen validez y actualidad para cuanto se refiere al Colegio Libre de Estudios Superiores, momentáneamente impedido en Buenos Aires de proseguir sus actividades:

*Inicia hoy el Colegio Libre de Estudios Superiores un nuevo curso, el décimocuarto de su existencia proyectada en el ámbito de nuestra ciudad y en la hondura de su actividad intelectual.*

*Como secretario me corresponde decir las palabras de la inauguración, las distintas palabras de cada jornada, las mismas palabras de nuestra mantenida orientación cultural, presidida desde su origen, como un símbolo, por el espíritu de ese gran argentino, Sarmiento, que supo colocar en el primer plano de la vida nacional el problema de la educación de nuestro pueblo, que asoció al progreso democrático de la sociedad y al destino libre del hombre.*

*Es sabido cómo nosotros, desde la fundación, hemos podido concertar, en los programas de cada año, la colaboración de profesores, estudiosos y escritores de la Capital Federal y del interior, con la aportación local y regional, traducida tanto en los colaboradores como en las cuestiones de este carácter. Esta aportación, entre otras, ha sido una de las características de nuestra labor, que ha arraigado hondamente al Colegio en nuestro medio, permitiéndole cultivar sus valores y trabajar en sus temas.*

*Prescindiendo de la mención de los aportes locales y regionales, podemos anunciar que para el curso de este año hemos comprometido, y esperamos que todo pueda cumplirse, la colaboración de Eduardo Mallea, el prestigioso novelista y ensayista, hijo de nuestra ciudad que ha evocado más de una vez, pero a la que todavía le debe la página definitiva digna de su talento y de su amor; de Alfredo Orgaz, de Córdoba, jurista y escritor; de Vicente Falone, el gran profesor de filosofía que ya nos visitó una vez; de Silvio Frondizi y Julio V. González, ambos ex profesores de nuestras Universidades, que prosiguen sus labores de publicistas; y finalmente, del Dr. Florencio Escardó, pediatra de fama y escritor finísimo.*

*Este año, en el transcurso del mismo, sin desviarnos por cierto de nuestra función, sirviéndola bien, recordaremos algunas fechas de significación en la cultura o en la vida social argentina. En algunos casos son recuerdos que tienen sentido de celebración, porque la evocación trasciende en afirmación de valores morales, en lecciones de dignidad, en victorias de la inteligencia.*

*Hoy, coincidiendo nuestra inauguración con la fecha del centenario de su nacimiento, recordamos a Almafuerte, el poeta y ciudadano de fuerte alma, y para esta inauguración tenemos el privilegio de contar con la palabra del escritor Romualdo Brughetti, que ha ahondado en la obra, vida y espíritu del gran poeta de La sombra de la patria.*

*En setiembre recordaremos otro gran centenario, el de Florentino Ameghino, el sabio naturalista, uno de los iniciadores de la ciencia argentina, maestro también como Almafuerte, y como Sarmiento, tres nombres que Ingenieros gustaba asociar como ejemplos del esfuerzo intelectual y de la grandeza moral.*

Y en octubre, la figura de José María Paz, aquel hombre de Mayo y soldado de la libertad contra la tiranía, "la capacidad militar más vasta de la América del Sur, la gloria más excelsa de nuestra patria, las ideas más elevadas del patriotismo, la probidad más severa, y lo que vale más que todo esto, la virtud más acrisolada del ciudadano", al decir de Bartolomé Mitre en el memorable discurso pronunciado en 1854, en ocasión de su muerte, hace justamente cien años.

Tenemos en organización para más adelante un ciclo de conferencias sobre problemas argentinos, los viejos problemas que continúan sin resolver, y los nuevos que la marcha del país necesariamente va planteando y definiendo. El problema de la ciudad, de la zona, del país o de América, en la cátedra del Colegio cumple también el propósito estampado en el acta de su fundación de hacer de la cultura superior un instrumento en el progreso social de la República. Es por otra parte un punto de convergencia de muchos esfuerzos intelectuales, al que concurren la disciplina metódica del profesor, la meditación del estudioso, los afanes del legislador o gobernante, las preocupaciones del político y del ciudadano, que todos deben ser escuchados por igual cuando se trata del estudio, esclarecimiento y solución de los problemas nacionales.

Finalmente, debemos adelantar que este año ensayaremos una experiencia que el Colegio Libre de la Capital Federal incorporó desde su fundación, que en la Filial de Rosario se ha iniciado con buena suerte, y que no vemos por qué en Bahía Blanca, que tiene densidad cultural, no deba prosperar. Se trata de la realización de cursos o cursillos a cargo de un profesor o estudioso, que permitan el desarrollo más amplio o intenso del tema elegido, y que serían pagos mediante una adecuada cuota, en forma de poder atender los ahora elevados gastos de traslado y estada de los profesores o conferenciantes, y de remunerar en algo, lo que es muy legítimo, al profesor o conferenciante. Hace ya catorce años, cuando iniciamos nuestra tarea, se planteó este aspecto de algunos cursos o cursillos pagos, y recuerdo que algún comentario llegó a deslizarse sobre el carácter comercial o de lucro de la entidad. Después de catorce años de servir desinteresadamente un limpio ideal cultural, no quedará duda sobre el alcance de la novedad que traemos a vuestra consideración.

Hecha esta breve relación del programa cultural del año, volvamos a la primera meditación.

Alguna vez hemos dicho que en los cuatro vocablos de su denominación —Colegio, Libre, Estudios, Superiores— tenemos perfilada la estructura y la orientación de la entidad. Prescindamos hoy de lo que dice o sugiere Colegio, Estudios, Superiores. Amigos y público suelen poner a veces el acento de su solidaridad o de su interrogación en el término libre. Precisemos. El Colegio es libre, porque no es oficial, pero podemos agregar que en una concepción que el tiempo con sus alternativas no ha hecho más que enriquecer; es también libre porque enuncia la libertad como condición esencial de toda faena cultural, de toda creación artística o literaria, de toda investigación científica, de toda meditación político-social.

Es así como, sin proponérselo ni sospecharlo quizás —recordemos que nuestra entidad se fundó en el año 1930 y desde entonces mantiene su denominación—, a través de la grávida mención el Colegio parece tender y tiende un lazo de vinculación, tan fuerte como invisible, con cuantos organismos culturales o trabajadores de la cultura, en todas partes, definen una actitud espiritual frente al drama de la cultura de nuestro tiempo. Pues es innegable el drama de la cultura de nuestro tiempo, amenazada en el mundo —amenaza de muerte— por la negación de la libertad, tanto de la libertad cultural como de las demás libertades del hombre.

Años atrás Max Scheler, el profundo analista de los problemas de la cultura del hombre, dijo en tono de angustia y alarma estas palabras que quiero recordar: "Un verdadero terror se apodera de mí ante el creciente abandono de las libertades y la pérdida de la sensibilidad, crepúsculo gris e informe en que, no sólo este o aquel país, sino casi todo el mundo civilizado, se halla en grave peligro de hundirse, de ahogarse lentamente, casi sin darse cuenta. ¡Y, sin embargo, la libertad, activa y personal espontaneidad del centro espiritual del hombre —del Hombre en el hombre— es la primera y fundamental condición que hace posible la cultura, el esclarecimiento de la humanidad!"

No podríamos decir que esa voz, como otras voces igualmente clarividentes, no hayan sido recogidas, y que en todas partes del mundo, artistas, pensadores, profesores, escritores, hombres de ciencia, no se hayan erguido resueltamente reivindicando la libertad intelectual y las condiciones sociales y cívicas que la hagan posible y fructífera, y no se hayan levantado contra todas las amenazas, contra la omnipotencia de los estados que pretenden imponer fórmulas de pensar y sentir, contra el dirigismo en la cultura, contra la servidumbre intelectual, afirmando que la suprema dignidad del hombre y del pueblo está en el pensamiento, libre en su elaboración, y libre en su expresión.

Este vocablo, así, al frente de un nombre o de una empresa, asume categoría de definición.

Y bien, amigos: en esta tarea y en esta definición espiritual nos sentimos fuertes y seguros, dispuestos a perseverar, con renovada fe en los valores de la cultura, y en el progreso intelectual y social de la República.

Bien sabemos las limitaciones, de momento, de nuestra labor, pero lo que ahora sobre todo importa es el rumbo y la voluntad de seguirlo. La matriz de nuestra entidad se conserva cálida e intacta para una obra de mayor aliento, que está también en nuestra voluntad poder cumplir.

Nos sabemos apoyados por hombres y mujeres de toda condición, y por jóvenes, sobre todo, quienes en definitiva dirán la verdadera palabra, que comprenden que esta obra debe mantenerse, ampliarse y vigorizarse. A tantos y tantos amigos, entonces, no podemos sino invitarlos a acercarse y asociarse al Colegio Libre, fortaleciendo así las comunes convicciones y las comunes esperanzas.

El 21 de mayo, de regreso de un viaje de estudios hecho a los Estados Unidos, especialmente invitado, el señor Germán García, director de la Biblioteca Bernardino Rivadavia, ocupó la tribuna de la Filial para hacer lo que llamó *Balance de un viaje*. Desarrolló los siguientes temas: El viaje; costumbres; La sociedad; educación; actualidad política.

El 18 de junio, iniciando un ciclo sobre temas y problemas de expresión local y regional, el Sr. Esteban Erize habló sobre *El indio mapuche*, tema de significación para el conocimiento histórico de aquella zona, y de importancia para la cultura nacional, fragmentariamente informada al respecto. El señor Erize expuso una síntesis de sus investigaciones sobre la vida de los pueblos indígenas conocidos bajo las denominaciones de indios pampas, ranqueles, araucanos, etcétera, que la ciencia moderna agrupa bajo la común denominación de indio mapuche.

En este mismo ciclo, el 2 de julio, el Sr. José Prado, periodista y escritor de General Pico, disertará sobre *El agro en la cultura pampeana*.

:: :: :: ::

El 13 de mayo los amigos de la Filial realizaron la asamblea anual que prescribe el art. 8 de los Estatutos. Aprobada la Memoria y Balance de 1953, y considerado el programa cultural del año en curso, se procedió a renovar parcialmente el Consejo Directivo, el cual ha quedado formado en la siguiente forma: *Titulares*: Federico Baeza, Germán García, Berta G. de Lejarraga, Moisés Grodsinsky, Pablo Lejarraga, Roberto Sahores, Gregorio Scheines, Alfredo Jorge Viglizzo y Carlos H. Viglizzo; *Suplentes*: Joaquín López Jáuregui, Pedro Morán Obiol y Rubén N. Matheu.

## Los colaboradores de este número

CARLOS ALBERTO ERRO. — Ver CURSOS Y CONFERENCIAS, año XXI, nº 241-242-243.

ROBERTO F. GIUSTI. — Ver CURSOS Y CONFERENCIAS, año XIX, nº 222.

JACOBO KOGAN ALBERT. — Lituano de nacimiento, argentino de nacionalidad. Abogado egresado en 1947 de la Universidad de La Plata. Ha traducido del ruso, del alemán y del inglés varias obras literarias. Estudia problemas de ontología y antropología filosófica. Es colaborador de la revista *Imago Mundi*.

JUAN CARLOS TORCHIA ESTRADA. — Ver CURSOS Y CONFERENCIAS, año XXII, nº 259-260-261.

MARTA ELENA SAMATAN. — Nació en Vicuña (provincia de Coquimbo, Chile) pero reside en Santa Fe (Argentina) desde muy niña. Es maestra egresada de la Escuela Normal de Santa Fe, y abogada diplomada en la Universidad Nacional del Litoral. Ejerció el magisterio; fue traductora de biblioteca, seminario y trabajos prácticos de la Facultad de Derecho de la Universidad de la cual egresó. Colaboradora de *El Litoral* y otros diarios y revistas del interior de nuestro país y de Chile. Tiene en preparación novelas y cuentos.

OBRAS: *Cantos de la vida diaria; Campana y horario; Educación familiar; Panorama escolar.*

Con el número presente se inicia el volumen XLV, correspondiente al año XXIII, de CURSOS Y CONFERENCIAS. Circunstancias diversas han motivado en los últimos cinco años la publicación trimestral de la revista, la cual originariamente fue mensual. Esa publicación trimestral se ha acompañado con la triple numeración de cada fascículo, la cual responde, en la serie de los números publicados hasta hoy, a los tres meses que el fascículo abarca. Así, el anteriormente aparecido, correspondiente a los meses de enero, febrero y marzo, llevó los Nos. 262-263-264. Hemos juzgado que convenía simplificar la numeración, ya que por ahora se mantendrá la publicación trimestral. Por consiguiente, en adelante las entregas llevarán un solo número, el que tenga en la serie, y el nombre del mes que cierre el trimestre correspondiente. El presente cuaderno lleva el Nº 265 y es el del mes de junio.



# Ediciones del "Colegio Libre"

REIMPRESION

LISANDRO DE LA TORRE, OBRAS III Escritos y discursos \$ 25

Contiene el volumen:

INTERMEDIO FILOSOFICO

LA CUESTION SOCIAL Y LOS CRISTIANOS SOCIALES

La cuestión social y un cura

La India cuna de mitos — El Pentateuco hebreo

Navidad y Reyes

Los historiadores y Jesús

Panorama a vuelo de pájaro

Carta a un amigo

GRANDEZA Y DECADENCIA DEL FASCISMO

Distribuye la EDITORIAL LOSADA, Alsina 1131, Buenos Aires  
URUGUAY CHILE PERU COLOMBIA

## Colegio Libre de Estudios Superiores

### CONSEJO DIRECTIVO

Titulares: Margarita Argúas (tesorera), Juan José Díaz Arana, Arturo Frondizi, Ernesto E. Galloni, Roberto F. Giusti, Luis Reissig (secretario), Francisco Romero, José Luis Romero, Juan S. Valmaggia. Suplentes: José Babini, Vicente Fatone, Lorenzo R. Parodi. — Secretarios de Filiales: BAHIA BLANCA: Pablo Lejarraga, O'Higgins 408. ROSARIO: Olga Cossettini, Chiclana 345, Barrio Alberdi.

### DEL ACTA DE FUNDACION (20 de mayo de 1930):

La formación del Colegio Libre de Estudios Superiores, expresión de la iniciativa privada, responde al siguiente fin:

Constará de un conjunto de cátedras libres, de materias incluidas o no en los planes de estudio universitario, donde se desarrollarán puntos especiales que no son profundizados en los cursos generales o que escapan al dominio de las Facultades.

Ofrecerá sus cátedras a profesores universitarios de reconocida autoridad y a las personas que fuera de la Universidad se hayan destacado por su labor personal.

También organizará conferencias aisladas y fomentará los trabajos monográficos y las investigaciones originales, como complemento de los cursos del Colegio.

Ni Universidad profesional, ni tribuna de vulgarización, el Colegio Libre de Estudios Superiores aspira a tener la suficiente flexibilidad que le permita adaptarse a las nuevas necesidades y tendencias.

Germen modesto de un esfuerzo en favor de la cultura superior, espera la contribución material, intelectual y moral de todas las personas interesadas en que aquélla sea un elemento de acción directa en el progreso social de la Argentina.

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

Talleres Gráficos  
CONTINENTAL  
LAVALLE 1671

PRECIO \$ 15,—