

# CURSOS y CONFERENCIAS



## SUMARIO:



Alfredo POVIÑA — EL FENÓMENO ECONÓMICO Y LA VIDA SOCIAL.

Felipe COSSIO DEL POMAR — Los "ISMOS" EN LA PINTURA CONTEMPORÁNEA: VIII. *Post Expresionismo*.

José TUNTAR — LAS LUCHAS SOCIALES EN LA ANTIGUA ROMA: VII.

Pedro HENRIQUEZ UREÑA — BERNARD SHAW: III *Filosofía y Estética*.

Eduardo KRAPF — SINTOMATOLOGÍA PSIQUIÁTRICA DE LA ARTERIOESCLEROSIS CEREBRAL "NETA".

Vicente FATONE — BUDISMO: -I. *Momento de su aparición*.

Francisco de APARICIO — LOS ABORÍGENES DEL NOROESTE ARGENTINO: II. *El primer contacto de los europeos con los aborígenes de Tucumán*.

Aníbal PONCE — LAS LUCHAS DE CLASE Y LA EDUCACIÓN: V. *La educación del hombre burgués*.

AÑO III  
NUM. II

Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores  
Archivo Histórico de Revistas Argentinas | [www.ahira.com.ar](http://www.ahira.com.ar)

Secretaría: BELGRANO 1732

BUENOS AIRES

# ESPASA-CALPE S. A.

---

HA PUBLICADO:

## Seis notables biografías

correspondientes a los seis últimos volúmenes de su colección de "Vidas españolas e hispanoamericanas del siglo XIX"

Maura, un gran español, por César Silió.

Juárez, el impasible, por Héctor Pérez Martínez.

Ruiz Zorrilla, el ciudadano ejemplar, por Pedro Gómez Chaix.

Bobes, el León de los Llanos, por Luis Bermúdez de Castro.

Morelos, caudillo de la independencia mejicana, por Alfonso Teja.

Weyler, el hombre de hierro, por Julio Romano.

Precio de cada tomo ..... \$ 2.75

## Otras novedades de interés

Sobre el estado actual de la ciencia histórica, por J. Huizinga, \$ 2.75 — Las Repúblicas Hispano-Americanas, por B. Obrador Billon, 2 tomos \$ 4.20 — Vidas de celulpide, por Rosa Arciniega, \$ 3.30 — Santilana del Mar, por M. de Azua, \$ 8.25 — El callejón de los sandaleros, por Mis Petersen, \$ 6.60 — Santa Teresa de Jesús, por Juan Domínguez Berrueta, \$ 3.30 — Estampas de la Biblia, por Juana de Ibarborou, \$ 2.50.

De venta en todas las buenas librerías o en

**ESPASA-CALPE S. A.**

TACUARI 328

BUENOS AIRES



## El fenómeno económico y la vida social

Por ALFREDO POVIÑA

*Conferencia pronunciada por el profesor suplente de sociología de la Facultad de Derecho, doctor Alfredo Poviña, en la Escuela Superior de Comercio de Córdoba, el día 2 de noviembre de 1934.*

Para tratar el tema de esta disertación que se propone examinar las relaciones existentes entre el fenómeno económico y la vida social, partiremos de la observación de la vida diaria. Para el individuo normal, para el hombre-medio, para el hombre de la calle como se dice según una expresión feliz, es decir aquel que tiene una visión más o menos clara de las cosas y un espíritu de observación en cierto modo perfilado y definido, se presenta en la vida social toda una serie de acontecimientos que le llaman poderosamente la atención, y son todos aquellos hechos que se relacionan directamente con el concepto de la riqueza.

La riqueza tomada en su conjunto y considerada desde el punto de vista de su trayectoria, describe una parábola que se inicia en el momento en que ella se produce y que termina en el momento en que ella se consume; son los dos extremos, los dos polos, que presentan entre sí una diferencia fundamental.

El acto de la producción de la riqueza se caracteriza por ser socializado, es decir, que tiene en él una participación directa la sociedad misma; como comprobación basta recordar que la riqueza se produce, tomando como base los productos de la naturaleza, que son elaborados por la industria y la técnica, con sus dos elementos esenciales: el capital y el trabajo. Todos estos elementos son sociales, en oposición con los hechos del consumo, en los que ya podemos decir que su característica es ser individualizados y en los que juega escaso rol la sociedad misma.

Los economistas enseñan también que entre estos dos polos, existen dos etapas intermedias, que son la distribución y la circulación de la riqueza, que tienen un órgano especial que es el comercio, entendido en su más amplia acepción.

Todos estos hechos constituyen la materia de la Economía Política, ciencia que considera a la humanidad tan sólo preocupada en la adquisición y consumo de la riqueza (Stuart Mill). Para ello se funda en una abstracción; de los hechos de la vida real saca todas aquellas características comunes que se agrupan bajo el concepto de riqueza, y nos habla así del fenómeno económico como una unidad, como una cosa que no existe en la vida real, sino que es una abstracción conceptual que luego aplicamos a todo aquello que cae bajo la noción de lo económico, es decir, que tiene alguna relación con la riqueza.

Pero si esta abstracción, que es la esencia misma de la Economía Política, es legítima, existe por otra parte la necesidad de reintegrar este fenómeno económico dentro de su propio medio del cual lo hemos sacado; es preciso volver a colocarlo en la sociedad misma, para determinar en esta forma la ubicación que tiene en el cuadro general de la vida social; es preciso completar el paisaje, que no es tal por el conocimiento que se tenga de la existencia de un árbol solo.

No es suficiente saber lo que es el fenómeno económico en sí, sino que también es necesario conocer en qué está el fenómeno, dónde y en qué condiciones se encuentra: si está solo en su medio o si está acompañado con otros fenómenos de la misma naturaleza.

Para contestar a estas preguntas salimos ya del campo de

la Economía Política, y es preciso recurrir a la sociología misma. Esta es una ciencia relativamente nueva, que se encuentra hoy en pleno desarrollo y que preocupa a gran número de pensadores, la que puede definirse —para nuestro propósito— diciendo que es la ciencia que estudia la realidad social, la disciplina que analiza la vida social en general, desde un punto de vista unitario; por tanto, la vida social en su conjunto, es el objeto de estudio de la ciencia sociológica.

Ahora necesitamos saber, aunque sea ligeramente, qué es esta vida social, considerada como materia de la sociología. Podemos decir que ella es un tejido complicado de relaciones e instituciones, que presentan cada una su coloración particular y sus características especiales. La vida social ofrece diversos aspectos y diferentes fenómenos, que aun por la observación de la vida diaria podemos darnos cuenta de su existencia. Así, al lado del fenómeno económico, existen otros de no menor importancia, como son el fenómeno jurídico, político, religioso, científico, moral, genésico, artístico y lingüístico, que son los principales; todos son fenómenos sociales.

Por tanto, el fenómeno económico es también un fenómeno social, por la sencilla razón de que sólo se produce en la sociedad y por la sociedad. Si por un momento suponemos que la sociedad no existe, el hecho económico desaparece ipso-facto; está unido estrechamente a la vida social misma. No es posible la economía en el individuo aislado, porque éste no se concibe; es una abstracción; el individuo aislado no existe; el individuo solo actúa en función de la sociedad. La sociedad es el medio en el cual vive y existe el individuo, y el individuo es el elemento que forma la sociedad. Por tanto, ni individuo aislado, ni sociedad aislada, sino el dualismo individuo-sociedad, que son las dos caras de la misma medalla.

Si hemos dicho que el fenómeno económico es un hecho social, debe presentar todas las características que la sociología atribuye al fenómeno social. Sin entrar en mayores detalles, y tomando aquellos caracteres más comúnmente aceptados por los sociólogos, diremos que el fenómeno social es tradicional y obligatorio; expliquemos tales rasgos, que se presentan también en el fenómeno económico. (René Maunier: *L'Economie Politique et la Sociologie*).

Decimos que es tradicional, porque todo hecho de la vida económica se conforma a una regla pre-establecida, existente de antemano, la que sólo se recibe por el individuo mediante el aprendizaje de los otros individuos o de la sociedad. Las mismas innovaciones no son más que diferentes formas de aquellos hechos tradicionales que han sido aprendidos por el individuo, y que en el fondo tienen siempre algo de imitado.

Por otra parte, el fenómeno económico por ser social es también obligatorio, que constituye la segunda característica. Se impone al individuo, le obliga a adaptarse al mismo, y así poniendo un ejemplo práctico, diremos que el industrial no es libre de emplear cualquier procedimiento técnico en la elaboración de sus productos, sino que se ve obligado a usar aquellos que son más adecuados al fin que se propone, y al mismo tiempo de acuerdo a la naturaleza del producto a que se aplica. Un comerciante no puede vender sus mercaderías al precio que se le antoje, sino que está obligado a sujetarse al precio común y corriente, regulado por la ley de la unidad del precio.

Pero si es obligatorio, lógico parece que debe tener su sanción para el caso de que se viole. Así el fenómeno jurídico vemos que posee su sanción perfectamente definida, y que es ya sea el castigo, ya la indemnización pecuniaria; tiene también su organismo que aplica la sanción, que está constituido por los tribunales. Pero parece que el fenómeno económico no la tiene; si buscamos una sanción directa, como la existente en el campo jurídico, es evidente que no la posee. No es necesario, sin embargo, que ella sea siempre organizada. El fenómeno económico tiene su sanción, que es indirecta, difusa y no organizada, pero no por eso menos efectiva. Se traduce en las consecuencias que la violación del hecho acarrea; y así en los ejemplos dados anteriormente, si el industrial emplea procedimientos que no son los aplicables o en desuso, le produce la falta absoluta de venta de sus productos; va en contra de sus propios intereses. Igual cosa sucede con el comerciante que vende sus mercaderías a precio inferior que el establecido como mínimo por la ley de la unidad del precio, que sufre la ruina económica; o si vende a precios exageradamente altos es desplazado por así decirlo por el fenómeno mismo de la competencia, que viene a ser el resorte automático como expresión de la

lucha social en el campo económico, que elimina al comerciante o al industrial que no se adaptan a los hechos económicos.

Sabemos ya ligeramente lo que es el fenómeno económico, como también de que él es un hecho social, cuyas características presenta. Pero ahora nos encontramos frente a otro problema, que es el saber en qué relación se encuentra este fenómeno económico que es social, con los otros fenómenos también sociales y que existen en la sociedad en general. Al respecto se presentan varias teorías que tratan de contestar y solucionar este problema.

La primera y la más importante, a la vez que la más conocida, para el campo económico, es el materialismo histórico o interpretación económica de la historia. Esta doctrina tiene su origen en la obra de Carlos Marx, en la que es posible y necesario distinguir tres aspectos fundamentales, que son: a) una doctrina económica, constituida por las teorías de la plusvalía y del sobre-trabajo; b) un aspecto práctico, referente a la lucha de clases, que constituye lo que se llama el socialismo; c) una teoría sociológica, que es la interpretación económica de la historia, en virtud de la cual Marx sostiene que el fenómeno económico es el más importante en la vida social, y dentro de él, el aspecto de la producción, a diferencia de otros partidarios de la misma teoría, que hacen desplazar el centro de gravedad, ya sea a la circulación (De Greef), ya sea a la distribución (Wagner), pero que todos pertenecen al materialismo histórico (EDWIN SELIGMAN: *La interpretación económica de la historia*).

Esta pequeña observación es de importancia para prevenir un error muy común, que consiste en la identificación de toda sociología con el socialismo, y de éste con el materialismo histórico, que son cosas completamente distintas; las dos teorías no tienen nada de común, y el error proviene de su origen único, que es la obra de Marx.

Su explicación se reduce a afirmar que el factor económico es el más importante en la vida social, porque es su condición fundamental y determina todos los demás. Sostiene que la historia evoluciona debido a los factores sociales mismos, y que el elemento importante para el progreso humano es el factor económico, que ejerce una influencia preponderante en la vida

social, aunque no exclusiva, desde el momento que reconoce y admite la existencia de los demás fenómenos sociales.

Hay dos alegorías esquemáticas, que uno de sus representantes más característicos: Casimiro de Kellés-Krauz, emplea para demostrar gráficamente esta doctrina. Supongamos que la vida social sea un edificio de varios pisos, soportándose unos a otros, de manera que la planta baja sea la base del primer piso, el primero la base del segundo, y así sucesivamente. La base del edificio es el fenómeno económico; sobre esta base se apoyan todos los demás pisos, que son los restantes fenómenos sociales, que constituyen la superestructura. El hecho económico es el verdadero fenómeno social, los otros son simple epi-fenómenos.

Según otra figura, imaginemos un núcleo alrededor del cual, capas en círculos concéntricos se adaptan unas a otras, de manera que el núcleo central sea el núcleo de la primera capa, y que el núcleo central con la primera capa llegue a ser un nuevo núcleo central para la segunda capa de mayor diámetro, que es cada vez mayor a medida que aumentan las capas, y así sucesivamente. El núcleo es el fenómeno económico, el contenido de la vida social; las capas concéntricas son los demás fenómenos, que constituyen la forma social. Existe entre ambos elementos una correlación, una cierta armonía, pero son independientes entre sí; son como dos engranajes que no engranan perfectamente, porque marchan a velocidades diferentes; de modo que llega un momento en que la forma no está en consonancia con la evolución del contenido que ha acelerado su marcha, y entonces explora esta especie de corteza protectora, y se produce el fenómeno de la revolución, que termina siempre con el triunfo del contenido económico.

Esta teoría ha sido sostenida en nuestro país, por un eminente pensador, cuya cita es oportuna con motivo de cumplirse días pasados, el noveno aniversario de su muerte: José Ingenieros, quien en su obra *Sociología Argentina*, admite la interpretación económica de la historia, que si bien en teoría la atenúa mediante su conciliación con el biologismo social, en la práctica la explicación se hace exclusivamente por el factor económico, que permite conocer "desde las manifestaciones ini-

ciales de la vida colonial hasta la formación presente de la nacionalidad''.

Al lado de esta teoría, que sin desconocer la existencia de otros fenómenos sociales, atribuye el papel de motor de la vida en común, al factor económico, existe otra, la de Rodolfo Stammler, que es su simplificación, y en cierto modo, su correctivo necesario. La materia es siempre el contenido y está formada por lo económico; pero en cambio, la forma no es la reunión de todos los demás fenómenos, sino que la constituye uno solo, que es la regla jurídica, que es el continente, el factor condicionante, que moldea, da forma y orienta al elemento condicionado. El centro de gravedad se desplaza ahora al fenómeno jurídico, que tiene su correlativo inmediato en el hecho económico, el cual supone siempre el funcionamiento de una regla exterior.

Al lado del sistema de Stammler, que podemos tomar como un término medio, existen otras teorías que atribuyen importancia a otros elementos o a otros fenómenos de la vida social, como hace el materialismo histórico con respecto al fenómeno económico. Así tenemos dentro del campo propiamente jurídico, la doctrina de Ardigó, que sostiene que el motor de la vida social es el fenómeno de la justicia.

Sucede lo mismo con respecto al campo político, desde la teoría de Aristóteles, que establece que toda la vida social, y por tanto también los elementos económicos, se encuentra determinada por la forma de gobierno, hasta modernamente la opinión de Spengler, quien en uno de sus últimos libros (*"Años decisivos"*, 1934), sostiene que "la economía no es un reino independiente, sino que está indisolublemente unida a la política que es mucho más poderosa, y a la que es preciso recurrir para explicar la revolución mundial".

Dejando de lado todas aquellas teorías que atribuyen importancia fundamental a los fenómenos genésicos en la forma concreta de la familia, como es la doctrina de Le Play, tenemos otras que afirman que la clave del progreso se debe a la influencia preponderante del factor religioso; así Max Weber por ejemplo, sostiene la mutua inter-dependencia del fenómeno religioso y económico, y tomando el primero como variable, señala los efectos que sus variaciones producen en el sector de la

realidad económica, que demuestra su estrecha y definida correlación.

Por último, existe otro grupo de teorías, que ya abandonan todos los elementos sociales, y que se fijan en otra clase de factores: son aquellas doctrinas que tienen en cuenta el aspecto geográfico, el clima, el suelo, etc., como elementos determinantes de la vida social; son todas las teorías llamadas ambientalistas, como es el sistema de la escuela de Le Play o la doctrina de Montesquieu, por ejemplo.

A todas estas doctrinas que hemos esbozado, la sociología les hace una crítica general; sostiene que ellas son unilaterales, en el sentido de que sólo se fijan en un aspecto parcial de la vida social; han dejado, sin embargo, un resultado positivo, cual es de mostrar las influencias recíprocas existentes entre los fenómenos sociales que estudian, lo que permite establecer una cierta continuidad en la realidad social misma, que por esencia es única.

No existen así, los fenómenos económicos, religiosos o científicos, etc., aislados e independientes unos de otros y con carácter exclusivo, sino que existe un fenómeno social en su totalidad, que es un complejo de diversos elementos. No hay, por tanto, fenómenos que sean exclusivamente unos económicos, otros políticos o morales, sino uno solo con fases diversas que es el fenómeno social.

No hay así evoluciones particulares con respecto a cada clase o categoría de fenómenos, sino una sola evolución con fases múltiples, que forman un solo todo. Esto es así, si tenemos en cuenta que los fenómenos se originan en la unidad del sujeto, derivan del individuo mismo, que es el elemento que forma la sociedad, que tiene diversas funciones, a las cuales responden los fenómenos sociales, y que son manifestaciones diversas de sus necesidades instintivas.

Las necesidades individuales pueden agruparse en tres categorías fundamentales, que son: a) de nutrición, que se satisface mediante el fenómeno económico, que es la única que tiene en cuenta el materialismo económico; b) la función de reproducción a la que se refieren todas las teorías que tienen como base el elemento de la raza, ya sea el de la pureza de la raza, ya sea el de la lucha de razas, sistemas tan en auge en el momen-

to presente, como son la doctrina de Gobineau o el sistema de Gumpłowicz; a esta tendencia instintiva de reproducción se refiere también la doctrina del médico vienés Freud, por medio de la cual explica la vida social; c) la tendencia a la agregación o agrupación, que responde al instinto gregario, al instinto de rebaño, en virtud del cual el individuo tiende a acercarse a otros individuos; para responder a esta tendencia están todos los demás fenómenos sociales, especialmente el político, el religioso y el jurídico, que suponen la existencia de otro individuo y de la sociedad. Por tanto, el individuo está constituido por diferentes tendencias, a las que responden diversas actividades, las que todas pueden reducirse a la unidad del sujeto.

De igual modo todos los fenómenos particulares se pueden reducir a una forma más amplia, que es el fenómeno social en su generalidad, que es un complejo de relaciones; es un cuerpo de diversas caras, una de las cuales es la que en un momento dado llama la atención; las demás caras no es que no existan, sino que simplemente ocupan un lugar secundario en ese momento.

De lo dicho se desprenden dos conclusiones, que son: a) que todo fenómeno social es un complejo de relaciones que forman un solo todo, en la que cada una es parte del fenómeno mismo; no existe la actividad económica aislada, porque no existe el "hombre económico", como tampoco el "hombre teológico", que son simplemente abstracciones. Sólo existe el hombre como unidad con diversos aspectos, los que forman parte integrante de esa misma unidad. Así el comerciante, como ejemplo típico de la actividad económica, no está completamente absorbido por su actividad económica, porque tiene en su vida otros factores y otros elementos; vemos que tiene sus lazos familiares, sus sentimientos morales, sus creencias religiosas, sus aficiones artísticas, que en cualquier forma que sea, positiva o negativa, en mayor o menor grado, influyen sobre su misma actividad económica.

La segunda conclusión se reduce a afirmar las relaciones recíprocas que existen entre los fenómenos particulares, que obran y reobran entre sí: el económico sobre el político, el jurídico sobre el religioso, y recíprocamente. De aquí se desprenden las relaciones estrechas que existen entre las ciencias parti-

culares, y en especial la Economía Política con la sociología, que considera el fenómeno social en su integridad y desde un punto de vista más amplio, y que con aquélla está en relación de lo general a lo particular, de lo total a lo unilateral, de lo abstracto a lo concreto, puntos de vista que son ambos necesarios y que se complementan entre sí.

La sociedad, materia común de todas las ciencias sociales, es una especie de conjunto orquestal, podríamos decir, en el que participan diversos instrumentos, uno de los cuales da la nota grave que es el fenómeno económico, pero que por sí solo no es suficiente para producir la sinfonía social, que es el producto del conjunto en general, el resultado del concierto de todos los instrumentos que lo constituyen.

Esta concepción teórica se traduce prácticamente en el propósito de corregir todos los móviles unilaterales de la acción, especialmente en el aspecto económico, que preocupa hoy tanto al hombre civilizado, haciendo ver que a su lado existen otros motivos y otros propósitos que responden también a necesidades humanas, tanto individuales como sociales.

La vida social, diremos para terminar, es una especie de juego de rompe-cabezas, que es preciso reconstruir en su figura general; los fragmentos aislados nos desorientan, y es preciso unirlos en el conjunto, para poder tener una visión general de la vida social. Sólo así, mediante la unión del todo con las partes, se puede valorar la importancia de cada uno de estos elementos, que tanto uno como otro, son factores necesarios. La sociedad no existe sin las partes, pero las partes no existen sino en función del todo, que es la única manera que nos permite alcanzar una visión de la unidad armónica de la vida social, como una de las tantas manifestaciones de armonía que constituyen la vida cósmica.

# Los "ismos" en la pintura contemporánea

Por FELIPE COSSIO DEL POMAR

## VII

### POST EXPRESIONISMO

El movimiento post expresionismo representa el restablecimiento de la objetividad. En este sentido es un arte más humano que el expresionismo. La misma rebelión intelectual que encumbró al arte a la cima inaccesible de lo selecto, lo arrastró luego, convertido en inquietud social, hacia el pueblo. La intelectualidad, renunciando a la teoría del arte por el arte, le asignó un lugar fuera de las burguesías encumbradas, dándole una misión más concreta. El expresionismo había creado fórmulas comprensibles y aptas para satisfacer las clases privilegiadas, había que encontrar otras menos abstractas, más al servicio de las gentes que viven en la cotidiana realidad de la vida. El expresionismo había rechazado el sentido representativo, imitativo, lo "específicamente objetivo". El post expresionismo se propone reintegrar la realidad en el seno de la visibilidad. La alegría elemental de reconocer las cosas entra nuevamente en juego. Si el expresionismo creó la "nueva sensibilidad", el post expresionismo creó la "nueva objetividad", basándola en un realismo diferente del naturalismo del siglo XIX, que pretende la imitación extrínseca de la naturaleza. El ser, dice, posee formas fundamentales sencillas; hay que

patentizarlas, no en abstracto, sino mostrándolas concretamente, hasta en los más mínimos detalles. Realizar sin tener que recurrir al retrato o la copia; edificando, construyendo los objetos en su forma primordial, tal como se encuentran en la naturaleza. No quiere, como el expresionismo, partir del objeto para descubrir el espíritu, sino por el contrario, partir del espíritu para descubrir los objetos. Así como el artista expresionista parte de su visión poética atendiendo a una concepción subjetiva del objeto, el post-expresionismo busca la proximidad del objeto y trata de penetrar en su "existencia real".

Al adoptar una postura clásica el arte post expresionista se desarrolla especialmente en Italia, aunque algunas tendencias como el "Verismo" sean netamente alemanas. En el prerafaelismo encontraron los artistas sólidas bases para fundamentar y desarrollar el sentido de un nuevo espacio. Se vuelve a sentir el goce de la contraposición entre lo pequeño y lo grande, entre lo lejano y lo cercano. Los apologistas del post expresionismo lo presentan como el único sistema que ha resuelto plenamente el sentido de las tres dimensiones.

\* \* \*

El expresionismo, surgido de la efervescencia de la post guerra, abrió al espíritu germánico un vasto campo donde resarcirse y pudiera protestar contra su hartazgo de horrores. Pero resultó un arte peligroso para la disciplina que imponía la seguridad del Estado. El expresionismo encarnaba un grito demasiado patente de rebeldía, un dinamismo demasiado en desacuerdo con el metódico rumiar de la raza nórdica. Un arte hecho de místicos delirios, irrupciones acusadoras, alturas donde planea la locura nitzscheana o el utopismo leniniano, no podía durar. Había que descender del espiritualismo para conformarse con un arte hecho de moderación, de equilibrio y de orden. Entonces reaparece el arte estático.

Ya hemos visto como a través de diferentes períodos va el arte desde el idealismo (dinámico) al naturalismo (estático) y del naturalismo al idealismo. Toda exageración de una de esas dos direcciones, sucede como reacción a la otra, hasta que

llega también a la exageración, reclamando cada cual la posesión de preminencias estéticas. Al romántico macizo sucedió el gótico terebrante, al Renacimiento sereno el barroco inquieto, a los clásicos los románticos, hasta llegar, así sucesivamente, al expresionismo como una reacción contra el estatismo geométrico del cubismo. Si estuviéramos compelidos a dar un fallo sobre cual de las dos corrientes encierra más valor estético o más fuerza vital, no podríamos hacerlo. La humanidad parece oscilar de continuo entre la devoción al mundo del ensueño y la adhesión al mundo de la realidad. Cada uno representa el espíritu de una época o los anhelos de una época, expresados por una minoría.

Una gran parte del post-expresionismo, es una reacción contra el dinamismo expresionista, anárquico y peligroso. Reverencia esa ordenación "racional" del mundo para fundar y construir sobre ella un arte de "hechos" y rechaza rigurosamente cualquier atentado contra dicho orden. Adoptando la expresión estática dice que el arte debe retener fijo de algún modo lo expresivo, el flujo de la vida real, encerrándolo en un marco. Esta fijación no debe ser puramente material, encierra también el propósito de interpretar la vida y la forma misma como petrificación. ¿Convendría este carácter estático del arte a la áspera discordia que impera en los tiempos modernos, al choque de los nacionalismos, y a la inquietud política y social en que vivimos?

Ante esta pregunta responden que "ese tumulto de lucha entre las unidades sociales, no es la única expresión de la vida actual; que también opera en los cerebros de los hombres modernos numerosos intentos de orden (de derecha como de izquierda) y que precisamente los mejores son los que aspiran a la *estática*, adomeñar el caos actual, pues como tal consideran las relaciones entre las naciones y las clases, en cuanto no son regidas por el imperio de la verdadera razón". Consideran además dudosa la misión del arte encargándose de reflejar la realidad "actual" del mundo.

Esta realidad no es puramente externa afirman los post expresionistas del Verismo. Se trata de la realidad *cabal*. Del profundo modo de ser, de pensar y de sentir de la época. Todo arte que no exprese esta verdad está condenado a ser ficticio, frío y sin la facultad de emocionarnos.

¿Hasta qué punto el expresionismo y el post expresionismo pueden considerarse como dos tendencias diversas, que existen coetáneamente o, por el contrario, como dos tendencias correlativas, la segunda de las cuales barre totalmente a la primera?

El post expresionismo nace como una reacción contra la "movilidad" del expresionismo, cuando aun los artistas expresionistas se encuentran en plena labor. La vertiginosidad de las ideas y de las modas, en los tiempos modernos, hace que aparezca una teoría cuando aún no ha desaparecido del escenario la precedente. El post expresionismo viene a ser un viraje brusco hacia lo clásico, un rechazo al Realismo Subjetivo enfrenándole un nuevo Realismo Objetivo. Los artistas revolucionarios del expresionismo marcharon desde la forma tradicional admitida, a la invención inesperada, el post expresionismo, en un proceso inverso, parte del inexplicable torbellino de formas y colores de la representación interior a la más rigurosa realización del mundo exterior. Es el caso de Carrá, Severini, Metzinger y del variable Picasso. Mense fué un exprsionista convencido antes de alcanzar su actual solidez formal. El vulgo ha creído siempre que los artistas revolucionarios se entregaban a "fabricar excentricidades" porque no podían pintar como todo el mundo, y ahora se acusa a los post expresionistas de tener que copiar la realidad por su incapacidad de producir abstracciones. Y en toda la historia del arte, desde el Greco hasta Picasso, vemos que la mayor parte de los artistas, comenzaron por caminos diferentes, en una interpretación que los llevó de lo real a lo abstracto y de lo abstracto a lo real.

Franz Roh (1), uno de los críticos que mejor a estudiado el post expresionismo, hace palpable la reacción de esta escuela contra el ensueño fantástico a que estaban entregados los expresionistas. Roh dice que el post expresionismo está haciendo resurgir un verdadero mundo al que miramos con nuevos ojos. Los temas religiosos, que era uno de los rasgos característicos del expresionismo, desaparecen casi completamente. En cambio surge una nueva manera hondamente terrenal, como una devoción de lo mundano. A través de su libro, parcialmente derechista, palpamos como el racionalismo germánico, apla-

(1) Franz Roh. "Realismo Mágico".

cado de su sacudimiento poético, vuelve sumiso hacia un arte reflexivo y concreto, como una necesidad racial de orden y comodidad. No quiere más seres demoníacos desgarrados por enervantes deseos; ni horrores con lo que ya estamos familiarizados; ya hay bastantes hospitales y lupanares, hay guerras y hay luchas sociales. Refiriéndose al expresionismo dice Roh, que al contemplar sus cuadros se experimenta la sensación de que aquel trascendentalismo atropellado y frenético, aquella fuga del mundo, han muerto, y que ahora vuelve a despertar un amor insaciable por las cosas terrestres y el deleite en su carácter fragmentario y angosto. "Una vez más desciende sobre el arte una profunda mesura y comedimiento antes de que (tal vez más adelante) con más lastre de conocimiento y substancia terrenal, se emprenda un vuelo nuevo."

\* \* \*

Los artistas post expresionistas consideran tres métodos para expresar la "verdadera" existencia del objeto. Una donde el artista pretende realizar el mundo exterior con la mayor exactitud pero sin utilizar el modelo, sin que haya necesidad de pintar frente a la naturaleza. Todo debe salir sobre el lienzo por la meditación y aun sin necesidad de ejecutar un previo bosquejo. Tal como la haría el pintor alemán Schrimpf, quien aconseja construir la naturaleza de dentro a fuera; con este método reproduce un paisaje real, que puede despertar en nosotros la evocación de algún lugar familiar y corriente. Su aislamiento en una habitación le servirá para memorizar, sin distraerse, el más leve detalle de su visión.

Un método opuesto es el de los que pintan ante la naturaleza sin dejarse llevar por la visión fotográfica la del motivo. Es el caso del pintor francés Raúl Duffy a quien ví en Sicilia recorriendo el campo cargando grandes telas donde reproducía los valles profundos, sombríos de naranjos, las verdes colinas recortadas sobre el azul del mar o risueños paisajes adornados por alguna ruina griega.

"¿Qué necesidad tiene, decía indignado un pintor académico, de salir al campo para pintar cosas que en nada se parecen a lo que tiene delante?" La verdad para uno y otro artis-

ta era diferente. Duffy (1) aprehendía en la naturaleza los objetos en sus relaciones de color, forma y profundidad respecto al resto de la composición. No copiaba el paisaje como lo hubiera hecho un impresionista, ni buscaba la sugerencia simbolista; trataba sólo de escoger elementos reales, necesarios para sus cuadros.

Por último, otros postexpresionistas abogan por la copia exacta de la realidad, sosteniendo que esta copia no carece de valor estético. "El efecto concluso, refinado y aun patético, que produce un grupo de montañas vistas al través de una ventana, demuestra que la naturaleza puede estar saturada de expresión, sin el menor retoque humano, y tener, incluso, una expresión tan concentrada, que supere en riquezas a cualquier pintura".

Estas consideraciones podemos dejarlas de lado para no entrar en el problema filosófico sobre la diferencia entre el placer que nos produce la naturaleza y el placer que nos produce el arte. Diferencia que todos los filósofos admiten con la excepción, quizás, de Lange (2).

La desvalorización del contenido de la naturaleza nos ha llevado a consecuencias significativas. Los más exaltados sostienen que el álbum de apuntes del paisajista futuro es la Kodak. Y Oppi, el pintor post expresionista italiano, pretende probar que con ampliaciones fotográficas sabiamente coloreadas, se puede hacer obras maestras. Olvida que toda visión humana, que tenga algún significado, no es una operación mecánica. Toda percepción es constructiva, está integrada por una serie de asociaciones, recuerdos y experiencias. Hay otras razones técnicas. El material duradero es también condición imprescindible para una obra de arte. La "Ciudad Mundial" de Citroen, hecha con fotografías pegadas, puede ser un trabajo ingenioso pero le falta mucho para poseer los atributos de una obra maestra.

El post expresionismo pretende además ofrecer la imagen de lo absolutamente acabado y completo, de lo conformado minuciosamente, como un procedimiento para alcanzar la rigurosa expresión del objeto, aconsejando una

(1) La pintura de Duffy sólo en parte puede clasificarse en el Post-expresionismo.

(2) Konrad Lange. "Sobre la Filosofía de la Historia Artística".

pintura detallada. Trabajar el cuadro, como si fuese una miniatura, no en el concepto extrínseco y superficial, determinado por un exiguo perímetro, sino en el concepto intrínseco, la aplicación en el detalle que el pintor considere importante, por mayor que sea la dimensión del cuadro. Las partes que el pintor quiere hacer aparecer más claras, deben ser trabajadas minuciosamente.

Por último la más reciente escuela post expresionista, el "Indoamericanismo" aspira a un balance entre la técnica vi-decorativa de las artes precolombinas y la unidad poética de los expresionistas.

\* \* \*

En el post expresionismo existen diversas tendencias o escuelas, que se diferencian entre sí según la importancia que se dé a la realidad objetiva o a la idea abstracta.

Estudiaremos aquellas que por tener distintivos más propios y exhibir una estructura distinta, hayan intervenido más directamente en las formas de la pintura actual.

Después del Purismo, y de los Neo Impresionistas alemanes sin importancia trascendental, como Huber, la escuela más interesante y que constituye la médula del post expresionismo es la formada por el grupo italiano de los "Valori plastici" encabezado por Carra y Chirrico. Son estos dos pintores los que combatieron con más eficacia la exagerada espiritualidad, el ritmo frenético y entrecortado del expresionismo, oponiéndole una serena arquitectura clásica, cuidándose de no caer en el sensualismo amorfo, acercándose, por una oculta estereometría, a los últimos enigmas y armonías de lo existente.

La escuela de los "Valori plastici" se propone copiar las formas fundamentales y sencillas del ser. Hay que patentizar estas formas que tiene algo metálico y quiescente, no en abstracto, sino mostrándolas concretamente en la naturaleza. Carra y Chirrico aprovechando las conquistas cubistas y expresionistas encamina sus esfuerzos hacia la realización de la "nueva objetividad", fundada por el grupo de Munich, que no consiste en retratar o copiar, sino edificar, construir los objetos en su forma primordial.

Carra, como Severini, fué uno de los fundadores del "futurismo", pasando luego a cultivar, con inexorable severidad, un realismo esquemático, intelectual, emparentado muy de cerca de la macidez cubista.

El arte de Chirrico es indudablemente más interesante, aunque está más expuesto a la dependencia de influjos históricos. Giorgio de Chirrico, italiano nacido en Grecia, también estuvo a la cabeza del movimiento de avanzada que, con Boccione en la plástica y Marinetti en el género literario, se lanzó a la conquista de los nuevos ritmos futuristas.

Chirico, como Carra, se cansó del vértigo de la forma. Había pasado sus primeros años estudiando en los museos de Florencia a los grandes maestros; el Perugino, Rafael y Ghirlandaio. Fué Boklyn, que por aquellos tiempos vivía en Fiesole embriagado de alcohol y de ensueños, quien primero le reveló un mundo extraño y fantasmagórico. Pero Chirico supo evitar el lado exageradamente romántico y teatral de Boklyn. Los clásicos y la poética del maestro suizo le ayudaron a encontrar asombrosos efectos de perspectiva y composición. Sirviéndose de las figuras geométricas construyó un mundo original y estable. Un extraño maridaje de arquitectura y de ensueño, de exactitud y de vaguedad.

Chirico es un poeta que se ha impuesto la exactitud como disciplina. A fuerza de copiar ha penetrado en el secreto de los clásicos. Gracias a ellos controla su inclinación romántica para adoptar la posición matemática. Hay en los cuadros de este artista, un ritmo que acelera el movimiento giratorio de las cosas, prisioneras en los paredones estables del templo clásico, base donde reposa el mundo tranquilo de Giorgio de Chirico.

Otros artistas que merecen estudiarse para comprender los Valori Plastici son los alemanes Mense y Knoldt, que han dado una nueva interpretación al paisaje meridional. Inspirándose en la tendencia de los "Valori Plastici" puede colocarse al pintor mejicano Diego Rivera, fundador, con Clemente Orozco, del Indoamericanismo.

Desde el siglo XVIII el arte europeo se enriquece gracias a los elementos técnicos y temáticos extraídos del arte oriental; japonés, chino, persa, árabe, polinesio. Con el impresionismo esta influencia cobra su máxima importancia y los artistas se preocupan por encontrar nuevas fórmulas. Fué cuando los arqueólogos descubrieron los objetos y monumentos indoamericanos que sirvieron, aunque vagamente, a Gauguin y otros artistas para desarrollar sus inclinaciones por el arte primitivo. Con el tiempo el indoamericanismo, gracias al esfuerzo de los pintores autóctonos, tiende a cristalizarse y ha logrado conquistar un puesto honorable entre las grandes escuelas de la pintura contemporánea. Gracias a esta nueva escuela se ha desplazado esa leyenda de teatralidad tropical con que se revestía al tipo suramericano.

En Méjico es donde se ha llegado a resultados más plenos. Aunque todos los pintores mejicanos se aplican en explotar la anécdota típicamente americanista, todos ellos, quizás con la excepción de Mérida (1), están ligados a las tendencias derivadas del post expresionismo.

Entre la presente generación de artistas mejicanos Rivera es, si no el mejor pintor, al menos el más conocido y comentado. Su arte concuerda con un mesticismo espiritual y racial; es orgulloso y altivo como el castellano, vindicativo y sensual como el indio azteca. La vida lo ha dotado generosamente de talento y de músculos. Capacidad física y capacidad intelectual; he aquí las dos características donde reposa el arte de Rivera.

En sus largos años de estadía en París agudizó la reconocida facilidad de imitación del nativo mejicano y la facultad para memorizar los objetos; Rivera era un eclético. "Puntillista" con Seurat, "cubista" con Picasso, "sintetista" con Gauguin, al regresar a Méjico y sentir de nuevo el magnífico atractivo de sus montañas y su pueblo, se decidió, con los medios adquiridos de sus últimos inspiradores, los Veristas, a buscar la nueva realidad del objeto y del espacio, valiéndose del constructivismo cubista. Con estos elementos y con el vocabulario de Gauguin, Rousseau y Chiricó, compone escenarios donde se mueven per-

---

(1) Pintor guatemalteco.

sonajes macizos como pedazos de bloque, formas redondas, densas, volúmenes plenos, unidos sabiamente por el ritmo de grandes masas, amontonamientos donde lo fundamental es el dibujo coloreado por medios tonos, casi siempre sin claro oscuro.

Toda la gama post expresionista se resume en las grandes pinturas murales que han dado fama a Rivera, especialmente por su tendencia "Verista". Esta escuela, que analizaremos más tarde, encierra sobre todo un concepto político del arte, un anhelo de rebeldía, un deseo de reacción contra lo distinguido, lo culto y las engañosas complicadas. Acopla la pintura con la vida activa. Rivera está con la facción del "verismo" de la joven generación que no rechaza el arte libre de preocupaciones morales, políticas o religiosas. Propugna por el "activismo" de izquierda que desacredita al hombre puramente contemplativo, con la convicción de que vivimos en una sociedad que debe ser modificada. Por eso la pintura de Rivera es ante todo intelectual y sabia. "Cuando el artista se planta ante la anturaleza el tema no importa" dicen los naturalistas. Rivera, como artista representativo de una época, tiene demasiada inquietud para conformarse con el dictado de la naturaleza. Esta para él ha sido el espectáculo del dolor de su pueblo.

El temperamento y las circunstancias hicieron que el artista pusiera su arte al servicio de la revolución. No tenía sino que abrir los ojos para ver al indio fustigado por el látigo del "gringo", los generales arrear con la punta del sable el rebaño hambriento, la cobardía de los unos, el vicio de los otros. De ese rebaño había escapado él y en ese rebaño quedaban los suyos. Guiado y protegido por los intelectuales revolucionarios, un momento victoriosos, olvidó el eclecticismo de las escuelas europeas, se despreocupó del arte especulativo, e inició esa serie de frescos que le dieron renombre. Poseía la ciencia de la pintura. La naturaleza y el ambiente social le dió el tema y la inspiración que le faltaba, y surgieron esos personajes uncidos de vida real. Mineros levantando los brazos en cruz mientras un fornido capataz los registra, rostros bestiales y dolorosos de indias hieráticas poniendo los senos enormes en las bocas glo-

tonas de los críos, manos gigantes ofreciendo con gesto promisorio el pan de la esperanza. Visiones de kermeses flamencas, tortillas y carabinas, vientres repletos, labios hinchados de apetitos. Pueblo en fiesta. Revolución triunfante. El indio surge en el artista venciendo su poca sangre de asceta español. Pero ni con el furor iconoclasta contra el conquistador español, ni con la escena de miseria en el pueblo, logra alcanzar la nota patética. No hay personajes escuálidos en medio del hambre, ni hay dolor en medio de la sangre. No emocionan en lo más mínimo estos momentos detenidos por el arte objetivo de Rivera. Carecen del carácter dinámico de la verdadera tragedia, la sugerencia de la idea en acción. Revestido de solidez inmutable, todo parece tallado en piedra, retenido y metálico. El dibujo duro destaca violentamente el objeto sobre el vacío.

Contrario a las tendencias post expresionistas, partidaria del cuadro con marco, pintura objetiva que cuando se cuelga en la pared simula "una ventana mágica abierta sobre un pedazo de realidad". Rivera se ha dedicado casi exclusivamente a la pintura mural; llenar grandes superficies que actúen desde lejos sobre el espectador. Ultimamente, en Norte América, se ha promovido una controversia, que bien la hubiera merecido Miguel Ángel en los tiempos de Julio II, por haber pintado en uno de los murales encargados para un edificio público, el retrato de Lenín. Francamente no merecía tan acerba discusión un retrato mediocre, estático, como el de cualquier mercader enriquecido, que no trasunta en nada el dinamismo y la heroicidad de aquella vida.

No es mi propósito enjuiciar ahora la obra del pintor mejicano, sólo pretendo establecer los vínculos que lo unen al movimiento post expresionista y el puesto de honor que le corresponde al lado de su genial compatriota José Clemente Orozco, en la fundación del Arte Indoamericanista. Gracias a estos dos artistas la hora de la resurrección ha llegado para los dioses Toltecas, Mayas, Aztecas y las paternales divinidades del pueblo de los Incas.

Hay otro grupo que está más de acuerdo con la precisión miniatúresca exigida por el post expresionismo, con la visión microscópica y meticulosa del conjunto como fin y no como detalle separado, para dar realce y contraste a la composición como lo hacen los del grupo de los "Valori Plastici" y los "Veristas". Esta escuela fué iniciada por Henry Rousseau, "el aduanero" y fué bautizada por los escandinavos, que primero la cultivaron en los países nórdicos, con el nombre de "italianismo". Luego siguiendo la interpretación francesa, se llamaron naivistas (de *naif*, ingenuo). Nosotros podemos llegar a una mejor comprensión de su significado llamándola "Puerilismo", por la manera de ver, sentir e interpretar las cosas. *Italianismo* vendría a significar una dulce desviación impuesta a la rusticidad germana, mientras la denominación "puerilista" encaja con más justeza en la devota minuciosidad, la inocente fidelidad objetiva en que se aplican los artistas.

A Cezanne se le señala con el fundador del moderno dinamismo abstracto y a Rausesau como el padre de la pintura reciente, de la pintura estática y concreta.

Existe un vasto anecdotario sobre la vida del "aduanero" Rausseau. Unos de los rasgos más interesantes de su biografía, que puede ilustrarnos sobre la originalidad de su arte, es su estadía en Méjico, como músico militar (1362-1867). Fué sin duda la riqueza de las artes populares mejicanas, de asombrosa variedad, la que ayudó al modesto sargento a desarrollar esa rara sensibilidad para lo diminuto. Allí aprendió, con prolijidad india, a detallar ese follaje amplio y mate de los bosques, esas montañas peladas; fondos de escenarios de juguete. Es el sentir autóctono mejicano, ingenuo y primitivo, el que se revela en su ciencia de ordenar la economía de la línea, en esa cómica ingenuidad de interpretación que nos regocija sin malicia, la anécdota bien escogida, que como el agua refresca nuestro espíritu. El estilo dulcemente apartado de su tiempo, con la misma santa ingenuidad, la calma y quieto fervor con que se revestía el arte de Ucello, Masaccio o Pietro.

Todos los niños, cuando comienzan a pintar y muestran cierto placer al mezclar los colores, poseen alguna de las facultades de los verdaderos primitivos. Pero cuando dibujan

copiando la naturaleza, cuando se les enseña lo que es la perspectiva y los *valores*, pierden esta ingenuidad interesante. He aquí el mérito principal de Rousseau; haberse aferrado sólidamente a este pueril candor que nunca abandonó.

A pesar de que el arte de Rousseau ha alcanzado gran trascendencia en las naciones de Europa, son los rusos los que lo han seguido más de cerca, tratando de imitar el "Puerilismo". Han cultivado la perpetua niñez, pero ha sido como una flor de invernadero que ha perdido su perfume. A pesar de ser la perenne infancia un don nativo de los pintores rusos, su atávico misticismo, su inclinación a la piedad romántica, se ha interpuesto entre el arte eslavo y el arte del sencillo "pintor dominguero" como calificaron al buen señor Rousseau desde los tiempos en que Apollinaire profetizó su gloria futura (1).

Se destacan muchos otros artistas influenciados por Rousseau, entre ellos, Walter Spies, alemán oriundo de Rusia, que a pesar de la fantasía que pone al iluminar los paisajes nocturnos, los deja siempre revestidos de un realismo evocador.

Hay además otros nombres, más populares y conocidos, entre nosotros, como Fujita y Utrillo.

\* \* \*

De todas las direcciones del post expresionismo, el Verismo es el que con mayor energía se atreve a presentar fielmente la imagen indivisa de la naturaleza. "Para el efecto plástico, dice, basta arrancar del mundo existente y llevar al cuadro, como una totalidad, aquello que se encuentra *henchido de expresión*". De esta manera se coloca en reacción contra el concepto formal y subjetivo del arte, menospreciando la invención, las estilizaciones, la libre interpretación del modelado y colorido.

Desde el antiguo arte egipcio, asirio, griego, las gárgolas de las catedrales góticas, el Renacimiento de los primeros tiempos hasta los artistas inspiradores del arte Moderno; Goya, Hogarth, Daumier, Toulouse-Lautrec, han expresado sus ideas revolucionarias o la sorda protesta por la fealdad de la vida.

(1) "Henry Rousseau", por Felipe Souppault. París.

El Verismo es una escuela netamente alemana. George Grosz uno de los más notables veristas, fundador de *Die neue Sachlichkeit* (La nueva objetividad) con Otto Dix y Max Beckmann, afirma que todo verdadero arte debe ser de tendencia, es decir, arte que combate en pro de una nueva causa con carácter "activista". El activismo es atributo del verismo. Se propone colocar ante los ojos del burgués, los horrores de la organización social, la vida impulsiva de nuestro tiempo, para acabar con la desidia y la farsa que ocultan las calamidades de la actual organización social. Refiriéndose a los tipos explotadores Gross dice, en un ensayo que ha escrito sobre la "Nueva Objetividad", a modo de fundamento general; "El hombre no es bueno; el hombre es una bestia". Y como una cruz levanta su esperanza en el proletariado.

A la tendencia verista se le ha calificado de cínica, por el despiadado realismo con que presenta las cosas. Para mitigar el término, se ha considerado más justo establecer esta otra fórmula: "Activismo cínico de mejoración". Fórmula en apariencia paradójica pero que atenuaría la tesis de Jorge Gross, diciendo únicamente: "El hombre es todavía una bestia".

Es este empeño de mejoración el que debe guiar a los artistas y esto, según el Verismo, podrá realizarse con la comunión política de los pueblos en el ideal Comunista. Craven (1) cree que los comunistas no han llegado a identificar el arte con una idea general, como pretenden. Sólo han ligado el arte a un programa específico usándolo como instrumento para propagar teorías económicas, que por su distribución geográfica, están lejos de poderse aplicar universalmente. Esto lo considera como el error básico del nuevo sistema. "Hay una gran diferencia entre el reino de los cielos, visualizado por los primeros creyentes cristianos, y el cielo en la tierra formulado por los apóstoles del proletariado. Los caracteres de la mitología comunista están hechos con seres vivos, y los trabajadores del mundo — el proletariado en su mejor sentido — no pueden ser embutidos en un solo concepto general sin recurrir a una violenta desfiguración de los hechos".

El Verismo al denunciar la frivolidad de los artistas, al

(1) Th. Chaven: *Modern Art*. 1933.

negarse a explotar el lado idílico de la vida y reclamar para el arte una función más justa, que lo salve del agotamiento final, al hacerlo vocero de los ideales, creencias y costumbres de las mayorías sociales y no un juguete para disfrazar el hastío, la snobería de los ricos, conquista el puesto de honor entre las escuelas europeas y se pone de acuerdo con el título de "Verista": protesta del arte plástico para que se imponga la verdad en el mundo.



# Las luchas sociales en la antigua Roma

Por JOSE TUNTAR

## VII

1. Cayo Julio César conquista las Galias, derrota a los ejércitos del Senado y es nombrado dictador para dar a la República una nueva Constitución. — 2. El gran plan político-social de César: eliminación de los latifundios; entrega de las tierras a los campesinos pobres y a los proletarios; supresión de la dominación del Senado; centralismo democrático; autonomía de las Comunas y de las Provincias; la cultura greco-romana base y ornamento del mundo mediterráneo (la "Ecumene"). — 3. Asesinato de Julio César por una conjuración de la aristocracia. — 4. Compromiso de Augusto con el Senado (grandes terratenientes). — Derrota definitiva de la clase campesino-proletaria. — 6. El Imperio "fascista".

Cayo Julio César, el genio político y militar más grande de la antigüedad y uno de los hombres más extraordinarios de todos los tiempos, había nacido en Roma el año 100 antes de la era cristiana, perteneciendo su familia a la más rancia aristocracia. Su padre, Lucio, fué cónsul en el año 90 y en este cargo había obtenido la aprobación de la ley, por la cual se

otorgaba la ciudadanía a todos los itálicos adictos a Roma. Su madre, Aurelia, era hermana de Cayo Aurelio Cota, cónsul en el año 75. Su tía, Julia, estaba casada con Mario, y Cornelia, con la que había contraído enlace aun muy joven, era hija del famoso cónsul de parte popular, Cornelio Cina. Sila había dado a sus sicarios la orden de matarlo, pero a raíz de la intervención de algunos altos personajes lo dejó libre, exclamando: "Os arrepentiréis; en César hay muchos Marios". Pero, César se cuidó mucho de permanecer en Roma, y fué a Asia Menor, donde combatió en el sitio de Mitilene y en la flota enviada contra los piratas. Regresó a Roma después del fallecimiento de Sila, pero poco más tarde volvió a Asia; en Rodas frecuentó asiduamente la escuela del famoso rétor Apolonio Milón, profundizándose en la filosofía greco-asiática y en el así llamado "socialismo griego"; participó luego en las primeras campañas de la tercera guerra mitridática y en el año 65 es elegido edil. Embelleció a Roma con monumentos y grandes obras públicas.

Nombrado pretor, protesta enérgicamente en el Senado contra la represión ilegal y sangrienta del movimiento encabezado por Catilina. Todo el mundo sabía que César compartía las ideas y proyectos de Rulo y de Catilina. En 61 va a España como gobernador y dos años después es elegido cónsul; hace repartir entonces entre 20 mil veteranos y proletarios las tierras fiscales en la Campania, quitándolas a los grandes terratenientes romanos que las habían usurpado y explotado durante casi tres siglos. Era evidente que César tenía ya su plan económico y político bien trazado. Pero no quería incurrir en el error de los Gracos y otros grandes tribunos, quienes habían confiado casi exclusivamente en la bondad de la causa, sin preocuparse de los medios de fuerza necesarios para hacerla triunfar de una manera radical y definitiva. Comprendió que le hacía falta una poderosa fuerza militar para terminar de una vez por todas con el poderío del Senado. Mas esa fuerza no podía tenerla y organizarla sino oscureciendo la gloria militar de Pompeyo y de Craso, dos conservadores demócratas, que creían poder resolver el grave problema social y estatal mediante algunas reformas políticas, basadas sobre una formal división de los poderes y sobre un debilitamiento no muy pronunciado

del Senado. Por eso César constituyó con Pompeyo y Craso el primer triunvirato: no se trataba de una nueva magistratura, sino de un simple convenio privado entre tres jefes de partido para una tregua después de tantos decenios de guerra civil. César aprovechó esta tregua para conquistar para Roma un vasto país y procurarse una fuerza militar poderosa y fiel, con la cual dar el golpe de muerte a la dominación del Senado.

Terminada su función de cónsul, el Senado quería asignar a César la gobernación de una provincia de secundaria importancia, pero éste quiso y obtuvo la de las dos Galias (cisalpina y transalpina o narbonense). En pocos años toda la Galia (Francia), desde el Rin a los Pirineos, es convertida en provincia romana, cayendo el último baluarte de la libertad gálica, Alesia, en el año 52; la misma Britania (Inglaterra), la tierra misteriosa de los celtas, es invadida dos veces por las tropas del gran romano, quien hasta se atreve —echando sobre el Rin un puente, cuya descripción, hecha por el constructor mismo, despierta la admiración de la ingeniería moderna— a internarse en las selvas de las tribus germanas para derrotarlas y obligarlas a no traspasar las nuevas fronteras de la dominación romana.

El Senado observaba, entretanto, con espanto el creciente poder de César, tanto más cuanto que uno de los triunviros, Craso, había perecido en la Mesopotamia en la batalla de Carrac contra los partos (año 53). No queriendo el Senado, por sugestión de Pompeyo, acordarle el gobierno de las Galias por otros cinco años, César pasa con sus legiones la noche del 10 de enero del año 49 el Rubicón, el pequeño arroyo cerca de Rímini, entonces límite nord-oriental de Italia. Es ésta la segunda gran marcha sobre Roma, pero con fines diametralmente opuestos a los de Sila. Entonces se trataba de restablecer el poder absorbente del Senado e implantar una constitución aristocrático-conservadora; esta vez se trata, en cambio, de aniquilar la dominación de los grandes terratenientes y de su órgano. A la noticia de que César avanzaba sobre Roma, Pompeyo y la mayoría de los senadores abandonan el 17 de enero la capital, refugiándose en Albania, allende el Adriático. César entra en Roma, sin derramar una sola gota de sangre, entre las aclamaciones frenéticas de la plebe, y, viéndose amenazado a

las espaldas por los generales Afranio y Petreyo, partidarios de Pompeyo en España, rápidamente marcha a la península ibérica y el 2 de agosto los aniquila en la batalla de Ilerda.

Mientras tanto la Asamblea popular lo nombraba dictador para que diera a la República una nueva constitución. Se repetía el caso de Sila, pero para fines enteramente diversos. En el año 48 —después de haber hecho otorgar la ciudadanía romana a todos los habitantes del valle padano— César atraviesa el Adriático y aplasta al ejército del Senado y de Pompeyo en Farsalia (Grecia-Tesalia); Pompeyo huye a Egipto, donde es asesinado por orden del rey Ptolomeo XIV. César pasa a Egipto y expugna a Alejandría, poniendo así virtualmente fin al reino de los Ptolomeos: todo el Mediterráneo es ahora un lago romano. Pasa algunos meses al lado de la encantadora Cleopatra, pero a la noticia de la sublevación de Farnaces, hijo de Mitrídates, se precipita como un rayo en el Asia Menor y destruye (año 47) cerca de Zela al ejército enemigo. El 6 de abril del año 46 derrota en Tapso (Africa) a Yuba, rey de Numidia, y a Catón el Joven, uno de los jefes del partido aristócrata y el mismo que había propugnado en el Senado una represión "ejemplar" del movimiento dirigido por Rulo y Catilina. Después de la batalla de Tapso, César anexiona a Roma todo el reino de Numidia y Argelia, mientras los príncipes indígenas de Marruecos se convierten en vasallos de la ciudad del Tíber. El 17 de marzo del año 45 aniquila en Munda (España) al último ejército del Senado, mandado por Cneo y Sexto Pompeyo, hijos del rival derrotado en Farsalia.

En octubre del año 45 entra triunfalmente en Roma y, estando por fin pacificado el Imperio desde el mar de Irlanda al desierto líbico y desde Gibraltar al Eufrates, emprende la formidable tarea de reorganización económica, política y administrativa, pero la aristocracia romana no le permitirá terminar la obra. Mientras estaba elaborando el gran plan de reconstrucción integral, se anunció que los partos amenazaban, desde la meseta del Irán (Persia) y la Mesopotamia, invadir de nuevo las posesiones romanas en Siria. Había que asegurar de una vez por todas el débil blanco oriental y vengar al mismo tiempo la derrota de Carrae. El 18 de marzo del año 44 César debía alcanzar al ejército, concentrado cerca de Ostia, el puer-

to de Roma. Mientras tanto, en el campo aristócrata se había formado una conjuración, de la cual participaban más de 60 senadores y cuyos jefes eran Cayo Casio Longino y Marco Junio Bruto. César estaba al tanto de que se tramaba contra su vida y, sin embargo, no tomó ninguna medida de prevención y represión. Desoyendo los consejos de los amigos políticos y de su propia esposa, Calpurnia, quiso ir el 14 de marzo al Senado, convocado en la curia de Pompeyo, en el campo de Marte, para despedirse, en vista de su próxima salida para el Oriente. Al tomar asiento en su banca fué muerto a puñaladas, cayendo a los pies de la estatua de Pompeyo. Tenía 56 años. Así terminó prematuramente sus días *Cayo Julio César*, grande no sólo como militar y político, sino también como orador, escritor y gramático, pues dominaba con su genio incomparable todo el saber de su época.

¿Por qué Julio César fué asesinado por los jefes de la aristocracia? Los historiadores, tanto los de tendencia reaccionaria como los liberales, habían llegado a esta conclusión: de un lado la causa de la "libertad" (Bruto y Casio), y del otro la "tiranía" (Julio César). Pero la adhesión de los historiadores conservadores a ese punto de vista y hasta a la exaltación de los conjurados y asesinos debía aparecer muy sospechosa a la crítica histórica moderna, la que ha llegado a sintetizar aquel período dramático de la vida de Roma en esta afirmación categórica: no se trató de una lucha entre la "libertad" y la "tiranía", sino de un golpe desesperado de los grandes terratenientes romanos, tendiente a frustrar la realización del gran plan de reconstrucción social e institucional de César. Es posible que Casio, fanático defensor de la república y hombre rígido —Bruto era, al contrario, una personalidad sospechosa, sin ninguna capacidad especial, sin conciencia, como lo mostró en el saqueo de los pequeños municipios griegos, y que esperaba suceder al dictador en la confusión general por la muerte de éste— pensara en la posibilidad de volver a los tiempos felices de la antigua república, cuando ésta descansaba en la admirable trinidad de "campesino —ciudadano— soldado". Pero, en aquel momento y en aquella situación, el asesinato de Julio César no podía conducir sino al restablecimiento del poderío, de la "libertad" del Senado, es decir, de los grandes te-

rratenientes, y por consiguiente a la restricción y anulación de la "libertad" de las masas campesinas y proletarias. Este juicio sobre el carácter de la conjuración aristocrática y el asesinato de César es ahora definitivo.

Por lo demás, basta el hecho de que Bruto, Casio y otros conjurados tuvieron que huir precipitadamente de Roma ante la insurrección de las masas enfurecidas, para comprender a qué intereses respondía el asesinato del gran dictador demócrata. No se puede alegar, para la explicación de la sublevación popular, la circunstancia de que César se habría captado el ánimo de la multitud con concesiones demagógicas. Su ley de granos, modelo de legislación social —por la cual se reducía el número de los proletarios subsidiados de más de 300 mil a 150 mil, colocándolos gradualmente en los terrenos fiscales y privados expropiados (ley Julia agraria) o empleándolos, previo establecimiento del salario mínimo, en las grandes obras públicas por él emprendidas en todas partes del Imperio— demuestra que César no era demagogo, sino, al contrario, un constructor y un legislador de largas miras. Y no hablemos de los juegos y espectáculos en los circos, porque a ese respecto él no hacía ni más ni menos que los otros gobernantes hacían y harán antes y después de él. Las diversiones públicas han sido siempre y son aún hoy día uno de los medios usuales de gobierno. Los conjurados no tenían ningún motivo de odio hacia César a causa de persecuciones o represalias políticas. A diferencia de Sila, que había introducido el sistema del exterminio, de las confiscaciones y proscripciones en masa, César no hizo matar a nadie, limitándose sólo a desterrar a unos pocos aristócratas empedernidos. "Algo tenía que hacer contra sus adversarios", dice el historiador Pöhlmann. La libertad que tuvieron para organizar la conjuración y al atentado, propósito no ignorado por César, demuestra terminantemente que lo de la tiranía era un cuento y nada más.

La glorificación de Bruto y Casio como "héroes y mártires de la libertad" se fundó especialmente en la pretendida aspiración de César a ceñirse la corona real. Por lo tanto, quien lo matare estaba moral y legalmente en su derecho. ¡No había la aristocracia romana fraguado otras veces la leyenda de la corona real para reprimir sangrientamente los movimientos de

emancipación de las masas campesinas y proletarias? Empero, ¿hay datos incontrovertibles que prueben la acusación? Ninguno, a no ser el fanatismo de algunos admiradores de César, la voluntad de las masas de quererle dictador vitalicio y la toga, semejante a la de los reyes, que le había decretado el propio Senado en reconocimiento de haber triunfado sobre príncipes y reyes. Napoleón, "el hijo de la revolución redentora, el coloso derrocador de reyes y de gabinetes, en quien, a través de los siglos. Julio César se reencarna" (Gundolf), ridiculizaba la leyenda de un César aspirante seriamente a la corona o diadema real. Lo único que hay de realmente fundado en aquella aseveración, es lo siguiente: a igual que todos los grandes tribunos, también César veía lo absurdo y lo pernicioso de que la República y el Imperio siguieran siendo gobernados, a través del Senado, por una ínfima minoría de grandes terratenientes, quienes veían en el mundo mediterráneo nada más que un inmenso feudo de la Ciudad-Estado para su explotación, y que era, por consiguiente, impostergable la constitución de un poder central fuerte con el contrapeso de una amplia descentralización. El haber el dictador demócrata puesto término a la expropiación de las provincias (territorios extra-itálicos) por los gobernadores, salidos casi todos de las filas aristocráticas, y por los capitalistas (caballeros) y hecho nombrar senadores a galos, españoles, africanos, etc., indicaba la esencia y la dirección de su gran plan de reconstrucción estatal. La aristocracia (grandes terratenientes romanos) observaba con consternación las medidas e innovaciones revolucionarias de César y, temiendo que una nueva victoria en Oriente consolidara aún más su poderío y, por ende, robusteciera su firme designio de dar al Estado una estructura radicalmente nueva, decidió asesinarlo la misma víspera de emprender aquél una acción militar, que justamente los aristócratas, cuyo "superpatriotismo" era... indiscutible, hubieran debido saludar con júbilo y entusiasmo. Mas, ¿quién no sabe que los conservadores aman entrañablemente a la patria sólo en cuanto y hasta cuando ésta sirve a sus intereses de clase? Lo ocurrido en Roma el año 44 se repetirá muchas veces en el curso de los siglos.

¿En qué consistía el plan rector de César? Un escritor no revolucionario, de quien no recordamos ahora el nom-

bre, decía con razón, hace algunos años, que cuatro son los hombres extraordinarios de la historia: Lenin, Napoleón, Carlomagno y Julio César. *Lenin* establece en un territorio que constituye la sexta parte del mundo, los cimientos de un régimen que suprime la explotación y el provecho individual. *Napoleón* sueña y lucha por una Europa unida y asentada en las conquistas esenciales, es decir, burguesas, de la Revolución francesa. *Carlomagno* restablece el antiguo Imperio romano sobre la base feudal-cristiana para fundir en una unidad universal el viejo mundo mediterráneo y a los pueblos nórdicos que se habían establecido sobre y alrededor de los ruínas del Imperio de los Césares. *Julio César* traza las líneas de un Imperio universal ("Ecumene"), que descansa sobre las fuerzas realmente productoras, en primer término los campesinos, sobre una democracia real en relación al régimen de producción de aquellos tiempos y sobre la autonomía de pueblos y provincias, iluminado por el esplendor deslumbrante de la cultura greco-romana. Roma madre y no explotadora del mundo mediterráneo, y como prenda de esta vasta Confraternidad de pueblos debían resurgir de sus ruínas Capua, Cartago y Corinto, las tres grandes ciudades antaño destruidas por orden directa del Senado: este era el plan gigantesco y revolucionario, truncado por los puñales de la aristocracia.

No tenemos los detalles del plan, pero sí sus líneas generales. El poder central debía basarse sobre el tribunado y el mando militar ("imperium"). El jefe de Estado, nombrado según un procedimiento que César no llegó a fijar, habría concentrado en sus manos el poder ejecutivo. La supresión del Senado o su transformación en una corporación de viejas e impotentes comparsas habría sido así un hecho. El poder periférico debía descansar sobre la autonomía de las Comunas y las Provincias. La ley municipal de César ("lex Julia municipalis") demuestra que los municipios debían constituir las células del Estado, por lo cual en el plan general las provincias representaban el "trait de union" entre el centro y las células, constituyentes del cuerpo del Estado. El gran pensamiento de la descentralización, vislumbrada por Cayo Graco, Apuleyo Saturnino y Servilio Rulo, tomaba forma concreta y definida en el plan de reconstrucción político-estatal de César. Un poder

central fuerte, sustraído a las garras de los grandes terratenientes y que debía mantener la seguridad del Imperio contra cualquier peligro exterior, y la autonomía de pueblos y provincias eran los pilares sobre los cuales el gran dictador demócrata entendía edificar la Ecumene.

El cáncer principal que roía la vida económica, era el latifundio con sus inmensas multitudes de esclavos, sacados a raíz de las guerras imperialistas de todos los países del Mediterráneo. La ruína de los campesinos que se convertían en masas cada vez más numerosas de proletarios desocupados, era una consecuencia de la enorme acumulación de los bienes inmuebles en manos de una ínfima minoría y el empleo de los esclavos en las vastas haciendas y talleres de los aristócratas romanos. No hay duda —como lo prueban las medidas tomadas por César ya cuando cónsul y después como dictador— de que el fraccionamiento de los latifundios y la entrega de esas tierras a los campesinos arruinados y a los proletarios constituían el punto central y más importante de su programa de reconstrucción integral. Esto hubiera traído consigo la desaparición gradual de la esclavitud— por cuanto ésta era inseparable de la existencia de los latifundios, mientras que la pequeña y media cultura intensiva no necesita y hasta aborrece la mano de obra servil— y la eliminación de las masas proletarias, las cuales gozaban, es verdad, de todos los derechos civiles y políticos, pero que llevaban una vida miserable a costa del erario público (reparto de granos) y de los patronos (clientela). Una clase campesina libre y acomodada, pilar principal del Estado, debía ser, según Julio César, el resultado de la gran guerra social combatida en el último siglo de la República. Los grandes terratenientes querían, al contrario, la cristalización y consolidación del régimen prevalentemente esclavista que había ido desarrollándose desde los comienzos de las guerras imperialistas.

Añádase a todo esto el que César había hecho anular por la Asamblea popular los intereses usurarios que los acreedores exigían de los campesinos, artesanos y pequeños comerciantes, suprimiéndose además la prisión por deudas, y se comprenderá el odio profundo, tenaz, inextinguible, que las clases pudientes todas abrigaban contra el dictador demócrata. Lo que se quiso eliminar con el asesinato de César, no fué, pues, la "tira-

nia", totalmente inexistente, o la pretendida aspiración al trono, que él no necesitaba, sino la realización de un plan, por el cual se hubiera destruído el poderío económico y político de los grandes terratenientes romanos. La defensa de las "libertades republicanas", bajo cuya bandera la aristocracia había reprimido sangrientamente todos los movimientos de reivindicación social, sirvió también esta vez para ocultar el verdadero móvil: la defensa de los intereses de una clase privilegiada.

Historiadores y escritores modernos han reivindicado plenamente la figura de Julio César contra todas las deformaciones y difamaciones. Mommsen, en su "Historia de Roma", esa maravilla del ingenio humano del siglo XIX y de todos los siglos, polemiza contra los enemigos de César y ataca al partido de la nobleza romana, a la clase senatorial y a su representante típico, Cicerón, "el hombre sin opinión, sin criterio y sin vista", que ha inspirado la versión europea respecto a César. Gundolf; en su "César en el siglo XIX" (Berlín — año 1926), resume con estas palabras el grandioso plan de César, visto por Mommsen: "Toda su política era emanación de una necesidad histórica, vista y apreciada por César, y servida con fuerzas a la altura de la empresa. La idea central que domina en todos los actos de César; lo mismo en las leyes agrarias que en la conducta de la guerra de las Galias, en el Triunvirato como en la guerra civil, es la "ecumene" romano-helénica de los pueblos del Mediterráneo, la revelación de las oposiciones sociales, culturales y políticas en el mundo antiguo, y la defensa contra la barbarie de fuera, bajo el imperio de un poder fuerte, humano y sabio."

"Esta visión de César y de su obra, de símbolo de "coincidental oppositorum" individuales e históricas, es hoy dominante. Nietzsche, acorde con su profetismo, evoca la figura de César, no como historia pasada, sino como posibilidad futura" (Manuel Pedroso). Hegel: "César tenía la exacta representación de lo que era la República romana; sabía que era una mentira, que Cicerón hablaba vaciedades y que era menester substituir tanta oquedad". Michelet: "César es el hombre de la humanidad; Catón, Pompeyo y Bruto sólo son romanos, César es hombre universal." Merival se anticipa al juicio de Mommsen: "Ya antes se había realizado la característica democrática

de César, pero tan sólo como medio egoísta de tiranía o de adulación de la plebe (cesarismo). Pero ahora se invierten las partes. Las leyes sociales de César son su mayor galardón y sus hechos guerreros se explican como el camino maravilloso para llegar a ocupar el poder necesario para sus fines sociales." He aquí la clave para la comprensión de César. Es guía para trazar un paralelo con las grandes realizaciones de la dictadura rusa de nuestro siglo XX; lo mismo para reprobar las dictaduras bajas, reaccionarias, sin trascendencia histórica (Mussolini, Primo de Rivera, Hitler, Pilsudski, etc.): dictaduras, como escribe muy bien M. Pedroso, sin Farsalia, sin conquista de las Galias, sin revolución que las preceda, que no revolucionan el mundo, ni alteran el orden de las clases sociales y que se limitan a reforzar las facultades del poder ejecutivo.

Goethe escribió que el asesinato de Julio César era el crimen más grande y más inútil de la historia. Inútil, no. Estalla una nueva y espantosa guerra civil que se concluye en el año 31 con la batalla naval de Actium en la costa de Epiro y con la instauración de la monarquía en el año 27 por Cayo Octavio, nieto de la hermana de César y a quien el Senado confiere el título de "Augusto" (el Santo). Inútil hubiera sido el asesinato de César si Augusto, a quien aquél había adoptado como hijo, hubiese realizado la obra proyectada e iniciada por su padre. En cambio, siguió un camino y efectuó un programa diametralmente opuestos a los del gran dictador. Este basaba la reconstrucción económica e institucional de la República en la eliminación del poderío económico y político de los grandes terratenientes, mientras que Augusto asentó el Imperio sobre el compromiso efectivo y permanente con aquéllos. Asegurada su posición económica preeminente, los grandes terratenientes podían generosamente dejar, como en realidad ocurrió, que el Senado bajara de su posición política predominante a un simple cuerpo consultivo y decorativo, al que el "princeps" o el "imperator" se encargará de integrar con títeres enteramente devotos a su persona y a los intereses que la nueva constitución monárquica representaba y defendía.

No hay que creer que la República cesara formalmente de existir. Al contrario, el hijo adoptivo de César afirmaba constantemente que él la había "restablecido sobre bases inconmo-

vibles", después de tantos decenios de guerra civil. Fué por esto que la patria agradecida le acordó el apodo de "Santo." Estamos aquí ante la burla más colosal y atroz de la historia. Y lo asombroso en todo eso es que los pobres romanos, dominadores de toda la cuenca del Mediterráneo, se percataron apenas siglos más tarde de que la República había definitivamente muerto en el año 27 a. d. J. ¿Cómo se explica este fenómeno realmente extraordinario?

A Augusto le faltaban los caracteres demoníacos de César, pero superaba a éste en astucia y sangre fría; nunca poseyó dotes militares, debiendo, igual que Alejandro el Grande, todas sus victorias a sus generales, pero sabía sacar de ellas ventajas inapreciables. Su gran parte política fué la de mantener formalmente intactas todas las instituciones republicanas, pero vaciándolas de todo contenido y poder. Así respetó el Tribunado, baluarte de las clases populares, pero lo convirtió en vitalicio. Claro está que tribuno vitalicio fué él, fundando sobre esta magistratura sus facultades extraordinarias y omnímodas. ¿Con qué fundamento cree el profesor Bloch poder afirmar que "lo que los grandes tribunos habían proyectado demasiado prematuramente y no habían podido realizar a pesar de sus esfuerzos espasmódicos, iba efectuándose, ahora que los tiempos estaban maduros, casi por sí mismo? "A ningún tribuno pasó nunca por la cabeza la idea de transformar el tribunado electivo en un poder vitalicio y, de hecho, hereditario, como lo hizo Augusto, y ponerlo al servicio de las capas pudientes, cuyo poderío económico y político debía ser combatido y no consolidado por aquella magistratura popular.

Para dar la necesaria eficacia a sus facultades vitalicias, Augusto se hizo otorgar el mando del ejército (*imperium*), también con carácter vitalicio. Así el emperador era un empleado extraordinario, inviolable gracias a su poder tribunicio y en condición de hacer valer todas sus proposiciones y proyectos con la fuerza de su poder militar. Pero este poder "tribunicio-militar" no estaba al servicio, como lo había ideado Julio César, de una causa revolucionaria, sino que debía servir para mantener incommovible el orden económico-social vigente. La Asamblea popular no fué suprimida, por cuanto hubiera sido poco táctico y acaso peligroso hacer desaparecer

del todo esta institución profundamente arraigada en el alma del pueblo; pero se la convirtió en una ficción, en una corporación inútil, al quitársele todos los asuntos políticos, transfiriéndolos al Senado, es decir, al Emperador. Es verdad que los grandes tribunos habían advertido lo absurdo de que Asambleas "locales", como eran en realidad las de Roma, legislaran y eligieran los magistrados para toda la República y el Imperio, pero nunca habían pensado en delegar esas funciones en un poder unipersonal, militar, vitalicio y hereditario. Lo que Augusto y sus sucesores hicieron respecto al tribunado, el mando militar y las Asambleas populares (de las centurias, de las tribus y de la plebe), se repitió respecto a las demás magistraturas e instituciones. Todo se concentró en la mano del "princeps", del "imperator", permaneciendo el aparato formal republicano como una simple reliquia o recuerdo arqueológico. Y esta reliquia siguió siendo venerada ingenua y devotamente aun por siglos por los buenos y dóciles descendientes de los altivos conquistadores republicanos del mundo mediterráneo.

La monarquía establecida por Augusto significa la derrota completa, inequívoca de las masas campesinas y proletarias. La guerra social que desde la época de los Gracos había mantenido a la República en constantes y sangrientas convulsiones, termina con el aplastamiento de una de las clases en lucha, y precisamente de la clase oprimida. *Marx y Engels* en el *Manifiesto Comunista*, cada período del cual vale un libro, advierten muy claramente que el desenlace final de la lucha entre las clases no está fijado de antemano como por una determinación fatalista insita en el curso mismo del proceso histórico. A este respecto dice muy acertadamente el profesor *Rodolfo Mondolfo*, uno de los pocos conocedores del marxismo en Italia, que la lucha de clases abre el camino a tres diversas posibilidades: "el triunfo de las fuerzas conservadoras (con la cristalización de la vida social en un rígido sistema de castas); la consunción de los adversarios en la lucha (con la ruina de ambas clases, de lo cual habla también el *Manifiesto Comunista*); y, en fin, además de esos dos resultados, que nunca son definitivos, el caso más normal de la prevalencia de las fuerzas de expansión sobre los obstáculos y las resistencias, con la prosecución del desarrollo histórico de la civilización."

En la Roma republicana terminó con la victoria de los grandes terratenientes, del régimen esclavista, en el cual supo inserirse muy cómodamente también la capa de los caballeros, es decir, el capital financiero de entonces. Esta solución se debió a la inteligencia entre los grandes terratenientes y caballeros de un lado y el ejército del otro. Augusto fué el instrumento y exponente de ese compromiso, sobre el cual descansará la vida del Imperio por más de cuatro siglos, incubándose en su seno otra forma de servidumbre, el régimen feudal. Julio César quiso poner la fuerza militar al servicio de la causa del campesinado y el proletariado; Augusto la puso, en cambio, al servicio permanente de los pudientes. Ludo Hartmann, discípulo de Mommsen y uno de los más ilustres historiadores modernos (fallecido en 1924), sintetiza así en sus conferencias sobre "La decadencia del mundo antiguo" la esencia de la monarquía establecida por Augusto: "Las clases directoras, cuyo poderío habíase desarrollado durante la República, siguieron dominando durante el Imperio. Esas clases eran las de los senadores (grandes terratenientes) y los caballeros (capitalistas), que hasta entonces habían sido de hecho hereditarias, y que, desde ese momento, fueron de hecho hereditarias y privilegiadas. El Imperio gobernó con estas clases."

Hay dos etapas en el desarrollo de los Estados de clase. La primera está caracterizada por una relativa libertad de movimiento que se deja a las clases explotadas, pero cuidando de que no salgan del cuadro y los límites del orden económico y político existente. En la segunda, originada por crisis graves y largas y por el consiguiente temor del derrumbe y la conquista del poder por las clases oprimidas, el Estado se convierte abiertamente en instrumento de los pudientes, aplasta todas las organizaciones y movimientos libres de los trabajadores, que son convertidos en meros instrumentos de trabajo, y hasta llega al punto de pretender "dirigir" la producción social. Todo esto ocurre y se hace sólo para asegurar contra cualquier amenaza y peligro grave las bases sobre las cuales descansan la explotación de las masas y los frutos de esta explotación. Las formas y el camino, a través de los cuales se llega a esa segunda etapa, varían en el tiempo y según los ambientes, pero el fin esencial

es siempre el mismo. La república romana representa, para aquella época y para aquel país, la primera etapa; la monarquía establecida por Augusto encarna la segunda. El Estado para concluir con la larga y sangrienta lucha social que ponía en peligro los cimientos mismos del régimen económico existente, asume "directamente" en sus manos la defensa del monopolio territorial de la aristocracia romana, basado sobre la explotación de los esclavos, la pauperización creciente de las masas campesinas y la vida miserable de los proletarios.

Para usar una calificación muy en boga en nuestros días: el régimen de gobierno, instaurado por Augusto de acuerdo con los grandes terratenientes, los caballeros y el ejército, era un régimen típicamente "fascista". El fenómeno fascista no constituye una novedad: tratase de un vino añejo vertido en odres nuevos, como lo imponen el transcurso del tiempo y los cambios ocurridos en el régimen de producción y la consiguiente constitución y posición de las clases. En la época de Augusto se trataba de salvar y asegurar el "monopolio territorial" de la aristocracia romana, la que se verá reforzada con el tiempo por una nueva aristocracia —itálica y extra-itálica— que irá formándose bajo la protección y el amparo imperial; en nuestros días se trata de salvar y asegurar el "capital monopolista", pilar y dueño de la producción burguesa. Todo lo que se advierte en el fascismo moderno —dictadura terrorista, destrucción de las organizaciones políticas y sindicales libres de las clases trabajadoras, corporaciones "oficializadas" y "estativadas", organización especial penal y policial, etc.— está contenido esencialmente y, hasta cierto punto, también formalmente, en la estructura de la monarquía implantada por Augusto y desarrollada de manera consecuente por sus sucesores. Por esto, sobre la mesa del actual jefe del gobierno italiano, debería figurar no la estatuíta de Julio César, sino más bien la de Augusto, el verdadero padre político del fascismo.

O yo me equivoco o nos encontramos en una etapa histórica análoga a aquella en que actuaron Julio César y Augusto. ¿Terminará otra vez la lucha social con la derrota de las clases oprimidas y con el establecimiento de un régimen

peor que el anterior? En interés de la cultura misma, cuya antorcha hay que entregar a manos puras y robustas, el lugar de todos los que no quieren que el mundo se hunda en las tinieblas de una nueva y más oprobiosa esclavitud, está señalado claramente: al lado de la clase que sufre y lucha por la conquista de la redención económica, base de la verdadera libertad.

# BERNARD SHAW (1)

Por PEDRO HENRIQUEZ UREÑA

## III

### FILOSOFIA Y ESTETICA

A quienes sólo conozcan de Bernard Shaw su fama de humorista, y lo supongan "escritor ligero", podrá sorprenderles que se hable de su filosofía y su estética. Pero Shaw es uno de los pocos escritores modernos que tienen una filosofía y una estética bien definidas; ya sabemos que es todo lo contrario del "escritor ligero" y sabemos cuál es su cultura, sólida y completa, en dirección opuesta a la tradicional cultura clásica de Inglaterra; próxima, más bien, al concepto que de la cultura moderna tenemos ahora en la América española, donde somos desde hace sesenta años especialmente sensibles al prestigio de las ciencias de la naturaleza. Los ingleses, según sabemos, han permitido la formación de dos tipos de cultura que allí coexisten, sin fundirse, la humanística clásica y la científica.

Una de las sorpresas que nos reserva Shaw es su excesiva modestia en tratándose de cultura, en contraste con su desdén

(1) Resúmenes hechos por E. Anderson Imbert.

por las afectaciones de modestia cuando se trata de escribir (1). Shaw sabe mucho más de lo que dice saber. Su contacto con especialistas eminentes es una de las causas de su modestia. Cuando se le pregunta si sabe idiomas, dice no estar seguro de saber sino el inglés. Pero no sólo estudió el latín en la escuela, como hacían todos los niños de Inglaterra e Irlanda, sino que maneja idiomas vivos. Del alemán ha traducido una obra de Trebitsch —como muestra de reciprocidad—; de todos los idiomas hace citas correctísimas, en contraste con la usual torpeza de los escritores ingleses para citar, por ejemplo, palabras españolas. Comentando unas representaciones de Sarah Bernhardt en Londres, declara Shaw su sorpresa al ver que todos entienden el francés mejor que él, pero después lo deja cavilando el ver que aquellos mismos que dicen entenderlo perfectamente preguntan si debe decirse *Fedóra* o *Fédora*, como palabra llana o como palabra esdrújula: pregunta ininteligible para un francés. No menos pericia demuestra cuando observa que los ingleses creen que sus “diptongos isleños” pueden pasar como vocales francesas (por ejemplo, *ei* por *é*).

En realidad, Shaw ha prestado siempre gran atención a las cuestiones lingüísticas, y todas sus observaciones sobre los matices del habla inglesa, dispersas en sus obras, revelan conocimientos técnicos de fonética: probablemente los adquirió desde que estuvo en contacto con Henry Sweet, el gran fonetista inglés, que después le sirvió, en parte, de modelo para el Higgins de su *Pigmalión*, de su comedia de la filología. Conocemos, también, la amplitud de sus conocimientos en música y en pintura.

En 1891, Bernard Shaw publica su estudio *La quinta-esencia del Ibsenismo*, que es un interesante ensayo filosófico. En él, atribuyéndole a Ibsen una filosofía más compleja de la que en realidad tuvo, se nos da una noción rápida e intensa del conflicto que domina en las capas superiores de la filosofía du-

(1) Shaw cree, por ejemplo, que sabe decir lo que se propone decir. Pero eso está lejos de ser “vanidad literaria”, pecado que le atribuyen gentes vulgares, por aquello de que “cada ladrón juzga por su condición”. Lo que Shaw piensa sobre el mérito y el éxito lo dice en la nota que puse al final de su biografía escrita por Frank Harris. Su biógrafo, dice Shaw, “cuando se declara en desacuerdo conmigo... está en desacuerdo, en el fondo, con un estado de cosas en que individuos como yo... alcanzamos pequeños éxitos en los cuales no hay ninguna especie de justicia y fundamentalmente ninguna realidad”.

rante el siglo XIX, el conflicto entre el racionalismo y el irracionalismo. En aquella época, solamente los profesionales de la filosofía se daban cuenta de que fuera ese el conflicto sustancial de la filosofía contemporánea: el público ilustrado, los escritores en general, no tenían conciencia del problema. Para el público en general, la filosofía en Alemania se había dividido, después de Kant, en *escuelas*; a cada escuela se le ponía rótulo: Hegel, idealismo; Schopenhauer, pesimismo. . . . En Francia y en Inglaterra existía una fuerte corriente positivista. Pero pocos habrían sido capaces de señalar la importancia de la tendencia anti-intelectualista que fluye desde Kant a través de Schelling y de Schopenhauer, cuya teoría de la voluntad se olvidaba para recordar sólo su pesimismo. Shaw se adelanta en veinte años a su tiempo, y en su ensayo inserta a Ibsen en la contienda en torno a la razón. Ibsen, en verdad, no tuvo conciencia clara del problema. Pero según Shaw este problema está implícito en su obra, la lucha entre la razón y las fuerzas irracionales del espíritu.

Desde sus treinta y cinco años, pues, Shaw tenía clara orientación y cultura filosófica, que revela largo estudio. Esto es significativo, porque no faltan quienes, en la lectura rápida del teatro de los primeros años de Shaw (comienza al año siguiente de escrita *La quintaesencia del Ibsenismo*), se lo imaginen positivista. Un dramaturgo que lleva al teatro los problemas de la economía política resulta sospecho o de positivismo, porque el escritor popular sobre cuestiones económicas generalmente no posee otra doctrina filosófica básica que un positivismo elemental: el caso es frecuente entre los escritores socialistas, aunque los grandes maestros de la economía socialista —Marx, desde luego— están lejos de haber sido adeptos del positivismo.

En esas primeras obras de Shaw, las *Comedias agradables*, las *Comedias desagradables*, las *Tres comedias para puritanos* (1892-1900), hay pocos indicios de las orientaciones filosóficas de su autor; pero desde *Hombre y superhombre* (1901-1903) se declara metafísico, tanto en el jugoso prefacio como en la discusión trascendental que sostiene en el *Infierno*, el *Diablo*, *Don Juan*, el *Comendador* y *Doña Ana*. En este sentido hay paralelismo entre la obra dramática de

Shaw y la de Ibsen, con quien en general tiene muy poco parecido, a pesar de la gran devoción que le tuvo y de la gran campaña que hizo a favor suyo en Inglaterra. Ibsen, en su madurez, escribe dramas sobre problemas humanos y sociales (desde *Las columnas de la sociedad* hasta *El pato salvaje*) pero desde *Rosmersholm* reaparece su trascendentalismo (que había dominado en obras de su juventud como *Brand* y *Pear Gynt*), se apodera de él, y va creciendo hasta dominar en sus últimas obras. Así, en Shaw el trascendentalismo está poco menos que ausente de las primeras comedias (lo descubrimos, por ejemplo, en *El discípulo del Diablo*, pero sobre todo porque sabemos las preocupaciones filosóficas del autor); desde *Hombre y superhombre* se manifiesta francamente.

La idea central de *Hombre y superhombre* es "la Fuerza de la Vida" (the Life Force). Es un intento para superar el conflicto entre la razón y las fuerzas irracionales. Con agudeza crítica, Shaw encuentra el irracionalismo aun en Darwin, cuyo transformismo no obedece a ningún principio director satisfactorio para la razón, porque la selección natural es mera selección por accidente. La Fuerza de la Vida es ascendente: es voluntad de conciencia; aspira a adquirir "mayor poder de contemplarse a sí misma"; aspira sin cesar a "organización superior, más amplia, más profunda, más intensa conciencia de sí misma, más claro entendimiento de sí misma". Esta Fuerza, en su evolución creadora, ensaya formas de vida para llegar a la suma conciencia. En la comedia, Don Juan habla del Superhombre como nuevo ensayo posible de la Fuerza de la Vida.

Hay semejanza, como se ve, entre la Fuerza de la Vida, de Shaw, y el *élan vital*, impulso ascendente, de Bergson. Shaw publicó su *Hombre y superhombre* en 1903; la teoría del *élan vital* aparece en *La evolución creadora*, de Bergson, en 1907. La semejanza es más de metáfora que de otra cosa. De todos modos, cuando Bergson publicó su obra, Shaw la recibió con el natural interés de quien estaba orientado en idéntico sentido y de cuando en cuando usa fórmulas bergsonianas (el prefacio de *Vuelta a Matusalén*). Nunca ha reclamado prioridad: es rasgo curioso de su carácter declarar siempre que toma cosas de los demás; con frecuencia indica en sus prefacios de dónde.

Su idea de la Fuerza de la Vida tiene semejanza, también, con las tendencias filosóficas actuales que definen la vida como hecho que se caracteriza por llevar dirección, por estar orientada hacia fines, y determinada por los fines a que tiende. Según Shaw, la vida cambia porque la voluntad la orienta hacia fines nuevos (v. sus páginas sobre el neo-lamarckismo en el prefacio de *Vuelta a Matusalén*): le gusta respaldar su fe en la voluntad con el célebre tratado de Schopenhauer. Su argumentación es ingeniosa, pero no convincente: muchas veces sus pruebas son metáforas o comparaciones. Pero su fe es contagiosa.

Con tales orientaciones filosóficas, es natural que a Shaw le interese profundamente el problema religioso. Además como hombre educado en pueblos de habla inglesa, donde la religión organizada tuvo hasta fines del siglo XIX gran vitalidad, y la lectura de la Biblia era universal, Shaw no podía menos de estar impregnado de religión. Enemigo de todas las formas ininteligentes de religiosidad, pero respetuoso de toda fe sincera, cree que la civilización necesita espíritu religioso y confía en que la fe en la voluntad vital y en la evolución creadora pueden reanimar "el eterno espíritu religioso".

El tema de la religión aparece desde el principio en sus comedias; en *Cándida*, uno de los personajes principales es un sacerdote, un sacerdote socialista, cosa que nada tiene de extraño en Inglaterra. En *El Discípulo del Diablo*, el personaje que se hace llamar así, en reacción contra el ambiente puritano de estupidez y crueldad en que se educó, está lleno, en realidad, de espíritu religioso y de moral puritana. En *La comandanta Bárbara*, una de las mejores obras de Shaw, vemos luchar dos convicciones morales: una, la religión de la fuerza, del poder, representada por un rico fabricante de armamentos; otra, la caridad cristiana, representada por su hija, Bárbara, que milita en el Ejército de Salvación. Como caso curioso, el novio de Bárbara, profesor de griego, se declara coleccionista de religiones: puede creer en todas.

En *Androcles y el león*, Shaw nos presenta el cristianismo primitivo con todas las variedades de espíritu religioso. Entre los cristianos que van a ser entregados a las fieras, existen todas las variedades: desde el que liga su cristianismo, co-

no Androcles, a su simpatía natural hacia todo lo existente, a su fraternidad, no sólo con los hombres sino también con los animales, que es lo que le permitió curar al león y salvarse después con él; hasta el que, dotado de una fe que está por encima de la forma particular de cualquier religión, se mantiene firme dentro del cristianismo por honor, por aversión al acto ostensible de la apostasía; y está allí también el devoto de la fuerza, que ha sido arrastrado hacia el cristianismo por ejemplos y prédicas, pero que al fin se convence de que no tiene vocación para el perdón y la humildad.

El prólogo de *Androcles y el león* es un interesante estudio sobre Jesús y el cristianismo primitivo. Para quienes hemos estudiado los Evangelios y las investigaciones sobre cómo se formaron, resulta curioso observar cómo Bernard Shaw los ha estudiado atentamente, unos y otros, aunque en la exposición de sus ideas prescinda de toda indicación bibliográfica, innecesaria en escritos dirigidos al gran público. Sostiene una tesis audaz sobre el cambio de actitud que se realiza en el espíritu de Jesús desde el momento en que Pedro le dice: "Tú eres el Mesías". Analiza con agudeza los cuatro Evangelios, señalando las diferencias entre sus autores: el carácter literario del Evangelio de Lucas, por ejemplo, o el complejo carácter filosófico del Cuarto Evangelio, "según Juan", uno de los magnos problemas de la historia de las religiones.

En el orden de la estética, Shaw nos ha dado fórmulas breves y exactas de sus ideas. Su principio fundamental es que el arte debe estar al servicio de grandes afirmaciones espirituales. El arte por el arte (fórmula que personifica Apolodoro en *César y Cleopatra*) no produce sino ejercicios retóricos, academia. De aquel principio saca esta consecuencia: la eficaz expresión de esas afirmaciones espirituales es el secreto del estilo ("effectiveness of assertion is the alpha and omega of style"). El que nada tenga que decir, podrá crearse un estilo que interese a los meros hombres de letras, pero no a la humanidad: será un estilo deshumanizado.

Crear que se puede poseer el estilo de Sófocles el pagano, o el de Dante el católico, o el de Bunyan el protestante, o el de Shelley el ateo humanitario, sin los ideales que a ellos los animaban, es una tontería de literato. El gran arte está al ser-

vicio de grandes aspiraciones humanas: por eso hay gran literatura en la Biblia, y en la tragedia griega, y en Platón, y en Dante, y en esos grandes luchadores modernos que fueron Goethe, Shelley, Morris, Ibsen, Tolstoy, Nietzsche.

Sus campañas de crítica literaria, teatral, musical y pictórica fueron todas a favor de formas de artes ricas de contenido espiritual. Fué, significativamente, el defensor en Inglaterra (ya lo sabemos) de Ibsen, de Wagner y del impresionismo en pintura, las tres grandes víctimas de la incompreensión del vulgo que pretendía gobernar la cultura en "el siglo estúpido". Es interesante, en estas campañas, la amplitud de visión: Shaw no incurre en la ceguera de atacar a los grandes artistas que son distintos de los que él defiende, no padece la manía de la contradicción infundada, pecado en que hasta Nietzsche cayó. Solo atacó a la mediocridad que saca normas de sus errores de inteligencia de las cosas. Su campaña en el teatro era tanto en favor de los grandes creadores — Ibsen era el principal en la Europa de entonces — como en contra de la tontería, de la ignorancia, que dominaba en el teatro inglés (recuérdese que Oscar Wilde, la primera excepción, comienza a dar obras al teatro exactamente cuando lo hace Shaw). Y entre los muchos aciertos críticos de Shaw quiero recordar sólo su descubrimiento de Samuel Butler, cuya novela *The way of all flesh* está hoy entre las obras clásicas de la literatura inglesa.

Ahora bien: ¿cómo haremos entrar, en esta teoría del arte al servicio de cosas grandes, a grandes autores a quienes Shaw censura? ¿A Shakespeare, por ejemplo?

El ataque de Shaw a Shakespeare es uno de los elementos de su leyenda. Leyenda sin fundamento. El ataque de Shaw a Shakespeare es tan claro como el de Tolstoy.

Cuando Shaw escribe el prólogo de *Hombre y superhombre* (1903), se acababa de representar en Inglaterra un drama alegórico de la Edad Media, un *morality play* del siglo XV, de origen holandés: *Everyman* (*To do hombre*). En el teatro convencional del siglo XIX, la resurrección del arte medieval habría sido inconcebible. Pero a principios del siglo XX las cosas habían cambiado (buena parte del cambio se debía a Shaw): *Everyman* tuvo éxito; hasta dió su nom-

bre a la más popular colección inglesa de libros clásicos. En esta obra medieval, de alegoría religiosa como los autos sacramentales del teatro español, encuentra Shaw ejemplo de gran arte y lo opone a Shakespeare. Shaw sufre entonces la fascinación que muchos hemos sentido y que, mientras nos domina, nos aleja del arte del Renacimiento. Shaw la ha sentido también en la música, y hasta en los instrumentos de los siglos XIII, XIV y XV: léase su célebre ensayo *The sanity of art* (1895), refutación decisiva de la ruidosa y efímera *Entartung* de Max Nordau: allí se burla de los que desdeñan la Edad Media frente a la "majestuosa presencia" del siglo XIX. "El oropel del Renacimiento, — dice — no es soportable después la poesía medieval. . . El autor de *Everyman* no era mero artista, sino un artista-filósofo, y los artistas-filósofos son los únicos que tomo en serio. . . Leo a Dickens y a Shakespeare sin avergonzarme ni limitarme; pero sus ricas observaciones y exhibiciones de vida no están coordinadas en una filosofía o en una religión. . . El pesimismo de Shakespeare no es más que su humanidad herida. . . No tiene ideas constructivas; considera a los que las tienen como fanáticos peligrosos; en ninguna de sus ficciones hay pensamiento director o inspiración por los cuales pueda un hombre exponer, no digo su vida, pero ni siquiera su sombrero en una llovizna. . . La verdad es que el mundo para Shakespeare era un escenario de locos donde él se hallaba desconcertado. No le veía sentido a la vida. . . Este es el problema de Hamlet: no tiene voluntad sino en sus estallidos de irritación. Los Bardólatras pueriles hacen de eso una virtud a su modo: declaran que aquel drama es la tragedia de la irresolución; pero todos los personajes en que Shakespeare puso la más profunda humanidad que conocía tienen el mismo defecto. . . sus acciones les son impuestas de fuera. . .

"El cobarde de Bunyan (en *El viaje del peregrino*) nos enciende la sangre más que el héroe de Shakespeare, que en realidad nos deja fríos y secretamente hostiles. Descubrimos de pronto que Shakespeare, con todos sus relámpagos y adivinaciones, nunca entendió la virtud y el valor, nunca pudo concebir cómo un hombre que no fuera un tonto pudiera, como el héroe de Bunyan, mirar hacia atrás en la orilla del río de la

muerte, hacia el trabajo y la lucha de su peregrinación, y decir "pero no me arrepiento", o, con penacho de potentado, legar "mi espada al que me suceda en mi peregrinación, y mi valor y mi habilidad al que pueda alcanzarlos". Esta es la verdadera alegría en la vida, servir a un propósito que reconocemos como superior; haber dado de sí todo lo que se es capaz de dar antes de ser arrojado al montón de los desechos; ser una fuerza de la naturaleza en vez de una masa egoísta y pequeña de achaques y quejas contra el mundo porque no se dedica a hacernos felices".

Como se ve, los motivos de Bernard Shaw para no incluir a Shakespeare entre sus profetas están claramente expresados. Creo, sin embargo, que Shaw no es justo. La falta de credo definido, en Shakespeare y Dickens, no les impide haber dado aliento cordial a grandes aspiraciones de la humanidad. En Dickens, además de su gran simpatía humana, hay un testigo acusador de la época más terrible de la revolución industrial: su obra contribuyó a la reforma de instituciones inglesas.

El caso de Shakespeare es más complejo. En su obra hay mucho más que una queja personal. Shakespeare, como Cervantes, representa la gran crisis de ideales con que termina el Renacimiento y principia realmente la edad moderna. El Renacimiento ha terminado; aún más, en Shakespeare y en Cervantes se siente que ha fracasado, y a ambos los anota este fracaso, esta desaparición de toda esperanza de un mundo en que imperarían "dulzura y luz". Y no solo el Renacimiento ha fracasado: ha fracasado, ha desaparecido también lo más hermoso que había sobrevivido de la Edad Media, el espíritu caballeresco y desinteresado, y se anuncia una época en que dominará el sentido práctico, atento siempre al interés mundano, a la posesión de bienes y poder.

El siglo XVII, con sus "hombres de mundo", anuncia "la noche comercial del siglo XIX" con sus hombres de empresa. En Cervantes, esta crisis se expresa con melancólica mansedumbre en el *Quijote*. En Shakespeare, se expresa en la tempestuosa desesperación de *Hamlet*, de *Otelo*, de *Macbeth*, del *Rey Lear*, de *Julio César*, de *Antonio y Cleopa-*

tra, y finalmente en la despedida crepuscular de *La Tempestad*.

¿Por qué ni Shakespeare ni Cervantes dijeron con más claridad lo que sentían? Podría pensarse que no comprendieron toda la significación de la crisis en que vivían. Pero es evidente que callaron parte de lo que sabían: Américo Castro lo ha demostrado, en *El pensamiento de Cervantes*, para el autor español. En el caso de Shakespeare, las investigaciones recientes (por ejemplo, las de John Semple Smart) nos van acercando más y más a la probabilidad de que su familia haya sufrido persecuciones por ser católica, probabilidad que toca tanto a la rama paterna como a la materna. Siempre se ha observado la imposibilidad de inferir, de la obra de Shakespeare, si procedía de familia católica o de familia anglicana. ¿Hecho casual? ¿O mera indiferencia religiosa? No es probable: todo hace pensar en un cuidadoso empeño de evitar temas de controversia. Hay, sin embargo, significativas burlas contra los puritanos, futuros modeladores y mutiladores del espíritu inglés. Ni España ni Inglaterra eran países espiritualmente libres en la época de Cervantes y Shakespeare: la tiranía que pesaba sobre las cuestiones de religión se extendía sutilmente, agobiadoramente, a muchos aspectos de la vida espiritual. Shakespeare personifica la crisis, y es, por eso, muy superior a la imagen que de él se forja Shaw.

NOTA. En la lista bibliográfica que se publicó junto con el resumen de la primera lección de este curso se deslizó un error de imprenta. El título del reciente libro misceláneo de Shaw está incompleto. Es *Short stories, scraps and shavings* (Cuentos, retazos y recortes), 1934.

# Sintomatología psiquiátrica de la arterioesclerosis cerebral "neta" (1)

Por EDUARDO KRAPF

Como he expuesto en un trabajo anterior (C. y C. V, 567), la evolución reciente de las investigaciones sobre fisiología y patología del aparato circulatorio nos obliga a una revisión fundamental de nuestro concepto de "arterioesclerosis" y nos conduce a reconocer que esta revisión interesa no solamente a la *clínica médica*, sino también a la *psiquiatría*. Tenemos que admitir hoy en día, que las diferencias características —por no decir: el antagonismo— que existen entre arteriohipertonia y arterioesclerosis con respecto a su patofisiología, se manifiestan *en todas las regiones vasculares, incluso la cerebral*. y sacamos de ahí la conclusión de que debmos hacer con la "arterioesclerosis cerebral" lo mismo que se ha hecho (en la clínica médica) con la "arterioesclerosis en general": desmembrarla, *desintegrarla en sus "elementos constitutivos "hipertónicos y arterioescleróticos "netos"* —una tarea que, dada la frecuencia de combinaciones entre hipertonia y esclerosis, seguramente viene a ser bastante difícil, pero cuya importancia, tanto

(1) Este ensayo, resumen de un trabajo presentado a la Sociedad Psiquiátrica Renana, continúa en cierto sentido la exposición sobre los trastornos cerebrales en los hipertónicos que el autor publicó hace poco en "Cursos y Conferencias".

teórica como práctica, parece completamente fuera de discusión.

Mis estudios sobre la sintomatología psiquiátrica de la "cerebropatía hipertónica" me conducían en primer lugar a la descripción de un cierto *tipo de evolución*, característico de esta enfermedad. Los trastornos aparecen en general en forma de ataque, duran poco tiempo y son en principio reversibles. Además, observaba que la hipertonía tiende a producir ciertos *síntomas*. Prevalen sobre todo estados crepusculares muy agitados y episodios catatónicos.

Después de haber delimitado así el cuadro clínico típico en los hipertónicos "netos", me dediqué al estudio de la sintomatología psiquiátrica en los casos de arterioesclerosis (cerebral) "neta". Con este motivo elegí de los ficheros de la Clínica Neuropsiquiátrica de Munich todos los casos que en la autopsia habían presentado una mayor esclerosis de los vasos cerebrales. Consultando las historias clínicas y los protocolos de autopsia traté de decidir si durante la vida había existido una hipertonía. Luego eliminé los casos "sospechosos" en este sentido. De este modo me quedé finalmente con 34 casos, donde el diagnóstico de arterioesclerosis cerebral "neta" pareció prácticamente seguro (2). Estos casos se compararon después con los hipertónicos antes mencionados, respecto a su *evolución* y al *cuadro clínico* que despliegan.

Las diferencias entre las dos afecciones llaman la atención desde un principio.

Mientras que la hipertonía favorecía la aparición de trastornos "en ataque", repentinos, cortos, muy a menudo episódicos, se caracterizan las psicosis arterioescleróticas por su *evolución lenta*, "alargada", en general claramente *progresiva*. Solamente queriendo dar a los conceptos de "ataque" y "episodio" una extensión muy vasta, sería posible delimitar algo más o menos parecido en la arterioesclerosis cerebral "neta". Estallos dramáticos, restituciones rápidas y com-

---

(2) Habiendo empezado con un "material inicial" mucho más grande, me extrañó el número reducido de casos "netos" restantes. Sin embargo, está el hecho, y es perfectamente explicable: la rareza relativa de la arterioesclerosis "neta" ya les ha llamado la atención también a los clínicos. Von Bergmann formula al respecto (y sólo aparentemente es paradójico lo que dice) que el médico habría de acostumbrarse a considerar la arterioesclerosis ya no como una de las enfermedades más frecuentes, sino como una afección mucho más rara.

pletas, como son tan frecuentes en las afecciones hipertónicas, no se ven casi nunca en las psicosis arterioescleróticas. Los trastornos arterioescleróticos suelen introducirse, por así decir, "furtivamente"; una vez entrados en escena, difícilmente desaparecen, en general ni siquiera se mejoran transitoriamente.

Más no solamente en cuanto a la evolución, sino también con respecto al *cuadro sintomatológico* difieren los trastornos psíquicos en ambos grupos. Diré que las psicosis de los hipertónicos son tan llamativas y multicolores, como las de los arterioescleróticos "netos" son "aburridas" y "monótonas".

Esto se ve p. e. en la intensidad del *afecto* en las psicosis: a la angustia feroz observada en muchos hipertónicos se opone la timidez enfermiza y quejicosa de la mayoría de los arterioescleróticos; la explosibilidad vehemente de los primeros contrasta mucho con la irritabilidad débil de los últimos; los estados depresivos de los arterioescleróticos "netos" no despliegan casi nunca aquel afecto intenso y profundo, tan típico en las depresiones "hipertónicas"; y si de una vez lo presentan, tarde o temprano se pierde, debilitándose paulatinamente o bien entumeciéndose a la mueca grotesca de un llanto espasmódico.

Los demás fenómenos se comportan igual. Confusiones graves faltan por completo en la arterioesclerosis "neta": alucinaciones verdaderas se observan muy raramente; los estados crepusculares y los episodios catatónicos, tan frecuentes en los hipertónicos, no se hallaban en ninguno de mis casos.

Los cuadros clínicos que a menudo se observaban eran de una naturaleza muy distinta: se trataba sobre todo de *estados "korsakovoides"* con graves trastornos de la memoria, o bien de *síntomas demenciales*, que, examinados con detención, se mostraban muchas veces entretejidos con vagos síntomas focales, agnósicos, aprácticos y afásicos.

Se ve que el *diagnóstico diferencial* de la cerebropatía arterioesclerótica es bastante fácil frente a la hipertónica. En cambio, parece muy difícil con respecto a la cerebropatía se-

nil. En efecto: entre los 34 casos, considerados aquí, se hallan no menos de nueve (siete y dos) que "clínicamente" se habían tenido por demencias seniles resp. enfermedades de Alzheimer (3).

Las notorias dificultades de delimitación entre las cerebropatías arterio-esclerótica y senil se basan, por lo tanto, en primer término en los casos, tan parecidos a los seniles, de arterioesclerosis cerebral "*neta*" (*sin hipertensión*). Resulta de esto claramente que, en un caso dudoso la ausencia de presión elevada no sirve como argumento en favor de la génesis "senil" de la afección. Si queremos llegar a un diagnóstico diferencial entre las cerebropatías arterioesclerótica y senil, tendremos que fijarnos por ahora en los detalles patopsicológicos. . . tarea difícil, pero interesante y a la cual vale la pena dedicarse.

---

(3) El examen histológico de los respectivos cerebros no reveló la existencia de mayores alteraciones seniles. En cinco casos más, que, "clínicamente" también se habían considerado "seniles", coexistieron las alteraciones arterioescleróticas y seniles. Era de esperar que combinaciones de esta categoría iban a ser algo frecuentes; pues la cerebropatía arterioesclerótica se manifiesta en general en la séptima y octava década (coincidiendo con la senil y contrastando una vez más con la hipertónica, que muy a menudo aparece más temprano).

# B U D I S M O

Por VICENTE FATONE

## I

### MOMENTO DE SU APARICION (\*)

En la especulación religiosa de la India anterior al budismo se advierte, ya con las manifestaciones védicas, una acentuada tendencia a descubrir, entre la multiplicidad de los dioses, el principio central, el dios único del que los demás no serían sino ejemplificaciones particulares. En esos himnos védicos se destaca el aspecto ritual de la religión, que era el más interesante para la casta sacerdotal; pero ese ritualismo, sin embargo, no tenía rigidez ni deja entrever ningún sentido pesimista de la realidad; en los himnos se afirma el amor a la vida, y se exalta la bondad de los dioses, que son amigos de los hombres: la violación de una fórmula, en la plegaria, no entorpece la amistad entre el

---

(\*) No ignoro qué responsabilidad implica abordar públicamente, entre nosotros, un tema como el del budismo. Su estudio tropieza, en nuestro medio, con dificultades, muy superiores a las que sospecha quien se decide a iniciarlo. Pero urge que la preocupación por ciertos problemas vaya incorporándose a nuestra heroica formación cultural.

Este curso no será una introducción orgánica al estudio del budismo. Ofrecerá, simplemente, la visión de algunos aspectos, presentándolos con frecuencia en la desnudez de los textos primitivos. Una selección de esos textos, un cuadro de la literatura sagrada, y algunas indicaciones bibliográficas, formuladas teniendo en cuenta las condiciones en que habrían de trabajar quienes se interesasen por el problema, completarán el curso. Mientras esas condiciones no se modifiquen, sirvan, para disculpar cualquier precipitada tentativa de estudio, las viejas y actualísimas palabras de Mariano Moreno: "En un pueblo naciente, todos somos principiantes".

dios y el creyente: y no hay, en la primera época, ni siquiera templos donde sea obligatoria la plegaria, ni tampoco manifestaciones colectivas de culto. La libertad de la fórmula permite que cada cual se dirija a los dioses expresando su propia intención, y de ahí la anarquía característica de los himnos védicos. Esas fórmulas mágicas son a veces de un optimismo candoroso: en los vedas, junto a los procedimientos para combatir la calvicie, para efectuar sin tropiezos una mudanza, para adormecer a los familiares de la mujer amada, para evitar las pesadillas del sueño (ese sueño que, según un canto, no es "ni vivo ni muerto, sino un feto inmortal de los dioses"), aparecía la oración del hombre que se afeita y la del que quiere ganar en el juego de los dados. Pero esto no impide que contemporáneamente se proceda, en largos tanteos, a la búsqueda del principio central que unifique a todos los dioses y dé un sentido último a la variedad de los ritos.

Si el vehículo para la comunicación con los amigos dioses era la plegaria, la plegaria misma podía ser el símbolo de lo divino. Hay en los himnos un "señor" que se presenta con más frecuencia que los otros; es, precisamente, el señor de la plegaria: Brahmanaspati. Un himno del Rig veda lo proclama "origen de los dioses"; y en ese mismo himno se aventura también una explicación de lo que, siendo común a todos los dioses, debía ser anterior a ellos mismos: "1. Nosotros queremos proclamar con admiración el origen de los dioses, para quien en época futura deba contemplarlo al rumor de los recitados litúrgicos. 2. Brahmanaspati soldó juntos, como un herrero, a estos seres. En la primera época de los dioses, del no-ser nació el ser. 3. En la primera época de los dioses, del no-ser nació el ser. Después de ellos nacieron los espacios..." (Rig, ciclo X, himno 72). Pero en otro himno del Rig veda, perteneciente al mismo ciclo, se intenta buscar algo anterior al mismo no-ser, y que constituya el principio inicial que determinará, por desdoblamiento, la contradicción realizada en el devenir: "1. Entonces no era el no-ser, no era el ser; no era la atmósfera, ni el cielo que está en lo alto. ¿Qué se movía?, ¿dónde?, ¿bajo la protección de quién? ¿Qué era el agua insondable, profunda? 2. Entonces no era la muerte, ni la inmortalidad. No era la distinción de la noche y el día. Sin

aliento ajeno. respiraba el Uno. Fuera de él, no era nada más. 3. Tiniebla recubierta de tiniebla, era en el principio. Todo este universo era una ondulación indistinta. Aquel principio vital, que era apretado por el vacío, se engendró a sí mismo como el Uno. mediante la fuerza del propio calor (*tapas*)” (Este término “*tapas*” ha de servir para designar la actitud ascética de quienes, en la soledad, en la intimidad de su propio ser, buscan la inteligencia de la realidad suprema. Los estudiantes, los brahmacarines, a semejanza del único Uno, repiten constantemente, imitan, el milagro primero; mejor dicho: en ellos, el único Uno, que nunca envejece, que es siempre joven, vuelve a efectuar por sí mismo el milagro). El himno continúa así: “4. El deseo sobrevino en él, al principio. Eso fué la primera manifestación de la mente. Buscando reflexivamente en su corazón, los sabios encontraron la conexión del ser en el no-ser. 6. ¿Quién puede explicar dónde se originó, dónde, esa creación? Los dioses son posteriores a la creación de este mundo. Por eso ¿quién sabe de dónde ha venido la creación? 7. De dónde ha venido esa creación, y si la ha producido o no, lo sabe seguramente, salvo que no lo sepa, aquel que de este mundo es el vigía en el cielo supremo”.

Pero este dios de la plegaria, identificado al único Uno, es “el que realiza todas las obras” y también estos sacrificios con que nosotros le rendimos homenaje. Visvakarman, entonces, el dios “cuya obra es el todo”, puede a su vez ser considerado el único Uno, el no nacido. Y, efectivamente, en otros himnos del Rig se canta a Visvakarman asignándole ahora las mismas características indeterminadas que al Señor de la Plegaria: “1. El vidente que sacrificando todos estos seres se sentó como Hotar (sacerdote que invocaba a los dioses recitando los himnos), el padre nuestro, buscando con la plegaria una posesión, entró en los seres inferiores (tiempo y espacio), cubriendo el Principio (de las cosas). 2. ¿Qué fué el lugar sobre el que estuvo?; ¿qué fué y cómo fué el punto en que se asió y donde Visvakarman, omnividente, produciendo la tierra descubrió con su potencia el cielo? 3. El, que por todas partes tiene los ojos, por todas partes la boca, por todas partes los brazos y por todas partes los pies; con los brazos juntos, con las alas juntas, dios único, suelda el cielo y la

tierra cuando los produce. 4. ¿Qué fué la madera, qué fué el árbol del que fabricaron el cielo y la tierra? ¡Oh, inteligentes! Buscad con vuestra inteligencia qué era aquello sobre lo que él se hallaba cuando sostuvo a los seres. 5. Con tus formas supremas, ínfimas y medianas (ayudantes), ¡oh, Visvakarman!, con ellas ayuda a los amigos durante la oferta, ¡oh, señor de ti mismo!; tú, en persona, sacrificate a ti mismo, corroborándote a ti mismo. . . . (X, 81). El concepto central del vedismo vuelve a ser dado aquí: el del sacrificio. La realidad empírica, sujeta al tiempo, fué un sacrificio de sí mismo efectuado por el Unico (en este caso Visvakarman), y sigue siendo aquel sacrificio; en las ofertas de los hombres, reaparece siempre el Unò, como sacerdote oculto. El desarrollo de esta idea no puede sino llevar, como en efecto lo hace, a la certidumbre de que la intención del hombre sacrificante es la misma intención del dios, y de que si el hombre renueva el milagro inicial, el hombre es también ese mismo milagro. Mientras tanto, los himnos insisten en la búsqueda del Unico, y reclaman, además, la necesidad de encontrar "sostén" a ese Unico, exponiéndose a remitir el problema al infinito. ¿No habrá algo, más allá de los dioses, más allá del Unico; o, por lo menos, no será posible descubrir, en el Unico, la esencia última que no requiera una nueva búsqueda? Y los himnos siguen formulando *preguntas*, planteando problemas: "1. ¿Sobre cuál de sus miembros está el ardor ascético? ¿Sobre cuál de sus miembros está apoyada la orden? ¿Dónde está la fe? ¿Sobre cuál de sus miembros está plantada la verdad? . . . 4. El, hacia quien van tendiendo los giros de los astros; ese sostén, dí, ¿quién es? 5. El, hacia quien van las estaciones, hacia quien van las parejas de estaciones; ese sostén, dí ¿quién es? 7. Ese sostén sobre el que Prajapati (el "señor de las criaturas") sostuvo y consolidó todos los mundos, dí, ¿quién es? 8. Lo que de supremo, ínfimo y mediano Prajapati produjo, lo omniforme, ¿en qué porción el sostén lo penetró? Lo que penetró, ¿cuándo fué? . . . 10. Aquel en quien el ser y el no-ser están contenidos, dí, ¿quién es? . . . 25. Sólo los profanos dicen que más allá de los dioses únicamente está el "no-ser" (Atharva veda, X, 7).

Prajapati, el señor de las criaturas, en quien también se

creer ver al dios Unico, es reemplazado, en el Atharva veda, por dioses menos plásticos, menos concretos. La búsqueda del Unico había creído descubrir ya a éste en Brahmanaspati, en Visvakarman. Ahora se insinúa la posibilidad de que el conocimiento del Unico sea inalcanzable. Prosiguen las tentativas, sin embargo, de contestar a la pregunta. ¿Será Prana, el respiro del hombre, que tiene su correspondiente cósmico en el viento? El viento es "el alma de los dioses, el feto del mundo" (Rig. X, 168), y Prana es aquel en cuyo poder está "todo el universo". El respiro cubre a las criaturas como un padre al hijo amado; el respiro es el señor de lo que respira y de lo que no respira (Atharva, XI, 4). Pero ¿el Unico no podría ser el tiempo? Si el sacrificio del Unico es constante y se repite sin interrupción en los sacrificios de los hombres, el tiempo tiene que servir de apoyo a esa realización, tiene que ser el sostén buscado. Surge, así, la atribución al tiempo de la jerarquía suprema: "1. Las ruedas de él son todos los seres — dice un hirano.— 2. En verdad, la inmortalidad es su eje. El conduce a todos los seres hacia aquí. El se apresura, como primer dios. 4. El fué quien envolvió a todos los seres. Siendo el padre, se convirtió en el hijo de ellos. No hay otra fuerza más elevada que él. 5. El pasado y el presente, puestos en movimiento por el tiempo, se despliegan. 7. En el tiempo está el respiro. . . ; en el tiempo está Brahman, la suprema entidad. Señor del Universo es el tiempo, que fué padre de Prajapati". Todos los dioses, pues, nacieron del tiempo; y hasta el mismo ardor ascético, el "tapas" necesario para el sacrificio inicial, nació del tiempo. El tiempo, Kala, es el Unico.

Pero ninguna de estas soluciones podía satisfacer al espíritu hindú, que, como bien se ha observado, rechaza toda afirmación un tanto rigurosa. Por eso, el análisis teológico preferirá convertir en dios a la pregunta, sospechando que la solución está dada en el planteo mismo del problema. El Rig veda ofrecía un himno que podía servir para esa interpretación: el himno a ¿Quién? o ¿Cuál? (Ka): "1. Germen de oro surgió en el principio. Apenas nacido, fué el Unico señor de lo que existe. El sostuvo la tierra y el cielo. ¿A. Cuál dios debemos ofrecer homenaje con la oblación? 2. Aquel que da el aliento, que da el vigor, cuyo mandato todos los dioses

siguen; de quien la inmortalidad y la muerte son sombra. ¿A Cuál dios...? 8. Aquel que por su grandeza abrazó con la mirada las aguas que traían la capacidad creadora, las aguas que engendraban el sacrificio; el que fué unico dios entre los dioses. ¿A Cuál dios...?" (Rig, X - 121). El Unico se representa, por fin, como dios escondido. Toda determinación, por ser una negación, quedaría eliminada; y cuando el pensamiento upanishádico quiere, más tarde, desarrollar el sentido de los himnos védicos, insiste en aquella indeterminación, oponiendo siempre, a toda respuesta, su "neti, neti", su "No, no es eso", y orientando así la búsqueda de lo divino en una vía negativa. En ese pensamiento upanishádico, contemporáneo de la aparición del budismo, se tiende, con sutileza muy propia del espíritu hindú, a afirmar como última una realidad no precisamente una, única, sino *no dual* (advaita); la realidad es *no dos*, aunque se ofrezca como mundo y, en el mundo, como hombre: si la esencia del mundo es Brahman, si la esencia del hombre es Atman, Brahman y Atman son *no dos*, así como son *no dos*, sin por ello ser *uno*, los términos de una identidad. Y esa identidad es expresada en los upanishads con la famosa fórmula: "Tú eres aquel" (*Tat twam asi*). Distinción sin número a la que están habituadas la especulación y la experiencia místicas.

La plegaria más conocida de los himnos védicos es la que dice: "Este deseable esplendor del dios Savitar podamos nosotros recibir: Que él estimule nuestros pensamientos". (Rig, III-62-10). La India fué siempre fiel a esa plegaria y pudo convertirse, por obediencia a ella, en un pueblo de filósofos, aunque despreció toda referencia a los filósofos considerados como personas que han vivido en un determinado lugar y en una determinada época. Poco se sabe de los grandes pensadores de la India; fué necesario que los occidentales se dedicaran a investigar en el pasado de ese pueblo, para que comenzasen a surgir nombres y fechas, y para que pudiera ser reconstituido lo que nosotros llamamos la historia. Pero para los hindúes la historia carece de sentido. Preocupados por la adquisición de

una verdad eterna e inmutable, no podían sino despreciar a quienes se considerasen pensadores originales y hablaran de una "buena nueva". La palabra "original" es, entre los hindúes, una ofensa, como observara René Guénon; y nadie, en la India, se atrevería a presentar una interpretación de la realidad que no estuviese apoyada en la tradición. (Esto quizá contribuya a explicarnos, más tarde, el absoluto fracaso del budismo en la India). El desprecio a la historia, es, en la India, una forma del desprecio a todo lo anecdótico. Si la realidad empírica no tiene más valor que el de una manifestación transitoria y cambiante de la última realidad, para conocer a ésta es menester abstraerse a lo sensible, a lo cotidiano; y el método, también tradicional, para conseguir evadirse de la fluctuación en el tiempo, es el ascetismo. El ascetismo es la institución fundamental del pueblo hindú. Gracias a él, y sólo gracias a él, se puede despreciar la anécdota; y también viajar a través de la jungla en calidad de peregrinos, pero no hacia una meta en el tiempo y en el espacio, sino hacia otra que está más allá del tiempo y del espacio. A los estudiosos occidentales les ha desesperado esta indiferencia de los hindúes por todo lo anecdótico; los investigadores europeos, ante la resistencia que esa actitud ofrecía a toda sistematización cronológica, protestaron más de una vez con despecho: "La India no tiene, hasta el presente — dice Filon —, sentido histórico; no es consciente de su evolución religiosa. Su pasado se le aparece en una visión simultánea que lo hace presente para siempre. Lo que ha creído en un momento de su historia se figura creerlo todavía, y no se atreve a renegar de ello. El brahmanismo es una religión donde todo ha entrado y de donde nada ha salido". Pero esto explica, también, para sorpresa de los occidentales, la tolerancia con que los hindúes admiten la vecindad de quienes tienen una concepción de lo real opuesta a la de ellos. La discusión filosófica que en el siglo VI a. C. — época de la aparición del budismo — adquiere en la India su máxima "popularidad", no determinó nunca, aunque estuviese directamente ligada al problema religioso, luchas de personas. Los reyes invitaban a los ascetas brahmanes y a los peregrinos, y también a las mujeres, para que discutiesen en público los problemas del ser y del no-ser, de la inmortalidad,

de las relaciones causales entre los fenómenos; pero ascetas y peregrinos se limitaron siempre a presentar simples interpretaciones de la tradición, pues todos coincidían en reconocer que la tradición era la verdad.

En esta época, los brahmanes no habían adquirido aún la preponderancia que les asignan, por ejemplo, las leyes de Manú. La división en castas no era rígida, y puede afirmarse, como surge de los estudios de Rhys Davids, que la clase (el "color") de los ksatriyas no prestaba acatamiento incondicional a los brahmanes; los ksatriyas estimaban, sin duda, a los brahmanes, "pero se estimaban mucho más a sí mismos". En la jerarquía social, los brahmanes ocupaban el segundo puesto, y no el primero. Para ellos seguía teniendo importancia primordial el aspecto ritualista de la religión; ellos eran los que conocían las hierbas utilizadas con fines mágicos: combatir la calvicie, contener las hemorragias, ahuyentar a los ladrones, interrumpir un acceso de tos, tener influencia en las asambleas. Los hombres del pueblo, los consultaban para todos esos quehaceres mágicos; pero, cuando necesitaban iluminarse sobre los problemas últimos de la filosofía y la religión propiamente dicha, recurrían a la casta guerrera.

Buddha perteneció a la casta guerrera. No era hijo de reyes, pues los sakyas —claro en el que figuraba la familia Gautama— no habían adoptado la forma de gobierno monárquica sino la que aproximadamente correspondería a una república; y sus destinos eran señalados por una asamblea de personas representativas. La situación política de la India reflejaba el mismo espíritu de tolerancia que animaba al pensamiento religioso: las cuatro monarquías en que se dividía el territorio permitían, en el siglo VI, la subsistencia de las pequeñas repúblicas libres próximas a ellas.

Buddha era lo que hoy podríamos llamar un aristócrata. Esto dará cierto tono especial a toda su prédica. Buddha es el hombre cortés, afable, sin exaltaciones; dominador de sus impulsos, no sólo por la práctica ascética que conoció en su época de estudiante, sino también por la influencia del medio familiar. Suave, de maneras elegantes (esa elegancia que consiste en la precisión del gesto y la correspondencia entre éste y el pensamiento), sonrío con espíritu optimista, sin que asome

jamás a sus labios la palabra irónica. (La falta de ironía es una característica, aunque exterior, del espíritu religioso).

Buddha fué educado por dos maestros brahmanes: Alara Kalama y Uddaka Ramaputta. Ellos le iniciaron en las prácticas ascéticas. En los discursos del Majjhimanikaya —que pertenecen al canon pali y constituyen uno de los libros más antiguos y más importantes para el conocimiento del budismo —Buddha, llamado entonces Siddartha describe así esa época de su vida: “Yo practiqué el ardor ascético; yo era un hombre desnudo, un desvinculado, un flagelante, alguien que no llega, que no espera; no aceptaba ofrecimientos, favores, invitaciones; al recibir la limosna, no espiaba el interior de la olla, ni el plato, ni hacia el umbral, ni sobre la parrilla, ni dentro de la caldera . . . No recibía limosna de la mujer encinta, ni de la que amamanta, ni de la que viene de la casa de un hombre . . . No comía pescado ni carne; no bebía vino, ni licor, ni jugo de avena fermentada . . . Iba a una casa y me conformaba con un puñado . . . Me alimentaba una sola vez, al día; luego, una vez cada dos días; luego una vez cada siete días. En tal forma, progresivamente, observaba con rigor este ejercicio del ayuno, hasta durante medio mes. Yo vivía de hierbas y de hongos, de arroz y de granos silvestres, de semillas y nueces, de leche de plantas y resina de árboles, de gramínes, de estiércol de buey; me sustentaba con raíces y frutos del bosque; vivía con frutos caídos. Llevaba la túnica de cáñamo, la túnica de crines; llevaba un vestido formado con harapos recogidos en el cementerio y en el camino. Me envolvía en guñapos, en trozos de piel, de cuero; me ceñía con trenzas de gramíneas, con trenzas de cáscaras, con trenzas de hojas; escondía las desnudeces bajo un delantal de crines, bajo un delantal de cerdas, bajo un ala de lechuza. Y me arranqué los pelos de la cabeza y de la barba, siguiendo la regla de quienes se arrancan los cabellos y la barba; fuí un siempre erguido, rechacé asientos y yácigas. Fuí un hombre sentado sobre los tobillos, practiqué la disciplina de los que se sientan sobre los tobillos; fuí uno de esos que se acuestan sobre espinas, y me tendí de costado sobre un lecho de espinas. Todas las noches me hundi por tres veces en el baño de penitencia. Así me ejercité, de múltiples modos, en el férvido, doloroso ascetismo del

cuerpo . . . Dejé acumular sobre mi cuerpo las porquerías y el polvo de muchos años, hasta que se cayesen; así como, en el tronco del ébano, la capa de polvo se espesa de año en año, hasta caerse . . . Y no se me ocurría entonces ningún pensamiento de esta clase: "¡Ah, si pudiese por fin limpiarme de este polvo y de esta roña! ¡O pudiesen limpiarme los otros!" Ese fué mi horror . . . Cada paso mío estaba guiado por clara conciencia, dirigido por clara conciencia, y hasta una gota de agua me movía a compasión: "¡Oh, que yo no haga daño a los pequeños seres perdidos! . . ." Y esa fué mi aflicción . . . Yo penetraba en algún bosque y moraba allí; pero si divisaba a un pastor, a un buscador de hierbas, a un recolector de haces, o a un leñador, entonces huía de bosque en bosque, de selva en selva, de valle en valle, de monte en monte. ¿Y por qué, eso? Ellos no debían verme, y yo no quería verlos: así como una fiera del bosque, si ve hombres, huye de bosque en bosque, de selva en selva, de valle en valle, de monte en monte . . . Y esa fué mi soledad . . . Y después, cuando los pastores se habían ido, yo bajaba hasta los rebaños, hasta las vacas atadas, y recogía, caminando en cuatro patas, el estiércol de los jóvenes terneros lactantes, y me nutría de eso. Y esto, que quedaba indigerido, como mi propio excremento y orina, esto yo tomaba. Y ese fué mi gran cáliz de hiel . . . Y me dirigí después a otra horrenda selva, para habitar en ella. En aquella espantosa soledad reinaba tal horror que a los viandantes no santificados se les erizaban los cabellos. Y durante las frías, glaciales noches de invierno, en la época de los hielos, yo permanecía de noche en un claro, y de día en la espesura del bosque. Y en verano, en la época del calor, yo permanecía de día en un claro y de noche en la espesura del bosque. Y se me presentó entonces esta espontánea estrofa *nunca oída antes*: "En el sol llamea y en el hielo se endurece un ermitaño, en tan horrenda selva. Expirando e inspirando, va, va, desnudo, solo, sin hogar . . ." Y pasé más allá, a un cementerio. Y me tendí sobre un montón de huesos podridos. Y entonces vinieron hijos de cabreros; me escupieron, me empaparon y me embadurnaron de porquerías y me introdujeron hierbas agudas en las orejas; sin embargo, yo no recuerdo que en mí haya surgido un mal pensamiento contra ellos . . . Y esa fué mi ecuanimidad . . .

Muchos ascetas dicen y enseñan: 'el alimento purifica'. Yo recuerdo haber comido sólo un grano de arroz como alimento cotidiano. Y, mientras tomaba sólo un grano de arroz como alimento cotidiano, mi cuerpo se hizo extraordinariamente flaco. Mis brazos y mis piernas se hicieron como cañas secas, agostadas, por aquella alimentación extremadamente escasa. Mi nalga se hizo como una pata de camello; mi espina dorsal, con las vértebras salientes, se hizo como un rosario; así como las vigas del techo de una casa vieja sobresalen cuadrangularmente, así sobresalían mis costillas; así como en una fuente profunda los espejos de agua del fondo relucen desvanecidamente pequeños, así relucían en mis órbitas las ahondadas pupilas desvanecidamente pequeñas; así como una calabaza silvestre, cortada fresca, se vacía y arruga con el calor, así se vació y arrugó la piel de mi cráneo. . . . Y cuando quería arrojar heces y orina, me caía hacia adelante. Y, entonces, para reforzar este cuerpo, me restregaba los miembros con la mano. . . . Y se me caía el vello, podrido hasta las raíces. . . . Y este camino, esta disciplina, este duro ascetismo no me condujo a mayor vecindad del supraterrano, rico santuario de la claridad del saber. ¿Y por qué no? Porque yo aun no había conquistado la santa sapiencia. La santa sapiencia cuya conquista da. . . el total aniquilamiento del dolor'. (Majjhimanikaya, d. 12).

La inutilidad de ese ascetismo le hizo renunciar a las prácticas tradicionales por lo menos en cuanto consideradas como vehículo para la salvación. Basado en su propia experiencia, llamó a los ascetas de ese tipo "tormentadores de sí mismos". Un discurso íntegro de Buddha está dedicado a los tormentadores: los tormentadores de sí mismos y de los demás; los tormentadores no de sí mismos y sí de los demás; los tormentadores no de los demás, pero sí de sí mismos, y los que no son tormentadores de sí mismos ni de los demás. A esta última clase de ascetas quiso pertenecer Siddartha. El ascetismo de los que se atormentan está para él lleno de manchas, de llagas, de cualidades que arrastran hacia la perdición. El ascetismo como fin en sí, es, para Siddartha, un lazo comparable al de la sexualidad: ata a lo transitorio, a lo contingente, e impide llegar a la verdad. Hay un sólo ascetismo fructuoso; el del "monje que no

se deja perturbar por el dolor y *no rechaza tampoco los justos placeres*, y persiste, aunque sin adherencia, en ese placer”.

Mientras tanto, su maestro Alara Kalama le enseñaba la llamada doctrina de la no-existencia. Siddartha fué a lo de Alara Kalama y entró en su orden. Le dijo: “Yo quisiera, hermano Kalama, llevar vida ascética en tu doctrina y tu orden”. Alara Kalama le contestó: “Quédate, honorable”. Allí aprendió las prácticas del prana, de la respiración. Y en la doctrina de Alara Kalama creyó descubrir, no un error, pero sí una insuficiencia. Huóo un momento en que Siddartha dijo: “Este no es el camino”. La técnica de la contemplación, y el simple rechazo, por ilusorio, de lo existente, de lo sensible, no conducía al fin último del saber. ¿Cuál era ese fin? Siddartha lo ignoraba aún, pero lo entreveía. Más tarde, cuando explique los grados de la contemplación que conduce al nirvana, Buddha utilizará las enseñanzas del maestro, y se limitará a completarlas. Tenía ya el convencimiento de que el ascetismo del dolor no era el camino. Por ello renunció a las enseñanzas de Alara Kalama, y fué en busca de Uddaka Ramaputta. Entendió rápidamente la nueva doctrina. Uddaka le dijo, admirado: “Ven, honorable; ven, oh hermano; sé el jefe de este ejército de discípulos”. Y Siddartha fué investido con el grado de maestro de la Orden. ¿Cuál era la doctrina de Uddaka? La del límite de toda percepción posible. La práctica ascética de aquel maestro conducía a la indiferencia por toda la realidad empírica. Y esa indiferencia tampoco fué considerada por Buddha fin último de la sabiduría.

Mientras tanto, seguían discutiéndose en la India y en las órdenes ascéticas los problemas eternos. Esas doctrinas son la que Buddha se encargará de combatir. Y también combatirá la realización práctica de cada una de ellas. Conviene señalar, ahora, que jamás en la India se consideró el conocimiento como una actitud puramente teórica y expresable en forma discursiva. La verdad no es para los orientales algo que podamos alcanzar mediante el juego exclusivo de nuestra inteligencia; debe ir identificándose con nosotros mismos y convertirse en *verdad nuestra*, incorporarse a nuestro propio ser, lograr, en nosotros, una nueva realización.

La actitud primera de Buddha es de carácter negativo.

Antes de obtener el conocimiento de su propia verdad, Buddha comprende el error de las ajenas. Combate las doctrinas que afirman "la verdad se conoce por haberla oído"; inicia la discusión de las doctrinas consagradas y se expone al reproche de "original", de expositor de una teoría "inventada por él mismo"; combate el método de la penitencia, doctrina fundamental de la escuela Jaina y dice: "Esa tormentosa penitencia es, en verdad, inútil para ir a los cielos". El admite, como todos los hindúes que "la casa es una cárcel", pero reconoce, en su negación de la penitencia, que, "para ir al cielo, no es necesario abandonar siquiera la familia". Rechaza las doctrinas que sientan una identificación entre lo verdadero y lo agradable; y exclama: "Me agradase o no, esta doctrina sería lo mismo". Combate las cuatro especies de vidas no verdaderamente religiosas. 1) La que dice: "No hay don, no hay limosna, no hay oferta, no hay fruto o compensación de las obras buenas o malas". Y admite por consiguiente la doctrina brahmanica del karman, que afirma la existencia de una serie causal ininterrumpida; 2) La que dice: "Hágase lo que se haga, nada está mal." La aceptación del karman le obliga a reconocer que cualquiera de nuestras acciones comporta una sucesión de efectos de los que somos responsables. La confesión de los pecados, sistematizada más tarde, demostrará hasta qué punto concede Buddha importancia a la acción del hombre en el mundo; 3) La que dice: "No hay acción ni causa de la depravación de los seres", doctrina ligada a las anteriores y que conducía a la justificación de los hechos cumplidos y a la eliminación del problema moral; 4) La que dice: "Existen siete elementos no formados, no originados, permanentes, estables: la tierra, el agua, el fuego, el aire, el placer, el dolor y la vida". Buddha extenderá más tarde la crítica de esta doctrina a la de cuantas sostengan la permanencia de algo originado en el tiempo; y su afirmación central será: "Todo lo que nace perece". Por ello, su enseñanza ha de tener un único fin: substraerse a lo impermanente; no sólo a la realidad objetiva sino también a esta realidad subjetiva del placer y del dolor. Y combatirá especialmente todas las doctrinas que, rememorando viejas identificaciones, busquen la caracterización positiva del yo; las doctrinas que digan, por ejemplo: "el cuer-

po soy yo; la sensación soy yo; la percepción soy yo; el pensamiento soy yo". En la especulación upanishádica se llegaba a la resolución del problema de qué es la realidad última, por vía negativa. Buddha adoptará la misma vía para resolver el problema del propio yo. Y a todas las fórmulas de explicación contestará: "No; eso no soy yo".

Buddha, en rigor, no rechazó las enseñanzas de sus maestros; las aceptó intentando superarlas. De la misma manera acepta sin discusión afirmaciones que parecen consubstanciales al espíritu hindú. La del samsara, por ejemplo, que sostiene la transmigración de los seres a través del tiempo. En la India se ha negato todo: la existencia de la materia, la existencia de un yo, la existencia de cualquier realidad permanente, la existencia de los mismos fenómenos, la existencia de una ley moral; pero nadie "jamás, en ninguna época, bajo ninguna latitud, dudó que un hombre pudiese renacer como tigre o como mosquito" (René Grousset). La literatura popular y devota se encargará más tarde de atribuir a Buddha, de acuerdo con la doctrina del samsara, las formas más variadas de existencia.

Convencido Siddartha de la ineficacia de las prácticas ascéticas, se retiró a meditar en soledad. El problema del tiempo, de ese mismo tiempo considerado en los vedas principio y sostén del universo, tenía que imponerse a sus meditaciones. Su experiencia reciente se había mostrado transitoria y perecedera. Sería necesario, pues, ir en busca del tiempo mismo para llegar a su eje inmóvil, a ese eje de la inmortalidad donde nada perecía porque nada nacía.

En ese período de meditación encontró la *nueva* verdad. El descubrimiento le sugirió la necesidad de la prédica. Buddha se pregunta inmediatamente: "¿A quién enseñaré?" Y esto indica ya una actitud distinta a la del brahmanismo clásico. Los brahmanes no se preocuparon nunca de hacer prosélitos. El proselitismo, se ha dicho, es completamente desconocido en Oriente; allí lo considerarían una "prueba de incomprensión y de ignorancia". Nadie se arriesga, en efecto, a exponer pura y simplemente una supuesta verdad ,para conquistar adeptos

por vía de discusión o de polémica. ¿A qué se debe, entonces, la importancia que en Oriente, y en el mismo caso de Buddha, adquieren los maestros? A que las teorías pueden ser expresadas "pero la realización no". A nadie se le enseña directamente una verdad sino el medio para realizarla. Los maestros son, en la India, conductores, guías. Con Buddha aparece por primera vez, en la historia de la India, la preocupación proselitista.

Buddha recuerda ante todo a sus maestros: "¿Quién es el que comprenderá en seguida esto? Alara Kalama. Es inteligente, sabio e instruido; hace tiempo que su espíritu está oscurecido por un ligero velo. Si le enseñase en seguida la doctrina a Alara Kalama, él la comprendería fácilmente". Según los relatos posteriores, un dios invisible se le apareció en ese instante y le dijo: "Alara Kalama, señor, ha muerto hace siete días". Y el Buddha se dijo: "Alara Kalama era un ser superior". Inmediatamente piensa en su otro maestro, Uddaka Ramaputta, el que le enseñara el límite de toda percepción. Y el dios invisible surge para decirle: "Uddaka Ramaputta ha muerto ayer, señor". Y Buddha resuelve predicar su verdad a los cinco monjes que le habían acompañado. Esa prédica es lo que constituye el llamado sermón de Benarés. Al ir hacia sus compañeros, Buddha sintentizó su revelación con esta frase: "Escuchad, monjes. Está encontrada la inmortalidad" o, según otros textos: "Yo soy el vencedor de la muerte".

Este es el hombre real. La leyenda habrá de atribuirle luego orígenes sobrenaturales; no se conformará con presentar su nacimiento con caracteres heroicos sino que irá aun más allá, a las encarnaciones anteriores en que Buddha ya iniciaba su ascetismo y hasta su prédica. Posteriormente, la deificación de Siddartha se hará también extensiva a la madre. El nacimiento será presentado como el más hermoso y milagroso de los hechos. Buddha habría vivido, antes de nacer, en cuerpo beato, durante todo el transcurso de una existencia. Luego, descendió al seno de la madre. La leyenda dice: "Cuando el despertable, separándose del cuerpo beato, desciende al seno de la madre, entonces en el mundo con sus dioses, con sus espíritus buenos y perversos, con los ejércitos de ascetas y de sacerdotes, de dioses y hombres, se manifiesta un inmenso excel-

so esplendor que sobrepasa hasta a la divina magnificencia de los dioses. Y también en esos intervalos entre los mundos, que son tristes, tétricos, oscuros, tenebrosos; en esos intervalos donde esta luna y este sol tan poderosos no penetran con su luz . . . allí, también allí se manifiesta un inmenso, excelso esplendor que sobrepasa hasta a la divina magnificencia de los dioses. Y también los seres que allí resurgen se distinguen mutuamente en ese esplendor . . . Y este universo de diez mil mundos se estremece, tiembla y se sacude . . . Cuando el despertable ha descendido al seno de la madre, de las cuatro regiones llegan, para protegerlo, cuatro hijos de dioses: Ni los hombres ni los no hombres, ni quienquiera que sea, ofenda al despertable o a la madre del despertable . . . La madre, por su naturaleza virtuosa, se abstiene de tomar lo que no le dan, se abstiene de lujurias, de mentiras, de vino, cerveza, licores y estupefacientes . . . En ella no asoma ningún pensamiento de amor, ninguna pasión por hombre alguno. Ella está en posesión de todas las facultades de goce; es sana, sin cansancio físico, entrevé al hijo yacente en el seno . . . Si las otras mujeres paren después de haber retenido de nueve a diez meses el germen en el seno, la madre del despertable sólo pare después de haberlo retenido diez meses. Si las otras mujeres dan a luz sentadas o tendidas, la madre del despertable da a luz de pie . . . Cuando el despertable sale del seno materno, no toca la tierra. Los cuatro hijos de dioses lo sostienen, lo presentan a la madre: —¡Salve, reina! Un hijo poderoso te ha nacido! . . . Nace puro, sin mancha de agua, ni de mucosidad, ni de sangre. Dos fuentes de agua brotan del cielo para lavar al hijo y a la madre". Y, siete días después del nacimiento, la madre muere para renacer en cuerpo beato.

Pero las leyendas también han de servirnos para comprender qué fué el budismo. Los occidentales, llevados por el afán histórico, trabajaron fatigosamente, perdiéndose muchas veces en esa jungla que es la literatura búdica, por encontrar la fuente originaria que daba vida a la selva. Pero para los hombres de la India — sea cual fuere la escuela o secta en que actúen — la figura del fundador del budismo carece de importancia. La prueba de ello está en que las mismas reliquias de Buddha no fueron buscadas por los que se saben continua-

dores de su doctrina o están inspirados en ella, sino por los filólogos o eruditos de Europa. El budismo no debe ser circunscripto a la figura de su iniciador; el budismo es también una realización efectuada a través del tiempo. La crítica podrá reducir a pocas ideas centrales la prédica de Siddartha, el aristócrata, el discípulo de Alara Kalama; pero la realidad del budismo no está allí; es otra; es la idea misma del budismo, concretándose en distintas formas, hasta contribuir ya en la edad contemporánea a la creación de un nuevo imperio. Por ello no ha de asombrarnos encontrar en el budismo contradicciones inconciliables. Cuando se pretende expresar un hecho en fórmulas rígidas, es preciso renunciar de antemano a saber cómo era ese hecho. *Saber*: palabra cuya raíz dice de *sabor*.



# Los aborígenes del noroeste argentino

Por FRANCISCO DE APARICIO

## II

*El primer contacto de los europeos con los aborígenes del Tucumán. Itinerario probable de la "entrada" descubridora. Lucha con los indios. Noticias etnográficas suministradas por los componentes de la expedición*

En la clase anterior hablamos, entre otras cosas, de las noticias tradicionales transmitidas por algunos cronistas acerca de las relaciones entre los pobladores del antiguo Tucumán y el imperio incaico. Hoy hemos de ocuparnos de la "entrada" descubridora de aquel territorio, procurando desentrañar, de entre la documentación que poseemos acerca de aquel hecho histórico, las noticias relativas a los aborígenes que encontraron a su paso los bravos conmlitones de Diego de Rojas y de Nicolás de Heredia.

Vencido Almagro, el mozo, en la batalla de Chupas, el licenciado Vaca de Castro dió provisión a Diego de Rojas y a otros capitanes para llevar a cabo la empresa descubridora, con el propósito de descongestionar de soldadesca turbulenta las ciudades peruanas. En carta al emperador, dice el hábil licenciado, dando cuenta de este episodio: "Ansimismo ay noticia

que entre esta prouincia de Chile y el nascimiento del rio grande que llaman de la Plata, ay vna prouincia que se llama . . . , hazia la parte de la mar del Norte, de aquel cabo de las sierras nevadas, que diz que es muy poblada y rica; por manera, que la cordillera de las sierras nevadas que atrauiesa estas prouincias hazia el Estrecho, queda entre las prouincias de Chili y esta tierra: tengo prouenido para ello al capitan Diego de Rojas, por ser persona zelosa del seruicio de V. M. é que tiene mucho cuidado del tratamiento de los yndios con muy buena compañía de gentes" (1).

Los componentes de la pequeña hueste penetraron en territorio argentino posiblemente por la quebrada de Humahuaca, acaso por la puna de Jujuy, llegaron hasta el río Tercero y, por él, hasta el lugar en que Gaboto emplazara el legendario Sancti Spiritu, en las márgenes del Paraná. Después de cuatro años de andanzas, ricos en incidentes dramáticos y en acciones heroicas, los desventurados sobrevivientes regresaron al Perú. Amarga sorpresa les esperaba. Convulsionada de nuevo la tierra por el alzamiento de Gonzalo de Pizarro, debieron de alistarse en las banderas del rey. En la lucha con los insurgentes, muchos de ellos habrían de dejar la vida que con tanto esfuerzo habían salvado en las rudas contingencias de la "entrada".

Por desgracia no nos queda ninguna crónica directa de esta gran empresa. Los que participaron en ella nada escribieron acerca de sus propias peripecias. Jornadas de importancia harto menor tuvieron relatores oficiales que asentaron en sus diarios preciosas informaciones. Los cronistas de las guerras civiles del Perú, en cambio, viéronse precisados a ocuparse de este episodio, a fin de presentar al pequeño grupo de actores que, inesperadamente, entraron en la escena de la gran tragedia. Diego Fernández, Pedro Gutiérrez de Santa Clara y Pedro Cieza de León son, por lo tanto, los cronistas accidentales de la "entrada". A las noticias suministradas en sus relatos súmanse las contenidas en un documento de singular importancia de que luego hemos de ocuparnos.

---

(1) ROBERTO LEVILLIER, *Gobernantes del Perú*, en *Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino*, I. 67. Madrid, 1921.

Los tres autores mencionados han de haber tenido por única fuente de información los relatos suministrados por los sobrevivientes de la "entrada". Es de lamentar que ninguno de los tres puntualizara las condiciones en que fuera anoticiado ni dé los nombres de los informantes. Santa Clara, da, a este respecto, la única excepción. Adviértese en ella que los mismos protagonistas discrepaban acerca del orden de los sucesos y bien evidente es esta confusión en todo su relato. Dice así en el párrafo aludido: "Muchos de la entrada dixeron que Francisco de Mendoza no se halló en esta batalla noturna, que aun no auia llegado del Rio de la Plata, como atras queda dicho; otros dixeron que el se halló en ella, y esto lo porfiaron mucho dando razones para ello. De manera que entre ellos uvo grandes porffias y debates sobre auerigar esta contienda, aunque los mas dellos dixeron que aun no era llegado sino despues desta batalla, al qual voto y opinion me allego por lo que muchas vezes me contaua Bernaldino de Balboa, uno de los principales hombres que uvo en el exercito, que se halló en todas estas cosas" (2).

Las tres crónicas son de mérito muy desigual, en cuanto a las noticias de la "entrada" se refiere, pero la probanza de méritos y servicios de Pedro González de Prado, que es el documento excepcional a que nos hemos referido, nos permite establecer la jerarquía de aquellas fuentes y reconstruir los sucesos en base a una excelente información. Es nuestro propósito seguir los pasos de aquellos estupendos conquistadores para obtener noticias de los indígenas que encontraron en su camino. Exige ésto una discriminación previa: establecer el itinerario con la mayor precisión posible. La tarea — si no pretendemos entrar en detalles menudos — es realmente fácil. Los primeros que han intentado reconstruir el itinerario de Rojas y sus sucesores, — Jaimes Freyre, primero, Levillier, luego — han errado de un modo inconcebible por falta de conocimientos geográficos elementales. No me es posible en esta oportunidad, hacer la crítica de las interpretaciones de aquellos autores. Debo, por razones de tiempo, dar por sentadas

ciertas premisas dejando para otra ocasión los fundamentos eruditos de mi tesis.

El relato de Diego Fernández es de una claridad meridiana. Parece indudable que la persona que lo informara ha de haber conservado noticias escritas del viaje porque no se advierten en él las confusiones de Santa Clara, ni la nebulosa vaguedad que caracteriza toda la narración de Cieza. En la Historia del Palentino tenemos preciosas referencias etnográficas; especialmente acerca de los habitantes de dos regiones que podemos ubicar sin hesitación: las riberas del río Dulce, en la actual provincia de Santiago del Estero, y la región serrana de la provincia de Córdoba. Rojas y sus compañeros "passaron las montañas con grandissimo trabajo, por ser tierra muy aspera: y luego dieron en prouincias de grandes poblaciones. Fue la primera Tucuman, donde les salio al encuentro vn Cacique principal llamado Canamico, con mucha cantidad de Indios, y venia envnas andas, por tener vna pierna cortada. Eran estos Indios, gente alta, bien dispuesta, y traen conforme á su estatura los arcos con que pelean. Las flechas que tiran, lleuan ponzoña, que mata rauiendo en ocho ó diez días: y desde que comienza á obrar; los heridos se dan de golpes y de cabezadas" (3).

Reunido con su segundo, Felipe Gutiérrez, "passaron adelante á la Prouincia Salabina" donde el bravo capitán habría de experimentar, al precio de su propia vida, la eficacia de la ponzoña de aquellas flechas. Prosiguiendo en el descubrimiento aquellos aventureros dieron en "una gran Prouincia de tierra muy poblada". De esta provincia que es, no cabe duda, la llanura santiagueña bañada por los ríos Dulce y Salado — aunque muy probablemente el cronista se refiere sólo a las riberas del primero, — es de la cual nos da el Palentino los informes más prolijos y precisos: "á media legua los pueblos vnos de otros, de á ochocientas y á mil casas, puestas por sus calles, cercados los pueblos de palizadas: y tienen hechos sus terreros donde tiran al arco. Tienen grandes corrales de ovejas, como las del Perú. Es gente limpia y bien dispuesta los bohios que tienen son muy grandes. Andan los

(3) DIEGO FERNANDEZ, *Primera y segunda parte de la historia del Perú*, Primera parte, 54, r, Sevilla, 1571.

hombres atados por la cintura, con vna cuerda llena de plumas de Abestruzes muy largas, que les llegan á las rodillas con que cubren sus verguenzas, y otras plumas también por encima de los ombros que llegan hasta la cintura. Demanera, que todo suvestido es de plumas. Cubrense con vnas mantas en que traen chaquira de huessos de Buytres. Las mugeres traen mantas de la cintura abaxo y otra por debaxo del vn brazo, y vn ñudo al ombro, á manera de las mugeres de Egypto. La tierra es muy llana: y porque en tiempo de aguas crece el rio; porque no se aneguen, tienen hecho los pueblos, vna hoya muy honda y grande, de anchor de vn Gran tiro de piedra, y el largo más de treynta leguas: demanera, que quando crece el rio, vázia en esta hoya, y al verano seca se, y entonces toman los Indios de todos los pueblos mucho pescado. Y en secandose siembran Mayz, y se haze muy alto, y da mucha cosecha. De suerte que todo el largo desta hoya, es Chacarra de todos los pueblos ribera del rio (4). Tienen mucho

---

(4) Jaimes Freyre interpretó esta página como relativa a la región serrana de Córdoba donde —huelga decirlo— no hay ningún río que tenga esta particularidad. Partiendo de esta falsa interpretación glosó las noticias etnográficas del Palentino que acabamos de comentar, complementándolas con otras que indudablemente se refieren a la sierra de Córdoba (Historia del descubrimiento de Tucumán, pág. 112). Levillier, a su vez, equivocó la interpretación de este pasaje del Palentino transportando a Catamarca el río bienhechor que fertiliza los campos que baña en sus crecientes. (*Nueva crónica de la conquista del Tucumán*, pág. 121).

Aparte del desconocimiento del suelo argentino que esto supone, es inexplicable que estos autores hayan incurrido en tales yerros pues ambos han publicado, utilizado y comentado documentos que, por sí solos, dan la clave del problema. Levillier trae en apoyo de su error una opinión autorizada: "El padre Lizárraga más tarde confirmé" —nos dice— "esta pintura de Catamarca" (*Nueva crónica*, pág. 121). Asombraríase, sin duda el buen dominico si viera tal interpretación de sus palabras que dicen así: "Los ríos desta provincia, particularmente el de Esteco y el de Santiago del Estero, al invierno son como el Nilo, salen de madre y extiéndense por aquellas llanadas regando la tierra que allá llaman bañados, y aquel año es más abundante que hay más bañados; aran y en ellos siembran" (*Descripción colonial, Biblioteca Argentina*, II, 230).

A este respecto tuve ocasión de escribir hace algún tiempo, después de resumir, las palabras del Palentino aquí transcriptas: "Hacia 1582 un vecino de Santiago del Estero enviaba al presidente de la Real Audiencia de La Plata una "Relación" que se ha hecho justamente famosa, pues se trata del documento descriptivo más precioso que poseemos acerca de los primeros pasos de la colonia en el interior del país. Contienen en él referencias etnográficas de incalculable valor. Los indios de estas provincias, nos dice, sustentábanse de maíz y frijoles de muchas maneras, etc. Luego, hablando ya en presente, agrega: cógense trigo, maíz, cebada, garbanzos... y otras legumbres y hortalizas de España en gran abundancia, así en lo que este río baña como una acequia que sacaron los cristianos, etc. Refiriéndose a los indígenas que, en la misma provincia, poblaban las riberas del río Salado, nos dice que disponían de las mismas comidas ya mencionadas "aunque estos lo mas que cogen es de temporal, y los del otro rio de los vañados". Viajeros porteños que tuvieran hoy oportunidad de conversar con pobladores de la mesopotamia santiaguense, admiraríanse de oír de sus labios las mismas palabras con que se expresaba en el siglo XVI don Pedro Sotelo Narváez, autor de la mencionada "Relación". Quejaríanse, con toda seguridad, de la escasa frecuencia con que el río forma bañados y de la imposibilidad de lograr cosecha a temporal. Si el arcaísmo embellece la

mayz, y algarroba y vn fruto como azofeifas de España. Tienen mucho pescado muy bueno, Abestruzes, Liebres muy grandes, Perdizes, y otra mucha diuersidad de aues" (5).

Luego, continúa el cronista, "salieron desta Prouincia, á otra de mucha comida y poblazon: de donde Francisco de Mendoza salio con la mitad de la gente, en demanda de otra prouincia, de que vn Indio muchacho le dio relacion, que era de mucha comida y de muy buena gente: y prometio de se la mostrar" (6). Y después de relatar las penurias sufridas en ciénagas y salitrales en que el comedido muchacho los metiera — maliciosamente a juicio de los conquistadores, — nos habla de otro destacamento que fué "á descubrir por otro cabo. Los quales passaron los Andes de Tucuman hasta el pie de la sierra (7): la qual despues passaron, y hallaron que los Indios de aquella comarca, eran morenos, altos con baruas como los christianos: y no tienen ponzoña en las flechas. Y aquel rio de Soconcho se consume en vnas cienagas, que no parece mas. Biuen estos Indios en cueuas debaxo de tierra, de suerte que aunque lleguen a los pueblos; no se parecen, si no es por los mayzales" (8).

---

expresión y denominase, todavía hoy, "a temporal" a la siembra sin riego; viejas prácticas indígenas, aun en boga, dan interés a las más simples actividades agrícolas. Las "hoyas" del Palentino esperan todavía los "vañados" de Sotelo para conservar la humedad que asegure la cosecha, difícil de suyo" ("La Prensa", 1º de enero de 1933).

(5) DIEGO FERNANDEZ, *Ibid.*, 56..

(6) DIEGO FERNANDEZ, *Ibid.*, 56.

(7) Cuando se habla de "Andes del Tucumán", en la documentación de la época, es evidente, en la mayoría de los casos, que se quiere designar al Aconquija. Pero, a pesar de eso, "los Andes" y "la sierra" fueron expresiones muy vagas y amplias en boca de los españoles. En este caso no cabe duda de que el autor se refiere a la sierra de Córdoba y de que ha incurrido, simplemente, en un grave error geográfico. No ha de extrañarnos esto, por cierto. Años más tarde, hacia 1573, don Jerónimo Luis de Cabrera, al dar cuenta de la fundación de Córdoba, un lugar que conocía bien pues lo había hecho reconocer previamente, dice, refiriéndose al viaje desde Santiago del Estero — en un documento que oportunamente comentaremos — "Se camino por el propio rumbo por tierra de serranía que de allí para adelante va queslas cordilleras que diuiden esta tierra de la de Chile". (JAIMES FREYRE, *El Tucumán Colonial*, pág. 80). Qué mucho, pues, que al relatar el descubrimiento confundiera el Palentino a las sierras de Córdoba con el Aconquija, cuando Cabrera habría de confundirlas con los Andes, y eso que él tenía idea bastante clara del relieve de la provincia de su mando puesto que, antes de que se cumplieran cuatro meses de la fundación de Córdoba, despachaba a Mexía de Miraval con las siguientes instrucciones: "vissitar el fuerte de escoba y lo de por allí hasta toco toco y valle de soto y correr como quarenta leguas poco mas o menos Lazia el sur por essa parte de la cordillera segunda", y luego "reouler y pasar la sierra desta otra parte hazia la mar del norte por la parte mas comoda que quiere" para "vaxar al valle de calamochita empadronando los pueblos de yndios que quiere por la falda de ambas siezras hasta esta ciudad" (LEVILLIER, *El Tucumán, Probanazs*, II, 163).

(8) DIEGO FERNANDEZ *Ibid.*, 56, r.

Ratifica, más adelante, las noticias que da acerca de estos aborígenes: "Era esta tierra do estauan frigidissima: por lo qual, los Indios abitan en cueuas, cuyas entradas y puertas son chicas, y estan muy calientes: y ellos crian baruas" (9). Finalmente agrega interesantes informes acerca de la estrategia de estos mismos indios: "de ay ádos días se juntó toda la tierra, y vinieron en orden de guerra, con gran pujanza de gente. Trayan vnos collares de cuero, alrededor del pescuezo, y las caras pintadas, la mitad negras, y la mitad coloradas" (10).

En esta crónica aparece por primera vez el nombre de estos indígenas: Comechingones, trastocado, a veces, en Chinchagones.

En el viaje de regreso, a las órdenes de Heredia, nos dice el Palentino que "passaron las prouincias de los Indios barbudos y de la sierra. Y dando en lo llano, tomaron los mayzales en berza". Tuvieron aqui relación de otra "prouincia, hazia vn Rio que lleuaua el agua colorada; y dezian, que los Indios de aquella Prouincia les hazian guerra, y que á los que lleuauan captiuos los comían". Los que fueron a comprobar tales noticias dieron "nueva que auian hallado vna Prouincia, de Indios que comían carne humana, y trayan coronas en las cabezas como frayles" (11).

Gutiérrez de Santa Clara, en muchos pasajes, se asemeja tanto al Palentino que parece informado por la misma persona. Su crónica, sin embargo, es de todo punto inferior y el hilo del relato se enreda a veces alterando, evidentemente, el orden de los acontecimientos. También él nos dice que Rojas y sus compañeros llegaron a "la gran prouincia de Tucuman, que era poblada de gente feroz y de yndios altos de cuerpo y bien dispuestos, que parecen medio gigantes y traen los arcos mas altos que ellos vn palmo. En toda esta prouincia ay la yerua ponzoñosa, que en hiriendo a vno con la flecha en donde viene vntada, aunque sea la herida bien pequeña y saque vna poca de sangre, mata luego, que los hombres mueren rauiendo dandose de calabazadas en el suelo, y los nuestros no supieron al principio desta maldita yerua hasta después que

---

(9) DIEGO FERNANDEZ, *Ibid.*, 57.

(10) DIEGO FERNANDEZ, *Ibid.*, 57. r.

(11) DIEGO FERNANDEZ, *Ibid.*, 59. r.

la experimentaron y la vieron con la muerte de muchos dellos" (12).

Mas luego, en el resto del relato, las noticias etnográficas son escasísimas, nada agregan a los informes del Palatino y, sin él, serían inutilizables.

Cieza de León comienza el relato de la "entrada" en la "Guerra de Chupas" y lo termina en la "Guerra de Quito". Todo él es confuso, vago y equivocado, en forma tal que sorprende tratándose de tan gran cronista. Es evidente que el autor, tan escrupuloso en otras oportunidades, no pudo en ésta anoticiarse con la precisión acostumbrada. Entre el farrago de noticias difícilmente utilizables trae una amplia y bien localizada información acerca de los aborígenes que poblaban las márgenes del río Dulce que confirma y amplía la del Palatino.

"Son los naturales de estas provincias —dice— dispuestos de cuerpo, traen sus mantas largas de lana por debajo del brazo, saliendo por encima del hombro un ramal de ella, por la cintura átase de tal manera, que no se le parecen las partes deshonestas; en tiempo caluroso tienen de plumas de avestruces hechas otras mantas muy vistosas é galanas. Las mujeres andan desnudas, sin traer más de unas pequeñas mantas echadas por debajo las piernas é prendidas á la cintura, de la manera de los maures, que hemos escrito que tenían los indios de Ancerma é Antiochia; los cabellos traen muy crecidos é peinados, precianse de lavarse muchas veces sin ponerse en sus rostros bija ni otra mixtura ninguna. Sus comidas es maíz é carne de los guanacos é ovejas que tienen; son grandes hechiceros é que el demonio con ellos siempre habla: no tienen creencia ni piensan más de que han de nacer y morir. Cuando se mueren hacen por los collados sus sepulturas, adonde son metidos, y en ellas hincan un grueso e cumplido madero, en el cual la figura del demonio está esculpida de la manera que en vida lo veían cuando les hablaba; no comen carne humana é aborrecen el pecado de la sodomía. Las casas tienen grandes é redondas, los pueblos no muy juntos; frutas no hay tantas como en otras

(12) GUTIERREZ DE SANTA CLARA. *ibid.*, 152.

partes. Estas costumbres é manera de indios, se entienden los que están pasada la provincia de Tucuma" (13).

Más adelante trae noticias que pueden referirse a los serranos de Córdoba: "Tomaron los españoles algunos indios de aquellas provincias y con las lenguas les preguntaban si tenían alguna creencia, ó si conocían que había Dios hacedor de las cosas criadas; respondieron que ellos tenían por Dioses de su patria y muy propincos a sí al sol y á la Luna: lo uno, por ver la resplandeciente claridad con que dan lumbre al mundo; lo otro porque ven el provecho tan grande que les resulta de aquellas dos lumbres, pues mediante ellas la tierra produce con que puedan los moradores ser sustentados, y que los tenían por hacedores de todas las cosas humanas, y que por eso tienen por costumbre de dar de noche las batallas, porque la Luna sea con ellos y en su favor. Hablan con el demonio, y mediante sus dichos perniciosos é ilusiones hacen vanos sacrificios y grandes hechicerías, y le reverencian y acatan como las demás provincias de Indias. Las casas dicen los que salieron de la entrada que cavaban en tierra hasta que ahondando en ella quedaban dos paredes; poniendo la madera armaban sus casas, cobijándolas de paja á manera de chozas. Tienen estos indios muchos mantenimientos y grandes manadas de ovejas, y muchas gallinas, frisoles y otras comidas; pocas frutas, y la tierra es llana y de pocas sierras. Es gente de poco lustre, barbados; pónense cuando pelean en órden, forman escuadrón peleando, siempre delante los capitanes. De verano traen unas camisetas no muy largas, y de invierno mantas complidas de lana basta; las mujeres también andan vestidas desta ropa; es gente de poca vergüenza y de no ninguna verdad, ni que saben qué es honra" (14).

Agrega, luego, algunas noticias etnográficas de interés secundario o difíciles de localizar. Da, el primero, los nombres de Juríes y de Lules y noticia acerca de las reyertas que tenían entre ellos. Da, así mismo, los nombres de Diaguítas y Comechingones.

---

(13) PEDRO CIEZA DE LEÓN, *Guerras civiles del Perú*, Libro segundo, *Guerra de Chupas*, 318, Madrid, s/d.

(14) PEDRO CIEZA DE LEÓN, *Tercero libro de las guerras civiles del Perú*, el cual se llama la guerra de Quito, en M. SERRANO y SANZ, *Historiadores de Indias*, II, 247 (Nueva biblioteca de autores españoles, 15, Madrid, 1909).

Fuente más importante para conocer los indios que aquellos bravos encontraron a su paso es, sin duda, la probanza de méritos y servicios de uno de ellos, don Pedro González de Prado, presentada en la ciudad del Cuzco en 1548, a los dos años de haber salido de la extraordinaria "entrada". Este documento, dado a conocer por Levillier, constituye —por la riqueza de noticias contenidas en su largo interrogatorio— una admirable crónica de la expedición de Rojas y contiene referencias etnográficas de gran interés, superiores, en algunos aspectos, a las suministradas por el Palentino, con las cuales se complementan constituyendo un cuerpo de información realmente único.

Fuera de algunos datos aislados, más o menos utilizables, dispersos en su interrogatorio, trae esta probanza noticias de gran interés etnográfico en las preguntas VIII, IX y XIV. En la primera relata el paso del Aconquiya. "en la provincia de quiri quiri —dice— que son yndios de guerra yo quede con otro compañero para tomar alguna guía que nos guiase el camino e le tomamos (15) e avanzamos a otros el qual dicho yndio nos guio asta que nos paso los andes que es una tierra de arboledas e cerros e sierras mui asperas que ivamos avriendo el camino con azadones e hachas que duraron diez e ocho leguas adonde ay muchos rios adonde uno de los dichos rrios que van muy recios me llevava e milagrosamente nuestro señor me libro que son unas sierras los dichos andes que hacen division de estos dichos Reynos a la provincia del Rio de la Plata que nosotros fuimos los primeros descubridores" y agrega esta preciosa referencia que nadie podría sospechar en este lu-

---

(15) Nuestro héroe ha querido callar, por truculentos, los detalles de su hazaña: "yo quede con otro compañero para tomar alguna guía que nos guiase el camino e le tomamos", se limita a decirnos en su interrogatorio. Mas, dos de sus compañeros, Miguel Sánchez de Lantidilla y el clérigo Cerón, añaden algunos pormenores que dan al episodio toda su trágica realidad. Este último, testigo inapreciable por la riqueza de su información, anima el relato con extraordinaria vida, pintando tan crudamente la escena que nos da idea cabal de lo que eran aquellos hombres y aquellos tiempos: "este testigo vido como el dicho pedro gonzales de prado e francisco gallego que eran los mas principales soldados que con el dicho capitan heredia yvan biendo que no sabian camino por donde avian entrado la demas jente dixeron al dicho capitan que ellos se quedarían en celada entre unos juncales vna noche y que a la mañana cogieran por alli algunos yndios que los guiasen y ansi lo hicieron e se quedaron escondidos en celada e vinieron ciertos yndios e alancearon de ellos e prendieron a vno y le truxeron vibo e vna caveza de otro que era hermano segun dixo el dicho yndio del señor de aquella provincia".

gar: "que Guaynacava señor natural de estos Reynos no pudo sojuzgar" (16).

En la pregunta siguiente agrega: "estuvimos pasados los dichos andes en la prouincia de tucuman que es la primera prouincia adonde avia mucha gente de yndios flecheros y en las flechas tenian ponzoña que en hiriendo a vn hombre o cavallo moría dende a cinco o seis días" (17).

La pregunta XIV es, para nosotros, la más importante del cuestionario y constituye el más sabroso relato que conozco de una ruda refriega entre españoles e indígenas. Nuestro protagonista, mientras Francisco de Mendoza seguía el descubrimiento, rumbo al Río de la Plata, quedó en un precario asiento en "la prouincia de los comechingones" y allí: "los dichos yndios en tiempo de veynte días nos dieron quatro guazavaras que nos mataron veynte cavallos adonde en el dicho asiento quedamos obra de setenta onbres y cada semana salía la mitad de nosotros a buscar comida y vna vez viendonos diuididos vinieron al dicho asiento que para syno de la mala ventura a dar en nosotros de noche porque de continuo pelean de noche con fuego e al tiempo que vinieron a dar en el dicho velava yo e francisco gallegos y los dichos yndios comechingones se nos entravan en el dicho rreal y viendo esto arremetimos yo y el dicho francisco gallego a los dichos yndios solos y como no eramos mas de dos y el dicho esquadron de los dichos yndios hera mas de quinientos puestos en buena orden de guerra cerrado el dicho esquadron que trayan arcos e flechas e medias picas al tiempo que yo entre a rromper en el dicho esquadron me dan un palo en la caveza del cavallo que me lo aturdieron e cayo conmigo en medio del dicho esquadron e los dichos yndios me mataran a flechazos si no fuera por las buenas armas que llevaba e me llevavan vibo en peso e me mataron el dicho mi cavallo que era muy bueno de cinco flechazos" (18).

Los testigos presentados por el recurrente confirman, desde luego, las preguntas del interrogatorio. Más o menos locuaces, agregan, al repetir las preguntas, tal cual detalle com-

(16) ROBERTO LEVILLIER. *Gobernación del Tucuman Probanzas de méritos y servicios de los conquistadores*, I. 5, en *Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino*, Madrid, 1919.

(17) LEVILLIER. *Gobernación del Tucumán*, I. 5.

(18) LEVILLIER. *Gobernación del Tucumán*, I. 7.

plementario o aclaratorio que no es posible entrar a analizar, por menudo, en una disertación de esta índole. Entre la parquedad de aquellos rudos soldados destácase la precisa elocuencia del sacerdote que los acompañaba: "don juan ceron clerigo presvitero". La respuesta que diera a la pregunta XIII tiene tal vida y color que no puedo resistir a la tentación de leerla para terminar esta clase con un relato de tan extraordinaria hermosura: "este testigo vido que se alzo el rreal de la dicha provincia de yugitas e se mudo a la sierra adonde descubrieron la preuincia de los comechingones que son la gente barbuda e el dicho capitan francisco de mendoza paso adelante a descubrir y quedaron en el rreal obra de setenta honbres adonde por espacio de veynte dias poco más o menos por los dichos yndios vinieron a dar quatro guazavaras y este testigo vido como una noche vinieron los dichos yndios a cometer al dicho rreal estando velando el dicho pedro gonzalez de prado y francisco gallego el quarto de la modorra y viendo los dichos pedro gonzales de prado que los dichos yndios se entravan desvergonzadamente en el rreal ellos dos solos arremetieron al escuadron de los dichos yndios que vienen en muy grande orden de guerra adonde derribaron el dicho caballo al dicho pedro gonzales de prado y alli se le mataron a flechazos y a el le mataran syno fuera por las buenas armas que llevaba y estuvieron cercados y este testigo oyo decir del dicho francisco gallego que le llevavan bivo, etc.". Y luego agrega: "este testigo vido al dicho pedro gonzales de prado todas las armas llenas de flechas que parecia un san sebastian como lo dexaron y este testigo saue que alli le mataron el dicho cavallo con yr tan bien armado de pechos y hijadas" (19).

# Las luchas de clase y la educación

Por ANIBAL PONCE

## V

### LA EDUCACION DEL HOMBRE BURGUES

*Primera parte: Desde el Renacimiento al Siglo XVIII*

Cuando Ponócrates se hizo cargo de la educación del joven Gargantúa le dió a beber de inmediato el agua del eléboro, "para que olvidara --dijo-- todo lo que había aprendido bajo sus antiguos preceptores".

A través de los personajes de su novela así expresaba Rabelais (1483-1553) las aspiraciones más íntimas de la burguesía renacentista frente a las tradiciones del feudalismo católico. Alumno de los monjes de Fontenay-le-Comte (1), Rabelais había conocido en sus primeros años esa enseñanza tiránica de la Edad Media en que los jóvenes pasaban del *trivium* al *cuadrivium* en un bostezo sin fin. Quería, por eso, para su Gargantúa, el agua del eléboro que al quitarle la memoria de la vieja educación, le dejara limpia el alma para la nueva enseñanza.

(1) Anatole FRANCE, *Rabelais*, pág. 6, editor Calman Levy, 1928. Ver también GEBHART, *Rabelais*, pág. 1725, en *Dictionnaire de Pedagogie*, de BUISSON.

¿Y qué otra cosa deseaba también Martín Lutero cuando al recordar sus años de estudiante en Magdeburgo, desaprobaba esas "escuelas —dice— donde un joven pasaba veinte o treinta años estudiando a Donato y Alejandro sin aprender una palabra. "?". "Ha asomado un nuevo mundo —añade— en el cual las cosas pasan de manera muy distinta" (2).

Así hablaban dos contemporáneos que habían nacido en el mismo año; frailes los dos además, pero mientras uno de ellos arrojaría la sotana, elevaría el otro frente a la Iglesia católica, otra Iglesia dogmática (3). Si dentro del movimiento humanista cabían posiciones tan distintas, fuerza es reconocer que la designación es vaga y que se presta a confusiones.

Donde la burguesía había alcanzado cierto esplendor, como en Florencia, allí asentó también la "izquierda" del movimiento. La vuelta al paganismo, que fué en cierto modo su bandera, significaba un desacato resuelto a la Iglesia católica *en cuanto ésta constituía la síntesis y la sanción del poderío feudal*. Donde la burguesía, en cambio, era todavía débil como en Alemania (4), la "derecha" humanista sólo llegó a formular la necesidad de una reforma *dentro de la Iglesia*.

Apoyada por muchos nobles empobrecidos, que confiaban enriquecerse a expensas de los despojos de la Iglesia, la Reforma igual que el Renacimiento no perdió por eso el carácter fundamental que le impuso la *burguesía moderada*. Pero la alianza con la nobleza mediana y con la pequeña nobleza, —perjudicada por la grande — explica los matices turbios o equívocos que el humanismo y la reforma asumieron en muchos de sus ideólogos más ilustres, como Montaigne, por ejemplo, que aunque de pequeña nobleza y servidor de la Iglesia, la Iglesia con razón no lo cuenta entre los suyos.

(2) MONROE. *Historia de la Pedagogía*, tomo III, pág. 90.

(3) "Lejos de corresponder a un debilitamiento del dogmatismo, la Reforma marcó un renacimiento del espíritu cristiano más rígido". RENAN, *Les apôtres*, págs. LX-LXI, editor Calman-Levy, París. En igual sentido MICHELET, en el prólogo a las *Memoires de LUTHER*, página X, tomo I, editor Hachette, París, 1837: "Cualquier simpatía que pueda inspirar esa amable y poderosa personalidad de Lutero, no debe por eso modificar nuestro juicio sobre la doctrina que ha enseñado y sobre las consecuencias que se derivan de ella necesariamente. Ese hombre que usó la libertad de manera tan enérgica, ha resucitado la teoría agustiniana del aniquilamiento de la libertad. Ha inmortalado el libre arbitrio a la gracia, el hombre a Dios, la moral a una especie de fatalidad providencial".

(4) ENGELS. *La guerre des paysans en Allemagne*, pág. 36 "Editions Sociales Internationales", París, 1929.

Pero "reformadores", "paganos" o "católicos tibios", los humanistas expresaban confusamente las transformaciones que el *naciente capitalismo comercial imponía en la estructura económica y política del feudalismo*. Al noble desalojado de sus castillos y obligado a incorporarse a la monarquía como funcionario o palaciego, poco le servía ya la vieja educación caballeresca. Montaigne que habla en su representación, no sólo abomina de la guerra sino que exige para el "joven de noble casa" cuya educación formula, otro tipo de enseñanza que la que hasta ahora había recibido. "Siguiendo la expresión de Sócrates. — dice, — deberíamos limitar la esfera de nuestros estudios a las cosas de probada utilidad" (5). Leer y escribir, ya no le parecen al noble, cosas de mujeres. En 1589 se fundó en Tubingia el *Collegium illustre* que fué una verdadera academia para nobles (6).

Si la educación caballeresca ya no servía para este noble que tiende a volverse cortesano, poco le servía la dialéctica y la teología al buen burgués que ya fletaba buques para el nuevo mundo. "Los silogismos, las aposiciones, las conjunciones, las disyunciones, las explanaciones, las enunciaciones —dice Luis Vives— son como los enigmas con que se asombra a los niños y a las viejas" (7). Comerciante en trigo y en vino, (8), Vives estaba en condiciones excelentes para asegurar que "ningun aspecto de la vida puede carecer de números" (9) y que "no es la argumentación la que dilucida la verdad sino la indagación de la naturaleza y la observación sensible" (10). "*El estudiante —añade— no debe avergonzarse de entrar en tiendas y factorías y preguntar a los comerciantes y conocer los detalles de sus tareas. Antes los hombres cultos desdeñaban indagar aquellas cosas que tan útil es en la vida conocer y recordar*" (11).

En Montaigne, señor de Perigord, y en Luis Vives, mercader, lo útil y lo práctico pasan ahora al primer plano de

(5) MONTAIGNE. *Ensayos Pedagógicos*, pág. 86, traducción de Luis de Zuñeta, ediciones "LA LECTURA", Madrid.

(6) PAINTER. *Historia de la Pedagogía*, pág. 208.

(7) VIVES. *Tratado de la enseñanza*, pág. XVI, traducción de Ontañón, edición de "La Lectura", Madrid.

(8) Idem, pág. XXVI.

(9) Idem, pág. 176.

(10) Idem, pág. XVII.

(11) Idem, pág. XXXIX.

las preocupaciones. Contra la vida "santa" de los monjes y la vida "caballeresca" de los barones, los humanistas aspiraban a otra vida más laica que aquella y menos depredadora que esta otra.

Ese interés por la vida terrenal de los negocios, por la investigación y la razón; ese cuidado en asimilar las enseñanzas en vez de recibirlas, adquieren su verdadero alcance innovador en cuanto lo comparamos con las tradiciones dominantes en la enseñanza feudal. No se decía en la Edad Media estudiar un curso de Moral, por ejemplo, *sino leer un libro de Moral*. En vez de seguir un curso, se decía siempre *oir un libro* (audire, legere librum (12)). Para Santo Tomás en el siglo XIII, como para San Agustín en el siglo IV, el único maestro es Dios (13). La obra de un docente en la Edad Media no podía ser por lo tanto sino secundaria y accidental, como la tarea de un guía que coopera con Dios. La pedagogía de Santo Tomás, igual que toda su filosofía, estaba en las antipodas de la nueva concepción antifeudal acerca del conocimiento y la verdad como construcciones del hombre, como creaciones del hombre (14). El individualismo burgués que ya había asomado en el arte italiano y que exigía en materia religiosa el libre comentario de las escrituras, resonaba en la educación exigiendo una disciplina menos ruda, una consideración mayor por la personalidad del educando, un ambiente más claro y más alegre. La primera escuela inaugurada por el primer pedagogo del renacimiento llevaba este nombre en cierto modo simbólico: *La casa giocosa*.

No importa que cuantas veces se encontraran obligados a extraer las consecuencias últimas, necesariamente escépticas o ateas, muchos teóricos dieran un paso atrás con timidez. No importa que Luis Vives declarase que se sometía siempre al juicio de la Iglesia, "aunque me parezca en oposición con los más firmes fundamentos de la razón" (15). En Vives, como en Montaigne, como en Erasmo, es muy difícil distinguir cuan-

(12) BONILLA y SAN MARTÍN, *Vives*, pág. 45 y 46.

(13) TOMMASO D'AQUINO, *El maestro*, *passim*, traducción de Augusto Guzzo, editor Valecchi, Firenze, 1928.

(14) CIOCCHETTI, *S. Tomaso*, pág. 105, edición Athena, Milano, 1925.

(15) VIVES, *Tratado de la enseñanza*, pág. XXI.

do dejan de ser sinceros para pasar a ser cobardes (16). Pero si en los enunciados generales se mostraban sostenes más o menos fieles del catolicismo (17), no engañaban por eso a los defensores más auténticos de la Iglesia. Para estos eran "ateos" y los consideraban enemigos. ¿Dejaban aquellos de darles, en gran parte, la razón? Un ex-alumno de Tomás de Kempis, Rodolfo Agrícola, (1443-1485) consultado por las autoridades de la ciudad de Antwerp sobre la escuela que pensaban fundar, contestó en términos textuales: "no escoger ni un teólogo ni un retórico" (18). ¿Qué de extraño tiene que medio siglo después de esta respuesta, bien alerta la Iglesia sobre las intenciones verdaderas del humanismo, empezara a disparar sobre él las más terribles de sus armas? Porque un día Pierre de la Ramée (1515-1572) se atrevió a decir que Aristóteles no había definido bien la lógica, la Iglesia obtuvo de Francisco I un decreto publicado a son de trompetas en las calles de París, (1543) en que se lo declaraba "temerario, arrogante, impúdico, ignorante, murmurador, y mentiroso" (19). Encontraron algunos muy tibio ese decreto, y un colega suyo, el profesor católico Jacques Charpentier, exigió por lo menos la pena de destierro. Pero como Pierre de la Ramée era hombre de lucha, no se dejó abatir por la condena. Enardecido por el combate, atacó de frente la Universidad, denunció sus métodos envejecidos, y la negligencia de sus profesores. El mismo año le incendian en respuesta, su biblioteca. Escondido unas veces, errante otras, de la Ramée no se hace ilusiones sobre la suerte que le espera. "Puesto que hemos declarado la guerra a la escolástica y a los sofistas en el interés de la verdad —dice— es una muerte intrépida la que debemos aceptar si es necesario" (20). De la Ramée emplea aquí una expresión injusta:

(16) Justo es reconocer que tenían motivos para ser prudentes: el sabio impresor de Lyon, Etienne Dolet, fué quemado vivo nada más que por declarar que la vida del alma humana no difería en lo esencial de la vida del alma de las bestias... — BATIFFOL. *Le siècle de la Renaissance*, pág. 103, editor Hachette, París, 1918.

(17) "Siendo la religión el centro al cual todo se refiere tenga en cuenta el maestro, en cualquier explicación, que es cristiano y debe, por lo tanto, separar y ocultar cuanto sea contrario a la sana inteligencia poniendo enseguida enfrente cosas favorables a las buenas costumbres". VIVES, *idem*, pág. 1.

(18) PAINTER, *Historia de la Pedagogía*, pág. 170, traducción de Barnés, editor Jorro, Madrid, 1911.

(19) RENAN, *Questions contemporaines*, pág. 139. Editor Levy, París, 1868.

(20) COMPAYRE, *Ramus*, pág. 1733, en *Dictionnaire de Pedagogie*, de BUISSON.

tilda de "sofistas" a los escolásticos de la Universidad. Quería, sin duda, llamarlos charlatanes, lo que era exacto: pero exacto es también que en el sentido preciso de su función histórica, los hombres del humanismo estaban más cerca de los sofistas que los hombres de la escolástica. Como los sofistas, en efecto, provenían de ese movimiento de liberación que acompañaba al comercio floreciente; como ellos afirmaban también los derechos de la razón contra las exigencias de la enseñanza dogmática. Pero dejando a un lado ese error de apreciación, justo es admirar en las palabras de Pierre de la Ramée, el temple de un alma heroica (21). De vuelta a Francia en 1571, fué asesinado, no mucho tiempo después, la noche tercera de la masacre de San Bartolomé. ¿Fué acaso su muerte uno de los tantos crímenes engendrados en la confusión y la locura? De ninguna manera. Está perfectamente demostrado que la mano del criminal fué dirigida por ese mismo Jacques Charpentier, que había pedido para él, veintinueve años atrás la pena de destierro, y que celebró su asesinato con burlas atroces (22). ¿Quién era Jacques Charpentier? Un lector de matemáticas en el Colegio de Francia, que obedecía ciegamente las órdenes de los Jesuítas.

¡Los jesuitas! La primera vez que los nombramos ya aparecen complicados en un crimen. La Compañía de Jesús había sido fundada en 1534 (23) para poner al servicio de la Iglesia católica el ejército disciplinado que las circunstancias requerían. Creada por un ex capitán, tenía de la milicia la rigidez y el orden, pero sabía además como ninguna, acortar los caminos mediante sendas oblicuas, o fingir retirarse para caer más tarde, de sorpresa. Después de regimentar a sus soldados hasta la negación absoluta de la personalidad, la Compañía se lanzó a combatir sobre dos frentes: por un lado, contra el protestantismo cismático; por el otro, contra la incredulidad de los laicos.

\* \* \*

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahra.com.ar  
 (21) ¿Qué diferencia con las palabras de Erasmo, cuando Lutero lo instaba a luchar con más brío! "Se adelanta más con la moderación política —le decía— que con el arrebatado... Es necesario cuidarse de no decir nada con un aire de arrogancia y rebeldía". — Ver LUTHER, *Memoires*, tomo I, pág. 59.

(22) Ver RENAN, *Questios contemporaines*, pág. 151.

(23) El Papa la aprobó recién en 1540.

Los orígenes de las cuatro corrientes pedagógicas que van desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII están ya delante de nosotros: la que expresa los intereses de la nobleza cortesana, la que sirve a la Iglesia feudal, la que refleja los anhelos de la burguesía protestante, la que traduce las tímidas afirmaciones de la burguesía irreligiosa. ¿Cómo se concretaron esos intereses, cómo se expresaron en los ideales de la educación? es lo que vamos a señalar ahora, trazando grandes líneas desde el Humanismo hasta la Revolución.

1º) Aunque menos audaz que el Renacimiento pagano, la Reforma protestante tuvo más dilatadas consecuencias. Bajo la forma en que había expresado sus reivindicaciones, el Renacimiento no podía salir del círculo restringido de la burguesía patricia que le dió impulso: de la "honorabilidad" como se decía en Alemania. El griego, el hebreo y el latín clásico eran sus idiomas, es decir, idiomas inaccesibles por el costo de su enseñanza a la burguesía mediana y a la pequeña. *Los estudios superiores durante el Renacimiento eran extraordinariamente caros.* Y como los estudios inferiores de carácter popular *no existían*, se comprende sin necesidad de comentarios el alcance de esta observación de Pierre de la Ramée: "Es cosa bien indigna que el camino que conduce a la filosofía esté cerrado y prohibido a la pobreza" (24).

La Reforma, en cambio, planteando sus reivindicaciones en el idioma nacional (25) y conservándose fiel al cristianismo, no sólo consiguió arrastrar a la mediana y a la pequeña burguesía, sino que se vió desbordada por las masas campesinas y pre-proletarias que se le incorporaron. Desde el comienzo mismo de la Reforma las contradicciones latentes en el movimiento habían asomado en sus dos teóricos más ilustres: Martín Lutero, por un lado; Thomas Munzer, por el otro. Mientras Lutero, intérprete de la burguesía moderada, sólo aspiraba a concluir con el poderío del clero y exigía por lo mismo una Iglesia sin muchos gastos; Munzer, en cambio, intérprete de los elementos paisanos y plebeyos de la Reforma, cre-

(24) COMPAYRE, *Ramus*, pág. 1735, en *Dictionnaire de Pédagogie*, de BUISSON.

(25) Un detalle significativo muestra esas diferencias hasta en el apellido de los humanistas y reformadores: mientras aquellos traducen su nombre al griego. — Erasmo, por ejemplo, es la traducción del apellido Didier que quiere decir "deseo". — estos otros, como Lutero y Zwingli, conservan su apellido en lengua vulgar.

yó que había llegado el momento de ajustar las cuentas a todos los opresores, y lejos de contentarse con las medias tintas de Lutero, reclamaba nada menos que la igualdad civil y la igualdad social (26).

Cuando Lutero vió que las masas iban más lejos de lo que él se pensaba, las traicionó, y no sólo disminuyó su guerra de exterminio contra Roma sino que entró en todas las negociaciones que le impusieron los príncipes que habían adherido a la Reforma. Servidor de ellos cada vez más, Lutero llegó a afirmar en su *Carta a los príncipes de Sajonia contra el espíritu rebelde* que Munzer era un instrumento de Satán, y que debía por lo mismo ser arrojado del país, en vista no solo de que divulgaba enseñanzas nocivas, sino también porque incitaba a la revuelta y a la resistencia armada contra las autoridades (27).

Es bueno no perder de vista los datos que anteceden para comprender el alcance exacto de las ideas pedagógicas de Lutero. Ciertamente es que el protestantismo al hacer al hombre responsable de su fe y al colocar la fuente de esa fé en las Sagradas Escrituras contraía al mismo tiempo la obligación de colocar a todos los fieles en condiciones de salvar el alma mediante la lectura de la Biblia. La instrucción elemental resultaba así el primer deber de caridad, y aunque en el fanatismo de Lutero quedaba poco espacio para el saber profano, no es menos cierto que aconsejó en un sermón famoso el envío de los niños a la escuela. Pero si el protestantismo se preocupaba por la educación "popular" (1524, en el sentido de difundir las primeras letras que las escuelas monásticas del catolicismo ni siquiera tuvieron en cuenta, lo hacía como ya quedó dicho, en cuanto la difusión de la lectura permitía el tratamiento directo de la Biblia y orientaba en el sentido de la Iglesia reformada (28). Intérprete de la burguesía mucho más de lo que él

(26) "De la igualdad de los hombres frente a Dios, la herejía de Munzer deducía la igualdad civil y, en parte ya, la igualdad social. Igualdad de la nobleza y de los paisanos, de los patricios, de los burgueses privilegiados y de los plebeyos, supresión de las prestaciones feudales, de los censos, de los impuestos, de los privilegios, y en todo caso, de las desigualdades sociales más notorias, tales eran las reivindicaciones afirmadas con más o menos nitidez y consideradas como consecuencias necesarias de la doctrina cristiana primitiva." ENGELS, *La guerre des paysans*, pág. 57.

(27) ENGELS, *Obr. cit.*, pág. 72.

(28) La enseñanza en dichas escuelas no pasó de ser más que la enseñanza de la religión, el latín y el canto de la Iglesia. Puede verse una nota sobre los *Reglamentos escolares de Sajonia* (1523), redactados por Melachton, en WEIMER, *Historia de la Pedagogía*, pág. 57, traducción de Gloria Giner de los Ríos, "La Lectura", Madrid.

mismo pensaba. Lutero comprendió qué estrecha relación existía entre la difusión de las escuelas y la prosperidad de los negocios. “La prosperidad de *una ciudad* —decía— no consiste solamente en poseer grandes tesoros, fuertes murallas, bellos edificios, grandes provisiones de mosquetes y armaduras. . . . El tesoro mejor y más rico de una *ciudad* es tener muchos ciudadanos puros, inteligentes, honrados, *bien educados*, porque estos pueden recoger, preservar y usar propiamente todo lo que es bueno” (29). Pero si Lutero fué de los primeros en expresar que la instrucción era una fuente de riqueza y de poder para la burguesía, *estuvo muy lejos de su intención extender esos beneficios a las masas*. Las muchedumbres miserables le inspiraban por igual el desprecio y el temor. Usaba para designarlas una expresión pintoresca: *Herr omnes*, es decir, “el señor todo el mundo”. “No hay que bromear mucho con el señor todo el mundo —escribía. Por eso es que Dios ha constituido autoridades porque quiere que haya orden aquí abajo”. (30). Y poco después volvía sobre el mismo asunto con franqueza rayana en el cinismo: se deben recurrir a los medios espirituales para obligar a los verdaderos cristianos a que reconozcan sus errores, pero “al Señor Todo el Mundo se lo debe empujar corporalmente a trabajar y a cumplir con sus deberes piadosos, como se tiene a las bestias salvajes en prisión y encadenadas (31)”. El hombre de las clases inferiores continuó pues, excluido de la enseñanza. A punto tal que un historiador de la pedagogía, de marcada tendencia protestante, Painter, reconoce que “no se estableció ningún sistema popular de instrucción” (32). El horizonte mental de las aldeas no había variado en lo más mínimo: en vez de maestros, seguían recibiendo predicadores. La siguiente orden del elector de Brandeburgo, en 1573, muestra con claridad perfecta el carácter de una escuela de campaña: “Todos los sábados por la tarde, o cuando dispusiese el pastor, *el sepulturero de la aldea* leerá al pueblo y especialmente a los niños y a los sirvientes jóvenes. *el*

(29) PAINTER, *Historia de la Pedagogía*, pág. 194.

(30) *Memoires de LUTHER*, écrits par lui même, traduits et mis en ordre par

MICHELET, tomo I, pág. 154.

(31) Idem, pág. 156. Y en otra oportunidad, agrega: “Ninguna tolerancia, ninguna misericordia con los paisanos. . . . Se los debe tratar como a perros rabiosos” (Tomo I, pág. 201).

(32) PAINTER, Obr. cit. pág. 196.

*pequeño catecismo de Lutero y les enseñará a rezar. De igual modo, antes y después de leer y repetir el catecismo, cantarán y le enseñarán a la juventud los salmos en alemán; y en donde existen capillas realizarán estos ejercicios unas veces en ellas y otras en casas particulares, para que la juventud de todas las aldeas pueda ser enseñada y no quede abandonada'* (33).

*Educar a las clases acomodadas y no "abandonar" a las clases desposeídas, esa fué la intención del protestantismo.*

2º) Para afianzar el poder del Papa y fortificar a la Iglesia amenazada, ya dijimos que salió a luchar la milicia jesuítica. Sobre el terreno estrictamente pedagógico, los jesuitas se esmeraron en dar a sus colegios el más brillante barniz posible de cultura. Sin preocuparse lo más mínimo por la enseñanza popular, se esforzaron en captar la educación de los nobles y de la burguesía acomodada (34). Consejeros de los grandes señores, directores espirituales de las grandes damas (35), profesores solícitos de los niños distinguidos, los jesuitas se entremezclaron de tal modo a la vida del siglo que consiguieron en poco tiempo el primer puesto en la enseñanza. Sus maestros eran, sin disputa, los más escrupulosamente preparados; su enseñanza, la más estrictamente dirigida. Desde el deletreo hasta las representaciones teatrales en que tanto se complacían, los jesuitas interpretaban las menores exigencias de la época, para dar a sus alumnos *la mejor enseñanza compatible con los intereses de la Iglesia y de su Orden*. En una carta de Languet fechada en Agosto de 1571, puede leerse que "los jesuitas eclipsan en reputación a todos los otros profesores, y poco a poco hacen caer a la Sorbona en el desprecio" (36). En ese año los jesuitas no habían formulado todavía su plan de estudios. La Compañía llevaba ya treinta años de existencia y aunque en la constitución proyectada en 1540 por Ignacio de Loyola se hacía referencia a dicho plan, la Compañía no encontraba todavía las fórmulas precisas. Cincuenta y nueve años tardó en elaborarlo;

(33) PAINTER, *idem*, pág. 208, editor Jorro, Madrid, 1911.

(34) MESSER, *Historia de la Pedagogía*, pág. 222.

(35) "El jesuita no es solamente confesor, sino director, y como tal consultado sobre todo. Como tal, también, no se cree obligado al secreto de manera que veinte directores que viven juntos pueden unir, examinar y combinar los millares de almas que están abiertas para ellos y que ellos conocen en absoluto... Casamientos, testamentos, todos los actos de sus penitentes y penitentas, pueden ser discutidos y preparados en esos conciliábules". — MICHELET, *Des Jesuites*, pág. 9 nota 1, editor Calman Levy, 1879.

(36) RENAN, *Questions contemporaines*, pág. 147.

juntó para eso una larga experiencia, convocó frecuentes asambleas de sus miembros, y sólo después de mucho retocar y calcular, publicó en 1599 el reglamento de estudios: *Ratio atque institutio studiorum S. J.* Excepción hecha de la modificación de 1832, ese plan, vigente hasta hoy en los colegios jesuitas, es la más perfecta organización que se conoce para romper en los alumnos el más tímido asomo de independencia personal, y para lograr por lo tanto en las esferas más distintas del gobierno, de las finanzas y de la Universidad, colaboradores adictos, celosos, y a menudo, insospechables. “En igual forma como se fajan los miembros del niño desde la cuna —decía el jesuita Cerutti en su *Apología* — es necesario también desde la primera juventud *fajarles también la voluntad* para que conserve en el resto de su vida *una feliz y saludable flexibilidad*” (37). Desde la manera de tener las manos hasta la manera de levantar los ojos, todo estaba previsto, reglamentado, discutido. La misma enseñanza de las letras clásicas, en que los jesuitas alcanzaron gran maestría, no pudo superar nunca ese despotismo religioso que impregnaba la enseñanza. ¿Cómo, en efecto, interpretar a los autores profanos, “de modo que, aunque profanos, lleguen a ser siempre los heraldos de Cristo”? Apoderarse de la enseñanza clásica para ponerla al servicio de la Iglesia, aunque fueran necesarias las mutilaciones más groseras o las interpretaciones más ridículas, esa era en efecto, la intención de la Compañía. “Las bellas letras —dicen las Constituciones— sólo servirán para llegar más fácilmente a conocer mejor y a servir mejor a Dios”. La cultura intelectual era inculcada pues, de modo que no llevara jamás a la emancipación intelectual (38). Se excluía por eso del estudio todo lo referente a los conocimientos históricos y a las disciplinas científicas, a no ser que la Historia fuera transformada de tal modo que se volviera irreconocible, o que la ciencia se aligerara en tal forma que más pareciera juego de salón. La educación jesuítica no usaba pues los recursos de la en-

---

(37) Citado por MICHELET, *Des jesuites*, pág. 56-57.

(38) El *Reglamento de Estudios* al referirse a Aristóteles aconseja que los alumnos no se detengan en aquellos intérpretes del estagirita que manifestaron poca consideración por la Iglesia. De Averroes, por ejemplo, recomienda que lo citen sin elogio, y si es posible demostrando que lo poco bueno que alguna vez pensó era bueno porque había sido tomado de algún otro. . . — RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, pág. 400, editor Calman Levy, París, sin fecha.

señanza sino como un instrumento de dominio. Especializados sobre todo en la enseñanza media, lograron de tal manera sus propósitos, que desde fines del siglo XVI hasta comienzos del XVIII nadie se atrevió a disputarle a la Compañía de Jesús la hegemonía pedagógica que la Iglesia había reconquistado. Corresponde esa época a los mejores tiempos de la monarquía absoluta, y se comprende cómo en el largo período en que la burguesía mediana y pequeña debió contener sus impacencias, estuviera en manos de los jesuitas la educación de la nobleza cortesana y de la alta burguesía. Porque nunca entró en sus propósitos, digamoslo una vez más, ni la educación de la pequeña burguesía ni la de las clases sociales llamadas "populares". Alguna vez, es cierto, se puede leer en las *Constituciones* que "sería obra de caridad enseñar a leer y a escribir a los ignorantes". Pero muy poco después surge este otro pasaje de sentido no dudoso. "Ninguna de las personas empleadas en servicios domésticos por cuenta de la Sociedad deberá saber leer y escribir. En ningún caso se lo instruirá a no ser con el consentimiento del general de la Orden porque para servir a Jesús basta la sencillez y la humildad" (39).

Si los jesuitas despreciaban de manera tan clara todo lo concerniente a la educación popular (40), la Iglesia católica tenía otras órdenes religiosas para confiarle ese cuidado. No es el caso de hablar ahora ni de los jerónimos, ni de los Hermanos de las escuelas cristianas. Con recordar que Tomás de Kempis, el autor de *La Imitación de Cristo*, fué jerónimo, se comprenderá que no movía a estos religiosos el deseo de instruir a las masas, sino la intención de salvar sus almas abriéndoles las páginas de la Escritura. "Guárdate del deseo de saber demasiado —dice Kempis—, es un gran insensato el que busca otra cosa que no sea la de servir a su propia salvación" (41). En cuanto a los Hermanos de las Escuelas Cristianas (42) baste señalar también que la regla más importan-

(39) COMPAYRE, *Les jesuites*, págs. 902 a 907 en *Dictionnaire de Pedagogie* de BUISSON.

(40) En cuanto a los pretendidos principios "democráticos" defendidos por Suárez y los escolásticos del siglo XVI, no fueron más que una trampa para luchar contra los reyes. Véase Giuseppe SAITA, *La scolastica del secolo XVI e la politica dei Gesuiti*, págs. 178, 186, 233, 284, editor Bocca, Torino, 1911.

(41) KEMPIS, *La Imitación*.

(42) Fundadas por La Salle en 1684.

te de las escuelas era guardar silencio, lo mismo para los maestros que para los discípulos: estaba casi prohibido hablar con el maestro, y los castigos corporales alcanzaron en ellas un auge extraordinario (43).

Prefiero, en cambio, detenerme un momento en la figura de Charles Demia, tan alabado por los católicos como iniciador de la enseñanza primaria gratuita. Por sugerencias de la cofradía del Santísimo Sacramento, el sacerdote Demia dirigió en 1666 sus elogiadas Exhortaciones a las autoridades municipales de Lyon. Más de un siglo después de la *Carta* de Lutero (1524), la Iglesia católica repetía con respecto a la instrucción en las ciudades una actitud parecida a la del protestantismo. ¿Porqué la iniciativa partió de Lyon, precisamente? Lyon era ya por entonces una gran ciudad industrial y mercantil en donde las revueltas obreras se iban haciendo muy frecuentes. El mismo Demia, al referirse a sus gestiones, explica que "habiéndolo advertido que la juventud de Lyon, particularmente los niños del pueblo estaban desmoralizados por falta de instrucción, resolvió consagrar todos sus esfuerzos al restablecimiento de la disciplina y de la enseñanza del catecismo en las escuelas" (44). Pedía por eso escuelas gratuitas para el pueblo. Hasta aquí los católicos tienen, por tanto, razón. Pero ¿qué se enseñaba en las escuelas? Los cónsules de la ciudad de Lyon lo dijeron el 30 de noviembre de 1670 sin la más mínima pizca de ironía. Al conceder una subvención para una de esas escuelas aprueban el plan de estudios y nos revelan al mismo tiempo en qué consiste, pues declaran que en dichos establecimientos se enseñarán "los principios de la religión cristiana y hasta a leer y escribir" (45). Otra circunstancia se destacaba en esas escuelas que ha movido a algunos admiradores a ver en Charles Demia un precursor de la escuela del trabajo. Demia quería, en efecto, que en sus escuelas se enseñasen trabajos manuales (46), pero de modo tal, añadía, "que las escuelas lleguen a ser agencias de información o lugares de mercado en que las personas acomodadas pudieran ir a buscar servidores

(43) MONROE, *Historia de la Pedagogía*, tomo III, pág. 125-126.

(44) COMPAYRE, *Carlos Demia y los orígenes de la enseñanza primaria*, pág. 22 edición de "La Lectura". Madrid, 1928, sin nombre de traductor.

(45) Idem, pág. 26.

(46) Idem, págs. 27 y 112.

de sus casas, o empleados de sus negocios" (47). Los maestros de esas escuelas visitaban además la casa de los alumnos para informarse de "las costumbres y prácticas religiosas de los padres", e intervenían directamente en el correo para que no se difundieran los libros contaminados de herejía (48). Los maestros debían practicar además ejercicios religiosos y retiros espirituales (49). En cuanto a las maestras que atendían la educación de las niñas, Demia prescribe que cada vez que salgan de viaje lleven siempre "una esponja empapada en agua bendita" (50).

Poner bajo el control de la Iglesia la escasa instrucción que en la época se impartía, y orientar hacia la mansedumbre las aspiraciones de los trabajadores, eso era en realidad el propósito fundamental de las escuelas populares tal como la Iglesia lo quería.

\* \* \*

3º) Algo la urgía a lanzarse, por un lado, a captar las clases dirigentes, y a salir por el otro al encuentro de las masas para asumir desde temprano la dirección de los trabajadores.

El mercado comercial, que el descubrimiento de América ensanchó hasta lo increíble, repercutió hondamente en la técnica de la producción. Los instrumentos empleados hasta entonces requerían procedimientos individuales de trabajo, destinados a ser movidos por un obrero único, y por lo tanto, pequeños, mezquinos, limitados. Bajo las exigencias del comercio creciente la burguesía de la época *concentró y transformó esos medios de producción aislados y mezquinos* e hizo de ellos la palanca formidable que todos conocemos (51).

Desde el siglo XVI, la burguesía empezó a reunir a los trabajadores hasta entonces aislados de manera de hacerlos cooperar, y mediante una gradual socialización de los trabajado-

(47) Idem, pág. 28.

(48) Idem, págs. 45 y 51.

(49) Idem, págs. 59, 69-75.

(50) Idem, pág. 126, nota 1.

(51) "El desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social constituye la misión histórica y la legitimidad del capital". — MARX, *Le Capital*, tomo X, pág. 203. traducción Molitor.

res y de los instrumentos, fué pasando desde la cooperación simple, a la manufactura, y desde la manufactura a la gran industria. Imposible detenernos a seguir ese proceso (52) cuya descripción no nos incumbe. Pero marquemos sí el rasgo eminente que lo caracteriza. Cuando la máquina de hilar reemplazó a la rueca, y el telar mecánico al telar manual, *la producción dejó de ser una serie de actos individuales para convertirse en una serie de actos colectivos*. Esa manera de transformar las mezquinas herramientas del artesano en instrumentos cada vez más poderosos, y, por lo mismo, sólo manejables por una colectividad de obreros, puso en manos de la burguesía un instrumento tan eficaz que en pocos siglos la humanidad recorrió un trayecto como no lo había hecho hasta entonces en millares de años. El dominio sobre la naturaleza, por el cual el hombre venía suspirando desde las edades más remotas, alcanzó un grado tan intenso que una transformación profunda se reflejó en las ideologías. Al consejo solemne lanzado por Agrícola dos siglos atrás: "considerad como sospechoso cuanto se os haya enseñado hasta hoy", hacían coro en el mismo siglo Bacon, (1561-1626), Descartes, (1596-1650), Pascal, (1623-1662); afirmando el primero que la verdad va cambiando con los tiempos; aconsejando el segundo no rendirse nada más que a la evidencia; invitando el tercero a introducir el experimento como criterio seguro de las ciencias. El *Novum Organum*, de Bacon es de 1620; el *Discurso del método*, de Descartes, de 1637, el *Fragmento de un tratado sobre el vacío*, de Pascal, de 1651 (53). Con ligeras diferencias de años, la filosofía y la ciencia interpretaban los profundos cambios que en el subsuelo social, la economía iba creando. Pero algo más faltaba todavía que fué lo último en llegar. Mientras Galileo (1564-1642) descubría los satélites de Júpiter, y Harvey (1578-1657) la circulación de la sangre, en las escuelas de la burguesía se continuaba enseñando todavía la ciencia de los antiguos, es decir, una anatomía sin disecciones, una física sin experimentos. "El poder aumenta con los conocimientos", aseguraba Bacon, pero la burguesía tardaba en in-

(52) Ver MARX, *El Capital*, tomo I. sección IV.

(53) Según Brunschwig, de 1647.

roducir en las escuelas esa promesa tentadora. Verdad es que la Iglesia se mantenía siempre vigilante, y que Descartes renunció a publicar su libro sobre *Le Monde* (1633) cuando supo lo que estaba ocurriendo en Roma a Galileo. Con todo, un pastor de la iglesia protestante de Moravia, — pastor para que se destacara mejor el carácter todavía indeciso de la burguesía que iba siendo cada vez más revolucionaria sin saberlo, — Jhon Amos Comenius (1592-1671) se propuso dar en el terreno de la educación el cuarto gran libro que faltaba: veinte años después del *Discurso del Método*, la *Didáctica Magna* apareció (1657). No importa que en el capítulo tercero afirme Comenius que la vida presente es tan solo una preparación para la eterna; el título del capítulo XIX lo marca de sobra como hijo de su tiempo: “*Bases para fundar la rapidez de la enseñanza con ahorro de tiempo y de fatiga*” (54).

¡El ahorro del tiempo! Tienen estas palabras un sabor tan original que vamos un instante a detenernos. El tiempo no tenía valor para la antigüedad: los romanos lo consideraron *res incorporalis* y por lo tanto sin precio. Cuando se vivía en el ocio y la competencia no apuraba, la vida seguía su curso con paso perezoso. Ahora en cambio ocurrían cosas muy distintas: una de las primeras medidas del protestantismo — religión burguesa por excelencia — fué suprimir precisamente una infinidad de festividades en que el catolicismo medioeval se complacía, para aumentar así los días de trabajo (56). Franklin tardará casi un siglo en lanzar su fórmula famosa: “el tiempo es oro”; pero antes de enunciarla ya lo sabía demasiado bien la época del capitalismo manufacturero. La burguesía, en efecto, apuraba el paso para ponerse al ritmo de la producción, y si Comenius introduce en la escuela la necesidad de ahorrar el tiempo, Jhon Floyer da treinta y tres años después de la *Didáctica Magna* el instrumento preciso para me-

(44) DESCARTES admitía en el *Traité du Monde ou de la Lumière* el movimiento de la tierra. En el *Discurso del Método* dice refiriéndose a ese libro que “algunas consideraciones me impiden publicarlo”. Sólo apareció diecisiete años después de la muerte de Descartes.

(55) COMENIUS, *Didáctica Magna*, pág. 225, traducción italiana de Vincenzo Gualtieri, 2ª edición, editor Sandron, Milano.

(56) MARX, *El Capital*, tomo 1, pág. 207: “Haciendo días de trabajo de casi todos los tradicionales días de fiesta, el protestantismo desempeña ya un papel importante en la génesis del capital.”

dirlo: en 1690 agrega a la aguja del reloj que señala los minutos, otra más pequeña que indica los segundos (57).

Pero ahorrar el tiempo no era nada más que un aspecto de la "nueva educación" de la cual fué Comenio el teórico admirable. Enseñar rápidamente no bastaba; había que enseñar, además, "sólidamente". "En vez de los libros muertos — dice Comenius — ¿porqué no podremos abrir el libro vivo de la naturaleza? *No las sombras de las cosas, sino las cosas mismas* es lo que debe presentarse a la juventud". Era difícil expresar con mejores palabras, no sólo los deseos de la gran burguesía cada vez más aplomada, sino también los de la pequeña burguesía de los talleres, y de los oficios.

En el "Discurso sobre el Método", Descartes había dicho: en lugar de la "filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se debe encontrar una filosofía práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros y de todos los otros cuerpos que nos rodean *tan precisamente como conocemos los oficios de nuestros artesanos*, podríamos emplearlos *de la misma manera* a todos los fines que les son propios y *hacernos así amos y dueños de la Naturaleza*" (58). ¿Y qué otra cosa afirmaba Comenius en el lenguaje no muy distinto de los pedagogos? "Los mecánicos — continuaba — no dan al aprendiz una conferencia sobre su oficio, sino que lo ponen delante de un maestro para que vea cómo lo hace; entonces coloca un instrumento en sus manos, le enseña a usarlo y a que lo imite. *Sólo haciendo se puede aprender a hacer, escribiendo a escribir, pintando a pintar*". En vez de palabras — "sombras de las cosas" — lo que hacía falta en las escuelas era el conocimiento de las cosas. No otro sentido tuvo su "Mundo ilustrado" (1658) — *Orbe pictus* — libro para las escuelas, *abarroado de figuras*, que mantuvo hasta el siglo XVIII la hegemonía entre los libros infantiles.

Si con Comenius la necesidad de una "nueva educación" resonaba como un llamado desde la Moravia, con Locke (1632-1704) la misma imprecación se levantaba desde Bristol. As-

(57) SOMBART. *Le bourgeois*, pág. 395, traducción Jankelevitch, edición Payot, 1926.

(58) DESCARTES. *Discours de la méthode*, pág. 47, en *Oeuvres choisies*, edición Garnier, París, sin fecha.

queado de la Universidad de Oxford — como a Bacon le había ocurrido con la Universidad de Cambridge — Locke se preguntaba de que podía servir el latín a hombres que van a parar en un oficio. “Nadie podría creer —dice—, a menos de estarlo viendo, que se obligue a un niño a aprender los rudimentos de un idioma que no usará nunca, y a olvidar por el contrario a *hacer cuentas que tan útiles son no solo en los oficios, sino en todas las condiciones de la vida*”. La burguesía hablaba ahora a través de Locke con un acento tan firme que dos años después de publicar su obra capital sobre la educación (1693), lo encontramos convertido en comisario de comercio del rey Guillermo. Y para que nada falte en estos hombres que sólo a medias tenían conciencia de su tiempo, habrá que añadir que el filósofo que tales cosas escribía había sido preceptor del nieto de un conde rancio, y que se refería siempre a la figura ideal de un joven gentleman cuantas veces se daba a meditar sobre la educación (59).

¡Nobleza bien aburguesada la que tanto necesitaba del cálculo en la vida! Nobleza feudal-capitalista como la que tantos ejemplos podían encontrarse en el siglo XVII; nobles influyentes que entraban en asociaciones con banqueros de la burguesía para participar después de las ganancias (60). La guerra civil y la revolución burguesa de 1648 habían arruinado de tal modo a la nobleza, que debía esta incorporarse a un movimiento cuya dirección no estaba ya en sus manos. Es de 1693 la obra fundamental de Locke en pedagogía, *Pensamientos, acerca de la educación*, y aunque en ella sólo se preocupa como queda dicho, de los cuidados a tener con un joven gentleman, no deja por eso de aconsejarle el estudio de la teneduría de libros como “absolutamente necesario”. Los gastos de un noble, varios siglos atrás, no debían ajustarse a cálculo: derrochar el dinero con elegante desprecio era el rasgo de un noble, y pocas cosas le hubieran hecho reír más que aquellas páginas en que León Battista Alberti, burgués típico del siglo XV, aconsejaba llevar ropas de lujo pero no ceñidas: “Primero — dice — porque el vestido parece menos amplio y menos honorable; segundo, porque el ceñir la ropa gasta el paño y hace asomar la trama, de modo tal

(59) WICKERT. *Historia de la pedagogía*, pág. 84.

(60) SOMBART. *Obr. cit.* pág. 99.

que aunque la ropa sea nueva, se gastará y envejecerá en el lugar donde ciñe" (61).

Un siglo después de haberse escrito esos consejos, Locke ponía al noble sobre el mismo camino de León Battista Alberti. La noción de los gastos, aconseja, debe estar siempre dentro de "límites justos", y para eso nada mejor —le dice— que "las cuentas exactas y bien llevadas" (62). La geografía y la aritmética, la historia y el derecho civil, incorporadas a la educación del joven gentleman, indican que la nobleza ha dado un gran viraje.

El comercio y la industria no sólo habían disminuido las distancias que hasta ayer separaban la burguesía y la nobleza: no sólo habían introducido en la educación la necesidad de nuevos métodos; no sólo acelerando los progresos de la ciencia minaban cada día algún dogma venerable, sino que aflojaban cada vez más las trabas que el feudalismo imponía al comercio y las industrias: los privilegios de las corporaciones, los obstáculos al tráfico, la tiranía de las aduanas, las diferencias en las legislaciones, en las costumbres y en los idiomas.

Contra las barreras del feudalismo, los fisiócratas lanzaron entonces su consigna famosa: "laissez faire, laissez passer" (63). *La libertad de comercio, que era para la burguesía una cuestión vital, impuso también como consecuencia necesaria la libertad de ese otro comercio de las creencias y de las ideas.* El mismo Locke, pedagogo y economista, publica en 1688 su *Carta sobre la tolerancia*. Retengamos con el título, la nueva idea que introduce.

Bajo la forma oblicua del deísmo, primero; bajo la forma más cruda del escepticismo después; la burguesía se esforzaba ahora por arrojar a la Iglesia de sus últimos reductos. Aquel "silencio de los espacios" que a Pascal aún estremecía, ya no impresionaba ni a las marquesas que gustaban rodear a Fontenelle.

La crítica despiadada a la nobleza y a la "infame" — pa-

---

(61) León Battista ALBERTI. *I libri della famiglia*, pág. 189, editado por Girolamo Mancini, Firenze, 1903.

(62) Locke. *Pensamientos acerca de la educación*, págs. 383-385, traducción de Barnés, edición de "La Lectura", Madrid.

(63) P. GHICQ. *La formation historique de l'économie politique*, pág. 85 edición Riviere, París, 1926.

ra usar el sobrenombre que Voltaire daba a la Iglesia — *arrastró a la burguesía a replantear la totalidad de los problemas*. Esa necesidad de borrar y comenzar, de “abrir nuevos libros para nuevas cuentas” fué admirablemente expresada por Rousseau (1712-1778) con sus paradojas, al principio desconcertantes, de un retorno a la naturaleza. Cada vez que en un régimen social se sospecha oscuramente la inminencia del derrumbe, se ve siempre surgir como un síntoma infalible la necesidad de un retorno a la naturaleza. En la decadencia del mundo antiguo fueron los estoicos los que pregonaron la necesidad de una vida más sencilla; en la decadencia del feudalismo, el Renacimiento impuso con la “vuelta a lo antiguo” un paganismo de la carne y de la belleza; y ahora que la monarquía levantada sobre las ruinas de ese feudalismo, sentía también que su vieja aliada burguesa iba creciendo en ambición y en osadía, Rousseau lanzaba con entusiasmo ardiente el evangelio de la Naturaleza. Evangelio de la naturaleza en el que reaparecía más vigoroso que nunca el individualismo de los sofistas, el culto de la personalidad de los estoicos, la “vuelta a los antiguos” del Renacimiento. “La felicidad suprema de los hijos de la tierra es la personalidad”, sentenciaría Goethe muy pronto. Y ¿qué otra cosa que el individualismo burgués era lo que estaba por debajo de tantas manifestaciones aparentemente tan distintas: ironía de Voltaire, ingenuidad de Rousseau, moralismo autónomo de Kant?

*Después de tantos siglos, de sujeción feudal, la burguesía afirmaba los derechos del individuo como premisa necesaria para dar satisfacción a sus intereses. Libertad absoluta para contratar, para comerciar, para creer, para viajar, para pensar. Nunca se habló como entonces de la “humanidad” y de la “cultura”, de la “razón” y de “las luces”. Y justo es decirlo: la burguesía llevó el asalto al mundo feudal y a la monarquía absoluta, con un denuedo tal, con un brillo tan intenso, con un entusiasmo tan contagioso, que en un momento dado la burguesía asumió frente a la nobleza la representación de los derechos generales de la sociedad. Después de haber aplastado a los barones apoyándose en la burguesía, el Monarca se apoyaba ahora en la nobleza para contener a los burgueses. Pero la nobleza había perdido hacía mucho tiempo aquella función de protectora que en los comienzos del*

feudalismo dió al borón una misión social, en cierto modo, innegable. Ya en los tiempos de la Reforma, el recio buen sentido de Lutero aconsejaba a los habitantes de las ciudades tomar por su cuenta la enseñanza en las escuelas porque los "pobres nobles" —decía— están siempre ocupados por demás "con los altos negocios de la bodega, la alcoba y la cocina". Más aún que en tiempos de Lutero, la nobleza del siglo XVIII estaba ocupada por demás con los altísimos negocios... Los privilegios de que gozaba en otro tiempo, cuando la producción era escasa y el intercambio exiguo; cuando hasta los más cortos viajes de ciudad a ciudad eran de un riesgo que a nosotros nos cuesta comprender, resultaban ahora por demás insostenibles; ahora que el comercio y las industrias habían hecho de Colbert el consejero del Rey Sol; ahora en que Necker, banquero ginebrino, pasaba por ser la última esperanza del último Capeto.

Para que una clase pueda asumir la representación de la sociedad — enseñaba el joven Marx en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* — es necesario que todos los vicios de la sociedad estén concentrados en otra clase, es decir, "que una clase determinada sea la clase del escándalo público, la personificación del obstáculo general, la encarnación de un crimen notorio para todos, de modo tal que al emanciparlos de esa clase se realice la emancipación de todos" (64). A fines del siglo XVIII la nobleza era evidentemente la clase del escándalo público. Para los burgueses y para los artesanos, para los jornaleros y para los paisanos, ella era la encarnación de un crimen notorio para todos. Contra ella el "tiers etat" asumió la representación de los intereses sociales ofendidos, de todas las mortificaciones guardadas hasta entonces en silencio, y bien seguro ya de su fuerza y de su ánimo lanzó al rostro de los nobles el desafío famoso: "¿Qué es lo que somos? Nada. ¿Qué es lo que deberíamos ser? Todo".

Los que así hablaban no lo hacían en nombre exclusivo de la burguesía. Ni la burguesía ni el proletariado se habían desprendido, por entonces, del común *tercer estado* que los englobaba. El movimiento tuvo por eso un impulso inicial como no se había visto otro desde la Reforma. Pero como en

(64) MARX, *Oeuvres philosophiques*, Tomo I, pág. 102.

ésta, también, lo contradictorio de los elementos que constituían el tercer estado se reflejaba en la ideología no muy homogénea de sus teóricos: desde la izquierda de los "materialistas" hasta la derecha de los "fisiócratas": orgullosos aquellos de extraer las consecuencias más audaces, celosos estos de mantenerse en posiciones moderadas. ¡Qué diferencia, en efecto, entre el deísmo de Voltaire y el ateísmo de D'Holbach! (65).

¡Qué diferencia, también, entre la educación egoísta que Rousseau aspiraba para su Emilio, acompañado siempre por un ayo, y la educación generosa que Diderot exigía por cuenta del estado para todos los ciudadanos de una misma nación! Pero estas diferencias, justo es decirlo, no se veían entonces con la claridad con que hoy las distinguimos. Los "filósofos" y los "enciclopedistas" formaban más o menos un todo compacto que se aprestaba al asalto de la Bastilla ideológica. Con sus errores, sus confusiones, sus torpezas, los ideólogos del *tiers etat* alcanzaron en cierto momento el pulso afiebrado de las Revoluciones. Tan tenso, y tan varonil que no es posible volver los ojos a ese instante de la historia humana sin reconocer que la burguesía que los inspiraba alcanzó por entonces el momento más alto de su propia vida. "En el orden de la naturaleza —decía Rousseau— todos los hombres son iguales; el estado de hombre es su vocación común, y al que esté bien dirigido para ello, no le faltará nada de lo que a tal estado corresponda. Para mí es de poca importancia el que mi discípulo esté destinado a las armas, a la Iglesia o al foro. Antes del destino que le asignen sus parientes, la Naturaleza lo llama a la vida humana. Vivir es el asunto que yo deseo enseñarle. Cuando le deje de mis manos, no será magistrado, soldado, ni sacerdote; antes que todo, será un hombre". No nos detengamos ahora en sus frases equívocas, ni en sus promesas falaces. La burguesía prometía a través de su *Emilio* no un nuevo tipo de

---

(65) "Holbach y los otros materialistas franceses de esa época no eran tanto los ideólogos de la burguesía como los ideólogos del *tiers etat*, en esa época histórica en que el espíritu revolucionario penetraba todavía profundamente a dicho estado. Los materialistas formaban el ala izquierda del ejército ideológico del *tiers etat*. Y cuando ese estado se dividió a su vez, cuando de un lado dio nacimiento a la burguesía y del otro al proletariado, entonces los ideólogos del proletariado han comenzado a basarse sobre el materialismo, justamente porque era éste la doctrina filosófica extremista de dicho tiempo". — PLEKHANOV, *Le materialisme militant*, pág. 51. traducción de Engelson. edición "Les Revues", París, 1930.

hombre, sino el Hombre total liberado, pleno. Veremos en la clase próxima todo lo que había de hipocresía en ese ideal exteriormente tan magnífico, y descubriremos además por qué al traicionarlo la burguesía no pudo sino ir descendiendo de miseria en miseria hasta la agonía actual que presenciamos. Quedémonos por hoy en su momento luminoso: cuando alzó sobre el mundo una esperanza tan alta que inflamó con ella, durante algunos años, a los ejércitos gloriosos de los descamisados.



# Opiniones Inofensivas

Por ANIBAL PONCE

## LA VIDA COMO ENFERMEDAD

Una paradoja, cuanto más absurda, más debe tentar a un hombre de ingenio. Y si ese hombre de ingenio es, además, rico de información y de cultura, la paradoja puede asumir en sus manos casi la misma dignidad que la verdad.

La paradoja que el doctor Jorge Orgaz, profesor suplente de patología interna en la Universidad de Córdoba, ha tenido la ocurrencia de defender, no es precisamente de las más difíciles y arriesgadas. Desde Claudio Bernard, especialmente, la noción de salud y enfermedad, de anormal y de normal fueron perdiendo poco a poco sus aristas rígidas, hasta permitirnos pasar de un polo a otro por matices tan tenues que pueden resultar inadvertidos.

Pero el doctor Orgaz no se limita a decir que la enfermedad y la salud son creaciones artificiales impuestas por las exigencias de la descripción y de la práctica. Cargando el acento sobre el carácter de desequilibrio que hay en todas las funciones vitales se adelanta a afirmar, con tono decidido, que la vida es enfermedad. "Enfermo" viene del latín "infirmus", que significa "no firme", y esto es en todo y por todo la vida del hombre. Encarada en esa forma, se comprende que la salud no puede ser sino un imposible: un ideal, a lo sumo, que los hombres llevamos dentro, pero que nunca logramos realizar. "Salud, del sánscrito, sarva; sarvāti, integridad, conjunto perfecto".

La tesis del doctor Orgaz reconoce antecedentes muy remotos. El propio autor cita en su apoyo a Unamuno y Keyserling, y gusta remontar hasta Pascal. Pero muchos otros testimonios hubiera podido invocar a su favor: desde cierto verso famoso de Darío, en que envidia a la piedra porque ya nada siente, hasta el largo artículo en que Paulhan sostuvo hace casi cincuenta años, en la "Revue Philosophique" de Ribot, que la actividad consciente no era más que el resultado de una imperfección...

No es nada difícil de percibir la entraña pesimista de esta tesis. El doctor Orgaz insiste, tendenciosamente por supuesto, en el carácter de desequilibrio de las funciones vitales, haciendo pa-

sar a un segundo plano o recluyéndolo en las sombras a ese otro restablecimiento del equilibrio, que en los seres vivos que no han llegado a la madurez tiene todo el carácter de una "lucha victoriosa". Si la vida fuera por definición "enfermedad" no se concebiría el crecimiento. Crecer no es sólo recuperar el equilibrio, sino restablecerlo sobre una base cada vez más firme.

Pero esos dos aspectos de la vida, equilibrio y desequilibrio, se destacan con desigual intensidad, según el observador esté dispuesto a subrayar en ella lo que la lleva a la exaltación triunfal o a la "consunción de persistir". El doctor Orgaz se ha inclinado por lo último, y, a pesar de las reflexiones con que atenúa al final su diagnóstico desesperado, la tesis que defiende deja en el lector un sabor de ceniza.

"La vida del hombre será mañana más que ahora enfermedad —nos dice,— porque su organización nerviosa lo desnuda cada vez más en medio de un mundo circundante enriquecido de complejidad". El dramático momento social en que vivimos se refleja así, quizá mucho más de lo que el propio autor supone, en esa manera de encarar la vida y de invitarnos a aceptarla con "resignación creadora". Quizá el doctor Orgaz defenderá una tesis muy distinta si en vez de creer que cada día que pasa se irá acentuando el desequilibrio del hombre, confiara, por el contrario, en que "su organización nerviosa" se encontrará cada vez menos desnuda en presencia de un medio circundante que habrá aprendido totalmente a dominar.

Correctamente escrito, aunque con cierta tendencia poco recomendable al barroquismo, la tesis del profesor Orgaz, más que la obra de un médico, parece el alegato de un abogado que se hubiera propuesto defender a algún cliente siniestro. En Atenas, el Areópago juzgaba de noche las causas criminales, y los jueces apresuraban las sentencias de los culpables antes que las primeras luces del alba pusieran en descubierto el rostro de sus abogados...