

DESPLEGADO

# CURSOS y CONFERENCIAS



## SUMARIO:

Angel VASSALLO — UNA INTRODUCCIÓN  
A LA ETICA.

M. P. ALBERTI — CARLOS MARX Y LA AC-  
CIÓN DEL PROLETARIADO.

Luis REISSIG — LOS CARNETS INTIMOS DE  
ANATOLE FRANCE.

José GONZALEZ GÁLE — LAS LEYES DE  
LA MORTALIDAD. — *Apéndice*

Angel CABRERA — INICIACIÓN EN ZOOLO-  
GÍA. II.

Aníbal PONCE — DIARIO INTIMO DE UNA  
ADOLESCENTE: IV. *El razonamiento fe-  
menino.*

AÑO III  
NUM. 2

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

Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores

Secretaría: BELGRANO 1732

BUENOS AIRES

DESPLEGADO

# ESPASA-CALPE S. A.

ACABA DE PUBLICAR:

## La Vida Intima

Por el Conde de KEYSERLING

La más reciente obra del ilustre filósofo alemán, conjunto de ensayos que él denomina "proximistas".

Precio ..... \$ 3.—

## NELSON

Por CLENNEL WILKINSON

Apasionante biografía del héroe británico publicada en la notabilísima colección de "Vidas Extraordinarias".

Precio ..... \$ 4.—

## Las Noches del Buen Retiro

Por PIO BAROJA

Ultima novela del gran escritor vasco, aguda visión del Madrid de fines del siglo XIX.

Precio ..... \$ 2.50

## Con Sandino en Nicaragua

Por RAMON DE BELAUSTEGUIGOITIA

Relato por un testigo presencial de las dramáticas aventuras del famoso guerrillero nicaragüense.

Precio ..... \$ 2.50



De venta en todas las buenas librerías o en

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

## Una Introducción a la Ética

Por ANGEL VASSALLO

### II y III

*SUMARIO: La esencia de lo moral. — Ética formal y ética material. — Una interpretación del formalismo kantiano. — Defensa del formalismo, o de la necesidad de una base metafísica de lo moral. — Eticidad y metafísica.*

### II

En nuestra primera lección enunciamos el asunto del curso: sugerir o insinuar un cierto concepto de la esencia de lo moral e introducir, de esa manera, en la comprensión de la eticidad. Nos referimos, después, al punto de vista —el más difundido— que tiene por intuitivo distinguir un problema teórico de un problema práctico. Y añadimos, que habiéndonos esforzado por mostrar el año pasado en un curso profesado aquí mismo —“Nuevos Prolegómenos a la Metafísica” — la necesidad de una conversión de la metafísica en ética, en estas lecciones, dijimos, nos proponemos una como vindicación del momento metafísico en la eticidad, conforme al

entendimiento. Su uso teórico, es decir, en función cognoscitiva, nos da la experiencia, a que debemos limitarnos. Mas, al lado de ese uso teórico, cabe preguntarse si puede darse, además, un uso práctico de la razón pura. Y así se opera el tránsito de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica*.

Pero, para que siquiera pueda hablarse de tránsito semejante, es necesario presuponer la presencia de un elemento que hasta ahora —es decir, en su uso teórico— la razón pura parece no haber necesitado para funcionar. En efecto: el uso teórico de la razón pura sólo requiere: de un lado, los elementos trascendentales, de otro, la sensación. Mas lo práctico, y, por lo tanto, un uso *práctico* de la razón pura, alude ya a la *voluntad*, o, como Kant dice, a la *facultad apetitiva*. La facultad apetitiva, mientras no está determinada por la razón pura, es mera naturaleza, un fragmento de naturaleza; nuestra voluntad, así, está determinada necesariamente y forma parte del universal mecanismo natural.

Así como la aplicación de la razón pura a la sensación, transformaba el caos sensible en un ordenado cosmos (la experiencia), la vida humana adviene a la moralidad cuando se da, y sólo si puede darse, un uso práctico de la razón pura.

Mas ¿cómo es posible concebir un uso práctico de la razón pura?

Razón pura es lo mismo que conjunto de elementos trascendentales. Puro quiere decir independiente de la experiencia, independencia que se acredita con los caracteres de la necesidad y universalidad. Pensad en el principio de causalidad.

Ahora bien: la moralidad no resulta de una síntesis de la voluntad con una Razón pura práctica, entendida como un conjunto de elementos trascendentales *paralelos* a los de la razón pura; sino de un simple *uso práctico* de la razón pura. Sino que aquí, Kant ya no llama razón pura al conjunto de los elementos trascendentales, sino simplemente a la facultad de lo universal; universalidad que, efectivamente, es el carácter común de todos los elementos trascendentales que forman la razón pura, el carácter más universal de la razón. Así, *afirmar un uso práctico de la razón pura vale tanto como decir sujeción de la voluntad a la mera forma de la universalidad* — de la razón pura.

Los principios prácticos son de dos clases: subjetivos o máximas cuando tienen validez para una voluntad particular (como *mi* voluntad) —así, yo puedo proponerme esta máxima: no dejar ninguna ofensa sin vengar—, o son principios objetivos o leyes prácticas: en este caso se trata de *leyes* que deben ser admitidas por *todo* ser racional. Tales principios objetivos o leyes prácticas sólo son posibles si se admite que la razón pura puede ser sin más *práctica*; porque sólo la razón pura tiene aquella necesidad y universalidad en que consiste la razón trascendental.

Ahora bien: en cuanto la razón pura determina a la voluntad, imprimiéndole la forma de la universalidad, es decir, en cuanto la razón pura es, por sí, inmediatamente legislativa, surge la ley moral.

Así, la ley fundamental de la razón pura práctica es ésta: *Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre como principio de una legislación universal.*

Esta afirmación, que la moralidad de la acción reside en el solo respeto a la forma universal de la ley, constituye el *formalismo ético*.

Una voluntad así, determinada por la simple forma de la universalidad de la razón, es una voluntad pura —porque no determinada por motivos empíricos— y, bajo estas condiciones, *voluntad moral*. Por eso también la ley moral se impone a nosotros como un *imperativo*, ante el cual deben acallarse nuestras inclinaciones naturales. Si fuéramos seres exclusivamente racionales —de una racionalidad trascendental— la ley moral no sería un imperativo: coincidiría simplemente con la espontaneidad de la razón. Mas, como a la vez que racionales tenemos una naturaleza sensible, la determinación de la razón pura, se impone a nuestro aspecto sensible como un mandato que reclama un cumplimiento incondicional; la moralidad es un deber ser (*ein Sollen*).

La moralidad deriva por lo tanto, exclusivamente, de la determinación de la voluntad por la sola forma legislativa universal, sin atender al objeto concreto, contenido o materia de la voluntad. Tal es la autonomía la voluntad. Autonomía de la voluntad quiere decir que la voluntad es capaz de ser determinada, por la mera forma de la universalidad de la razón pura.

Ningún principio *material*— es decir, que proponga a la voluntad un objeto concreto, un fin determinado— puede constituir una ley moral. En efecto: que la voluntad se determine inmediatamente a hacer esto o aquello, induce siempre que el sujeto espera un placer en la consecución del objeto, en la realización del fin. Por eso dice Kant: “todos los principios materiales, como tales, son de una sola y misma especie, y pertenecen al principio universal del amor de sí, o sea, de la propia felicidad.” Mas, el amor de sí puede aconsejar reglas universales de habilidad, pero esa universalidad nada tiene que ver con la universalidad de la ley moral. Esta, en efecto, resulta de la razón pura hecha práctica; no atiende al contenido de la máxima y ordena incondicionalmente, *categorícamente*. Cumplir el precepto por el solo respeto a su forma categórica hace la moralidad del agente. Las reglas de habilidad, todas fundadas en el amor de sí, son simples medios para conseguir fines —si quieres tal cosa, debes hacer esto y aquello—. Este *debes* es un consejo encaminado a perseguir un fin (siempre de orden sensible, según Kant) y condicionado por éste; y no un imperativo incondicional o categórico —como es el imperativo ético; v. g.: no debes mentir—suceda lo que suceda.

Así, para Kant, el antípoda preciso de la moralidad es el principio de la propia felicidad, en cuanto se toma como principio eficaz, bastante y suficiente a mover la voluntad. Ahora bien: al principio de la felicidad o amor de sí —utilitarismo en sentido amplio— ascribe Kant todas las éticas *materiales*.

Si llamamos autonomía de la voluntad a la capacidad que tiene la razón pura de determinar sin más a la voluntad, moviéndola por la sola forma universal del precepto, diremos con Kant que la autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les corresponden. La voluntad, en cambio, que se deja determinar por otra cosa que la razón pura práctica, es *heterónoma* (tiene su ley o su motivo fuera de sí misma) y es, por lo tanto, *inmoral*. Ahora bien: toda ética material es, para Kant, *heterónoma*. La capacidad que tiene la voluntad de determinarse por el solo respeto a la forma universal del precepto —sin atender al contenido, que es siempre empírico— constituye la *libertad*. De esta manera según las propias palabras de Kant,

“la ley moral no expresa otra cosa que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad”.

El principio ético según Kant no puede ser sino formal. Un hacer esto o aquello —el atender al objeto, contenido o materia de la acción— no puede constituir moralidad. Peor todavía: una ética así, material, es ascrita al utilitarismo y al amor de sí. Todo lo que pueda asumir la forma de la universalidad, la forma de una ley universal y determinar a la voluntad por el solo respeto a esa forma, constituirá una ley moral. Así, el principio práctico fundamental dice: “obra de tal manera que la máxima de *tu* voluntad pueda valer siempre como principio de una legislación *universal*.”

La crítica del formalismo kantiano constituye uno de los *loci communes* en las exposiciones escolares de la filosofía y acontece que más de una vez se atribuye a Kant un formalismo que sólo existe en la mente de su agudo crítico.

La crítica que ahora repiten en cien varias formas los epígonos fué formulada, en lo sustancial, breve y sagazmente, por Hegel; crítica que pasamos a exponer, parafraseándola. El principio moral de Kant es impotente a señalarnos la conducta moral, porque vacío y formal. Que si quisiera aceptarse como criterio moral la ley práctica suprema: “obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre como principio de una legislación universal”, veríamos que, o degenera en motivación utilitaria de la acción, o bien “todos los modos de obrar no jurídicos e inmóviles pueden, de esa manera ser justificados” por ella. Veamos cómo degenera en motivación utilitaria de la acción. “Cuál máxima se adapte a la legislación universal —dice Kant— cuál no, es cosa que puede discurrirlo el intelecto más común. Yo me hecho v. gr. una máxima: aumentar por todos los medios seguros mi fortuna. Tengo en mi poder un depósito que me fuera confiado por alguien que ha muerto, sin dejar escrito ni disposición alguna a este respecto. Naturalmente, es el caso de que entre a jugar mi máxima. Ahora yo deseo saber, si esta máxima vale también como ley práctica universal, (para saber si la acción a que me determino es moral) La aplico al caso presente y me pregunto si puede recibir la forma de una ley y, por tanto, si yo con mi máxima podría erigir al mismo

tiempo una ley semejante [a ésta]: que cada cual pueda negar un depósito, que nadie podría probar. Yo advierto desde luego —dice Kant— que semejante principio erigido en ley práctica, se destruiría a sí mismo, porque traería por consecuencia que no hubiera más depósitos”.

Mas ¿qué inconveniente habría en que no hubiera más depósitos? puede uno preguntarse aquí. Habría un inconveniente del punto de vista de la utilidad: los depósitos son útiles. Y aquí Kant, mirando con ternura al principio laxista estaría dispuesto a repetir el adagio: *Fiat justitia ne pereat mundus*. Y sin embargo, el imperativo categórico era categórico, es decir, ordenaba incondicionalmente, sucediera lo que sucediera; suscribía el estoico *Fiat justitia, pereat mundus*.

Así el criterio formal de Kant degenera en motivación utilitaria. Hemos dicho que si no quiere esto, entonces, “todos los modos de obrar no jurídicos o inmorales pueden ser justificados” por aquel principio práctico supremo.

En el célebre caso del depósito a que nos acabamos de referir, de no mediar la consideración de que una máxima así: que cada cual pueda negar un depósito que nadie podría probar no puede elevarse a ley práctica universal, porque entonces no habría más depósitos y esto sería perjudicial —de no mediar, decimos, esta consideración del motivo utilitario, ningún inconveniente existiría en elevar esa máxima a ley práctica universal. Si la moralidad consiste en determinarse por la forma universal de la ley, y es el sujeto quien juzga de la posibilidad de elevar la máxima a ley práctica, todo contenido —el robo, el homicidio— queridos en la forma de la universalidad, serían morales, o, como dice Hegel “todos los modos de obrar no jurídicos o inmorales podrían ser justificados.”

¿Es ésta una interpretación exacta del formalismo kantiano?

A nosotros nos ha parecido que esa crítica usual del formalismo, estribando en cierta formulación defectuosa de Kant, y —¿por qué no decirlo?— en reales dificultades de su ética, se complace en poner el énfasis en aquella formulación defectuosa —como quien se aprovecha de un descuido —y afecta ignorar demasiado otros elementos vitales del sistema, esenciales a la concepción de Kant, habida cuenta de los cuales, pierden fuerza las usuales objeciones al formalismo. Toda la crí-

tica al formalismo de Kant se funda, en efecto, en una interpretación literal y abstracta de su ley fundamental: obra de manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre como principio de una legislación universal. Lo de legislación universal, se entiende como *norma generalizable*, y así, si mi máxima fuera robar, el robo se haría moral con sólo elevar la máxima a ley general —y ningún inconveniente habría en ello, descartado el argumento de la utilidad.

Pero Kant ha dicho también que la moralidad consiste en obrar por el sólo respeto a la forma universal de la ley ¿y quién podría creer ingenuamente que en nuestro ejemplo, el robo se haría por el sólo respeto a la forma de la legalidad? Allí se atiende exclusivamente a la materia de la acción, que no puede hacer moral a la voluntad: es un puro principio material del que debe triunfar el formalismo, precisamente.

El principio kantiano no exige una norma generalizable, sino un principio de legislación universal; *universal*, con la universalidad de la razón pura, y de *legislación*, es decir, la *necesidad* de la razón pura, y el carácter de imperativo y de deber que le son anejos.

Mas, ¿cuándo sabemos que la máxima subjetiva puede elevarse a principio de una legislación universal?

Se debe reconocer que Kant no ha llegado a decirlo con precisión, y esto le ha impedido derivar una preceptiva ética. Esto es lo que debe confesarse lealmente en lugar de empeñarse en arrastrar el criterio formal hasta la irrisión.

De su ley fundamental, es difícil derivar una preceptiva; pero en orden a determinar la esencia de lo moral —y éste es nuestro problema— existen en Kant, incluso en su formalismo, ideas permanentemente valiosas.

La *ley fundamental* de Kant no basta a definir la ética kantiana; le son momentos esenciales el concepto del *deber* y de la *autonomía de la voluntad* ya referidos y todas sus implicaciones —la libertad en primer término. Hegel mismo lo ha visto con su habitual sagacidad. “Aun cuando sea esencial poner de relieve la pura auto-determinación incondicional de la voluntad como raíz del deber; y como, de esta manera, el conocimiento de la voluntad ha adquirido tan sólo con la filosofía kantiana su estable fundamento y su punto de partida con el concepto de su infinita autonomía... con todo se

rebaja después esta conquista a un vacuo formalismo y la ciencia moral a una retórica del deber por el deber”.

Pero, es que la autonomía de la voluntad no puede separarse de ese llamado vacuo formalismo.

Si ahora quisiéramos abarcar la ética de Kant en una visión de conjunto, y entender el sentido esencial de su formalismo, tendríamos esta situación.

En cuanto la voluntad se determina por objetos o fines concretos —por esto o aquello— es decir, por principios materiales, ella obedece siempre a motivos sensibles; en el fondo, al amor de sí y, en general, a la felicidad. La voluntad que se determina por principios materiales, es siempre voluntad empírica. Así, toda ética material —aun la ética de la perfección y de la voluntad de Dios— se ascribe al utilitarismo. Es que la moralidad no consiste en un hacer, así sea perseguir la perfección o cumplir la voluntad de Dios.

La moralidad se introduce en la acción cuando ésta se cumple por respeto a un elemento *formal*; esa forma es en Kant la de la ley práctica universal; pero es también el carácter de *deber*, de imposición a la individualidad sensiblemente determinada. En la determinación de este momento formal que en las aplicaciones de la ley fundamental se hace puramente *legal*, y naufraga en un supremo riesgo —como no ha escapado al ojo celoso de los parciales de la ética material— Kant no ha logrado dar determinaciones más precisas. Ya era mucho haber puesto el problema moral en su verdadero terreno, vinculándolo a la voluntad y haber hecho el descubrimiento de su infinita autonomía, como dice Hegel.

Ahora bien: para nosotros, decir que la moralidad no puede consistir en hacer esto o aquello sino que adviene tan sólo con el respeto a una *forma* que agrega el valor moralidad a la acción, es lo mismo que decir, en una fórmula que ya hemos utilizado otra vez, que la moralidad no consiste en hacer esto o aquello, sino en un *sentido* con que esto o aquello se hace. La forma que Kant ve con necesidad debe agregarse a la acción para darle su carácter moral, no puede consistir sino en un *saber* —único elemento formal concebible, si no se quiere naufragar en la legalidad con su secuela utilitaria que hemos visto: *saber* que no es el aprehender una cosa que está fren-

te a un sujeto deshumanizado como dijimos acontece en el racionalismo y que ordenaría desde arriba a la voluntad, sino un *saber* como *sentido* o *significación* absoluta que la vida obscuramente reclama y que no puede darse sino en aquella actitud práctica. Un saber así, es el que alguna vez nos hemos esforzado por caracterizar como el saber metafísico. Y más claro no me es posible decirlo.

Por deficiente que sea en Kant la enunciación de ese momento formal en que consiste el carácter moral de la acción, y aun corriendo el peligroso riesgo de que se confundiera con la más mezquina legalidad y crudo amoralismo, Kant ha defendido gallardamente esta exigencia del momento metafísico de la moralidad y de ahí su nunca desmentido repudio de las éticas materiales, aun de las en apariencia más sublimes.

Que sea posible en una visión *prospectiva*, ver el formalismo kantiano a la luz de una interpretación como la que aquí insinuamos, es cosa que, en absoluto, quizá no pueda ser negada por ningún discreto conocedor de la íntima economía del pensamiento de Kant.

La ley moral, en cuanto implica la realidad de la libertad, nos permite distinguir en nosotros un momento o aspecto sensible y un aspecto inteligible o noumenal. En cuanto vivimos moralmente, participamos de ese mundo monumental, el mundo del ser — aquel mundo del ser frente al cual, la razón pura había tenido que confesar su impotencia —. Ved esta definición sorprendente: “la naturaleza *suprasensible*, en cuanto podemos formarnos un concepto de ella, *no es más que una naturaleza bajo la autonomía de la razón pura práctica*”, y el nuevo concepto de realidad que aquí se insinúa, la realidad que habla el lenguaje de la voluntad, frente a la realidad como mera transcendencia del racionalismo tradicional.

Nada diremos de la restauración que se intenta de las ideas de Dios y de la inmortalidad: por defectuosa que sea, acredita hasta qué punto la ley moral kantiana es grávida de teoreticidad y de saber.

### III

En la lección anterior nos aplicamos a motivar el sentido concreto de los conceptos de ética material y formal. Dijimos que en la oposición entre las llamadas ética material y formal va implicada la discusión sobre la esencia de lo moral. Definidos los términos, pasamos a ensayar una interpretación del formalismo kantiano, cuyos resultados conviene precisar a manera de defensa, en general, del formalismo en la ética. En cuanto la voluntad se determina por objetos o fines concretos — por *esto* o *aquello* — es decir, por principios materiales, ella obedece siempre a una determinación sensible; en el fondo, al amor de sí y la felicidad. La voluntad que se determina por principios materiales es siempre voluntad empírica, mera naturaleza. De esta manera, toda ética material se ascribe al uti-

litarismo. Ahora bien: parece pertenecer a la esencia de lo moral trascender lo empírico, lo dado, lo natural, la utilidad. Que si se arguyera que no se puede, sin grave injusticia, reducir a utilitarismo una ética material como la de la perfección o la teológica de la voluntad de Dios, Kant insinuó —excelentemente, a nuestro juicio— que en cuanto esas éticas no son utilitarias es que no son ya materiales; ya juega en ellas un momento formal que les permite trascender el utilitarismo. Como nuestra exposición no es polémica, nos excusamos una demostración detenida de esto. Así, la moralidad no consiste en un mero hacer —así sea perseguir la perfección o cumplir la voluntad de Dios. En otros términos; la moralidad no consiste en cumplir una preceptiva —lo que hemos llamado un hacer esto o aquello— así sea la preceptiva más difícil, más ardua; más escética o rigurosa. Por rigurosa y árdua que sea la preceptiva, no será nunca poderosa a hacer, por sí misma, moral a la voluntad. La moralidad se introduce en la acción cuando ésta se cumple por respeto a una *forma*, por conciencia de un elemento formal, y no por consideración a la materia o contenido del precepto, por sublime que este contenido se diga.

Nos hemos permitido insinuar que Kant no tuvo una idea adecuada de lo que podría ser ese elemento formal en la moralidad, aunque sintió vehementemente su exigencia. Cuando quiso formularlo, concibió la forma bajo el aspecto de la ley práctica universal y hubimos de reconocer que al determinarla así, dió alimento a la crítica usual al formalismo; crítica que dijimos se ceba en esa formulación defectuosa de Kant, sobre la que carga el énfasis y demuestra ser impotente, en grado quizá inexcusable, de capacidad para captar la intención fundamental del formalismo kantiano, según la acabamos de resumir.

En la confianza, pues, de que la crítica usual al formalismo no llega a herir —porque no tiene siquiera ojos para verlo— el corazón de la ética de Kant, reconocimos como deficiente la formulación kantiana del formalismo y hasta ayudamos a sus celosos adversarios en la tarea de mostrar cómo el criterio formal de Kant, en sus aplicaciones, o degenera en motivación utilitaria de la acción o sino, como decía Hegel, “por él todos los modos de obrar no jurídicos o inmorales pueden ser justificados”.

Ahora bien: para nosotros,, decir que la moralidad no puede consistir en hacer esto o aquello sino que adviene tan sólo con una forma que agrega el carácter de la eticidad a la acción, es lo mismo que decir que la moralidad no consiste en hacer esto o aquello, sino en el *sentido* con que esto o aquello se hace. Así, para nosotros la forma que Kant ve con necesidad debe agregarse a la acción para constituirla en moralidad, no puede consistir sino en un *saber* (o sentido); único elemento formal por nosotros concebible, saber que en Kant se disimula bajo la forma de la ley universal.

El saber en que consiste la *forma* que constituye la *moralidad*, no es el saber como un aprehender una cosa que está frente al sujeto deshumanizado del racionalismo; ni un saber como saber de aquello que debe hacerse; sino saber como sentido o significación absoluta que la vida reclama, en un reclamo en que se unifican la interrogación por el ser y la del humano destino. Un saber así, es el que alguna vez nos hemos esforzado por caracterizar como saber metafísico, y sobre él hemos de volver en seguida.

Al punto en que hemos llegado, es conveniente lanzar una mirada retrospectiva. Nos propusimos sugerir o insinuar un concepto sobre la esencia de lo moral. Nos pareció que el punto de vista más difundido, que tiene por intuitivo distinguir a un problema del ser y un problema de la acción era fatal, así a la correcta inteligencia del problema del ser como del problema moral. En efecto: mostramos que en un pensamiento orientado preferentemente hacia el problema del ser — del ser como trascendencia— no cabe alojar una ética; la ética es allí apenas una doctrina de la virtud construída sobre bases psicológicas; la esfera de la acción está enajenada de conocimiento y del conocimiento del ser en especial manera. De otra parte, en una dirección orientada de preferencia hacia el problema práctico, la eticidad, a fuerza de tenerla celosamente apartada de todo conocimiento metafísico, se concibe como un hacer, como nada más que un hacer. Así, en la ética inglesa del Iluminismo, no se sobrepasan las categorías del gusto y del sentimiento moral y, por lo tanto, el ideal de una vida bella, de un hacer bello —un hacer y una vida que para nada necesitan enunciar pretensiones ontológicas, o sea, relativas al co-

nocimiento del ser. Nosotros nos proponíamos un análisis del hacer moral — que tanto en la dirección del racionalismo como en la de la ética del sentimiento es mero hacer, o, cuando más, hacer bello; y una vindicación —según dijimos— de lo metafísico que en ese hacer moral se contiene como su parte esencial.

Ese análisis del hacer moral y el momento metafísico que le es necesario lo hemos rastreado —para ejercitarnos en lo dificultoso— en la intención fundamental del formalismo kantiano, en el que duerme, si no nos engañamos, aquella exigencia metafísica, como su resorte y voluntad secretos.

Por tal manera, nuestro ensayo de defensa del formalismo en la ética, ha significado *tanto como defender la exigencia de una base metafísica de lo moral*.

Establecido así que para nosotros un saber metafísico debe estar en la base de lo moral para constituirlo o fundarlo, no podríamos evitar ensayar una determinación de ese saber metafísico. En efecto: una determinación de la esencia de lo moral según la hemos enunciado, que incorpora a la moralidad un momento metafísico no puede menos de conducir también a concebir de cierta manera el saber metafísico mismo. A sugerir ese concepto del saber metafísico y por tanto, a aclarar la relación entre eticidad y metafísica, se encaminan las ulteriores consideraciones de esta lección.

Que para que advenga la moralidad es necesario superar la inmediatez y la opacidad de la naturaleza, que deba negarse que el hombre sea todo naturaleza (*toute nature*, como decía Pascal) y que la vida necesita asirse en una conciencia, en una transparencia, que nosotros hemos designado saber, nos parece el punto de partida y la convicción inicial de la ética de Kant. Pero Kant le niega a la razón del racionalismo, no sólo la capacidad de conocer el ser, sino también la de fundar una ética; la capacidad de constituir discursivamente una ética: "Pero la cosa no le va tan bien a nuestra facultad cognoscitiva. Los que se jactan de poseer conocimientos tan altos no debieran ocultarlos así, sino exhibirlos públicamente al examen y a la veneración de todos. Ellos quieren demostrar; y bien, demuestren, y la crítica depondrá las armas a sus pies".

Lo moral supone, así, superar lo puramente natural, pero no con el conocimiento discursivo del racionalismo sino con

la razón pura de Kant. Kant sabe en efecto, que mientras no se deje colonizar por la razón pura, la voluntad es mera naturaleza; sus determinaciones están necesitadas natural, *patológicamente* y no llega a la libertad. Mas —cosa bien extraña— esa razón pura que redime a la voluntad de las determinaciones naturales y la eleva a voluntad pura o moral, no sería un conocimiento.

Ya en la *Crítica de la razón pura*, es decir, en su uso teórico, la razón pura es un conjunto de elementos a priori que constituyen a manera de reglas o leyes que organizan la multiplicidad caótica de las sensaciones, para construir el mundo armonioso y legal de un *kósmos*: la experiencia. Claro que esos elementos a priori que son reglas o leyes para organizar las sensaciones son un conocimiento; pero el conocimiento que envuelven las categorías, sólo vale en su aplicación al dato sensible, y en estas condiciones, el conocimiento de la razón pura se hace equivalente a *regla* o *ley*. Las categorías que integran la razón pura no son representativas sino *constitutivas* del objeto del conocimiento teórico.

Cuando la razón pura se da en su uso práctico, es decir, cuando deja de aplicarse a la intuición sensible y construir la experiencia, para colonizar la voluntad —o, para usar los términos de Kant— la facultad apetitiva, surge la *moralidad*.

Si razón pura fuera sinónimo de conocimiento, esto significaría llanamente que la voluntad se haría moral cuando se deja penetrar de un cierto conocimiento —y esta es precisamente nuestra tesis, cuya vigencia hemos creído advertir en el planteo kantiano. Mas sucede que razón pura según ya lo señalamos a propósito de su uso teórico, no implica un conocimiento, que en última instancia más que como saber representativo, funciona como regla o ley *constitutiva*. Este aspecto normativo —que la razón pura ya tiene en uso teórico— es el que se muestra más cumplidamente en su uso práctico.

Aquí —según vimos— razón pura es lo mismo que universalidad y, marcando aun más el desvío del conocimiento, *ley universal*.

Por eso la necesidad que la voluntad tiene de dejarse penetrar de la razón pura para hacerse moral, *vale tanto como plantear la exigencia de que la máxima individual pueda elevarse a ley práctica universal*. Y es así como por haber poten-

ciado el matiz de regla, ley o norma en la razón pura —en lugar de valorizar su momento de saber —la ética kantiana naufraga en la legalidad. O dicho en otros términos: en la universalidad se anida un fatal equívoco: universalidad es sinónimo de conocimiento, de saber o conciencia; pero es también en otro sentido lo mismo que norma universal, de ley universal, que valga para todos. Por eso, la exigencia de la universalidad en la moralidad que para nosotros es la exigencia de un saber, saber absoluto; se desliza en Kant por la pendiente del universal como norma o ley, y su ética naufraga en la legalidad, en dolorosa contradicción con su íntimo pensamiento.

Repristinada en su sentido, se vería en su exigencia de la universalidad, como la exigencia de un saber, de un momento metafísico en la moralidad. Nuestra interpretación del formalismo kantiano ha sido ésta: la exigencia de la forma en Kant es la exigencia de un conocimiento.

Pero, al mismo tiempo que esto, se vería que el carácter de ese conocimiento no es reflejar, espejar o copiar en alguna manera un objeto trascendente, sino que es un conocimiento inmanente a la voluntad moral, y que solamente en ella puede darse.

Tal la situación que resulta en Kant con respecto a ese saber que, constituyendo la esencia de lo moral, sólo en lo moral, en la voluntad moral puede darse. En Hegel esta concepción se afina. La razón, ya no es un artefacto construido íntegramente, antes de la voluntad; un conjunto de formas puras que se aplica ya al dato de la sensibilidad y crea el conocimiento de la experiencia, ya a la facultad apetitiva, y configura la voluntad moral, la moralidad. La razón se hace trabajosamente, al mismo tiempo con la voluntad y no puede constituirse sin ella. La esencia del espíritu, del yo, de lo humano, es el saber. Pero el saber no es saber como representación de un objeto situado fuera o trascendente al sujeto, sino el *saberse* del espíritu mismo. Según lo tenemos dicho, no es ciencia, sino conciencia. Ahora bien: ese *saberse* no es la operación de una razón como artefacto construido y separado de la vida voluntaria sino que vive compenetrada con ésta. La razón hegeliana duerme ya en la sensación, se despierta y realiza en la actividad ética, estética, religiosa. Todas estas

formas de la actividad humana, son un saber. Tal es el saber concreto del racionalismo hegeliano. La eticidad es la razón como cristalizada, en el momento de su realidad o existencia; es decir, es la razón hecha acción. Pero luego de haberle otorgado tan alta dignidad al punto de haberla hecho coincidir con lo metafísico mismo, Hegel cree que el saber de la verdad, lo absoluto, se da en otras formas que estima superiores a la eticidad: el arte, la religión y sobre todo, el concepto, o sea la lógica metafísica, que culmina su sistema. Se olvidó pronto que si su razón, el logos hegeliano, podía exhibir el carácter de la concreto, ello se debía a que estaba informado de eticidad como unidad de espíritu teórico y espíritu práctico —unidad de inteligencia y voluntad. Su nefasta sobrevaloración del logos desubicó la ética en su sistema —un momento maravillosamente comprendida— y lo puso de nuevo en la pendiente del logos abstracto, por tanto del logicismo y del racionalismo. Y de ahí los prejuicios acumulados, no sin razón, sobre su pensamiento, que todavía falta redimir en sus momentos más valiosos.

Mas hay un instante en Hegel —y por eso lo hemos aludido —en que se aprehende maravillosamente la esencia de lo moral: la eticidad es la razón como cristalizada, hecha objetiva, traducida en acción; la eticidad es metafísica.

Esta es la ecuación que nos toca comentar brevemente ahora. Nuestra convicción variamente enunciada, es que una determinación de la esencia de lo moral debe conducir a modificar la concepción del saber metafísico tradicional. Y esta fué la vertiente del problema que exploramos en nuestras lecciones del año pasado (*Nuevos prolegómenos a la metafísica*). Mas como quiera que nuestro programa de unificación del problema del ser con el problema del destino, supone un cierto concepto de lo ético y también del ser, o de la metafísica; habiendo expuesto nuestra concepción de la eticidad, no podemos menos de caracterizar sumariamente nuestro concepto del ser.

Séanos permitido recordar aquí una breve página de nuestras lecciones sobre *Nuevos prolegómenos a la metafísica* en que nos referimos en términos muy personales, a un concepto del ser como el que queremos sugerir:

“El racionalismo —según lo tenemos dicho— nos colo-

“ ca en la pendiente de la trascendencia, nos desliza como in-  
 “ sensiblemente a materializar o existencializar como objeto  
 “ frente al sujeto, el contenido del concepto. El racionalismo  
 “ intelectualista, pues, no es sólo un método —el racional o  
 “ discursivo— para conocer la realidad, sino que entraña toda  
 “ una metafísica implícita, que no puede concebir su objeto,  
 “ la realidad, sino en los rígidos contornos existenciales —si  
 “ es que es esto concebible. En este sentido, nos hemos com-  
 “ placido en configurar el racionalismo con una actitud ante  
 “ el ser que consiste en tenerlo delante; en un no querer de las  
 “ cosas sino estar *delante* de ellas; como una voluntad de ima-  
 “ ginar un mundo ante el cual poder arrodillarnos. Eso tras-  
 “ cendencia ha sido el ámbito de la metafísica prekantiana, y  
 “ también el pensamiento antiguo y medieval, con la sola ex-  
 “ cepción, acaso, de la filosofía helenística y la tradición mís-  
 “ tica. Kant mismo no concibió nunca de otro modo la meta-  
 “ física, aunque dió los elementos para una total superación de  
 “ la trascendencia intelectualista, e inició —acaso sin saberlo—  
 “ el método de la inmanencia. Nuestra interpretación del ide-  
 “ lismo y del pragmatismo nos ha familiarizado en este curso  
 “ con la idea de que el problema metafísico no es el problema  
 “ de una razón pura y deshumanizada, sino que tiene una raíz  
 “ vital; supone la personalidad concreta con todas sus urpen-  
 “ cias prácticas en tensión. El ser, la realidad, dejan de ser un  
 “ objeto colocado frente al sujeto, cuya gloria consistiría en  
 “ copiarlo y empieza por hablar el lenguaje de la voluntad.  
 “ La inquietud congénita del ser no mira a establecer fuera  
 “ de nosotros una cosa —¿qué problema auténtico y humano  
 “ nos resolvería esto?— sino a imprimir a nuestra vida el valor  
 “ que ella obscuramente reclama, una *significación* absoluta.  
 “ Y todo el pensamiento de Blondel, según lo hemos interpre-  
 “ tado, está orientado en esa dirección. “La realidad no es para  
 “ nosotros —dice en pasajes ya citados— tan una represen-  
 “ tación como una vida; no deriva de una especulación, está  
 “ ligada a todo el movimiento de la acción”. “Y hablando de  
 “ esa realidad bajo el nombre del *único necesario*, dice que se  
 “ le ha de estudiar “no en la medida en que el conocimiento  
 “ presume penetrarla, sino en la medida en que su acción pe-  
 “ netra y promueve la nuestra.”

“Pero esta conversión a la inmanencia no es cosa tan sim-

“ ple; constituye un drama *suyo sino es quedar inconcluso.*  
“ La presencia de esa realidad, aunque prácticamente determi-  
“ nada, es demasiado oprimente para el hombre. En todo  
“ tiempo, la exquisita conciencia moral y la experiencia reli-  
“ giosa han sentido claramente que por más que el hombre vi-  
“ ve el ser, no lo agota; que la realidad es humana y más que  
“ humana. Y se descarga de esa opresión en la trascendencia.  
“ Pero erigida por el método de la inmanencia (inmanencia,  
“ según se habrá advertido implica vida, acción, ética- la tras-  
“ cendencia no es ya una trascendencia naturalista o intelec-  
“ tualista, sino función de una vida humana, en la cual, en  
“ definitiva, se agota su sentido.

“ Y el gran *esfuerzo* de nuestra alma *activa y filosófica-*  
“ *mente pulcra*, está en vivir lo trascendente, sin deslizarse  
“ en la pendiente del objeto; es decir sin atender a lo trascen-  
“ dente como objeto o cosa para copiarlo o tenerlo delante,  
“ *sino en vivirlo dejándonos penetrar de su sentido*, en acce-  
“ der a él como a una perpetua e inexhausta *novedad*”.

El saber metafísico que debe condicionar la eticidad y sin el cual nosotros no creemos posible fundar la ética —ese saber del ser, no es un saber como conocimiento puntual de cosas o de hechos. Por el contrario: puede expresarse en la forma de la negación desesperada; también en el grito evangélico: *Señor ¿por qué me has desamparado?* Y en esa conciencia de nuestra finitud, puede disimularse el conocimiento del ser, y así, de semejante aparente pura conciencia de la angustia y del desamparo se puede sacar las fuerzas para vivir éticamente; derivar la vida ética. Así también el místico castellano que nos dice está “Sin arrimo y con arrimo”, “Sin luz [intelectual] y a oscuras viviendo”, proclama *sabrosa* su vida, es decir penetrada de una significación o sentido absolutos.

De aquí ya puede verse —aunque nuestro propósito excluye el intento de esbozar una preceptiva ética— cómo habría de concebirse el mal radical del hombre; como el estado de la vida *natural*; suprema indiferencia del destino humano, inconciencia de un sentido de la vida en cada uno de los instantes.

Y al revés, la actitud ética implica el estado de *vigilia*, como una conciencia, conciencia vigilante, mediante la cual vivimos y nos asimos en el ser. Mas, noto que estamos excediendo los límites fijados a este curso.

A nosotros no nos toca decir ahora, si existe un conocimiento como el que hemos defendido como necesario a fundar la ética, si es posible constituir una ontología concreta; como tampoco nos hemos creído obligados a traer aquí o confeccionar en este curso una ética que reuniera las condiciones que nosotros le exigimos, ni nos hemos preguntado siquiera si una ética semejante es posible.

Nuestro intento se ha circunscripto a insinuar simplemente en qué consiste la esencia de lo moral, según nosotros lo entendemos, y a esforzarnos por iluminar la frase programática: *“resolver el problema del destino humano es lo mismo que constituir una ontología concreta”*.

Insitiendo sobre lo mismo, en la próxima lección, que será la última, intentaremos una exposición de la ética de Espinoza, en la intención de dar como una ilustración histórica de la tesis de este curso.

## Carlos Marx y la acción del proletariado

Por M. P. ALBERTI.

Cuando Marx abandonó el 17 de marzo de 1843 el cargo de principal redactor de la "Gaceta Renana", hubiera sido imposible adivinar la significación que su nombre alcanzaría en el transcurso del tiempo. Quiso mantener en la redacción de la "Gaceta" la honestidad intelectual que ya era su norma y que no abandonó jamás en su larga vida de estudioso, y esta actitud apresuró su alejamiento.

Su posición en la "Gaceta Renana" se tornó muy pronto incómoda. Fundada por la burguesía renana, que quería tener su propio periódico, la acechaba sin descanso la censura, que poco atenuaba la disposición de sus fundadores a transigir con sus dictados. El impulso lo daban los redactores, entre los cuales figuraba Marx, y esto es lo que no pasaba inadvertido a la censura. "El censor admira grandemente a este brillante e inteligente publicista que elude hábilmente la censura, pero continúa denunciándole, y ahora no a la redacción sino al grupo de accionistas que subvencionan el periódico". Marx no modera sus opiniones y la Gaceta es sometida a doble censura. "Durante este período de agonía, en capilla ya, tenemos doble censura — escribía Marx a Ruge. Nuestro censor, un hombre honorable, está bajo la censura de von Gerlach, presidente del gobierno del Rin, un mentecato sin más

virtud que la obediencia pasiva. Una vez compuesto el periódico hay que presentarlo a la nariz policíaca para que lo huelga, y si ventea en él algo que no le parezca cristiano el periódico no sale a la calle”.

Comienzan los accionistas por inquietarse e insisten ante Marx para que sea más prudente a fin de evitar cuestiones desagradables. “Marx prueba que toda tentativa de moderación no conducirá a nada, que el gobierno no reducirá su intransigencia”. Finalmente entrega su renuncia, casi satisfecho de la ocasión que se le presenta para abandonar el trabajo periodístico, en el cual es tan difícil eludir el riesgo de la improvisación, y vuelve a su gabinete de trabajo.

Con la renuncia de Marx, el censor informó a Berlín que podía tolerar sin miedo alguno la aparición del periódico, lo que significa un gran elogio para Marx; pero ni siquiera así pudo subsistir la Gaceta mucho tiempo.

De los trabajos de Marx en la Gaceta se destacan, según él mismo lo ha dicho, los que dedicó a la situación de los campesinos de Mosela y a los debates sobre el librecambio y la protección, que lo llevaron a ocuparse de cuestiones económicas. Pero lo más significativo de esa época para el pensamiento de Marx que nosotros estudiamos, es su primer contacto con el comunismo. Algo de esto había rozado la Gaceta, aunque débilmente, al hacer eco, por mediación de Moisés Hess —también redactor principal— del socialismo y del comunismo franceses. En esta ocasión Marx intervino en la polémica que se suscitó con un periódico reaccionario, pero hubo de confesar, con la probidad científica que lo caracterizaba, que sus estudios anteriores no le permitían dar el menor juicio sobre el contenido de esas tendencias francesas, pero al mismo tiempo protestaba contra la ignorancia que permitía resolver cuestiones de tal trascendencia sin ninguna seriedad.

Moisés Hess parece ser el primero que vió en el comunismo el desarrollo lógico de la filosofía hegeliana y el que en 1842 inició a Engels en él. Pero ni Moisés Hess ni Carlos Grün comprendieron acertadamente el socialismo francés, por cuanto para ellos no era la expresión literaria de una lucha económica de clases, sino una especulación ideológica sobre la naturaleza humana. Más que a su verdadero contenido, se asieron a las artificiosas construcciones sociales del utopismo,

pero no se detuvieron a considerar su crítica implacable de la sociedad burguesa, tan celebrada más tarde por Engels en lo que respecta a Fourier. Se interesaron mucho más por los errores filosóficos de Proudhón que por sus investigaciones económicas. Años después Carlos Grün trató de iniciar a Proudhón en los misterios de la filosofía hegeliana, lo que hizo decir a Marx, (que también discutió largamente con Proudhón) que Grün tenía sobre él "la ventaja de no entender nada de lo que enseñaba".

La preparación de Marx y el ambiente en que se había formado lo libraban de caer en los extravíos de Grün y de Hess. Nunca fué utopista. Tempranamente se habían insinuado en él los vestigios de su orientación futura y no pasaron muchos años sin que se confirmara la promesa incipiente. En unas notas de colegial sobre la elección de profesión, manifestaba que los jóvenes no pueden escogerla libremente porque la predeterminan sus condiciones de nacimiento y el ambiente en el cual van creciendo, los cuales influyen, en un sentido general, sobre su misma concepción del mundo. Y si bien no se debe atribuir demasiada importancia a estas notas, hay en ellas cierta coincidencia con lo expresado por Feuerbach cuando dice que "no se piensa lo mismo en un palacio que en una choza" y "conténtate con el mundo dado".

Hemos dicho que Carlos Marx abandonó la Gaceta casi regocijado de dejar el periodismo para pasar al gabinete de estudio. Pero esto de pasar al gabinete de estudio no es más que aparente, sobre todo si con ello se quiere entender la ruptura con la agitación y con la lucha. Desde temprano también existía en Marx la tendencia a vincular la teoría con la acción, el estudio con la polémica, tendencia que más tarde aparece unida íntimamente en todas sus obras. Por eso cuando expresa que no conoce el comunismo, pero que si el comunismo ha asumido la defensa de los oprimidos no puede ser combatido con tanta ligereza y que antes de condenarlo es necesario tener conocimiento completo y exacto de esa corriente, y tras esto abandonó la Gaceta, enseguida se encuentra en relaciones con Arnoldo Ruge, que está ocupado en proyectos periodísticos. De sus relaciones con Ruge en esta época nace el plan de los "Anales franco-alemanes", que determinaron publicar en París, porque así se lograría, según Ruge, la "alianza intelectual

entre alemanes y franceses". Se escribe alguna correspondencia a propósito de los preparativos para iniciar esta publicación. En las cartas de esta época, hacia fines de 1843, ya hay en Marx serias manifestaciones de su preocupación por la economía política. "El sistema del beneficio y del comercio, de la propiedad privada y de la explotación del hombre —escribía a Ruge— conducen más rápidamente que el aumento de la población a un desgarramiento en el seno de la sociedad actual, desgarramiento que el viejo sistema es incapaz de reparar, porque ni crea ni repara, sino que existe y goza solamente".

Antes de trasladarse a París, Marx ha realizado lecturas extensas y provechosas sobre los problemas sociales. Riazánof ha dicho que cuando Marx entró en la Gaceta era demócrata liberal, aunque un demócrata que se interesa por todos los asuntos económicos fundamentales vinculados con la vida social. Si cuando abandonó la Gaceta no era aún comunista, pero le interesaba el comunismo como tendencia, como filosofía concreta, ahora está vinculado a él por algo más que por motivos sentimentales. Se sabe que entonces leyó a economistas como Smith y Ricardo, a sociólogos como Saint-Simón y Augusto Comte y que estudió sobre todo la historia de la revolución francesa. Las cartas cambiadas en ese tiempo con Ruge demuestran que Marx se va irguiendo por encima del utopismo, que está pronto a superarlo y a formular su propia concepción.

Se distingue el utopismo por sus sistemas perfectos, pero irrealizables, y por su apelación a la moral y a la justicia para lograr sus aspiraciones. Los utopistas no se paran tanto a considerar la posibilidad histórica de sus propósitos como a destacar la justicia que los fundamenta, sin reparar en que la idea de justicia se ha formado en la misma sociedad que combaten con tanto acierto a veces, y en que no puede ser la orientadora de una transformación social, porque jamás estado social alguno se ha fundado sobre las ideas morales.

Aunque muchos de sus conceptos están todavía en formación, las ideas que contiene la carta de Marx escrita en Creuznach en setiembre de 1843 superan ya el punto de vista utópico. Al referirse a la necesidad de obrar sobre sus contemporáneos y especialmente sobre los alemanes, Marx se pregunta cómo lo lograrán. "Dos hechos son innegables —res-

ponde—: que la religión, primero, y la política, después, son los dos asuntos que interesan en el más alto grado a la Alemania actual. Se trata, pues, de ligar nuestra acción con esos dos hechos, y no de oponerles un sistema completo del género del "Viaje a Icaria" de Cabet". Y en otra parte de la misma carta agrega: "Hasta el presente los filósofos tenían en su cajón la solución de todos los enigmas, y el estúpido mundo exotérico no tenía más que abrir la boca para que cayeran en ella las palomas asadas. La filosofía se ha secularizado, y la mejor prueba de ello está en que el conocimiento filosófico ha penetrado en el seno de la lucha dolorosa, y no sólo en apariencia, sino de modo profundo. Si no queremos, pues, *construir arbitrariamente el porvenir*, debemos entregarnos a una crítica despiadada del orden actual; despiadada en el sentido de que no deberá retroceder ante sus propias consecuencias lógicas ni ante los conflictos con los poderes existentes. Por eso no soy partidario de elevar una bandera dogmática". Y estas otras frases que anticipan magistralmente la dirección de su pensamiento social: "No nos presentamos ante el mundo como doctrinarios, enarbolando un nuevo principio: "Aquí está la verdad, ¡arrojádte!" No hacemos más que extraer nuevos principios de los principios mismos del mundo. No le decimos: "Renuncia a tus luchas que no son más que estupideces; pero he aquí cuál es la verdadera palabra de orden de la lucha". No hacemos más que mostrarle por qué lucha de hecho, e inyectarle su conocimiento, quiéralo o no".

Con esta orientación, Marx marcha ya con paso seguro hacia el comunismo y por consiguiente hacia la acción organizada; acaso se ve que todavía lleva en sus flancos la huella de las disputas filosóficas, pero ya atenuada y sin peligro de que encalle en ella la concepción general del mundo que Marx va forjando incesantemente. Acaso se advierta por eso que estos preliminares de su posición se aproximan más a la filosofía que a la economía; pero no se olvide que Engels dirá, años después, que "nosotros —los socialistas alemanes— nos enorgullecemos de descender no sólo de Saint-Simón, Owen y Fourier, sino también de Kant, Fichte y Hegel. El movimiento obrero alemán —agregaba— es el heredero de la filosofía clásica alemana".

Marx no llegó a su concepción de súbito y sin las gra-

daciones que impone el conocimiento científico, sino por una esforzada labor intelectual en la cual es fácil advertir el ascenso progresivo. Nunca procedió por adivinación ni improvisadamente; y cuando años más tarde refería en una carta a Engels su permanencia diaria en la Biblioteca del Museo Británico, agregaba que "los simplones democráticos, a quienes les viene la inspiración "de lo alto", no necesitan imponerse semejantes esfuerzos. ¿Para qué van a torturarse esos hombres afortunados con el estudio de los materiales económicos e históricos? ¡Es todo tan sencillo!, como solía decirme aquel pobre diablo de Willich".

La solidez de sus ideas le debe mucho indudablemente a esa formación metódica, sin adivinaciones instintivas y sin anticipaciones aventuradas. La marcha no es lenta, sin embargo, ni ha sido emprendida sin audacia, pero el paso siempre firme, sin revelaciones sensacionales y pronto extinguidas, cumple aquella condición que Goethe advertía en lo que sobrevive; y en esta marcha progresiva llega muy pronto a las páginas de impresionante seguridad del *Manifiesto Comunista*.

En noviembre de 1843 Marx está en París para comenzar con Ruge la edición de los "Anales franco-alemanes". La alianza entre ambos no durará mucho tiempo. A pesar de sus aparentes decisiones, Ruge tiene alma de filisteo, y en política se conformaría con un liberalismo candoroso. Los "Anales" creyeron contar con algunos colaboradores franceses, pero en el único número doble que se publicó sólo aparecen firmas alemanas. El fogoso Lamennais les respondió que aguardaba la aparición de la revista antes de colaborar; el poeta Lamartine desmintió públicamente que él se hubiera comprometido a colaborar con Lamennais —el herético— en la revista de los señores Marx y Ruge. Pero la más malvada —dice Mehring— fué la conducta de Luis Blanc, precursor de la conocida conducta de los socialistas en los conflictos extremos entre la burguesía y el proletariado. Toda la sordidez del espíritu reformista, todo el miedo a lo grande y el apego a las monadas, siempre temerosos de adelantar demasiado, ya están en el Luis Blanc del 1843, el mismo que durante la Comuna se quedó en Versalles. En la "Revue independante" Blanc se congratulaba de que la juventud alemana comenzara a volver su atención hacia la práctica de la vida; pero consideraba

necesario moderar su ardor, porque el ateísmo en filosofía conduce a la anarquía en política. Criticó a los jóvenes alemanes por ser secuaces del materialismo francés, de Diderot, d'Holbach y de la Enciclopedia, porque así daban un paso atrás de un siglo, y ampulosamente los conjuraba: "Pensad que Rousseau es el representante de la democracia, que se funda en la unión y en el amor fraternal. Pensad que la misma mano que nos dió el *Contrato social* escribía también la *Profesión de fe del vicario saboyano*".

\* \* \*

Dos estudios fundamentales publicó Marx en los "Anales franco-alemanes": "Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel" y "El problema judío". En la *Crítica de la filosofía del derecho* aborda el problema fundamental de la revolución comunista, la cuestión de saber cuál será el agente de esta transformación profunda y en virtud de qué causas intervendrá y llevará la acción hasta las últimas consecuencias. Era un problema nuevo, en cierto modo, sobre todo por la precisión y claridad con que Marx lo planteaba. La lucha de clases no es un descubrimiento suyo, y el mismo Marx lo reconoce expresamente, pero su carácter histórico y la fuerza que lleva en sí permanecían inadvertidos para los revolucionarios anteriores a él. Para los utopistas las oposiciones de clase más eran motivo de congoja que factor dinámico en la evolución social, y no consideraban este conflicto como la emanación de un estado económico transitorio, sino que lo achacaban a la absurda organización social alejada de la razón. De este modo, no aspiraban a la emancipación de una clase —el proletariado— sino a la emancipación de la humanidad, a la que querían dotar de una Constitución perfecta.

Conocedor profundo de la historia e imbuído de la idea de que todo es transitorio y especialmente la constitución social, Marx supera enseguida el punto de vista ingenuo de los que abrazan el conjunto de la humanidad, pero demuestra también que el proletariado la emancipará totalmente. Sus consideraciones se refieren a Alemania, pero tienen valor universal.

"¿Cuál es —dice— la verdadera posibilidad de la eman-

cipación alemana? He aquí nuestra respuesta. Hay que formar una clase con cadenas radicales, una clase de la sociedad burguesa que no sea una clase de la sociedad burguesa, una clase que sea la disolución de todas las clases, una clase que tenga carácter universal por sus padecimientos universales y que no reivindique un derecho particular, porque no se la ha hecho víctima de un engaño particular, sino de un engaño en sí: una esfera que no pueda atenerse a un título histórico, sino simplemente humano, que no esté en oposición particular con las consecuencias, sino en oposición general con todas las suposiciones del sistema político alemán; una esfera, en fin, que no pueda emanciparse sin emancipar a todas las otras. La descomposición de la sociedad como clase particular es el proletariado”.

“Cuando el proletariado anuncia la disolución del orden social actual, no hace más que anunciar el secreto de su propia existencia, pues él mismo constituye la disolución efectiva de este orden social. Cuando reclama la negación de la propiedad privada, no hace más que establecer en principio de la sociedad lo que la sociedad ha establecido en principio del proletariado, lo que éste, sin su intervención, personifica ya como resultado negativo de la sociedad”.

Esta transcripción denuncia que Marx no está libre todavía de la jerga filosófica alemana, pero evidencia también que ha llegado a conclusiones de orden económico que iluminan el origen de los conflictos sociales; habla de clase que al emanciparse emancipará a la sociedad, pero no por propósitos ideales sino porque es la clase que está colocada en último término y su liberación comporta la de la inmensa mayoría; que esta emancipación no se producirá por motivos de justicia ni en procura de establecer un orden social perfecto, sino porque sus condiciones intrínsecas ya están dadas en la situación del proletariado, que establece los principios de la revolución sobre las bases reales de la existencia social.

Casi de un golpe el utopismo quedaba herido de muerte; no sólo porque Marx veía ya claramente que la división de la sociedad en clases dependía del modo de producción y de apropiación y era por consiguiente de origen histórico y económico, sino porque además advertía en el proletariado el elemento activo para la lucha por su propia emancipación. El uto-

pismo observaba muy bien que la miseria estaba acumulada en una parte de la sociedad y en otra la opulencia, hecho que hacía residir en la organización imperfecta, y antes apelaba a las clases ricas que a las pobres para remediar situación tan deplorable. La revolución francesa, sin embargo, ya había demostrado suficientemente que las clases actúan según su posición económica y nunca por el impulso ideal de emancipar a la humanidad, aunque una clase en lucha se arroge a veces ese privilegio y crea de veras encarnarlo.

Emancipada de la sociedad feudal que la había gestado, la burguesía llevaba en sus flancos al proletariado, incipiente en aquel régimen, pero rápidamente desarrollado con el predominio cada vez más avasallador de la burguesía y como producto genuino de la gran industria. Opresores y oprimidos han existido en todas las épocas —salvo en la comunidad primitiva, dice Engels más tarde— pero la relación entre unos y otros ha variado en las distintas épocas, hasta llegar a la moderna, en la cual el proletariado es producto típico de la sociedad capitalista.

Más realista que los pensadores burgueses del siglo XVIII y mejor nutrido de conocimientos históricos, Marx no plantea la emancipación fantástica de la humanidad, sino la de esta clase, el proletariado, nueva por sus características claramente delineadas por el progreso técnico, pero sin olvidar que como capa inferior, la liberación del proletariado equivale a la emancipación total, a la abolición de las clases.

¿Cómo se realizará su emancipación? ¿Bastará la acción, a veces estrepitosa, a veces pausada, de la evolución económica? Admítase sin ninguna duda que los cambios económicos son irreprimibles y que sus transformaciones afluyen a la superficie y provocan las revoluciones políticas y sociales. No hay que olvidar, sin embargo, que las revoluciones se producen entre los hombres e impulsadas por la acción que éstos se ven forzados a ejercer para satisfacer sus necesidades. De elementales al comienzo, éstas se tornan cada vez más conscientes, más inteligentemente sentidas, de suerte que los hombres son cada día más los agentes activos de su propia historia. Historia de la lucha de clases hasta el presente, con otros conflictos, con distintas relaciones, aunque siempre caracterizada por la existencia de dominadores y dominados, hasta des-

embocar en el gran drama, tan vigorosamente trazado por Marx, de la lucha final entre explotadores y explotados.

¿Podía Marx dejar librada a las fuerzas naturales la transformación social que sostenía? No.

En la "Crítica de la filosofía del derecho de Hegel" Marx no se limita, por eso, a enunciar teóricamente el problema y a reclamar la crítica implacable, sino que llega a incitar a la acción con estas palabras inconfundibles: "Es evidente que el arma de la crítica no puede reemplazar la crítica de las armas; la fuerza material no puede ser abatida más que por la fuerza material". Y como un anticipo de la influencia que luego alcanzará su doctrina, agrega que "la teoría se trasmuta también en fuerza material cuando penetra en las masas".

Expulsado de Francia en 1845, Marx se instala en Bruselas y comienza enseguida, con Engels, los trabajos para crear la primera organización comunista. Su estancia en París le ha sido provechosa; si llegó con entusiasmo por la obra de Proudhón y deseoso de conocerla totalmente, se aleja convencido de la incapacidad del implacable polemista para comprender la evolución económica, pues "en vez de considerar las categorías económicas —dirá más tarde Marx— como expresión teórica de relaciones históricas de producción, que corresponden a determinado grado del desarrollo de la producción material, su imaginación las transforma en ideas eternas, preexistentes a toda realidad, y de este modo, por un viraje, se encuentra de nuevo en el punto de partida, en el punto de vista de la economía burguesa".

\* \* \*

Pero en París se había vinculado, lo mismo que Engels, con los círculos de obreros alemanes y en ellos había dado algunas conferencias. Desde 1836 los obreros alemanes que vivían en el extranjero estaban organizados en la *Liga de los justos*, cuya dirección residía en Londres desde 1840. El programa de la *Liga* no satisfacía a Marx; éste llevaba a los asuntos sociales su preparación metódica y su comprensión aguda. En la *Liga* había obreros inteligentes y luchadores esforzados, pero faltaba la cabeza capaz de abrazar la complejidad de los hechos históricos y sociales y de dar una dirección a la lucha,

asentada en las bases firmísimas de la evolución económica. Sin esta comprensión —lo dirá Marx más tarde— la acción de la clase obrera puede ser heroica, pero ineficaz, porque si bien el movimiento social no se funda en una doctrina, ésta lo esclarece y en tal virtud arrastra a la acción a los que llegan a adquirir conciencia de su posición y de la necesidad de la lucha. La cabeza capaz de comprender ese proceso y de proclamar la dirección conveniente era la de Carlos Marx, y para ello lo capacitaba, como dice Werner Sombart, la circunstancia de unir “al conocimiento de la más alta forma de la filosofía histórica de su época el conocimiento de la más elevada forma de la vida social contemporánea”. La experiencia le enseñó luego que más de una vez sus convicciones científicas estarían en pugna con el pensamiento de dirigentes sin preparación y sin doctrina.

Respecto de la *Liga de los justos* Marx y Engels procedieron, como de costumbre, sin ambages. “Publicamos al mismo tiempo —refiere Marx diez años después— varios folletos impresos y litografiados en los cuales sometíamos a una crítica despiadada aquella mezcolanza de socialismo o comunismo franco-inglés y de filosofía alemana, que constituía por entonces la doctrina secreta del grupo; proclamamos el análisis científico y profundo de la estructura económica de la sociedad burguesa como la única base posible, y explicamos en forma popular que no se trata de implantar un sistema utópico cualquiera, sino de participar, con conciencia propia, en el proceso histórico de transformación de la sociedad que se estaba desarrollando ante nuestros ojos”. A la eficacia de esta campaña teórica atribuye Marx el hecho de que la *Liga* enviara a uno de sus miembros —el relojero Moll (1)— para invitarlos a él y a Engels a ingresar en ella, pues la organización aceptaba sus puntos de vista. Aunque de esa campaña de que habla Marx sólo se conoce, según Mehring, una circular dirigida contra Kriege, merecen destacarse algunos de los con-

(1) En esto seguimos el relato de Mehring, pero Riazanof dice, y parece verosímil, que Moll no fué a Bruselas como delegado de la Liga de los justos sino en nombre del Comité de Corresponsales de Londres para llevar un informe sobre la situación de la sociedad londinense. La oficina de correspondencia había sido fundada por Marx y Engels en Bruselas luego de la expulsión del primero de París en 1845. Esta investigación tan prolija de Riazánof demuestra que la actividad práctica de Marx y por consiguiente su acción en pro de la organización política del proletariado comenzó antes de lo que generalmente se supone.

ceptos que ella contiene porque demuestran una repugnancia muy especial del gran socialista. Se dice en la circular aludida que Kriege mistifica el verdadero desarrollo histórico del comunismo en los distintos países de Europa, y que quiere representar sus orígenes y progresos de modo fabuloso y romántico, como obra de las inconsistentes intrigas de esa secta, y difunde toda suerte de fantasías megalómanas acerca de sus virtudes. Antes se ha motejado a Kriege de "profeta y emisario de una secta", y esto es lo que revela el aspecto de Marx que quiero señalar brevemente. Amigos y enemigos de Marx lo han llamado muchas veces profeta: aquéllos para enaltecerlo y éstos para denigrarlo, pero con opuestas intenciones unos y otros lo desfiguran igualmente.

Nadie estaba más lejos que él de la función de profeta y menos de suponer que el movimiento social habría de fundarse dogmáticamente en sus doctrinas. No desconocía la importancia que ellas tenían, y alguna vez dijo, en los años postreros, que dejaba "a la clase obrera una base teórica suficientemente firme y ancha para que le sirva de punto de apoyo en su organización futura y de arsenal de donde saque las armas necesarias para luchar con la burguesía". "Yo no soy marxista", se cuenta que dijo en cierta ocasión. La explicación coherente de esta frase, que así adquiere sentido profundo, sólo la encuentro en Antonio Labriola, uno de sus intérpretes más finos y cultos. Con ella el gran pensador habría significado que jamás puede fundarse partido alguno sobre una doctrina, "y el marxismo es una doctrina", agrega Labriola. Dejó sobre todo un método. Previó aproximadamente la dirección de la evolución social porque se fundaba, sin ninguna clase de perturbaciones, en el análisis de la base económica, en la técnica y en su repercusión en la sociedad. Previsión científica simplemente realizada con talento extraordinario; pero fuera de este margen que la ciencia concede y que el pensamiento genial puede ampliar considerablemente, Marx no intentó jamás profetizar (2). Por eso el marxismo no es un dogma; teoría revolucionaria por excelencia, rebajarla hasta él es lo mejor que puede hacerse para perjudicar el nombre de este pensador apasio-

(2) En el libro de Carlos Kautsky "El camino del poder", traducción de M. P. Alberti y H. B. Delio, edición "Claridad", hay un excelente capítulo sobre este asunto de las profecías en las luchas políticas y sociales.

nado, pero no arbitrario. Recuérdense, si no, las páginas magníficas de "Misericordia de la filosofía" y especialmente el final de la *Segunda observación* del capítulo "La metafísica de la economía política": "Hay un movimiento continuo de acrecentamiento de las fuerzas productivas, de destrucción de las relaciones sociales, de formación de las ideas; lo único que hay inmutable es la abstracción del movimiento: *mors immortalis*."

\*

\* \*

Cualquiera que fuera el motivo de la entrevista de Marx con Moll, lo cierto es que ella provocó la organización de un congreso que se reunió en Londres en el verano de 1847. Los trabajos que Marx realizó con antelación a ese congreso son muy poco conocidos; ello hace decir a Riazánof, que los ha seguido con tanta tenacidad: "A los historiadores ha pasado inadvertido este trabajo de organización de Marx, a quien presentan como pensador de gabinete, y desconociendo el papel que desempeñó como organizador, no han conocido uno de los aspectos más interesantes de su personalidad. Si no se conoce el papel que Marx tuvo por los años 1846-1847 como dirigente e inspirador de todo ese trabajo de organización, es imposible comprender la importancia que luego alcanzó como organizador en 1848-49 y en la época de la Internacional." En ese congreso la *Liga* o *Federación de los justos* se transformó en comunista. El mismo congreso encargó a Marx y a Engels (3) la "redacción de un programa detallado del partido (de la *Liga*), a la vez teórico y práctico". Este es el origen del *Manifiesto comunista* (4). Y sin tener ahora ni siquiera la remota intención de analizarlo, en él hay que ir a buscar las ideas más precisas de Marx sobre la organización y la acción del proletariado, en líneas generales quizás, pero allí están expresadas, "con palabras de belleza plástica", las condiciones en las cuales el proletariado se erige en clase di-

(3) Véase en Anibal Ponce "El viento en el mundo", ediciones "Juan Cristóbal", el "Elogio del Manifiesto comunista".

(4) "El Manifiesto" substituyó la vieja divisa de la "Federación de los justos", según la cual "todos los hombres son hermanos", por el nuevo grito de guerra "¡Proletarios de todos los países, uníos!" (Charles Andler, *Le Manifeste communiste*. Introduction. historique et commentaire.)

ferente y opuesta a la burguesa, y establecida con igual claridad la manera cómo llega a adquirir conciencia de esta situación, esclarecido por la teoría y hasta cierto punto basado en ella "porque las proposiciones teóricas de los comunistas no se fundan de ningún modo en ideas y principios encontrados o descubiertos por este o aquel reformador del mundo, sino que son solamente expresiones generales de las condiciones efectivas de una actual lucha de clases, de un movimiento histórico que se desarrolla a nuestra vista".

El capítulo II del Manifiesto establece sin dilaciones y con el laconismo poderoso de Marx la posición de los comunistas. La posición de los comunistas es la posición de Marx, de suerte que por ella fija inconfundiblemente su pensamiento acerca las bases y los fines de la organización del proletariado, y ya con tal amplitud que no incurre en el error de modelar sobre una idea el multiforme movimiento obrero. "Los comunistas no forman un partido distinto, opuesto a los otros partidos obreros. No tienen ningún interés que los separe del conjunto del proletariado. No proclaman principios sectarios (recuérdese lo que Marx dice a propósito de los principios sectarios en su carta de Kreuznach de 1843 y obsérvese la rigurosa coherencia con esto) sobre los cuales quisieran modelar el movimiento obrero. Los comunistas no se distinguen de los otros partidos obreros más que en dos puntos: I — En las diferentes luchas nacionales de los proletarios ponen por delante y hacen valer los intereses independientes de la nacionalidad y comunes a todo el proletariado. II — En las diferentes fases de la lucha entre proletarios y burgueses representan siempre y por todas partes los intereses del movimiento integral. Prácticamente los comunistas son, pues, la fracción más resuelta de los partidos obreros de todos los países, la fracción que arrastra a las otras; teóricamente tienen sobre el resto del proletariado la ventaja de poseer un concepto claro de las condiciones de la marcha y de los fines generales del movimiento proletario. El propósito inmediato de los comunistas es el mismo que el de todos los partidos obreros: constitución de los proletarios en clase, destrucción de la supremacía burguesa, conquista del poder político por el proletariado."

A fines de 1847 queda así formulado el pensamiento de Marx sobre la acción de la clase obrera en términos que nunca

serán corregidos, aunque sí precisados y ampliados cuando la práctica haga conocer sus limitaciones. Por ahora establece la identificación de los propósitos de los comunistas con los fines generales del movimiento obrero; pero a pesar de esta identificación ya no oculta una diferencia de suma importancia: los comunistas tienen la ventaja de poseer el conocimiento cabal de los fines del movimiento obrero, fines que a su vez tratan de imponerle, mientras que otras fracciones y el conjunto del proletariado no han llegado a esta comprensión de su misma marcha; todavía proceden en parte por discernimiento y en parte por instinto, pues aun no han eliminado de sus proyectos la fantasía. Pasarán largos años antes de que el movimiento obrero cese de adolecer en buena parte de ese defecto y logre proceder más por comprensión que por instinto. En esta diferencia se destaca con vigor incontenible la función de la teoría de Carlos Marx, que elimina del movimiento obrero la adivinación instintiva para reemplazarla por la determinación consciente, de suerte que gracias a Marx la acción del proletariado pasa de la esperanza utópica a la seguridad de su función histórica. En el *Manifiesto comunista* existe una anticipación genial a este respecto, anticipación de tal modo evidente que después de transcurridos casi veinte años Marx no pudo emplear en el *Manifiesto inaugural* de la Internacional el "lenguaje audaz y revolucionario" del *Manifiesto comunista*.

Después del *Manifiesto comunista* Marx redactó en nombre de la *Liga comunista* un documento de extraordinaria importancia para comprender su táctica: una circular del Comité central dirigida a los obreros alemanes. Si el *Manifiesto* da indicaciones más bien teóricas y en todo caso generales, esta circular se redacta para la acción inmediata que los obreros alemanes tienen empeñada en esos momentos y va a servirles de guía eficaz en los acontecimientos que se presagian. Desconocida hasta hace poco en castellano, esta circular puede leerse ahora en varias ediciones de los trabajos de Marx. Alguien ha resumido muy bien los puntos fundamentales de esta circular, que aclara el criterio de Marx sobre la política de la clase obrera que siguiera las directivas de la Liga comunista y en general del proletariado revolucionario: "1º Atacar a los "partidos pequeño-burgueses y democráticos" que se llaman a sí mismos "socialistas". 2º Crear un partido de la clase obrera,

que tenga organización legal e ilegal y luche contra la influencia democrática y pequeño-burguesa. 3º Considerar la victoria de la pequeña burguesía democrática, a la cual los obreros contribuirán, como un período necesario de la lucha revolucionaria de la clase obrera. 4º Formar, paralelamente al gobierno democrático pequeño-burgués, tan pronto como éste se establezca, comités obreros que minen su autoridad y lleven la situación a su finalidad extrema. 5º Armar al proletariado y llegar a la formación de unidades obreras que lleven la lucha a su conclusión comunista”.

La Liga comunista desapareció, después del famoso proceso de Colonia, el cual demostró los medios repugnantes empleados por las autoridades para obstaculizar la acción obrera. “Si se recuerdan los esfuerzos que todo el mundo oficial hizo para destruir la Liga y a sus miembros — escribió entonces Carlos Marx; — si se tienen en cuenta las transgresiones del Código penal que se realizaron en nuestro perjuicio; si se conoce la historia contemporánea de las otras parcialidades; si se pregunta qué clase de hechos delictivos se pueden aducir en contra de nuestro partido, se llega a la conclusión de que éste se distingue, en el siglo XIX, por su pureza.”

\*

\* \* \*

Desde entonces (1852) Marx y Engels se dedican especialmente a la labor literaria; no están desvinculados de la acción, y muchos de sus trabajos son para orientarla; pero desde esa fecha hasta 1864, en que se funda la I Internacional, Marx se consagra afanosamente a sus trabajos teóricos, especialmente económicos. En esos años Engels acosa a Marx para que publique sus libros. Los escrúpulos de Marx retardan siempre la aparición de sus escritos; el fondo y la forma le preocupan igualmente, y si fundamenta sus trabajos, sobre todo los económicos, en una documentación abrumadora, no descuida por eso las bellas proporciones de la estructura. “Marx no era — dice Mehring — de esos espíritus ramplones que creen que el escribir insoportablemente es la primera prenda de toda obra erudita, sino que daba gran importancia al equilibrio estético de sus obras.”

Además de su posición bien conocida, la índole misma de sus escritos lo unía con la actividad de los mejores dirigentes de la clase obrera; de modo que Marx no estuvo desvinculado de su acción ni descuidó en ningún instante el estudio de la política que le convenía adoptar de acuerdo con el estado económico y técnico de los principales países durante el lapso que va de 1852 a 1864. Mantiene relaciones con Alemania y está vinculado con Lassalle, cuyos procedimientos no siempre aprueba, pero cuyo valor reconoce a pesar de que alguna vez lo ha tratado con aspereza excesiva. Lassalle trabajaba para colorear de socialismo las organizaciones obreras alemanas; no marchaba rígidamente por la senda de Marx, pero las líneas directivas del Manifiesto guiaban sus pasos. En 1863, un año antes de la fundación de la Internacional, Lassalle fundó la "Asociación general obrera alemana". De este eminente agitador y escritor no menos notable ha dicho Mehring que "basó toda su campaña sobre los cimientos recios y firmes de la lucha de clases y se propuso siempre por meta incommovible la conquista del poder político por la clase obrera".

Al fundarse la I Internacional Marx se erige muy pronto en su principal orientador. La influencia de su nombre y la seguridad de sus concepciones colocan en sus manos la dirección de esa organización, para la cual redacta el *Manifiesto inaugural* y los estatutos. Estos documentos están más vinculados con la práctica que el *Manifiesto comunista*; éste fué escrito para una vanguardia de luchadores capaces de elevarse hasta sus concepciones teóricas generales, mientras que en la exposición que Marx hace en nombre de la nueva organización tiene que contemplar corrientes diversas y hasta opuestas. A pesar de este inconveniente Marx logra deslizar en el nuevo trabajo las ideas fundamentales del programa de la *Liga comunista*. Comiénzalo con una ojeada a la situación de los trabajadores: "Es positivo que la miseria de la clase obrera no disminuyó en el período de 1848-1864, y, sin embargo, ese período excepcional no tiene ejemplo en los anales de la historia por el progreso realizado por la industria y el comercio". Y el *Manifiesto inaugural* establece justamente las reivindicaciones alrededor de las cuales debe efectuarse la unidad de la clase obrera, y ello sin renunciar a ninguno de los principios teóricos formulados en el *Manifiesto* famoso del 48. En la

redacción de los estatutos, cuya discusión fué encarnizada, Marx tuvo que poner a prueba toda su habilidad, acaso con más apremio que para componer el *Manifiesto inaugural*. En cada uno de estos documentos salidos de su pluma palpita vivamente la idea central de su pensamiento: la conquista del poder político por el proletariado. Pero si en el *Manifiesto inaugural* esto está expresado casi con tanta agresividad como en el *comunista*, en los estatutos no se dice con igual desenvoltura que el proletariado ha de conquistar el poder político. "Considerando — comienzan los estatutos — que la emancipación de los trabajadores debe ser obra de los trabajadores mismos; que los esfuerzos de los trabajadores para conquistar su emancipación no han de tender a constituir nuevos privilegios, sino a establecer para todos los mismos derechos y los mismos deberes; que la supeditación del trabajador al capital es la fuente de toda servidumbre política, moral y material; que, por lo mismo, la emancipación económica de los trabajadores es el supremo objetivo al cual debe subordinarse todo movimiento político, como medio". (5).

Ha hecho algunas concesiones, sin que ninguna de ellas alcance a ser fundamental; ha tenido que intercalar algunas frases inofensivas, como "obligación", "derecho", "verdad", "moral" y "justicia"; "pero todo está dispuesto de modo que no perjudique el sentido general", escribía Marx a Engels. Marx no tuvo que llegar a prohijar —y no lo habría hecho— la tesis de los socialistas ingleses y franceses, según la cual es necesario luchar por el socialismo porque lo exigen la verdad, la justicia y la moral. Esto habría significado un retroceso al utopismo, mucho antes superado por él, desde el momento en que estableció que las nuevas formas sociales surgen de la vieja sociedad, creadas por el conflicto entre el modo de producción y las fuerzas productivas, entre las cuales las más importantes son los hombres. Marx sacó invulnerable este principio, que ya había expuesto en la "Crítica de la filosofía del derecho

(5) Estas dos últimas palabras, "como medio" no figuraron en la traducción francesa que se hizo de los estatutos; de igual forma se divulgó en Italia, España y Bélgica. En una traducción castellana que conozco impresa a fines de 1923, tampoco figuran esos dos términos. En el libro de Riazánof, "Marx y Engels", versión castellana de M. P. Alberti y H. B. Delio, Nota preliminar de Aníbal Ponce, edición Claridad, se pueden ver las curiosas incidencias que esa omisión originó y las acusaciones de que Marx fué víctima injustamente.

de Hégel", y alimentados por él el *Manifiesto inaugural* y los estatutos conservan su vitalidad hasta nuestros días.

La unidad de la clase obrera ya aparecía a los ojos de Marx como una de las condiciones de éxito; pero de ningún modo la unidad que implique renunciar a la lucha: "Puesto que el éxito del movimiento obrero de cada país sólo puede asegurarse por la fuerza resultante de la acción y de la asociación; que, por otra parte, la utilidad del consejo central depende de su vinculación con las sociedades obreras, ya locales, ya nacionales, los miembros de la Asociación internacional deberán esforzarse, cada uno en su país, por reunir en una asociación nacional las diversas sociedades obreras existentes."

En los sucesivos congresos de la Internacional volvieron a surgir, con contumacia renovada, las diferencias entre los puntos de vista de Marx, que sin alejarse de la realidad abrazaba siempre el conjunto del movimiento obrero, y el de delegados que querían limitar la acción de la clase obrera, unas veces por rechazar la lucha política, como en el caso de los proudhonianos, otras veces por coaligarse con los partidos radicales burgueses, como sucedía con las uniones inglesas, en vez de mantener la amplitud del movimiento y también su independencia.

Los proudhonianos propugnaban con frecuencia puntos de vista reaccionarios. Marx había acorralado a su maestro con las páginas incontrovertibles de "Misericordia de la filosofía", demostrándole que sus concepciones no superaban el punto de vista de la economía burguesa y que eran inferiores, desde luego, a las de economistas como Ricardo; que su posición respecto de las huelgas y las coaliciones obreras era reaccionaria porque ni siquiera comprendía su función. Fieles a Proudhón, los delegados franceses al congreso de 1866 condenaban el trabajo de la mujer (porque la naturaleza la ha hecho para el hogar) y rechazaban los sindicatos y las huelgas; hasta se oponían a la limitación legal de la jornada de trabajo. En contra de tan absurda posición el congreso mantuvo y aprobó casi todos los puntos de un informe detallado presentado por Marx, informe que "colocaba en primer plano todos los asuntos que provienen de las reivindicaciones de la clase obrera". A pesar de las arremetidas de los proudhonianos franceses, salió triunfante el punto de vista de Marx. Aquéllos eran enemigos de la

organización de clase del proletariado y ponían todas sus esperanzas en la cooperación y en el crédito, y era inútil que Marx hubiera dicho en su obra contra Proudhón que sólo reunida la masa obrera se erige en clase para sí; como su maestro, ellos tampoco comprendían el significado de la lucha de clases. Tan lejos estaban de esa comprensión, que hablaban de "contrato libre y justo" entre el capital y el trabajo sin reflexionar para nada en la distinta posición de los contratantes y con incomprensión tan grande como la de aquél del "mecanismo de la producción capitalista." Marx establecía con su vigor incomparable el origen y la función de los sindicatos. Nacidos de la lucha entre el capital y el trabajo asalariado, a medida que avanzan su organización se hace cada vez más consciente y se destaca su eficacia para frenar la explotación: de este modo llegan a ser los principales núcleos de resistencia contra el vasallaje del capital. Pero se manifiestan también sus deficiencias cuando se transforman en organismos estrechamente corporativos y descuidan los intereses generales del proletariado con el propósito de lograr ventajas para un determinado sector; este procedimiento beneficia a la burguesía, pues así se resiente la solidaridad del proletariado.

Marx no preconiza la dependencia de los sindicatos del partido político de la clase obrera, pero no calla que han de interesarse por la lucha política, porque además de que esta amplitud los saca del círculo de los intereses que buscan satisfacción dentro de la sociedad burguesa para hacerlos luchar por su transformación, todo movimiento económico se convierte inevitablemente en lucha política. "La Internacional recuerda a todos sus miembros —dice Marx— que en el plan de combate de la clase obrera su movimiento económico y su movimiento político están indisolublemente unidos" (6). Mediante la solidaridad los sindicatos suprimen o por lo menos atenúan la competencia de los obreros entre sí; con esto se fortalecen en su lucha contra el capital, que ya no puede echar mano tan fácilmente, facilidad engendrada por la máquina,

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

(6) "Nunca la relación estrecha que existe entre la política y la economía se había demostrado tan luminosamente como lo fué en Italia a fines de 1920. Si los anarquistas no fuesen simples metafísicos, se verían obligados a reconocer el valor de nuestro punto de vista y rechazarían la idea infantil que se forjan de la revolución". (A. Lozovski, "Programa de acción de la Internacional sindical roja", 1921).

del ejército de reserva de los trabajadores o recurrir a obreros extranjeros.

En la época de la Internacional buena parte de los dirigentes obreros veía bien la función elemental de los sindicatos, como los trade-unionistas — empeñados en limitarse a asuntos de salario y de jornada, — pero no llegaba hasta donde iba Marx, que aspiraba a que las organizaciones obreras desarrollaran su acción con conciencia de clase y apoyaran todo movimiento que tendiera a la emancipación económica y política del proletariado. De los sindicatos parten las fuerzas que van a engrosar las organizaciones políticas del proletariado, en las cuales la lucha es menos limitada que en aquéllos. En cierto sentido se les podría llamar escuela elemental del socialismo, y Marx destacó de tal modo su significación que Arturo Labriola se ha creído autorizado a decir que “el sindicalismo es el heredero histórico y lógico del marxismo” (7).

\*

\* \*

A juicio de Marx, juicio que tiene plena confirmación histórica, fuera del movimiento propio y autónomo de la clase obrera, fundado en los antagonismos de clase y orientado en el propósito supremo de conquistar el poder político, nada puede llevarla a su emancipación definitiva. Aquí se encuentra el sentido de su frase, inscrita en todos los programas obreros, desde los revolucionarios a los reformistas: “La emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos”.

La gran preocupación de Marx era dotar a los sindicatos de espíritu de clase, capacitarlos para que en ellos la clase obrera llegara a la inteligencia de su misión histórica gracias a la comprensión del sistema social y económico del capitalismo. En la misma discusión del problema sindical Marx tuvo que injertar algunas enseñanzas sobre el mecanismo de la producción capitalista y de la constitución del valor a fin de que los opositores a las huelgas, al aumento de los salarios y a la re-

(7) Arturo Labriola. “Karl Marx. L'économiste. Le socialiste”. Traducido al francés por E. Berth. Prefacio de Jorge Sorel. Edición de Marcel Rivière. París. No comparto, naturalmente, la opinión de Arturo Labriola; y nótese que el autor no se refiere al movimiento sindical, sino a una teoría sindicalista, por la cual trabajó Jorge Sorel desordenadamente.

ducción de la jornada comprendieran los absurdos económicos de Proudhón, para quien todo acortamiento de ésta y alza de aquéllos no significaban mejora alguna para la clase obrera y hasta eran contraproducentes. Verdaderamente, los sindicatos se convertían, con la orientación propugnada por Marx, en uno de los puntales del vasto movimiento social y político del proletariado que ha de abatir a la sociedad capitalista. Esto está anticipado sin equívocos en el *Manifiesto*, y si Marx atenúa algo su agudeza en la época de la Internacional, es porque, como hemos visto, no elabora tesis para un movimiento reducido y casi homogéneo como el del 47 —verdadera avanzada revolucionaria,— sino para capas más vastas y diferenciadas. Pero de esta posición conciliadora de Marx, conciliadora hasta donde las premisas reales que había establecido sobre la condición de las clases de acuerdo con el modo de producción y de distribución no fueran subvertidas, no hay que deducir, como algunos sindicalistas lo han hecho, que Marx se paraba en la organización sindical. La alienta y la esclarece porque conoce su importancia fundamental; mas para acelerar los propósitos que su doctrina persigue y para su realización, tiene que llegar a una acción más resuelta que la de los sindicatos y a una agrupación más homogénea. Su definición ya está contenida en el *Manifiesto*, sobre todo cuando dice, en un pasaje ya citado, en qué se diferencian los comunistas de los restantes partidos obreros, aclaración tan oportuna que establece las bases en que se apoyaron más tarde los partidos socialistas nacionales. Un partido, en definitiva, es lo que Marx propugna; partido apoyado en las columnas indestructibles de la lucha de clases, internacionalmente unido, que forje sin cesar la conciencia de clase y tenga como fin revolucionario la conquista del poder político por el proletariado. En la *Liga comunista* primero y en la Internacional después, Marx no perdió nunca de vista este objetivo supremo; está establecido en el *Manifiesto comunista* y en el *inaugural*, el preámbulo de los *estatutos* lo repite y toda la acción a que Marx incita al proletariado es una preparación que tiende a ello. Naturalmente que no cae en el error de proceder en cada instante como si estuviese en la víspera de la revolución social, ni la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado lo lleva a pensar que con esta oposición lo ha explicado y lo ha re-

suelto todo; la interpretación es más compleja y la táctica no estriba sólo en la simple proyección de ese antagonismo (8).

Bakunin y sus partidarios, por ejemplo, creían que todas las circunstancias eran buenas para promover levantamientos revolucionarios; bastaba, según ellos, apelar al heroísmo de unos pocos para arrastrar a la lucha a los desposeídos y sobre todo a los más miserables, al hampa, al "lumpenproletariat", según el clásico término alemán. Esporádicos e incoherentes, estos movimientos siempre terminaron y terminan en el fracaso. La desilusión no tardaba en dominar a quienes los habían promovido, acaso con ciego entusiasmo, y en lanzarlos a la búsqueda de partidarios en los medios más heterogéneos. Bakunin es el ejemplo típico; unas veces se entrega al proletariado y otras busca en fracciones burguesas la posibilidad de una alianza revolucionaria libertadora (9). Como Bakunin no atisbaba la marcha y el desarrollo del movimiento obrero ni advertía que el socialismo se había metamorfoseado en una teoría que reposaba en los firmes pilares de la lucha de clases, por fuerza tenía que encontrarse en abierta oposición con Marx, aun cuando admirara su clara inteligencia y su capacidad incomparable. Marx, por el contrario, vivía en su tiempo y se anticipaba a lo porvenir; representaba el momento presente y el futuro del movimiento obrero; llevaba a éste la clarividencia de su doctrina exenta de toda ilusión, tan real como las duras relaciones económicas establecidas por el capitalismo.

Cuando la lucha con Bakunin y sus partidarios llegaba a sus momentos culminantes y amenazaba destruir la táctica de la Internacional, Marx fijó en un documento breve y lúcido — el *acuerdo fundamental* — su concepción de la acción obrera y de sus medios: "En su lucha contra el poder colectivo de las clases poseedoras, el proletariado no puede obrar como clase sino constituyéndose él mismo en partido político distinto, opuesto a todos los antiguos partidos formados por las clases poseedoras. Esta constitución del proletariado en

(8) Refiriéndose a los mencheviques rusos Lenin dice que "han reducido el marxismo a una mistificación liberal tan miserable, que para ellos fuera de la oposición entre revolución capitalista y revolución proletaria no existe nada, y aún esa oposición no tiene para ellos ninguna significación viva." ("El Estado y la revolución", edición de la Biblioteca marxista, pág. 55).

(9) Todavía en la actualidad hay organizaciones anarquistas que buscan en ocultas alianzas con partidos burgueses la posibilidad de levantamientos que favorezcan al proletariado.

partido político es indispensable para asegurar el triunfo de la revolución social y de su fin supremo: la abolición de las clases. La coalición de las fuerzas obreras, obtenida ya por medio de la lucha económica, debe servir también de palanca en manos de esta clase contra el poder político de sus explotadores. Sirviéndose siempre de sus privilegios políticos los señores de la tierra y del capital para defender y perpetuar sus monopolios económicos y dominar al trabajo, la conquista del poder político viene a ser el primero y gran deber del proletariado."

Nuevamente, y estamos en 1871, habla Marx de la constitución del proletariado en partido político. No obstante su brevedad, este documento representó para los bakuninistas lo que veinticuatro años antes había significado para Proudhón "Miseria de la filosofía". Ni uno ni otro han podido ser anulados hasta ahora, y si en el primero se estrellan las ilusiones pequeño-burguesas, en el segundo se rompen los intentos de desvirtuar la táctica y los fines del movimiento obrero.

\*

\* \*

Puntos muy controvertidos en la doctrina de Marx, y vinculados con la acción que asigna a la clase obrera, son los relativos a la conquista del poder político y a la dictadura del proletariado. "Esta expresión —dice Riazánof— fué acuñada después de la revolución parisiense de 1848, y sólo empezaron a emplearla luego de la derrota del proletariado francés en las jornadas de junio (1848), cuando comenzaron a darse cuenta de que el proletariado no podía limitarse a conquistar el poder político, sino que una vez logrado esto tendría que proseguir su obra hasta desmontar todo el aparato de gobierno de la burguesía, sustituyéndolo por otro nuevo." Consecuentes con esta idea, Marx y Engels declaraban que sería indispensable instaurar la dictadura transitoria del proletariado para abatir la resistencia de los explotadores. El socialismo revolucionario —dice Marx en un pasaje de "Las luchas de clases en Francia"—1848-1850— "es la declaración de la revolución permanente, la instauración de la dictadura de clase del proletariado como paso necesario para la aboli-

ción de las distinciones de clase en general, para la abolición de las condiciones de producción de que dependen las distinciones de clase, para la abolición de todas las relaciones sociales que dependen de estas condiciones de producción, para la subversión de todas las ideas que emanan de estas relaciones sociales." La Comuna de París es la prueba fehaciente de la justeza de estas anticipaciones de Marx. En 1872 Marx y Engels dicen que "no basta que la clase obrera se apodere de la máquina del Estado para hacerla servir a sus propios fines"; y en 1891 Engels agrega que una vez en el poder la clase obrera debe abolir todo el sistema de opresión que hasta entonces ha funcionado contra ella. En 1875 Marx estampa lo siguiente en su *Crítica del programa de Gotha*: "Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista se abre el período revolucionario de transformación que sirve de puente entre una y otra. Paralelamente, tiene que existir un período de transición política durante el cual el Estado no puede asumir más forma que la dictadura revolucionaria del proletariado." ¿No dice ya el *Manifiesto comunista*, al final del capítulo II, que el despojo del capital y de los instrumentos de producción sólo podrá realizarse al principio mediante acciones despóticas contra la propiedad y el régimen burgués de producción? Aquí hay ya algo más que el germen de la dictadura del proletariado.

Por eso el *Programa de Gotha* (1875) — programa que realizó la unidad entre lassalianos y marxistas— es un retroceso evidente respecto de lo que Marx había postulado siempre acerca de ese punto: en él no se habla de la conquista del poder político por el proletariado y parece un programa elaborado por quienes no han oído hablar nunca de Marx y de Engels y que no conocen, ni siquiera someramente, la historia de las organizaciones que éstos propulsaron. El mismo Engels confiesa en un breve prefacio a la *crítica* de Marx: "La regresión manifiesta de que es prueba el proyecto de programa debía conmovernos particularmente." La verdad es que en el acuerdo entre las dos organizaciones obreras alemanas, los lassalianos impusieron sus puntos de vista en el programa que Marx criticó tan áspera y certeramente y los marxistas hicieron demasiadas concesiones.

A pesar de esta arremetida de Marx, los programas sucesivos de la socialdemocracia alemana —vale decir del socia-

lismo internacional— no se enmendaron mayormente. El programa de Erfurt (1891), que Engels llegó a criticar, si no repite en ciertos aspectos los mismos errores que el de Gotha, contiene desembozadamente el oportunismo que llevó el socialismo a la bancarrota. A propósito de él escribía Engels a Kautsky —autor del programa—: “Este abandono de las cuestiones esenciales en favor de los intereses del día, esta persecución de los éxitos del momento y la lucha por los mismos sin tener en cuenta las consecuencias ulteriores, este sacrificio del porvenir del movimiento en aras del presente, obedece acaso a motivos “honrados”; pero esto es oportunismo y seguirá siéndolo, y el oportunismo “honrado” es tal vez más peligroso que todos los demás. . . .”

Marx murió en 1883, y la idea de la conquista del poder político y de la dictadura del proletariado fué esfumándose paulatinamente del movimiento promovido por su gran esfuerzo teórico y práctico. Para él era uno de los puntos más originales de su doctrina. “En lo que me concierne —escribía a Weidemeier en 1852—, no tengo el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. . . . Lo que yo he aportado de nuevo ha sido la demostración de lo siguiente: I — Que la existencia de las clases se halla íntimamente relacionada con determinadas condiciones históricas del desarrollo de la producción; II — Que la lucha de clases conduce a la dictadura del proletariado y que esta dictadura no es más que un período de transición hacia la supresión de todas las clases y hacia la construcción de una sociedad sin clases.” Y como si Marx intuyera la línea que seguiría la socialdemocracia, termina la *Crítica del programa de Gotha* con estas palabras: *Dixi et salvavi animam meam* (10).

\*

\*   \*

Durante su actuación Marx demostró siempre la virtualidad de su método. En el punto aquí tratado, hemos visto cómo mantuvo constantemente la defensa revolucionaria

---

(1) *He dicho y he salvado mi alma.*

de los intereses del proletariado y cómo de todas las discusiones sacó incólumes los principios que había forjado sobre su interpretación económica de la sociedad y hasta sobre su concepción filosófica del mundo. Por la pasión sostenida con que los mantuvo, por la firmeza inalterable que puso en la defensa de sus doctrinas y por la seguridad con que proclamaba el triunfo del proletariado, se le ha motejado de sectario, de contradictorio y de fatalista. Ningún pensamiento social, sin embargo, tiene formas más amplias que el suyo ni más fortalecedora unidad entre sus partes. Nutrido de realidades y de esperanzas afirmadas en ellas, nadie más lejos que él de inclinación al fatalismo. ¿Cómo iba a ser fatalista quien incitaba a la acción con tanta eficacia animadora y quien en la primavera de 1845 ya decía que estaba harto de interpretaciones del mundo y que lo esencial era cambiarlo?



## Los carnets íntimos de Anatole France

Por LUIS REISSIG

El mundo de las letras desconocía hasta hace pocos meses la existencia de los carnets íntimos de Anatole France. Ella fué revelada por el Señor León Carias, quien publicó en el semanario parisiense "Les Nouvelles Littéraires", del 17 de Diciembre de 1932 al 25 de Febrero de este año, once notas dedicadas a igual número de los carnets hallados. Estos carnets pertenecen al Señor Jacques Lion.

Conocedores como pocos de la obra de France, tanto Carias como Lion, han sido, a la vez, sinceros amigos. Bastaría su actitud de ahora para probarlo. Poseedor Lion del preciado depósito, pudo haber publicado in-extenso los carnets, ganando con ello un buen puñado de francos. Pero Lion no tiene el espíritu mediocre del ex-secretario Brousson, y ha preferido confiar los carnets a las manos delicadas de su amigo Carias para que éste nos presentara algún aspecto de France poco conocido, dejando a un lado aquellas confesiones del carnet que si bien podrían servirnos para conocer mejor algunas opiniones de France, no aclararían mucho más su intimidad.

La probidad de Carias me da la convicción de que ningún aspecto del France íntimo queda en el silencio. Por otra parte, el France que se revela a través del carnet puede sorprender totalmente a quien crea que France es únicamente el

ironista despiadado y el escéptico peligroso de la leyenda, pero no a quien ha sentido toda la riqueza de ternura, de ensueño y de voluptuosidad que emanan de su vida y de su obra.

Los carnets de Anatole France parecen haber sido desconocidos hasta por sus íntimos. France los guardaba celosamente, ocultándolos a todas las miradas. Cada uno de ellos corresponde a un viaje; y ninguno de sus compañeros de ruta, muchos de los cuales han escrito luego recuerdos o confidencias de France, hace mención alguna a estos carnets.

Todos son de formato pequeño; el mayor apenas si sobrepasa el tamaño de una tarjeta postal; así le fué a France más fácil disimular su existencia a los tantos ojos curiosos que de continuo le rodeaban. Su desgaste nos prueba que los carnets no fueron simples notas tomadas al pasar de la vida, sino confidentes de un alma inquieta, y muchas veces desolada.

Los 11 carnets hallados abarcan un período de 7 años: desde 1907 hasta 1914. Recordemos que entre esas fechas han tenido lugar dos hechos: en 1909 el viaje de France a Buenos Aires, y en 1910 la muerte de su gran amiga Leontine Arman de Caillavet.

¿Conoció Mme. de Caillavet la existencia de algún carnet?

Es de suponer que no. Y ésto nos anticipa, desde ya, toda la desnudez de espíritu a que ha de llegar France en sus notas, sabiendo que Mme. de Caillavet fué su única confidente.

Al entreabrir los carnets, France nos va revelando, sin palabras, el tesoro de *ingenuidad infantil* que albergaba su corazón: briznas de musgo; una hoja de hiedra, un pétalo de rosa, un trébol, margaritas y violetas que sus páginas abrigan. Candor infantil; nunca sensiblería de romántico. France destestaba a los románticos; al único que admiró fué a Alfred de Vigny; pero en de Vigny había algo de sobrio y de claro, que lo distinguía a los ojos de France.

Los carnets nos muestran al France confesándose consigo mismo. Lejos de su pensamiento el escribir en ellos para que algún día sus secretos fueran conocidos. "El estaba seguro — dice Carias — que jamás nadie leería esas páginas". Podemos creerlo. El France de los carnets no ha hecho literatura; es el France "desolado, doloroso, íntimo", sin rebusca de te-

mas, sin preocupaciones de estilo. Pero no es un France distinto del que conocemos quienes hemos querido comprenderlo a través de su obra.

Los carnets contienen, en forma de esquema, algunas páginas de "La Révolte des Anges, de "L'île des pingouins" y de sus "Poèmes du souvenir". Acerca de cómo maduraba France su pensamiento antes de dar forma acabada a un trabajo, y cómo *su claridad de estilo no era más que una expresión de su claridad de pensamiento*, los carnets nos dan un dato valioso: el relato del jardinero Nectario de "La Révolte des Anges" ha sido escrito en el largo período de tres años. Y la prueba de que *el estilo de France no era labor de paciencia, como en Flaubert, sino únicamente perfección de pensamiento y finura de voluptuoso*, la tenemos en ese relato de Nectario, en el que no se ve la pátina de los estilos retocados, sino la dulzura del poema.

Algunas veces, los carnets contienen también dibujos del mismo France, que nos muestran *su gusto por las líneas femeninas, que era tan profundo en él*.

Escritos durante sus viajes, los carnets son en parte algo así como un diario de sus recorridas. Pero France no recorre el mundo para espiar la vida de los otros; él es un "peregrino meditativo y dócil", que si bien "abre sobre el mundo sus ojos maravillados", es su mundo interior el que lo atrae y lo domina, no tanto por el análisis como por su abandono al ensueño.

"Jamás diario de viajero contiene menos recriminaciones y lamentos" — dice Carias — "Cuando él está en París, los pensamientos tristes lo asaltan. El aire libre y el sol alejan los fantasmas". "France deja en París sus terribles dones de ironía". Y agrega: "Una de las más vivas sorpresas que se experimentan al descifrar los carnets es la de comprobar el lugar inmenso que el mundo exterior, la naturaleza, tienen en las alegrías de este hombre que ha sido pintado como corrompido por la literatura y del que se ha podido decir que jamás había hecho una observación sobre la realidad sin que un recuerdo libresco se interpusiera entre la realidad y él".

Carias, sin duda, se refiere especialmente a Michaut y a Brousson. Pero yo me pregunto si no se ha comprendido que

no siempre quien siente más la naturaleza es quien más la describe: que no todos podemos expresarla con sentido pictórico, y que hay a veces más esencia de ella a través de una expresión humana que en un cuadro rico en detalles de sombras o de luces. Fernando Fader, por ejemplo, nos pinta las sierras, en su quietud sedante, tales como las vemos y las sentimos cuando vivimos en ellas. Es un gran pintor de ese aspecto de la naturaleza. Sus cuadros están llenos de silencio. Para Fader, el hombre apenas si existe en la naturaleza. El no lo siente, y por eso hace muy bien en excluirlo. *France*, en cambio, *está más hecho para sentir la naturaleza a través del hombre*. Leamos aquel pasaje de Pierre Nozière en el que describe el cortejo del entierro de un niño ahogado, en un pueblo de pescadores. Dice France: "El cortejo pasa bajo el viejo pórtico y el oficio de los muertos comienza. Detrás del féretro, cubierto con un paño mortuario blanco cuyos cordones eran sostenidos por cuatro muchachos, tiesamente vestidos con trajes de grueso paño negro, el padre y la madre permanecían tomados del brazo. El hombre no lloraba. Pero se veía que las lágrimas habíanse deslizado largo tiempo sobre su piel leonada y sus mejillas. Su cabeza inclinada; sollozaba. Los sollozos sacudían su largo collar de barba gris y sus hombros altos. Ellos daban a su boca un aire falso de sonrisa, que causaba horror. Mientras tanto, se balanceaba como un ebrio, y mezclaba a los cantos de los salmos y a las plegarias del que oficiaba, un lamento lento, regular y dulce, como el aire de una de esas canciones con las cuales se hace dormir a los niños. No era mas que un murmullo y la iglesia estaba toda llena de él. Pero, y la madre! De pié, inmóvil, muda, tenía su capuchón bajado hasta su boca, y bajo ese velo amasaba su dolor". (1)

Pensemos un momento si ese cuadro no nos da una impresión acabada de esos pueblos simples y rudos de pescadores, de la naturaleza áspera y monótona que les toca vivir, del azar doloroso que les acecha todos los días. ¿No es ésta, acaso, una expresión más completa de la naturaleza que la únicamente geográfica?

Los 4 primeros carnets comprenden los años 1907, 1908 y 1909. En los dos primeros años realiza con Mme. de Cai-

(1) P. 226.

L'yeu de l'ogroche dit un jour une  
 fable profonde / ai long temps cru que les  
 hommes dans ~~un certain~~ ~~les~~ hommes qui c'est  
 aujourd'hui qu'on en entend le son, le voir  
 tout obscur en ~~un certain~~ ~~les~~ choses.  
 au ~~le~~ ~~homme~~ ~~qu'on~~ ~~le~~ ~~colore~~ ~~de~~ ~~son~~  
 le ~~son~~ ~~de~~ ~~le~~ ~~lend~~ ~~odieux~~ ~~ou~~.  
 parlant ~~le~~ ~~homme~~ ~~le~~ ~~son~~  
 l'air ~~leur~~ ~~pour~~ ~~de~~ ~~un~~ ~~mot~~



le ~~l'air~~ ~~en~~ ~~le~~ ~~grand~~ / ~~l'ogroche~~  
 ! le ~~l'air~~ ~~tout~~ ~~le~~ ~~qui~~ ~~échappe~~ ~~au~~ ~~calcul~~..

l'air doute ~~est~~ ~~il~~ ~~en~~ ~~certain~~ ~~de~~ ~~aucun~~  
 de ~~le~~ ~~manière~~ ~~ni~~ ~~en~~ ~~un~~ ~~peu~~ ~~d'autre~~  
 Mais ~~qui~~ ~~est~~ ~~ce~~ ~~que~~..

Una página del borrador de "Crainquebille"

llavet dos grandes viajes: uno a Grecia, Constantinopla y el Asia Menor; y el otro a Italia y nuevamente a Grecia. De las bellas cosas que adoraron sus ojos los carnets traen recuerdos diversos.

Hasta aquí los carnets no han tocado lo que podríamos llamar la verdadera nota íntima de France. El quinto carnet comienza a prodigarnos ya su doloroso sonido. Un día, en Florencia, escribe, hablando de las "cosas bellas" que contempló su mirada de viajero: "Lo que me consuela es que ellas me sobrevivirán".

Ese triste día de Florencia en que la idea de la muerte se presenta a France, corresponde a los primeros meses del año 1910. ¿De dónde venía ese día a France el deseo de ser consolado?

De una pérdida muy reciente. El 2 de Enero de 1910 había muerto Mme. de Caillavet. "Jamás herida ruda como ésta — dice León Carias — hizo vacilar tanto su raciocinio". Es así como nos sorprende hallar en el carnet esta nota: "Ella me hace amar la muerte".

"Amar la muerte" a quien amó tanto la vida.

Sus carnets han de registrar pronto este grito desgarrador, que se comprenderá más adelante: "Sin ella por vez primera!".

Unos meses antes de la muerte de Mme. de Caillavet, en Abril de 1909, France había emprendido su viaje a Buenos Aires, retornando a París el 28 de Agosto. Las relaciones de France con Mme. Brindeau, actriz de la compañía francesa de comedias que actuaba entonces en el Odeón, y que Mme. de Caillavet conoció por infidencias del diligente Secretario Brousson, amargaron los últimos días de ésta y adelantaron posiblemente su muerte. Es así como France escribe un uno de sus carnets: "Mi tontería de Buenos Aires llegó a ser criminal por sus efectos".

Lo que France se reprochaba era el haber provocado tan funestas consecuencias. No se sentía culpable de infidelidad. Para él la fidelidad era sólo la del alma; además, no sería esa la primer relación amorosa de France que conocía Mme. de Caillavet. Pero aquella avivó una herida ya abierta: France había emprendido su viaje a Buenos Aires contra la voluntad

de Mme. de Caillavet, quien presentía, muy posiblemente, el deseo de France de sentirse un poco libre de su tiranía y de su humor, ya un poco agrio.

Recordemos que Mme. de Caillavet y France se conocieron en el año 1883, en el Salón literario que aquella poseía en París, en el que pocos años después comenzaría el reinado de France. Quizás no habían transcurrido cinco años cuando ya la obra y el afecto de France marchaban de consuno con la solicitud y el cariño de Mme. de Caillavet. Unión íntima que conocía todo París, que precedió al divorcio entre France y su esposa Valerie Guerin de Sauville, y que el marido de Mme. de Caillavet toleraba con una resignación muy francesa.

*Mme. de Caillavet fué la educadora de Anatole France.* Animososa, soberana, culta, puso todo su corazón y toda su vanidad en conquistar la gloria para su amigo. France era un tímido y un perezoso. Mme. de Caillavet le infundió valor y le obligó a trabajar. Lo que debemos a Mme. de Caillavet no es la riqueza de espíritu de France, sino esa flexibilidad de persuasión, característica de su obra y que en parte proviene de un pensamiento obligado a afinarse en el trabajo. Nada de lo substancial de France hubiera permanecido en el silencio sin ella, pero su eco hubiera sido menos penetrante, menos sonoro, y acaso hubiera corrido el riesgo de llegar a destiempo a oídos del mundo.

De la forma y fondo de estas relaciones teníamos ya suficientes pruebas. Las de más valor están contenidas en el libro "Le Salon de Mme. Arman de Caillavet", de que es autora Jeanne Maurice Pouquet, casada entonces con el hijo único de Mme. de Caillavet. Lo que no conocíamos hasta la publicación del carnet era el sentir íntimo de France respecto a su compañera y hasta qué grado de dolor lo sumió la muerte de ésta.

Pero en Enero de 1911, exactamente un año después de la muerte de Mme. de Caillavet, France publicaba "Les poèmes du souvenir", libro en que comentaba tres celebrados poemas: "Le Lac", de Lamartine, "Tristesse d'Olympio", de Victor Hugo, y "Souvenir", de Musset. Y France decía, casi al final de su comentario, estas palabras impregnadas de melancolía, cuyo verdadero sentido no se hubiera descubierto sin la

publicación de los carnets: "Dulzura del recuerdo, encanto del pasado, bondad cruel de la muerte! Por ella todo se acaba y se armoniza, y lo que hemos amado en la discontinuidad y la dispersión que es la vida, lo amamos más caramente en la unidad, la pureza, la simplicidad de una memoria fiel. Amamos entonces con una plenitud que nos era desconocida, ¡a qué condición, he ahí! ¿Es necesario, pues, haber perdido todo lo que se posee para conocer todo su valor?"

Pero esta invocación a su compañera pasó desapercibida. El editor mismo, Edouard Pelletan, que escribió un prefacio muy ajustado, no lo ignoró menos. Y eso que Pelletan decía: "Anatole France no ha puesto solamente su espíritu en estos pasajes; como los poetas de quienes habla, él ha puesto también su corazón. No está, aquí, el France tan finamente irónico de otros tiempos; es un France emocionado, pero que retiene su emoción. Buscadla y la encontraréis sin esfuerzo". (2)

"Un France emocionado, pero que retiene su emoción". Nada más exacto. El desborde, la total entrega del pensamiento a la palabra quedaba reservada a los carnets. Sólo a los carnets. Ni sus amigos íntimos conocerían a fondo lo que él sufría por la muerte de Mme. de Caillavet. Si no hubiera otras pruebas, esto nos revelaría cuánta delicadeza de espíritu había en Anatole France. El sentía que hubiera sido una profanación exponer sus cuitas al público, casi siempre indiferente, y que sólo busca en sus lecturas, la mayoría de las veces, pasto sustancioso para cebar su espíritu.

Sus amigos siguieron conociendo al France de la "ironía espiritual y ligeramente burlona", (3) de que nos habla Sandor Kémeri, que lo acompañó en uno de sus viajes, y que atestigua el buen humor de France. Pero el France confesándose a sí mismo quedaba reservado en absoluto a la confianza del carnet.

No caigamos en el error de creer que después de la muerte de Mme. de Caillavet la obra de France es como la máscara de su dolor. De ninguna manera. La naturaleza de France queda, como siempre, ávida de distracciones y de goces. El 29 de Marzo de 1910, apenas transcurridos dos meses de la muerte de Mme.

(2) "Les poèmes du souvenir". p. 389. Ed. Clamann-Lévy. 1931.

(3) Sandor Kémeri. "Promenades d'Anatole France".

de Caillavet, escribè en su carnet: "Hay en mí un insaciable deseo de alegría que la vida no puede más satisfacerme". Y cuando el recuerdo de su amiga trata de aprisionarlo, France hace un esfuerzo para alejar la imagen de la muerta. ¡Tarea llena de infinitas dificultades! ¡Cuántas son las cosas que le hablan de ella, de su "imagen secretamente querida"!

De viaje por Florencia, France escribe poco despues en su carnet: "Florencia está demasiado llena de ella. Yo la he visto en todas las esquinas, ora joven aún y encantadora, ora envejecida y tan querida". Y en Nápoles, tres días más tarde: "... no he visto sino a ella". Y pocos meses después, en Châlons, anota: "No, mi querida! sobre esta ruta donde tú no has estado nunca no veo sino a tí, tu ausencia me invade por completo". El carnet de Nápoles trae, con fecha 26 de Marzo de 1910, esta confesión que ya no es un simple desborde del sentimiento, sino que anuncia la torturante inquietud de una idea, que se hará más sensible en lo sucesivo: "Ella vive en mí y no morirá del todo sino a mi muerte. Este viaje me la devuelve. No puedo olvidarla; yo no me olvido sino en ella". Y cinco días después escribe, de vuelta en Roma: "Es necesario que ella me mate, puesto que no puedo, no quiero matarla en mí, el único lugar del mundo en que vive todavía".

Estos renglones bastan para demostrarnos el gran cariño de France y cómo Mme. de Caillavet había dominado en su vida. Pero es necesario que sigamos hojeando los carnets en aquellas partes publicadas para exponer en una forma más completa el tesoro de ternura que albergaba France y el fondo complejo del cariño que lo mantuvo, alrededor de veinte años, unido a Mme. de Caillavet.

Nueve meses después de morir Mme. de Caillavet, en una página del carnet, de "sombria y admirable belleza", hecha de su propia vida, se dice a sí mismo lo siguiente: "Sí: ahora que ella está muerta, tú no tienes más ni felicidad ni razón de ser. Pero se veraz: muriendo ella, no ha llevado sino los despojos, los restos desfigurados de tu felicidad. El tiempo te había ya devastado. Vosotros dos no erais ya sino dos enamorados. Ni uno ni otro sabíais envejecer. Habíais corrompido todo; destruído todo, ella por su áspera voluntad, tú por tu lastimosa ligereza. Yo no digo que ella no me haya amado más

*de lo que yo la amé. A menudo, me he arrojado en ella en una especie de pasión desesperada. Pero ella me ama más fuertemente, más virtuosamente, en un equilibrio más perfecto*".

No habría necesidad de agregar una sola palabra más para comprender la íntima naturaleza amorosa de ambos: equilibrio y cariñoso placer en ella; inestabilidad y profunda voluptuosidad en él.

Y el sabor de los placeres gustados sube aún a sus labios: "Lo sé bien — dice en una página del carnet. — Hemos apurado el cáliz hasta las heces, pero es la hez lo que quisiera tener aún".

El sostén moral, la animosa compañera de trabajo que fué para él Mme. de Caillavet le hace escribir ésto en su carnet: "Me parece que es por las necesidades de la vida intelectual y de artista que siento más su ausencia".

Mucho se ha hablado de la colaboración de Mme. de Caillavet en la obra de France. Sabemos, ya, que esa colaboración no pasaba, en verdad, de una diligente ayuda en la búsqueda de temas, datos y alguna que otra discreta nota de periódico escrita por Mme. de Caillavet y firmada por France. La mala especie de la pretendida intensa colaboración fué lanzada por el ex-secretario Brousson en sus dos ya famosos libros "Anatole France en Pantoufles" e "Itineraire de París a Buenos Ayres", famosos por su mezquindad y su veneno. Conocemos, también, ciertas cartas de Mme. de Caillavet a France que aclaran la falsedad; una de ellas dice: "Amigo mío: os suplico que no os atormentéis; sois una maravillosa obra de arte y resultan un sacrilegio las inquietudes que os asaltan".

"No he leído nada vuestro, ni un solo artículo desde mi partida; esto me es necesario como el agua del cielo".

Las continuas indecisiones de France fueron las que hicieron extremadamente necesaria la ayuda de Mme. de Caillavet; ayuda prestada en forma de juicio, de aliento, de consejo. Esta nota del carnet, escrita después de la muerte de aquélla, bastaría para definirlo: "Me complazco poco en lo que escribo. No tengo más a nadie a quien someter mis dudas".

Y en otra nota ha de reforzar este mismo concepto: "Sí — dice, evocando a Mme. de Caillavet — tú eras mi buen genio, y me dejas sin fuerza, sin inteligencia, sin bondad. Tú te

engañabas, a veces, pero tu voluntad era siempre recta y fuerte”.

Y ahora que nos hemos referido a esa necesidad no sólo de control sino de apoyo, de íntimo apoyo, que France satisfacía en “la más encantadora de las compañeras”, vayamos a aquellas páginas del carnet que nos muestran más al desnudo el carácter de France: “Volviendo hacia el hotel — escribe estando en Nápoles — he pasado por lo de Casella. Su hijo me há mostrado dos fotografías de ella . . . . Todo mi dolor se ha reavivado y *mis ojos se han velado de lágrimas, mis pobres ojos cubiertos ya de manchas oscuras*” . . . ¿Por qué esperar? ¿Por qué esperar? ¿Qué podrá aún dar la vida?”.

Muchas veces, el llanto de France al recuerdo de su amiga muerta asomará a sus ojos.

Recuerdo, ahora, el capítulo lleno de ácido conque Bousson termina su libro “Itinéraire de Paris a Buenos Ayres”. El cuadro es la iglesia de San Fernando de las Termas en la que se celebra la misa de cuerpo presente por Mme. de Caillavet. El France que nos muestra allí Brousson es un France ridículamente ceremonioso, más ocupado de mirar las pinturas de la iglesia que de sentir recogimiento por la presencia de la muerta. Y traigo este recuerdo porque ese es el retrato de France que más de uno ha querido que se perpetuara. ¡Cuánto tacto tuvo France al esconder los íntimos secretos de su corazón! Para uno que lo hubiera comprendido, miles se hubieran sonreído de su ingenuidad. Ahora, después de su muerte, desvanecida la época que lo vió dueño y señor de la literatura, los carnets dejan de ser la comidilla de los mezquinos para convertirse únicamente a los ojos de quienes lo queremos en el testimonio irrecusable de su carácter, de su ternura, de su bondad.

*El llanto de France ante la pérdida de Mme. de Caillavet tiene un inconfundible sabor de llanto de niño. ¿Asombra ésto? Seguramente, a quienes lo conocen sólo a través de la terrible ironía de “L’île des Pingouins” o del escepticismo del abate Coignard. Pero recordemos al France que años después de la muerte de Mme. de Caillavet, escribe esos dos hermosos libros que se llaman “Le Petit Pierre” y “La vie en fleur”, en los que no hay ninguna sensiblería de anciano, sino dulzura de niño. El pensamiento de France ha trabajado sin cesar; ha vi-*

vido intensamente sus 80 años; pero lo que damos en llamar el corazón, ese nexo que marca el tiempo de nuestra juventud o de nuestra vejez, que nos hace estremecer de angustia o dilatar de esperanza, ese siguió siendo en France un corazón de niño. No de otra manera podríamos explicar la facilidad con que France se sometió al cariño tiránico de su madre, a la tiranía sin ambages de sus criadas, y hasta de la misma Mme. de Caillavet. Al perder a ésta, France se encuentra en el mundo como una criatura abandonada. Sí, su llanto encierra mucho del cariño del hombre, pero también de la soledad del niño.

Hay en uno de los carnets esta nota muy ilustrativa, fechada el 23 de Marzo de 1910, en Nápoles: "Esta tarde, X. me ha mostrado, con cloqueos de alegría dos colecciones de malas litografías obscenas. . . Ella me protegía. Todos se apoderan de mi desde que ella no está". Este solo testimonio bastaría, sino hubiera otros, para comprender también la debilidad de carácter en France, que facilitó el ininterrumpido dominio de Mme. de Caillavet. Ella tenía todo lo que a France faltaba: valor en sus decisiones, templanza, serenidad. — "La fuerza — dice León Carias — es lo que faltaba más a France: fuerza en las decisiones, fuerza en los actos, esta fuerza de estabilidad moral, de constancia, que nace del sentido de la seriedad de la vida. Esos tesoros él los encontraba en ella. Dejábala querer en lugar suyo. Su alma, a este respecto, se modelaba sobre los poderosos relieves de la de ella. Así, por un renunciamiento que era en él una beatitud, veía transformarse su pasividad, bajo los dedos de un hada, en un vigor que triunfaba de todo. Cuando queda solo, France sentía cruelmente su impotencia para reaccionar contra los seres, para protegerse contra sus empresas, para marchar en la vida con el paso tranquilo y seguro que él siempre acomodaba al de su compañera."

El 2 de Abril de 1910, estando en Roma, France escribe en su carnet recordando a Mme. de Caillavet: "Tiránica, posiblemente; pero aún así echo de menos mi servidumbre".

Este deseo casi infantil de dulzura, de protección y de ternura" selló en buena parte su unión con Mme. de Caillavet. Ella era la "fuerza todopoderosa, capaz de encantar todos los males, apartarlo de todos los peligros".

*"Ella conocía el lado femenino y temeroso de la natura-*

*leza de France.* Ella lo había habituado a confiarle sus descorazonamientos, sus aprensiones, sus temores, seguro de calmarlos con una palabra o una mirada, y de que sería aún más amada por esta doble victoria ganada sobre la hostilidad de las cosas o las brutalidades de la vida."

Recordemos una de las cartas que Mme. de Caillavet escribió a France en los tiempos de "Thäis" y de "L'Étui de nacre": "Puesto que me llamáis, heme aquí. Me encontraréis siempre que tengáis necesidad de mí y mi pesar es que no sintáis siempre ese deseo".

Comparándose con Mme. de Caillavet, escribía France en su carnet: "Sus errores y mis faltas", "Su carácter, mis debilidades", "su áspera voluntad, mi lastimosa ligereza", "Muerta como viva, ella triunfa en mi debilidad".

*Y así los carnets abundan en notas en las que France nos muestra el niño sin carácter que ocultaba tímidamente en el fondo de su corazón.*

Los asedios a France, después de la muerte de Mme. de Caillavet, por lograr, sino un matrimonio, por lo menos al principio una unión íntima, se inician y repiten, sin cesar. "Que France —dice Carias— haya encontrado un verdadero amor, una entrega más espontánea que cerebral en algunas de las ofrendas que no supo rechazar, se tendrá un día la prueba. Que él haya mordido a veces, no sin avidez, los frutos que se le ofrecían, no es menos cierto. Debilidades, seguramente —agrega— pero debilidades de *un corazón que ha hecho siempre de la voluptuosidad una de las leyes del mundo*, y que creyó en la soberana inocencia de todo goce nacido de una caricia consentida".

Pero France ya no se entrega totalmente, como otrora. Sinsabores y miserias amargan el dulce beso recogido por sus labios. Su vida va acercándose a la década final. Esa suerte de inconstancia por la que muchas veces se sintió como vencido en su vida, se hace más sensible ahora. Un día escribe en el carnet: "Lo cómico es que antes de ir a escuchar los adioses sublimes de esta pobre pequeña, yo había hecho muy tontamente la corte a Mme. Y. Me arrojaría al agua si ésta cayera sobre mis brazos".

Pero Mme. Y cayó sobre sus brazos, y esto no fué cómi-

co, sino que lo llenó de espanto. Es entonces cuando escribe: "No sé conducirme. Estoy fastidiado por mis tonterías".

No está ya ninguno a su lado para protegerlo. Su ama de llaves, Emma Laprevotte, no tiene ningún poder de dominio sobre France. Es una mujer sencilla, afectuosa, que lo ha cuidado al principio como mucama y que ahora lo hace como una dócil compañera. France recompensará esta devoción casándose en Octubre de 1920 con ella. De este modo se librará también de las importunas que buscan su renombre y su fortuna por la vía segura del matrimonio. Cuando France despidió a la insociable criada Josefina de Villa Said, en parte por haber descubierto que vendía algunos de sus borradores arrojados al canasto, y en parte porque estaba harto de su tiranía agría, Mme. de Caillavet, que sabía que France era como una criatura incapaz de manejarse sola y por eso mismo expuesto al peligro de ser acaparado por alguna vampiresa, Mme. de Caillavet, digo, le obsequió con la mejor de sus mucamas: Emma Laprevotte. Y Emma Laprevotte fué desde entonces la cuidadora dócil, sencilla, afectuosa, la última mamá-señorita de Anatole France. France supo corresponder a esta adoración silenciosa. La enfermedad de Emma Laprevotte, que hizo temer a France por la vida de su compañera, lo sumió en una desazón terrible; y nada omitió hasta salvarla.

Años más tarde, France la nombraría por testamento única heredera de su fortuna, la mayor parte libros y colecciones, que alguien estimó —creo que con exageración— en 30 millones de francos.

Emma Laprevotte se resistía a aceptar ese enorme regalo, pidiéndole que, en cambio, lo diera a Lucien Psichari, el único nieto de France. "Dadle todo a Luciano —le decía—; yo no tengo derecho a nada. Luciano me dará todo lo que necesite para poder vivir. Tengo gustos modestos; no estoy habituada al lujo". Pero France conocía muy bien el corazón a quien confiaba lo que había intensamente amado. Emma Laprevotte lo conservó todo no como un patrimonio sino como un recuerdo que le era infinitamente dulce.

*El suave carácter de France nos prueba también cómo convivían en él una rica madurez de pensamiento con el candor de un niño. Cuando un periodista argentino visitó en Vi-*

Illa Said, en 1929 a Emma Laprevotte y le preguntó si era exacto que France tuvo una muerte horrible, angustiosa, desgarradora, recibió esta respuesta:

—“Mentira, señor. Murió dulcemente, tal como había vivido, soñando en alta voz. Murió hablando con su modo cariñoso de convencer, con sus labios sonrientes y tristes, como cuando sentado al borde de mi cama me leía las novelas que a mí más me gustaban. Murió, señor, como un Santo. ¡Y lo era! (4).

La fatal Mme. Y, a que ya me he referido, no abandona la presa, que le parece fácil. El carnet registra un nuevo encuentro: “Ella se me ha aparecido la otra mañana como un monstruo. La idea de que me ame me horroriza”. Nuevos encuentros registran también los carnets: “N. se me presenta tan vacía, tan tonta en su agitación, tan simple en su astucia, que no puedo verla ni un solo instante. sin fastidio”. Otras, en revancha, “le agradan, lo retienen”. “Pero en el momento en que él acaricia esas cabezas blondas y paga el abandono de esos bellos cuerpos con una palabra de amor, que no es necesariamente una mentira, se vuelve con creciente nostalgia hacia la imagen inolvidable”. El 16 de abril de 1911 escribe en el carnet: “Recogiendo violetas que no eran para ella, he sentido dolorosamente mi fría soledad”.

“¿Para quién eran esas violetas?. Para aquella a quien, al día siguiente, dirigiría a París, donde lo esperaba, estas líneas: “Mi adorada, tu carta hace estallar mi corazón”.

“¡Mi adorada!” France no supo nunca hasta dónde palabras tales penetraban en el corazón que se le había entregado totalmente y que, posiblemente, él consideró ardoroso, suave, tierno, pero, en el fondo, extraño. Esa mujer a quien escribía “¡Mi adorada!” —y cuyo nombre permanece aún para nosotros en el silencio— era el puro amor femenino, más tierno aún que el de la condesa Martin Belleme de “Le lys Rouge”, ante el cual el de Mme. de Caillavet contrastaba por su amorosa pero inconfundible rudeza.

“¡Mi adorada! Tu carta hace estallar mi corazón!” Pero 6 días antes escribía en su carnet algo —dice Carias— que es el signo de una incomprensión que nos cuesta perdonarle:

(4) “Caras y Caretas”. Mayo 1929.

“Después de 3 meses —dice France —no conozco a Z y no puedo deslindar lo que hay en ella de naturalidad y de artificio”.

Por esta vez, France se nos presenta en una forma nueva, extraña. El, tan sensible, tan conocedor del corazón humano! Y de un corazón cuyo desgarramiento al sentirse incomprendido y desamparado iba a llevar a la muerte a su hermosa poseedora.

¿Qué sintió France ante esta súbita catástrofe?

Nadie lo sabe. Los carnets de fines de 1911 que podrían decírnoslo, faltan. Si algún día se encuentran, ellos podrán ilustrarnos acerca de otro nuevo aspecto de France; ese aspecto de algunas de sus chocantes incomprendimientos, como al enfrentarse con el alma agitada y brumosa de Lucile de Chateaubriand.

*Después de la publicación de los carnets íntimos podemos ya comprender mejor el carácter y el temperamento de France. Todo eso, es verdad, estaba disperso en su vida y en su obra, pero los carnets han obrado a modo de reactivo.*

Las publicaciones que se hicieron después de la muerte de France y durante varios años, habían contribuido muy fuertemente a explicarnos qué lugar ocupaba Mme. de Caillavet en la vida y la obra de France. Los carnets no niegan aquellos testimonios. La dependencia personal de France con respecto a Mme. de Caillavet ha sido casi absoluta; ella lo gobernaba con tacto y con nobleza, pero a su antojo. Los carnets, a su vez, dan autoridad irrecusable a una clave que ya se poseía: la timidez terrible de France. El desnivel profundo entre ambos caracteres y temperamentos produjo ese dominio tiránico de uno sobre otro. Dominio, es verdad, condicionado por un gran cariño recíproco, del que no tenemos derecho a dudar después de las sinceras confesiones del carnet. Confieso lealmente que los habituales gestos de imperio de Mme. de Caillavet sobre France me habían hecho recelar un poco de la profundidad de su cariño, sabiéndolo a France siempre ansioso de protección afectuosa, siempre ansioso de voluptuosidad. Además, las cartas que France había escrito a Mme. de Caillavet, algunas de las cuales se hicieron públicas cuando la muerte de éstos, revelaban más bien la cortesía afectuosa de un

amoroso, que la confesión ardiente de un apasionado. Los carnets alejan toda duda al respecto. La Mme. de Caillavet que solía terminar sus cartas con estas palabras: "Adiós, mi amigo, mi amor, mi vida, mi alegría, te adoro infinitamente", era del todo sincera; y eso lo siento y lo comprendo aun contra el aparente testimonio del mismo France en "Les dieux ont soif", cuando pone en boca de la voluble Slodie semejantes palabras: "Adiós, mi amor, mi vida, mi alma".

El 28 de marzo de 1910, estando en Nápoles, France escribe en su carnet: "No me falta sino ella, sobre todo porque me amaba y me admiraba. Emma me ha dicho: "Nadie os amará como ella".

"Nadie os amará como ella". Y estas palabras cobran un tal sentido de verdad como para comprender la desolación de France.

Muerta Mme. de Caillavet, France se siente prisionero de su recuerdo por muy largo tiempo. En sueños, como en vigilia, ella se le presenta, con frecuencia. Es como el niño que cree sentir a cada instante la proximidad del ser querido de quien la muerte lo ha separado. "La veo —dice en una de las notas del carnet— ora dulce, violenta, afectuosa, distraída, simple, coqueta, íntima, mundana". Y en otra nota: "Amo poco la noche. Ella tiene poca parte en mis sueños. Viajando, la he visto una vez tal como era hace veinte años, sin sorpresa. La he visto tal como era en sus últimos tiempos, sin temor ni previsión de perderla, y más bien violenta que afectuosa". Y en Florencia, 9 días más tarde; un nuevo sueño muévele a escribir en su carnet: "La he visto esta noche. La sabía muerta y he tenido menos sorpresa que alegría de que me fuera devuelta. Nos hemos paseado en una campaña húmeda".

Estas notas de France nos lo muestran bajo un aspecto en que cede a la seducción de lo misterioso; esa seducción que ya se insinuaba sobre las páginas de la Biblia en estampas de su niñez, y que en su relato "Leslie Wood" de "L'Etui de nacre", adquiere una consagración definitiva.

En cierto momento anota en su carnet: "Lo que me asombra de ella es que no haya hecho lo imposible para volver; lo que me asombra es que sea como los otros muertos".

Palabras ya que revelan una pregunta inquietante en un

pensamiento tan claro y tan lúcido como el de France, y que un mes después habrían de ser más fuertemente explicadas por esta otra nota del carnet: "La *superstición* insidiosa la veo ahora. Esperaba que se estableciera un comercio entre ella y yo. La esperaba, puesto que me he sentido como desilusionado de no volver a verla, de no oírla más".

Esta inquietud, esta especie de desequilibrio no son más que la expresión de la gran catástrofe que produce en el espíritu de France la muerte de su gran protectora.

Pero la calma vuelve. Y otra nota del carnet nos dice con qué facilidad aquel corazón de niño sabía burlar las amarguras de su pensamiento desolado. "Ya no la busco más —dice— en el cruce de los caminos. Sé ahora que no volverá. Su retorno desbarataría muchas cosas, cambiaría destinos".

"¡Desbarataría muchas cosas, cambiaría destinos!"

Ahora, el recuerdo de la muerta le obsesiona, pero de una manera dulce. Ella es el visitante esperado, que llega en silencio a su memoria y pronto se va. Sombra que se desvanece, pasión que yace. Si los años de amor entre France y Mme. de Caillavet habían pasado, un denso y trabajado afecto los había unido siempre. Muerta ella, France sintió quebrarse, de pronto, un cuarto siglo de su vida. El 26 de Agosto de 1910 anota en su carnet lo siguiente: "Su muerte, suprimiendo los 25 años fuertes de mi vida, me acerca a mi juventud, hace revivir mi padre, mi madre y los primeros rostros que han marcado su huella sobre mí". Pocos años más tarde, ese revivir de su infancia y de su juventud se traduciría en esos dos bellos libros que ya he mencionado: "Le petit Pierre" y "La vie en fleur".

Comprendamos bien, pues, que *todos los libros de France llevan, clara o veladamente, un poco de su corazón*. Estos dos libros, que a muchos parecieron únicamente el entretenimiento literario de un anciano que añora su infancia y su adolescencia, nos lo prueba de una manera terminante.

Su frecuente recuerdo de Mme. de Caillavet nos indica a qué total entregamiento había llegado France y qué tesoro de ternura hubo siempre en él. Cuando a los 41 años, en la mitad del camino de su vida escribe "Le livre de mon ami", su alma toda es la materia misma de sus páginas. "Dormid.

seres queridos, dormid —dice en el prefacio—. Mañana partiremos. ¡Mañana! Hubo un tiempo en que esta palabra contenía para mí la más bella de las magias. Pronunciándola, veía figuras desconocidas y encantadoras haciéndome señas con el dedo y murmurar: ¡Ven! ¡Amaba yo tanto la vida, entonces! Tenía en ella la bella confianza de un enamorado, y no pensaba que pudiera tornárseme severa, ella que, no obstante, es sin piedad!”

Y pensar que después de leer esto muchos han acusado a France de sequedad de espíritu y de incompreensión de la vida; los mismos a quienes, sin duda, tampoco bastó haber leído su maravilloso cuento “*Abeille*”, tan lleno de poesía y de dulzura, y a quienes no satisfizo, tampoco, como prueba, “*Le Petit Pierre*” y “*La vie en fleur*”; y que, posiblemente, después de leer sus carnets íntimos no querrán rendirse a la evidencia.

Acaso estos carnets desengañen un poco a otros que han creído que France era solamente el Coignard irónico o el sufrido Bergeret, y que su única desolación debía provenir del escepticismo de ambos. Pero no caigamos en el otro error de suponer que el France de los carnets es el único, el legítimo Anatole France.

Este, el que ahora nos conmueve en su sensibilidad dolorosa, con el sordo gemido de su corazón de niño, es el France íntimo. Íntimo no tanto por el carácter de sus confesiones como por ser ese aspecto el que guardó más celosamente.

*El nos dió a manos llenas los tesoros de su ironía, de su escepticismo, de sus ensueños, de su voluptuosidad. Y cuando la ternura de que rebosaba su espíritu salía a flor de sus labios, una timidez, casi invencible, un instintivo pudor le contenían.*

*Pero luego, esa misma ternura fluía mansamente, y toda ella se traducía en ese su estilo tan claro, tan cálido, tan vivo.*

*Y es por esto, sólo por esto que el estilo de France vivirá, eternamente, en el recuerdo de los hombres formados por su misma cultura.*



# Las leyes de la mortalidad

Por JOSE GONZALEZ GALE

## APENDICE

### LA VIDA MEDIA EN BUENOS AIRES

#### I

Un error lamentable, cometido hace ya años por una repartición municipal, está produciendo desagradables consecuencias.

Nos referimos al *cálculo de la vida media* publicado en la Revista de Estadística Municipal de marzo de 1930.

Notamos el error cuando se publicó, y aún tuvimos intención de hacer, entonces, la rectificación correspondiente, pero circunstancias ajenas en absoluto a nuestra voluntad nos lo impidieron. Más tarde la rectificación hubiera sido ya inoportuna.

Pero esas cifras destinadas, al parecer — como todas las cifras oficiales — a permanecer inofensivamente sepultadas entre las páginas de la revista que las vió nacer, han caído — por un desdichado azar — en manos de personas inteligentes y

cultas, que se preocupan del porvenir del país, y que aún creen en las estadísticas oficiales. Y, claro, se han alarmado al leerlas y las han difundido por todas partes para poner en guardia a los incautos habitantes de la ciudad. Nuestra mortalidad es excesiva; la *calidad* de nuestro pueblo baja lamentablemente. Hay que poner remedio al mal.

No nos desagrada que se magnifiquen un poco nuestras fallas. Así la reacción será más eficaz. Pero es preciso evitar que se extreme demasiado la nota, y aparezcamos ante los extraños con un aspecto peor del que realmente tenemos.

ii

Digamos, ante todo, que las *vidas medias* que da la revista de referencia, no son tales ni cosa que lo parezca. Y nos será fácil demostrarlo.

La *vida media* —ya lo vimos antes— se refiere siempre a un grupo de personas, todas de la misma edad, y es el número de años que a *cada uno de los individuos del grupo le correspondería vivir, si los años vividos en conjunto, por todos ellos, se distribuyesen equitativamente —por partes iguales— entre todos.*

La condición primordial —*sine qua non*— para que se pueda calcular la llamada *vida media* es que se tenga un *numeroso grupo de personas de igual edad, y se le vaya siguiendo, año tras año, hasta su extinción.*

Es decir, que hay que tener para ello lo que se llama una *tabla de mortalidad*. Teniendo ese grupo —es decir, *esa tabla*— el cálculo de la *vida media* es sencillo. Se admite que todas las muertes ocurren, en promedio, a mitad de año, con lo cual los que mueren en el primer año han vivido medio año cada uno; los que mueren en el segundo han vivido, cada uno, año y medio; los que mueren en el tercero han vivido, cada uno, dos años y medio. Y así sucesivamente. Sumando, luego, todas esas cantidades tenemos lo que se llama la *cantidad de existencia*: el número *total* de años vividos por *todos* los componentes del grupo. Y, dividiendo esa *cantidad de existencia* por el número de personas que componían el grupo inicial, te-

nemos los años que, en *promedio*, le tocan a cada uno: la llamada *vida media*.

## III

¿Ha procedido así la oficina municipal que dió las cifras? ¿Tenía un *grupo* inicial a su disposición? ¿Una *tabla de mortalidad*? No. En la misma página donde se dan las cifras —que tanta alarma han causado— se indica el procedimiento seguido para llegar a ellas, y se patentiza, por lo tanto, el error cometido.

Se han considerado pura y simplemente, *las muertes ocurridas a distintas edades en la ciudad*.

Pero los individuos que en una ciudad tienen una edad determinada no *tienen nada de común* con los que forman la columna de sobrevivientes en una tabla de mortalidad.

Estos —los de la tabla— van año tras año, *mermando en número*. El grupo inicial —cien mil u otra cifra redonda— va *desgranándose* al correr el tiempo por la acción constante de la mortalidad.

Las personas que viven en una ciudad y tienen edades diferentes *proceden de grupos originarios distintos*. En una tabla de mortalidad hay *siempre menos personas de treinta años que de veintinueve*. En una ciudad, y con mayor razón en una gran ciudad como Buenos Aires, el número de individuos que tienen una edad dada no depende —*no es función*— del número de los que tienen la edad anterior. Hay una multitud de circunstancias que influyen en ello.

Basta tomar un censo cualquiera para darse cuenta del grave error cometido por la oficina municipal de referencia.

Tomemos, del censo de 1914, algunas cifras al azar, referentes a nuestra ciudad:

## Argentinos

Edades	Varones	Mujeres
De 1 a 2 años	16.309	15.500
De 2 a 3 años	18.019	17.586
De 3 a 4 años	17.136	16.850

De 11 a 12 años . . . . .	10.528	10.871
De 12 a 13 años . . . . .	11.455	11.747
De 13 a 14 años . . . . .	10.358	10.567
De 20 a 21 años . . . . .	8.849	11.092
De 21 a 22 años . . . . .	7.921	7.971
De 22 a 23 años . . . . .	8.556	9.505
De 37 a 38 años . . . . .	2.794	2.415
De 38 a 39 años . . . . .	3.268	3.505
De 39 a 40 años . . . . .	2.812	2.469

¿Para qué seguir? Si tomáramos los extranjeros hallaríamos —por razones obvias— mayores anomalías.

#### IV

Lo que ha calculado la oficina de estadística municipal no es, pues, *la vida media*, ni mucho menos.

Sólo así se explica que se calcule *la vida media por enfermedades* y se diga que, mientras la vida media general es de 38 años 4 meses y 19 días, la de los *cancerosos* es de 56 años 9 meses y 11 días.

De donde resulta que es una verdadera fortuna tener cáncer porque éso le alarga a uno la vida. ¿Qué opinaría de ésto el Dr. Roffo?

Lo que hay es que el cáncer es una enfermedad de la *madurez* y de la *vejez*. Y un cálculo que se base en las edades de los que mueren de cáncer ha de dar un promedio —calcúlese como se calcule— más elevado que el obtenido tomando en cuenta todas las posibles causas de muerte: las que actúan en la niñez y las propias de la vejez.

Eso nos recuerda una observación, leída en un libro dedicado a estudiar la longevidad. “Los *académicos* viven más que los *poetas*”. ¡Naturalmente! Como que para llegar a *académico* hay que ser viejo —salvo raras excepciones—. Y el que a los veinte años no ha demostrado que es poeta, no lo será jamás.

Damos a continuación el valor de la *vida media*, a partir

de determinadas edades. El cálculo ha sido realizado en el instituto de biometría de la facultad de ciencias económicas en base a la tabla de mortalidad de la ciudad de Buenos Aires, construída en el seminario de la facultad, bajo la dirección del ex-profesor Dr. Hugo Broggi, de acuerdo con el censo de 1914.

*La vida media en Buenos Aires*  
(en años y centésimos de año)

Edad	Vida media	Edad	Vida media
0	46,44	10	47.26
1	51.78	20	39.21
2	52.77	30	31.70
3	52.55	40	24.48
4	52.—	50	18.15
5	51.33	60	12.66
6	50.58	70	8.28
7	49.75	80	5.33
8	48.93	90	3.70
9	48.09	95	2.44

V

Las estadísticas referentes a la mortalidad —cualquiera que sea el lugar de donde procedan— no tienen verdadera significación sino cuando se refieren a *grupos de población cuya composición por edades se conoce*.

Tan es así, que en los países europeos, donde se tratan estos casos con mayor seriedad, como por ejemplo, Inglaterra, cuando dan una cifra correspondiente a un grupo cuya composición se desconoce tienen buen cuidado de hacer saber que se trata de tasas *crudas* de mortalidad *general*: relación entre el número total de defunciones —sin atender a edades— y el de personas que componen la población. Y, cuando se quiere hacer alguna comparación, se recurre a las tasas *standardizadas* o *tipificadas*, es decir, a tasas calculadas en base a una población *compuesta siempre del mismo modo* y que, por eso mismo, se llama *población standard*.

Claro está que, para admitir que la población que se estudia puede reducirse a otra población *standard*, es necesario conocer la *composición* de la población que nos interesa.

Y ello no es posible sino cuando acaba de hacerse un *censo*. Nosotros no podemos, pues, hablar con perfecto conocimiento de causa de nuestra mortalidad —ni de otras muchas cosas interesantes— mientras no tengamos un *censo de población*, que ya tarda demasiado en levantarse.

Por éso no nos alarman demasiado otras cifras que circulan por ahí referentes a la mortalidad comparada de argentinos y de extranjeros residentes en la Argentina.

No sabemos de que fuentes procederán las cifras que se comparan ni por qué métodos se ha llegado a ellas, pero el desnivel entre unas y otras es tan exagerado que no se puede admitir, de buenas a primeras, que reflejen efectivamente la realidad.

Desde luego, y aún aceptando *provisoriamente* las cifras así, en block, cabe una observación previa.

Los argentinos —que se toman en consideración— nacen, viven y mueren *todos* en el país. Los extranjeros, con quienes se les compara, han venido a la República a *trabajar*, a *ganarse la vida*. Y es lógico suponer que los débiles y los enfermos se han quedado en su tierra. Eso es ya un motivo de selección. Pero hay más aún. El extranjero que no ha llegado a formar un hogar entre nosotros —y son muchos más de lo que se cree, mujeres, sobre todo— cuando pierde la salud se queda, por lo común, sin trabajo: y sin *perspectivas* de trabajo, que es lo más grave. Y no son pocos los que, en tales circunstancias, regresan a su país natal a curarse o a morir en él.

Y ésa es otra forma de selección.

## VI

No ponemos en tela de juicio la necesidad de mejorar las condiciones de alimentación —y, en general, de vida— del argentino nativo. Todas las naciones se afanan por elevar la vitalidad de sus hijos. Ya sabemos que hay una ciencia relativamente nueva: la *eugenesia*, que aspira a hacer de cada ser humano una verdadera obra de arte. El ideal está lejos, pero

cuanto más lejano aparezca tanto más se andará para tratar de alcanzarlo.

Pero es necesario no incurrir en exageraciones que resultan contraproducentes. Una cifra errónea, deslizada en medio de un cálculo impecable, desluce éste y torna dudoso lo evidente. Un razonamiento fuera de lugar daña a los que son inatacables.

Las cifras son una gran cosa: todo lo iluminan y lo aclaran. Pero hay que saberlas manejar. Ocurre con ellas lo que con las armas de fuego, que en manos inexpertas son extremadamente peligrosas.



# Iniciación en Zoología

Por ANGEL CABRERA

## II

Hablábamos el otro día, aunque muy a la ligera, de lo que era el individuo, o más bien de la estructura del individuo animal, y ahora debemos decir algo sobre lo que es la especie en Zoología.

El sentido común y la experiencia nos enseñan que la vida animal habría desaparecido hace muchísimos siglos y que la especie habría desaparecido tan pronto como apareció si los animales no tuviesen el poder de reproducirse, es decir de desdoblarse o multiplicarse.

Tenemos así que el individuo puede dar lugar a otro individuo o más de su misma especie. Pero ésto nos lleva ante todo a pensar, qué quiere decir ésto de especie.

Los antiguos zoólogos, por ejemplo, Lamarck, entendían por especie un conjunto de individuos semejantes entre sí, que proceden de otros semejantes a ellos, concepto ligeramente modificado por Cuvier, que decía que era un conjunto de individuos, procedentes unos de otros o procedentes de padres comunes que se parecen más a éstos que a cualquier otro ser.

En realidad, esta definición a base de la semejanza, es tal vez la definición que ha sido más aceptada.

Así veremos, que un autor tan moderno como Rabaud, dice que especie, es un conjunto de individuos, entre los cuales no hay diferencias que merezcan la pena mencionar.

Ahora bien. La definición que acabamos de expresar, como cualquier otra hecha a base de la semejanza, son definiciones que no pueden aceptarse.

Un excelente ejemplo es el tapir de la India. En el adulto, el blanco y el negro están repartidos mitad y mitad, y en el pequeño, hay una serie de tiras y de manchas blancas sobre un fondo negro. Según la definición de Rabaud, estos animales no podremos decir que son de la misma especie, se diferencian más entre sí que con otras especies, porque los pequeños de las especies americanas tienen también manchas blancas, de modo que hay más parecido entre estos chicos que entre el adulto y su chico respectivo.

Otro ejemplo clásico es el de los comejenes o termes, en los que hay individuos sexuados y asexuados, distintos unos de otros.

También tenemos un ejemplo en el *Helix nemoralis*, un caracol terrestre de Europa; unos son de conchillas que tienen bandas muy anchas, otros muy estrechas, en número muy distinto, y otros no tienen ninguna, y son animales que pertenecen todos ellos a la misma especie, sin embargo.

Cualquiera podrá ver, haciendo una visita al Zoo de Palermo, y pasando revista por las jaulas de los faisanes, que hay más diferencia entre el macho y la hembra de una especie que entre las hembras de dos especies, y si vemos una oruga y la mariposa correspondiente, hay entre ellas una diferencia más notable que entre mariposas de distintos géneros, lo cual echa por tierra estas definiciones de la especie.

Habría que modificar la definición, diciendo que especie es el conjunto de individuos semejantes entre sí, y que descendan de otros semejantes a ellos, en igualdad de condiciones de edad y de sexo.

Algunos autores, han llegado a sostener que es tan difícil definir la especie en los animales, que se podría decir que no hay especie; que el concepto especie, es un concepto diga-

mos popular, pero sin realidad; que la especie es una abstracción.

Ahora bien. En realidad no podemos admitir esto, porque hasta el salvaje más primitivo, desde el momento que le llaman la atención los animales de campo, distingue las especies; el hombre de pueblo distingue las distintas especies de pájaros que ve pasar ante su rancho, y sabe lo que es un gato, y un perro, etc.

Si hasta el hombre "de la calle", como dicen los ingleses, es decir el hombre completamente profano lo acepta y tiene un concepto de lo que es la especie, un concepto, que no sabrá definir, pero que lo tiene; ¿cómo es posible que el hombre de ciencia diga que es una cosa abstracta?

Si no podemos definir una cosa, no hay que negar la existencia de la cosa y decir que es abstracta; las especies hay que aceptarlas como una realidad, y si no la aceptamos como una realidad, nos vamos a encontrar con una enorme serie de dificultades.

Hemos dicho que el fenómeno que permite que no se extinga la vida animal, consiste en que las especies se pueden reproducir, es decir, que pueden desdoblarse y dar lugar a otros animales de la misma especie.

Recordarése que al hablar el otro día de las células, decíamos que las células se multiplicaban y que de igual modo se verifica la multiplicación de los animales; llega un momento en que se divide el núcleo — refiriéndonos a los animales unicelulares— y queda dividida la célula, es decir, se constituyen dos nuevos animales.

Esto es lo que se llama simple división, división amitótica o reproducción directa; pero muchas veces ocurre que al dividirse la célula hay en ella un fenómeno profundo que ha recibido el nombre de mitosis o cariocinesis, el que afecta sobre todo a la substancia llamada cromatina, por la facilidad que tiene en colorearse.

Recordarése que decíamos que la cromatina formaba como los nudos de una red, que es lo que se llama la red nucleal. Pues bien; en este fenómeno que hemos llamado mitosis o cariocinesis; aparece dentro del núcleo un corpúsculo que se llama centrosoma; desaparece la envoltura de la membrana nucleal y este centrosoma tiende a dividirse en dos, que tien-

den a colocarse en lugares opuestos de las células, que por esta misma razón, han recibido el nombre de polos de la célula.

A la vez que ocurre este fenómeno la red nucleal se deshace, como en estas prendas tejidas por las manos hábiles de las señoras, que si se tira por la punta de un hilo se deshacen. Aquella trama de red nucleal ya no es más una red, sino que es un montón de hilo enredado, a la vez que los centrosomas han tendido a colocarse en los polos. En una nueva fase, vemos que han desaparecido estos hilos enredados de cromatina, que se rompen en trozos como si con una tijera hubiéramos ido cortando, y ha quedado una porción de pequeños trozos curvos o "asas", como así se les ha llamado: asas cromáticas. Estas asas se sitúan enseguida en un mismo plano, el Ecuador con respecto al eje que pasaría por los dos polos y por los dos centrosomas.

Supongamos, para no complicar las cosas, que no hay más que ocho de estas asas cromáticas, y digo supongamos, porque en cada especie animal, el número de trozos en que se rompen estos filamentos de cromatina, el número de estas asas o cromosomas es constante.

Inmediatamente se observa que hay como una fuerza de atracción de dos centrosomas que hace que cada uno de estos ocho cromosomas, de estas ocho asas cromáticas se partan, se abran, desde el centro hacia los extremos.

Una de las mitades de cada cromosoma se orienta entonces hacia uno de los centrosomas, y hacia el opuesto la otra, hasta que llega un momento en que se rasga cada cromosoma y que cada uno se divide en dos y así si en la célula había ocho, como ahora en vez de ocho habrá diez y seis, forzosamente ocho irán hacia un centrosoma y los otros ocho, naturalmente, hacia el otro.

Cada grupo de ocho, se recompone, vuelve a formar un nuevo filamento nuclear que forma una red nuclear, y tenemos así dos nuevos núcleos que constituyen los centros de sendas nuevas células.

El porqué ocurre este fenómeno, es decir, porqué se deshace esta red, porqué se forman los cromosomas y porqué son atraídos hacia los centrosomas, pertenece al reino del misterio y sobre ello hay numerosísimas hipótesis, que no tenemos tiempo de examinar; sólo recordaremos la que atribuye al

nómeno un carácter eléctrico, que para nosotros tiene un atractivo, el de haber sido expuesta por un sabio argentino, el Dr. Gallardo.

Ahora que sabemos ésto vamos a comprender perfectamente como se puede reproducir la especie. Una célula se divide por simple separación, deshaciéndose en trozos y llevando cada uno su parte de protoplasma; ocurre ésto en animales unicelulares, y así tenemos el ejemplo de los tripanosomas, en que la división se hace siempre partiéndose el núcleo en dos; cada uno se lleva una parte de protoplasma, y cada uno será un tripanosoma.

Pero no siempre ocurre esta división simple, sino que hay un fenómeno muy curioso en animales unicelulares y es que cuando se empieza a dividir su núcleo, no se divide solamente en dos secciones, sino que cada una de éstas se divide a su vez en dos, y así se va multiplicando el núcleo y llega un momento en que el animalito ofrece un aspecto parecido al de una frutilla, en cada una de cuyas convexidades está como para reventar un trozo de núcleo.

Cuando el ser que se va a dividir en esta forma tome el aspecto de madurez, se dice que ha formado un esquizonte, y llega el momento en que cada núcleo sale por su lado, llevando una porción de protoplasma y formando un nuevo animalito.

Los jóvenes animalitos que se forman así reciben el nombre de merozoitos. Este modo de reproducirse es lo que se llama esquizogonia.

A veces ocurre que, cuando un animalito se divide de esta manera, de los jóvenes animalitos que nacen, toman unos una forma, y otros otra forma distinta.

Por ejemplo; unos toman la forma de filamentos, y otros crecen enormemente, y cuando ésto ocurre se vuelven a unir de manera que cada dos animalitos de esta generación se reúnen por parejas, y se produce la fusión de núcleos y de protoplasma y se constituye un ser que empieza a madurar y da lugar a nuevos seres mediante un fenómeno semejante al del esquizogonia. La diferencia consiste en que exige que para que haya maduración se reúnan de a dos los jóvenes animalitos; estos ya no se llaman merozoitos, sino que son esporo-

zoitos, y el procedimiento se llama reproducción por esporogamia.

Los dos seres jóvenes que se reúnen para constituir el cigoto reciben el nombre de gametas. Vemos escrito en algunos libros gametos, pero viniendo de la voz griega: "gamete", que quiere decir esposo, como todas las palabras griegas que terminan en "tes", debe acabar en castellano en "ta", como aristocrates, aristócrata; plutócrates, plutócrata, abrotes, acróbata. Así, pues, hay que decir el gameta, que es la forma correcta.

Otra forma curiosa de reproducción, es la que se llama conjugación, en que hay un matrimonio, pero con muy poca duración, digámoslo así.

Dos animales unicelulares, cada uno con su núcleo correspondiente, se reúnen, y a la vez que se reúnen, sus núcleos se dividen en dos y se cambian parcialmente, es decir, hay división de núcleos y cambio de una mitad del núcleo; estos nuevos núcleos se separan y cada uno de ellos madura independiente, y da lugar a nuevos seres.

Ahora bien; hay uno de estos tres procedimientos, que es el de la esporogamia, que se asemeja a la reproducción en los animales pluricelulares, o sean los metazoarios o animales superiores.

Pero en el caso de un animal pluricelular, la unión de todas las células de uno con las células del otro, no es posible, y entonces se hace por células especiales, las sexuales.

El animal pluricelular tiene órganos de reproducción, órganos que están destinados a producir estas células que tienen que unirse para dar lugar a un nuevo ser. Estos órganos son las gónadas, que reciben el nombre de testículos cuando son del sexo masculino y de ovarios cuando son del sexo femenino.

Las gonadas empiezan a producir células por desdoblamiento; de estas células, por cariocinesis, se producen unas células que en las gonadas masculinas se llaman espermatogonias y en los ovarios oogonios.

Estas células, son lo mismo que las células primitivas, es decir que si las células son las de un caballo, que tiene 37 cromosomas, resultan con sus 37 cromosomas.

Cuando llega el momento en que el espermatogonia se divide, ocurre un fenómeno curioso, y es que los cromosomas, antes de rasgarse, se unen dos a dos, de manera que si es un

caballo, hay 37, y tienen que formar la mitad del número por parejas, y queda uno impar. Luego veremos la importancia que tiene este fenómeno, conocido con el nombre de sinapsis.

En este estado, con la mitad del número de cromosomas ya no se llaman más, las nuevas células que se producen, espermatogonias; sino espermatocitos, que se dividen después a su vez cada uno de ellos en dos, que se llaman prespermátidas y de ésto resulta una espermátida siempre con el número reducido: ya no hay más en una célula el número de antes, sino que está reducido a la mitad. A este fenómeno que hemos dicho, de pegamiento de los cromosomas, se le conoce con el nombre de sinapsis, y ocurre nada más que en las células destinadas a la reproducción; del mismo modo, en las gónadas femeninas se forma un oogonio y este oogonio se divide, y también aquí con la sinapsis, se reduce a la mitad el número de cromosomas, mediante la adhesión perfecta de éstos, dos a dos. Cuando el oogono se divide, ya no lo hace en dos células iguales, sino en una célula de gran tamaño que se llama oocito y otra menor llamada glóbulo polar por desprenderse de uno de los polos. Esos oocitos se dividen en otros de segundo orden con su glóbulo polar, y el oocito de segundo orden empieza a crecer, madura y constituye lo que se llama óvulo.

Cada óvulo, unido con un espermatozoide, constituye un huevo o cigoto, que también está sometido a la división celular; pero mientras que en el animal unicelular la división origina nuevos seres o esperozoitos, las nuevas células que resultan de la división del cigoto constituyen capas de células que se superponen: el mesodermo, el endodermo y el exodermo, que a su vez se dividen y que por modificaciones de la forma de las células van formando los distintos órganos del cuerpo del animal.

Esto constituye, a grandes rasgos, la reproducción corriente de los animales metazoarios, de estructura complicada o multicelulares.

Pero esto no quiere decir que no se pueden reproducir sin fecundación.

Tenemos en la simple división un procedimiento de mul-

tiplicación de animales sin el concurso de su compañero, es decir una reproducción agámica, sin matrimonio.

También en los metazoarios, puede ocurrir que las hembras producen óvulos que sin ser fecundados se pueden convertir en nuevos seres, formando capas blastodérmicas; esto es la partiogenesis, o generación sin concurso del macho.

También hay casos de animales metazoarios que se multiplican como ocurre en las hidras, por generación, es decir, empieza en un lado del cuerpo del animal a aparecer una porción que crece, que se rompe y constituye un animal distinto.

Otras veces, la generación sigue el proceso que se llama estrobilación, en que se forman partes concéntricas y que un buen día se separan y constituyen un ser nuevo.

Pero, dentro de los metazoarios ese procedimiento de reproducción agámica, es decir sin concurso del otro ser, es muy raro, y sólo existe alternando con la reproducción con fecundación.

Hay un caso muy conocido, como es el de las abejas que cuando se reproducen por fecundación nace una abeja, que según la alimentación que reciba será hembra u obrera, es decir, individuo estéril e infecundo para la reproducción, y en cambio cuando se reproducen sin concurso masculino, nacen los machos.

De modo que, en casos como éste, hay una alternación de las dos maneras de reproducción.

Vamos a terminar con esta cuestión de la reproducción de las especies, volviendo a un punto que hemos tocado hace un momento, y es el que se refiere a la sinapsis y su importancia en la reproducción de la especie.

Esta importancia consiste en la determinación del sexo como resultado de la sinapsis y la división subsiguiente.

En todo animal los cromosomas forman una serie diploide, es decir, constituyen una serie de pares de cromosomas, que en la sinapsis se unen, cada uno con su semejante; pero en uno de los sexos hay un cromosoma menos, o bien dos desaparejos. El cromosoma que entonces queda de non, denominase cromosoma X. En los mamíferos, esta particularidad es propia del macho. Al verificarse la sinapsis en una especie con diez cromosomas, si el macho sólo tiene nueve, este cromosoma X no

se une con ninguno, y después uno de los espermatozoides tendrá cuatro y el otro cinco.

Los óvulos que produce la hembra, en cambio, tendrán todos cinco cromosomas, puesto que sus células tienen diez, o dicho de otro modo, ocho, más dos cromosomas XX.

Ahora bien, en la unión de espermatozoides con los óvulos, como hay muchos más espermatozoides que óvulos, unos de aquellos fecundan y otros no. Figurémosnos que el espermatozoide que fecunda al óvulo tiene  $4 + X$  cromosomas. Sumémoslos a  $4 + X$  del óvulo y nos resultará:

$$(4 + X) + (4 + X) = 8 + 2 X$$

Esta es la fórmula de la hembra, y el cigoto habrá de ser femenino.

Pero figurémosnos que el espermatozoide que tiene la suerte de fecundar es:

$$4 + 0$$

y tendremos:

$$(4 + 0) + (4 + X)$$

lo que nos dará:  $8 + X$ ; nada más, es decir nos dará la fórmula del macho, o sea un cigoto masculino.

Esto es característico de los mamíferos, pero en las aves, la que no tiene más que un cromosoma X es la hembra, de modo que en este caso se invierten los términos.

El fenómeno ocurre lo mismo cuando el sexo que tiene un solo cromosoma X posee otro diferente, que se llama cromosoma "Y", de modo que

$$4 + X \text{ unido con } 4 + X$$

nos dará:

$$8 + 2 X$$

es decir, un cigoto hembra; en tanto que

$$4 + X + 4 + Y \text{ nos daría } 8 + X + Y$$

o sea el producto masculino.

Según parece, la causa de que nazca macho o hembra, no es porque el cromosoma exista o no exista, sino porque en ese cromosoma existen determinados factores, determinadas causas mecánicas y físicas, que son las que hacen que aparezcan en el individuo los órganos masculinos o femeninos, y cuando falta el cromosoma no es posible que aparezcan los órganos.

Esto tiene una importancia grande para el estudio de los intersexos, porque puede ocurrir que haya un nuevo ser que comienza en una célula sexual femenina, es decir que tiene dos cromosomas "X" y este ser comienza a ser femenino, pero durante la formación de las capas embrionarias, puede ocurrir que en alguna de las nuevas células, o en uno de los cromosomas "X", ocurra cualquier accidente, que perjudique el desarrollo de los órganos sexuales, y que entonces el embrión a la mitad de su vida deje de ser hembra para convertirse en macho, o viceversa; y tenemos el caso de un intersexo, es decir un ser que ha cambiado de sexo y ha adquirido los caracteres del sexo contrario.

No hay que confundir los intersexos con los hermafroditas.

Se llama intersexo a un ser que posea parte de su vida caracteres de macho y parte caracteres de hembra, pero, que pertenece a una especie donde los dos sexos están bien separados, y se llama hermafrodita a un ser que es macho y hembra, pero porque ello es propio de su especie.

Así tenemos las tenias que son hermofroditas pero lo son todas; pero si en un caballo aparece un ejemplar que parece ser macho y se convierte en hembra, es un intersexo.

Otras veces, ocurre que un individuo fisiológicamente macho o hembra, presenta del sexo opuesto ciertos caracteres sexuales; por ejemplo los animales que son machos y tienen el aspecto de hembra, o hembras con el aspecto de macho, o tienen aspecto de hembra y de macho; por ejemplo, venados, que aunque tienen carácter de machos no tienen cuernos.

En este caso tampoco se puede decir que son hermafroditas, sino que se llaman entonces ginandromorfos.

# Diario íntimo de una adolescente

Por ANIBAL PONCE

## IV

### EL RAZONAMIENTO FEMENINO

El fracaso de sus amores con el "Cardenallino" fué para María Bashkirtseff adolescente, un desencanto únicamente comparable a aquel otro que sufrió siendo muy niña: cuando un desconocido la obligó en el tren a retirar sus equipajes de un asiento que, aseguraba ella, le pertenecía. . . . Si la confianza en su propio poderío quedó entonces bastante comprometida, no lo estaba menos hoy frente a este otro desastre que le mostraba de pronto, con la fragilidad de sus sueños, la ninguna eficacia de sus ambiciones impacientes. "Yo he querido burlarme del hombre —dice— y me parece que es el hombre que se ha burlado de mí". (1).

Para un temperamento tan emotivo como el suyo, dos soluciones podían ser posibles: o renunciar de una vez a los sueños de gloria que habían sido hasta entonces la ficción que dirigía su vida, o construir para ellos un mundo imaginario, alejado de la vida, y dentro del cual pudieran ampliamente realizarse. De las dos soluciones, quizá la última hubiera sido

---

(1) *Marie Fashkirtseff racontée par elle même*, p. 64.

la más fácil de lograr sin mucho esfuerzo. Imaginativa había sido siempre (2). "A menudo —dice— me invento un héroe, una novela, un drama, y me veo y sufro con mis invenciones como si fueran realidad" (3). Cuando deseaba algo con tenacidad, llegaba a veces a la alucinación, y un día en que desesperada por no saber su lección de inglés se puso a rezar casi febrilmente, creyó ver en un rincón de su pieza, una imagen de la virgen que le prometía ayudarla. . . . (4). Frente al espejo otras veces, sugestionada por los relatos supersticiosos de su familia, había realizado con el ritual aconsejado por la magia, las ceremonias de la buena aventura. En la soledad de la pieza, bajo las luces parpadeantes de los cirios, había visto desfilar como en una extraña zarabanda, cabezas empelucadas, procesiones suntuosas, iglesias extrañas. Y al final, de todo, como remate y apoteosis, un hombre en traje de frac, y una muchacha en traje de novia . . .

¿No hubiera sido para ella la más fácil de las empresas de este mundo, compensar su fracaso con el Cardenallino, mediante un vasto sueño que consolando por un lado su amor propio, le permitiera por el otro encerrarse allí mismo, a vivir para sí, en una reserva orgullosa y hermética? Tenía sin embargo, demasiada ambición para transar de esa manera; demasiado rencor para olvidar la ofensa (5), y demasiado buen sentido para confiar con exceso en sus propias ficciones.

Quizá no pase muy lejos de allí, esa línea sutil que en nuestro espíritu separa lo normal de lo enfermizo. Todos nosotros —cuertos y no cuertos— mantenemos a lo largo de nuestra vida una construcción imaginativa, hacia la cual nos esforzamos por llegar y en la cual hemos puesto nuestros deseos y nuestras aspiraciones. Pero para alcanzarla, las personalidades que llamamos normales, preparan sus actos con cuidado, controlan sus pensamientos, miden sus palabras, tantean prudentemente los caminos. Y si a poco andar, fracasos repetidos les demuestran su incapacidad, cambian entonces, con dolor, pero cambian, la construcción imaginativa que se ha-

(2) *Journal* I, 63, 181, 367, II, 459.

(3) *Journal*, 249. II, 451 *Cahiers*, I, 72.

(4) *Journal*, I, 25.

(5) *Marie Bashkittseff racontée par elle même*, p. 73.

bían impuesto como finalidad. El amor propio inventará, después, justificativos más o menos eficaces; pero la construcción imaginativa es substituída en ellos por otra menos lejana, menos inaccesible. El neurótico o el alienado, en cambio, no reemplazan ni rectifican sus construcciones imaginativas. Se aferran a ellas con una convicción que desafía a toda crítica, y aunque la realidad desmienta a cada instante sus deseos, no dudan de que la realidad es una blanda arcilla entre sus manos (6). Saben ustedes de memoria la página maravillosa en que Quijote después de aderezar sus armas, observó que al morrión le faltaba la celada. Con cartones y diestramente, consiguió fabricarla en pocos días. Más para probar si era fuerte y si podía estar al riesgo de una cuchillada, sacó su espada y le dió un golpe: con tanta fuerza que la deshizo. No dejó de parecerle mal la facilidad con que la había hecho pedazos, y por asegurarse mejor construyó otra celada de cartón que reforzó por dentro con una barras de fierro. Pero una vez terminada se cuidó de someterla a nueva prueba y se dió por satisfecho de su fortaleza. Para Quijote alienado, valían más que los hechos, su fé y su confianza.

En circunstancias menores de su vida, la hemos visto a María Bashkirtseff comportarse también como el Hidalgo. Pero la ruptura con el "cardenallino" significaba para ella, mucho más que una celada de cartón que se había hecho pedazos. Era la totalidad de sus sueños lo que amenazaba derrumbarse (7); y para salvarlos, que es como decir para salvarse a sí misma, dejó por vez primera de darse fuerzas con mentiras. Fríamente examinó la situación; en Roma había descubierto, lo que en Niza ya había sospechado. Su familia despertaba recelos, y las murmuraciones alcanzaban por igual al padre ausente, que a la madre separada, pero no divorciada. María Bashkirtseff se propuso reconstruir su hogar deshecho, y volver a Roma con su propio padre para contestar así a los que indirectamente la habían ofendido. El proyecto era difícil, y quizá irrealizable. El padre era un hombre seco, astuto, orgulloso y tenaz (8). Otro hogar, con otros hijos, tenía en sus tierras de Rusia, y podía parecer más que ingenuidad el espe-

(6) Adler. *Le temperament nerveux, passim*, edición Payot. París 1926.

(7) *Marie Bashkirtssef racontée par elle - même*. p. 107.

(8) *Journal I*, 268.

rar que se dignara emprender un largo viaje nada más que para dejar a salvo la reputación de una mujer y de una hija por las cuales hasta entonces no se había preocupado lo más mínimo. Algunas cartas, enviadas con cierta habilidad, demostraron a lo sumo que no tendría inconvenientes en recibir la visita de la hija. Pero ni media palabra, de cordialidad ni de ternura. En esas condiciones, María Bashkirtseff asumió por su cuenta la peligrosa embajada.

Caprichos y nada más que caprichos había tenido hasta entonces. Ahora, empezaba a tener iniciativas. Iniciativas que exigían calma, tacto, prudencia (9). Pero en la intención de esta muchacha que se propone nada menos que acercar sus propios padres, nada de cariño, de simpatía ni de amor. Ambición y nada más que ambición. En un determinado momento de su vida María Bashkirtseff necesita de su padre. Y para hacerlo servir a sus proyectos, se propone conquistarlo de cualquier manera: por la bondad, si le conviene; por la amenaza, si es necesario.

El primer contacto con el padre tiene, en efecto, más de desafío y de agresividad, que de reconciliación y buena paz. Al llegar a Poltava, la muchacha —que hasta la frontera rusa viajaba con su tía, y desde la frontera, con su mucama y un negrito que le servía de juguete, de perro y de bufón,— (10) se encuentra con que en la estación nadie se ha tomado la molestia de esperarla. Con mano nerviosa escribe al padre el siguiente despacho: "Llego a Poltava y no encuentro ni siquiera un coche. Venga usted enseguida. Lo aguardo a medio día. No se me hace la recepción que se me debe". Más que una hija reprochando a un padre, parece más bien un gran señor altanero dispuesto a no tolerar la más insignificante de las faltas. Aristócrata hasta el fondo del alma, (11) le ha bastado poner el pie en su patria para sentir de inmediato el despotismo del noble. Más que en el orgullo por sus antepasados, no muy fuerte en ella, aunque se placía a veces (12); más que en el desprecio por el trabajo productivo, intenso hasta decir que le repugnaba una novela únicamente porque en ella una

(9) *Marie Bashkirtseff racontée par elle même*, p. 106.

(10) *Journal*, I. 237.

(11) *Journal*, I. 35.

(12) *Journal*, I. 266.

princesa se enamoraba de un pintor (13); en María Bashkirtseff resurgía la aristócrata en esa exigencia del debido respeto (14), que no se funda para nada en el sentimiento del propio valer, sino en la costumbre hereditaria de mandar. El miserable pueblo ruso de entonces, con su mansedumbre de rebaño y su fanatismo repugnante, le halaga, según dice, "por bondadoso y bravo, por ingenuo y leal" (15). Verdad es que a la pasada se ha "desagradablemente sorprendido" (16) de ver mujeres con los pies desnudos, pero confía en que los nihilistas no conseguirán alterar con su "obra infame" el respeto por el emperador y por los nobles... Y cuando ya instalada en los dominios de su padre, contempla desde el balcón, los campos y los riachos, las montañas y la iglesia no puede menos de regocijarse al pensar de que "todo eso es de nosotros y que nosotros somos los dueños soberanos" (17).

Las páginas del *Diario* en que se van reflejando las diversas peripecias de su embajada son el mejor testimonio de la ductilidad de esta muchacha y de la destreza femenina. Los primeros días, sin perder su aire un poco reservado, se esfuerza en comprender al padre, en descubrirle sus flaquezas, en halagarle sus manías. Tarea difícil en que más de una vez debe escuchar, con calma, desagradables opiniones respecto de la madre; y aunque a veces por no traicionarse se encierra en su cuarto para llorar de ira, no por eso comprende menos que el más mínimo gesto de impaciencia puede hacerle fracasar el plan que se ha propuesto. Para colmar la vanidad del padre, va desplegando, unos tras otros, sus talentos: y mientras canta, y mientras conversa, y mientras exhibe sus toilettes en los conciertos, o participa como una amazona en las cacerías, observa de reojo que va creciendo en el padre una admiración cada vez menos disimulada (18). "Mamá me ha prevenido —dice— contra el ingenio agresivo de papá y su costumbre de burlarse de la gente y de humillarla. Y tenía razón. ¿Pero por qué no me siento humillada ni confundida, mientras que mamá lo ha estado siempre? Porque mi padre es más inteli-

(13) *Journal*, I, 384.  
(14) *Cahiers*, I, 42, 47.  
(15) *Journal* I, 244, 234.  
(16) *Journal* I, 253.  
(17) *Journal*, I, 297.  
(18) *Journal*, I, 265, 281.

gente que mamá y porque no es tan inteligente como yo. Por otra parte, me respeta enormemente porque en todas las discusiones me siente fuerte y porque mi conversación está llena de interés para un hombre que en Rusia se ha enmohecido, pero que posee todavía bastante cultura como para apreciarla en los demás" (19).

Pero tan pronto se asegura que la conquista del padre es cosa cierta, comienza a cambiar de táctica. Un día en que el padre, por no ofender los gustos moderados de la aristocracia provinciana, se opone a que la hija luzca en un concierto una toilette demasiado detonante, la chica no sólo le responde "con ojos furibundos" (20), sino que le obliga a aceptar su toilette y a entrar con ella, de su brazo, a la mitad del concierto. Otro día en que con motivo de un incidente entre su hermano Pablo y un paisano, el padre había dado la razón al último, María Bashkirtseff lo reprendió de tal manera que lo obligó a batirse en retirada. "Mi padre —escribe— que al principio quería destronarme, ha comprendido al fin porqué se me acordaban los honores soberanos y, con excepción de alguna pueril aspereza de carácter, me los acuerda". (21).

Ya no faltaba más que encontrar el momento oportuno para descubrirle su proyecto. Se decide una noche en que se encuentra en un carruaje a solas con el padre, aprovechando —confiesa— que la obscuridad le permitía decir todo sin que su maldita cara la traicionase (22).

Tres meses más tarde, los esposos Bashkirtseff se reconcilian en París, y poco tiempo después, la hija vuelve a Roma para presentar su padre a todo el mundo.

Triunfo legítimo que le costó no poco esfuerzo y que si bien debió, llenarle de íntimo alborozo, no fué tan completo como ella lo deseaba. Demasiadas ataduras tenía el padre en Rusia para romperlas después de tantos años, y aunque a partir de la fecha de su reconciliación, los esposos Bashkirtseff volvieron a reunirse en algunas otras ocasiones, el hogar ilegítimo pudo más que el verdadero. Lo más inmediato en los propósitos de la hija, quedaron sin duda alguna, realizados.

(19) *Journal* I, 292.

(20) *Journal* I, 345.

(21) *Journal* I, 315 — Otra escena interesante, en I. 316.

(22) *Journal*, I, 320.

Pero tan pronto vió que el padre regresaba a Rusia, comprendió María Bashkirtseff que no debía confiar en él para ningún otro de sus proyectos del futuro: "Viaje a Rusia —reconoce con pena—, fatigas, gastos, lágrimas, súplicas, fastidios, aburrimiento en el campo, esfuerzo para despertar alguna ternura paternal, algún sentimiento humano . . . todo ha sido inútil, pero no lamento haber hecho mi viaje. *Por lo menos ahora sé que nada tengo que esperar de allí, mientras que antes todo me parecía que podía venir*" (23).

A los dos días de escritas estas líneas, María Bashkirtseff anuncia en la siguiente carta, de una sobriedad cortante, su ruptura definitiva con el padre: "Siempre me han dicho que yo no tenía padre, pero no quería creer. Estoy ahora, convencida y doy mi palabra de honor que mientras viva no me dirigiré jamás a usted, ocurra lo que ocurra". (24) La aristócrata imperiosa que cinco meses atrás exigía del padre una recepción en forma, rompía ahora, y con igual tono altanero, por no haber cumplido aquel, sus compromisos. (25)

Después de esperar en vano al esposo ilustre; después de confiar demasiado en el apoyo de un padre informal, María Bashkirtseff empezaba a admitir como conclusión evidente que no le era dado esperar sino de sí misma. Falta muy poco ya para que empiece su vida heroica; su áspera vida de labor y de esfuerzo, tan distinta de todo lo que hasta ahora le hemos visto. Pero si al romper con el padre, creyó que de nadie esperaba ya, un incidente en la vida de su hermano Pablo vino a probarle, dos años después, que todavía confiaba en los ajenos y que no alcanzaría su verdadero equilibrio sino a condición de resolverse por fin a no esperar nada de nadie. El hermano Pablo, que se había ido a vivir en Rusia con el padre, andaba en amoríos desde algún tiempo atrás con una muchacha de Poltava, pobre y de origen muy humilde. Y como su abuelo el general, un buen día anunció que estaba resuelto a casarse con ella. Para toda la familia fué un disgusto terrible; para María Bashkirtseff, un poco más. ¿Le interesaba acaso, con exceso, la suerte personal de su hermano? ¿Había en su mortí-

(23) Cahiers, tomo I. 21.

(24) Cahiers, tomo I. 34.

(25) El padre, a decir verdad, le había propuesto que regresara con él a Rusia: invitación que no rechazó su hermano Pablo. Para los proyectos ambiciosos de María Bashkirtseff, la propuesta debió de resultarle, casi ofensiva.

ficación algo de esos celos cariñosos de las hermanas para quienes a veces no hay en el mundo una mujer que merezca ser la esposa del hermano muy querido? Sería ingenuo buscar en María Bashkirtseff explicaciones de ese orden. Por el hermano Pablo no había sentido nunca el más mínimo afecto. No había cumplido los tres años, cuando a raíz de una de esas riñas comunes entre chicos, había recibido de Pablo un bofetón, y el recuerdo de aquel agravio le había quedado tan grabado que aún doce años más tarde, lo sentía como una llaga ardiente: "Nada en el mundo borra en mí el rencor que una vez he guardado. ¿Comprenden ustedes todo lo que hay de hiriente y de horrible en la palabra desprecio? Yo sí lo comprendo, yo que acabo de acordarme del bofetón que mi hermano me dió hace más de doce años y que al pensar en él me siento tan furiosa como si ahora mismo acabara de recibirlo; yo que he guardado una especie de odio por mi hermano a causa de ese ultraje de niño. Ese fué, por otra parte, mi primer bofetón, pero en revancha he dado después una buena cantidad y a todo el mundo" (26).

No era pues un movimiento de cordialidad más o menos celosa lo que le movía a preocuparse por la suerte personal del propio hermano: era en esto, como en todo, ambición contrariada, fracasada, burlada. Un gran casamiento por parte del hermano le hubiera facilitado a María Bashkirtseff la realización de sus proyectos ambiciosos. ¿Cómo no encenderse de cólera al descubrir de pronto que este otro apoyo familiar se le rompía, y que el muy palurdo prefería casarse con una campesina, en vez de servir a los proyectos de la hermana lanzándose a la conquista de una gran fortuna o de un gran título?

Algún tiempo atrás, cuando Pablo aceptó marcharse a Rusia con el padre, la hermana se lo había reprochado duramente y le había jurado no volver a dirigirle la palabra. Ahora, con motivo de su reciente compromiso, Pablo le tendía la mano, anunciando la noticia. Después de unos días de meditar la respuesta, María Bashkirtseff contestó al hermano en esta carta que Pierre Borel descubrió no hace mucho, y que aunque es bastante larga, me permitan ustedes que la lea íntegramente. Es un prodigio de lucidez, de serenidad y, casi, casi

(26) *Marie Bashkirtseff racontée par elle même*, p. 73

diría, de cinismo. "Querido Pablo: No es la extensión de una carta lo que habrá de fatigarme y voy a contestarte sin premura porque lo he reflexionado largamente. Cuando te marchastes, te prometí considerarte como un desaparecido. He mantenido mi palabra y si hoy falto a ella es porque te encuentras en una crisis y *porque las consecuencias de tu estupidez pueden caer sobre nosotros y sobre mí*. Quieres casarte y me lo comunicas porque soy tu hermana. Muy bien. He esperado tres días antes de responder para no precipitarme y para que te convenzas de mi calma. No te predico ninguna idea ambiciosa, no te digo que seas ilustre, ni siquiera distinguido. Si te gusta la vida que llevas, llévala, a condición de que sea honrada. Hay muchos seres que son como tú y no se los reprocho. No intentaré pues darte otras ideas. Guarda las tuyas, pero deseo analizarlas, para que veas todo lo que hay en el fondo de esas cosas que tú crees simples, razonables y sensatas. Y entonces verás conmigo, que todos tus proyectos son el más miserable de los sueños. Quieres casarte y vivir tranquilamente con una mujercita que te has imaginado tal como quisieras que fuera. Me parece muy bien, muy respetable y ojalá pudieras encontrar esa dicha. Pero no la encontrarás en el asunto de que me hablas. En nuestra situación, mi querido amigo y mi pobre imbécil, nadie se casa a los veinte años. Uno se casa a los veinte años cuando se es independiente o cuando se encuentra un partido extraordinario o bien cuando se está loco y en ese caso, se busca una cocinera, una cocotte o una viuda vieja y pintarrajeada. A tí, te han trastornado la cabeza con una muchacha que puede ser encantadora, pero que con seguridad no te conviene y que no puedes amar como lo dices. Tiene tu misma edad, y por muchas cosas, me he apercebido que se burla de tí. Las mujeres se conocen y se adivinan sin haberse visto nunca y te aseguro de que estoy convencida de que se burla de tí. Se casará contigo porque en el campo hay mucho apuro en casarse, pero se burla de tí. Y si tú también te fijas un poco, verás que lo haces porque tienes la cabeza llena de humos y porque te aburre la vida en la campaña. Anda a pasear un poco por la ciudad, visita a las actrices, embriágate, lleva un vida disipada. Los primeros días te disgustará y seguirás mirando a tu novia como un ángel, pero si continúas saldrás curado y me agradecerás, por una vez, de

que te haya dado yo, malos consejos. Vamos, mi pobre amigo, no te dejes atrapar de esa manera. Me dices que Alejandro y su mujer son felices. Son una excepción y estoy segura además de que no podrás tener la misma suerte. Y ahora, voy a hablarte en el lenguaje de las cifras, que es claro e irrefutable. Tienes veinte años y nada más que una pensión de muchacho: sin carrera, sin situación, no tienes ningún modo de ganar dinero. Nuestro padre tiene cuarenta y siete años, y debes esperar que viva aún de veinticinco a treinta años, según lo más probable. A su muerte, de aquí treinta años, no recibirás gran cosa, porque todo se lo habrá gastado él . . . y si algo queda será para de aquí treinta años. ¿Crees además que tu mujer al cabo de tres meses de matrimonio, se va a contentar con seguir viviendo en una aldea? Querrá hacer vida social y lucir lindos trajes. Las más modestas, las más tranquilas, las más severamente educadas son así. Y como tú no podrás ofrecerle más que una mediocridad vecina a la pobreza más cruel, será aquello un infierno de todos los días, aún en el caso de que ustedes continúen siendo verdaderos ángeles. Tu padre se ha opuesto a esta locura, y en cuanto a nosotros, te lo juro, somos también de esa opinión. Acuérdate de que te fuistes a pesar de mis ruegos. Te prometí entonces guardarte rencor y lo he cumplido. Ese pequeño detalle bastará para probarte que mantengo siempre lo que digo. Escúchame bien: jamás, jamás seré una hermana para tí como lo son mamá y mi tía para con sus hermanos. Tú te aprovechas de la debilidad de mamá, pero no te olvides de que yo estoy con ella y de que haré cuanto sea posible para que no te perdone nunca si haces lo que piensas. Te juro que en casa te haré la guerra, y si a pesar de todo lo que te he dicho te sigues metiendo en el pantano, que Dios te ayude a salir y yo me lavo las manos". (27)

Un año antes de esta carta singular, la autora reconocía que aún a los diecisiete años seguía permaneciendo en el anónimo, y para consolarse, buscaba entre las celebridades aquellas que hubieran comenzado a brillar un poco tarde. Pero anotaba en el *Diario* que su caso no se podía superponer exactamente al de los hombres, porque "un hombre de diecisiete años es

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

(27) Ha sido publicado por Borel en la introducción al tomo I, de los *Cahiers Intimes*, p. IX. La carta les pareció tan terrible a sus propios familiares, que la muca-ma Rosalía, encargada de llevarla al correo, no se atrevió a enviarla.

una criatura, mientras que una mujer de diecisiete años tendría veintitres si fuera hombre". (28). La observación me parece felicísima, y bastaría para demostrarla, el documento excepcional que acabamos de leer. Cabe, sin embargo, preguntarse: esa ventaja innegable que en término medio una muchacha de diecisiete años lleva sobre los compañeros de su edad, ¿se comprueba en todas las formas de razonamiento o únicamente en una de sus formas? O para trasladar ese problema al caso particular de María Bashkirtseff: esta muchacha de dieciocho años que a pesar de sus sueños tan enormes demuestra tener un sentido tan fino de las realidades, ¿sabrá moverse con igual soltura en ese otro campo alejado de la realidad que es el mundo de las ideas y de la lógica? La corrección y la exactitud con que enfila sus razonamientos sobre problemas prácticos y concretos, ¿se repite en ella, en igual forma, cuando maneja razonamientos abstractos y desinteresados? ¿Se encuentran en el *Diario* de María Bashkirtseff, algunas preocupaciones por los temas generales, algunos desarrollos lógicos sostenidos; algo de esa voluptuosidad del razonamiento que los muchachos descubren al rededor de los veinte años y que dá a su amor por las ideas un estremecimiento apasionado? ¿O abunda, por el contrario, en sus cuadernos, ese relampagueo intermitente, ese saltar de una serie a otra, esa ligereza intelectual en fin, que para Goethe hacía insoportable la conversación con Madame de Staël? (29). Honradamente no se puede afirmar sino lo último. Las únicas referencias a Jouffroy y a Kant que se encuentran en el *Diario*, y sobre las cuales sus fanáticos hicieron tanta bulla, son, en realidad, pueriles y triviales. Del primero, dice simplemente que es "estúpido" (30); del segundo, después de exponerlo infantilmente en pocas líneas, agrega: "Hay en todo esto algo que me deja desolada, y es que siento que es falso pero no tengo ni tiempo ni ganas para encontrar el porqué" (31). Quizá Platón le interesó de veras; Platón, el artista del *Banquete* y del *Fedón*, pero no el de *Timeo*. Cuando alguna vez alude a otros, se vé que pasa junto a ellos sin rozarlos: "Los libros de filosofía me sorprenden. Son productos

---

(28) *Journal*, I, 383.

(29) Citado por Marion, *Psychologie de la femme*, p. 196.

(30) *Journal*, I, 191.

(31) *Journal* II, 84.

de la imaginación desarreglada. Con el tiempo y si continúo leyendo quizá me habitúe, pero por el momento me dejan sin aliento" (32)

Fuera de los escritores de imaginación, en cuya compañía se encontraba bien, sus preferencias iban hacia los analistas: desde La Bruyere y La Rochefoucauld hasta Balzac y Stendhal. Es decir, hacia los anatomistas del corazón humano, los disectores de los casos de conciencia, los obsesionados por los problemas de nuestros instintos y nuestras pasiones. Pero en cuanto a las grandes corrientes de las teorías generales, a las amplias avenidas de la filosofía, las contempló desde lejos y les volvió la cara. Sus emociones se entremezclaban demasiado a los razonamientos para que fuera capaz de controlar sus propias deducciones, con crítica siempre alerta, a través de una larga serie de puntos intermedios. Sus admiraciones carecen por eso de atenuantes; lo mismo que sus odios. Porque Balzac le emociona, es, sin más ni más, el "más grande de los genios que hayan existido" (33); porque el Arlequín de Saint Marceaux, le interesa, lo iguala a las más grandes estatuas que nos dió la antigüedad (34); porque el Vaticano le parece una construcción maravillosa, no concibe que se pueda luchar contra los papas... (35) Y así en literatura, como en arte; en política, como en historia. Lectora lo fué, sin duda alguna; y al final, casi con fiebre. Pero lectora sin sistema, sin método; guiándose nada más que por impulsos (36) "Yo no sé ninguna cosa —dijo una vez— tal como se enseña en las escuelas" (37) "Si yo hubiera tenido una educación adecuada —dijo otra vez— hubiera sido notable. Pero todo lo he aprendido por mí misma... Mitad por intuición, mitad por lo que leía... Ha resultado así un caos, aunque trato de poner orden por amor de la armonía". (38)

La cultura además nunca fué para ella un fin en sí (39) Demasiado preocupada de deslumbrar y de darse en espec-

(32) *Journal*, I, 191.

(33) *Journal*, II, 146.

(34) Vale la pena de leer la carta que le dirigió a Saint Marceaux. Es el colmo de la falta de crítica. *Letres*, p. 208.

(35) *Journal* I, 89.

(36) *Journal*, II, 85.

(37) *Cahiers*, II, 111.

(38) *Journal*, II, 560.

(39) *Journal*. I, 291.

táculo, preparaba su erudición con vistas al efecto (40). Una vez en Rusia, mientras se encontraba en los dominios de su padre con la embajada secreta que ya le conocemos, cierto día la llevaron a la granja: "Visité los trabajos de la granja y entré además en algunos detalles, no porque me interesaran en lo más mínimo, sino porque me podían servir alguna vez para dejar caer media palabra de conocedora y sorprender a más de cuatro sobre las cualidades del trigo y la cebada, después de algún verso de Shakespeare o de alguna tirada sobre la filosofía platónica. Como ustedes ven, yo saco siempre partido de todo" (41). Y qué otra cosa sino "sacar partido de todo" era aquella experta distribución de bibliotecas en el gabinete de su casa, y aquellos libros de Platon, Plutarco y Montesquieu —"la alta pedantería", según ella misma declaraba— tan hábilmente colocados a la entrada que ningún visitante podía dejar de contemplarlos? (42).

Demasiados méritos auténticos, lo veremos muy pronto, habían en esta muchacha para que nos empeñemos en atribuirle dudosas cualidades que no se avenían ni con su mentalidad ni con sus gustos. Pensativa, sí y muchas veces; pensadora, nó. Pero si no saboreó los goces superiores de la inteligencia, la lucha dramática de las ideas y de las doctrinas, poseyó en grado superior esa aguda intuición de las realidades inmediatas, ese instinto seguro de lo que puede servir o contrariar a algún proyecto, esa infalible orientación que hace de una muchacha de diecisiete años una mentalidad mucho más segura de sí misma que la de un muchacho de veintitrés. Indiscutible ventaja que da a las mujeres de esa edad, sobre los compañeros que le llevan varios años, el pleno derecho a aconsejar sobre los problemas intrincados de la vida práctica, y que les autoriza también a emplear más de una vez las mismas palabras de María Bashkirtseff: "Mi querido amigo y mi querido imbécil" . . .

(40) *Cahiers*, IV, 125.(41) *Journal*, I, 289.(42) *Cahiers*, tomo III, p. 146.



# Opiniones Inofensivas

Por ANIBAL PONCE

## EL APRISMO Y EL AGRO ARGENTINO

El nombre de Luis E. Heysen es familiar a los estudiantes argentinos. Desterrado del Perú por obra y gracia de una de sus tantas dictaduras, Heysen terminó en la Universidad de La Plata los estudios que había interrumpido en la de Lima. La circunstancia de haber sido elegido presidente de la Federación Universitaria de La Plata dice bien a las claras cómo era de hondo su prestigio entre las masas estudiantiles que lo acogieron. El hecho, además, de que su tesis sobre la cuestión agraria argentina fuese recomendada con elogio por el tribunal universitario designado para juzgarla, dice también con cuánto respeto se lo veía entre el grupo de sus profesores y de sus maestros.

Uno de éstos, el doctor Tomás Amadeo, pone prólogo ahora al libro de su ex alumno, y en la simpatía que se trasluce en el prefacio queda como un eco de aquellos días en que el desterrado peruano vivía intensamente nuestra vida argentina.

Si insisto sobre el pasaje de Heysen y la huella cordial que dejó entre nosotros, es para separar mejor lo que corresponde al afecto de una vieja amistad y lo que exige a la frialdad del crítico los problemas planteados por su libro. **Presente y porvenir del agro argentino** deja como primera impresión la de haber sido escrito precipitadamente. No sólo el estilo es incorrecto, y a ratos casi vulgar, sino también inoportuno por momentos. Se detiene a veces, con insistencia cargosa, a polemizar con personajes de quinto orden, y rompe a menudo la seriedad de la exposición doctrinaria con "humorismos" desventurados.

Pero más grave que las objeciones relativas a la forma son las que se desprenden del fondo de su tesis. Tal como es costumbre en el "aprismo" — y Heysen cuenta entre sus jefes más resueltos, — **Presente y porvenir del agro argentino** no olvida algunas embarulladas alusiones a la dialéctica hegeliana, con su devenir histórico y su negación de la negación... Pero como ocurre también con el aprismo, tantos nubarrones doctrinarios se desatan al final en la "garúa" más tranquila.

El señor Heysen, tras de las huellas de todos nuestros escri-

tores, reconoce en el latifundio el rasgo económico más marcado en la realidad argentina. Atribuye a él, con razón, el estancamiento de la evolución nacional, pero propone para remediarlo el crédito agrícola y la colonización...

“Los progresos de la patria no los obtendremos sin que nuestros labradores sean propietarios”: así escribía Manuel Belgrano en los albores de nuestra revolución. Más ó menos remozado es lo mismo que el señor Heysen nos propone ahora. Y no deja de ser curioso que lo que aquél había encontrado en los fisiócratas, siga resonando en este otro, después de siglo y medio, bajo la máscara aparentemente revolucionaria de la “tesis” y la “antítesis”.

Cierto es que no otra cosa se podía esperar de una obra puesta por su mismo autor, en la primera de las páginas, bajo la advocación bien elocuente de Goethe y Henry George, de Alberdi y Haya de la Torre...

### PROFESIONALISMO E INVESTIGACION

El tan zarandeado problema de las relaciones de la Universidad con la profesión y con la ciencia ha inspirado este otro estudio del doctor José Lo Valvo, que viene a incorporarse como una opinión más a la ya muy nutrida bibliografía argentina sobre el tema.

Según lo da a entender desde las primeras páginas, el autor toma partido por el “profesionalismo” contra la investigación; a condición, bien entendido, de aceptar por “profesionalismo” la tendencia a la aplicación reflexiva y técnica del saber científico “al mayor número de manifestaciones del vivir, a la solución de sus grandes problemas, al logro de sus mejores ideales”, (página 19). Aunque semejante definición pueda parecer demasiado amplia, no es menos cierto que no anda descaminado el doctor Lo Valvo al rechazar la opinión común de que el profesionalismo no pasa de ser más que un menester secundario, pedestre y quizá despreciable. Igualmente feliz cuando sostiene que la investigación no forma parte de la función docente, y que la ciencia no se elabora en el aula, sino lejos de ella, en el templo “cerchiato d’alte mura”.

Pero la exposición y la defensa de esa tesis — que nos parece exacta en sus líneas generales — ha sido realizada por el autor de una manera que no siempre es convincente. Con una erudición copiosa, y bastante a menudo impertinente, el doctor Lo Valvo se ha detenido en la periferia del problema, insistiendo muchas veces sobre aspectos secundarios o apoyándose en autoridades sospechosas. Tal, por ejemplo, la relación absurda entre la pobreza y la productividad de los laboratorios que Eugenio D’Ors tuvo

la "boudade" de sugerir; y que el señor Lo Valvo parece compartir con seriedad. En igual forma, también, su concepto romántico del investigador como un ente solitario para quien toda colaboración no puede ser sino molesta, dañosa o ineficaz. ¡Qué distinta la realidad que nos muestran los laboratorios! La investigación en común, por intermedio de "equipos" o "brigadas", es una necesidad impuesta de tal modo por las exigencias científicas de la especialización, que en el día de hoy no se concibe el trabajo científico fuera de un instituto perfectamente montado y con una no menos perfecta distribución de colaboradores y ayudantes.

La evolución de la técnica científica ha hecho tan imposible el trabajo aislado, que ningún especialista podría en el momento actual dar un solo paso en la soledad. Para no tomar sino un ejemplo único pero elocuentísimo, recordemos el caso de Harvey Cushing, el más eminente cirujano de Norte América. Después de haber sido durante algún tiempo cirujano general, se dedicó a la cirugía del sistema nervioso. Pero a su vez encontró este campo tan enorme, que se especializó al final, únicamente, en tumores cerebrales. Mas no ha terminado con eso su especialización. Cuando le toca operar, divide la operación en tres tiempos, dos de los cuales lo realizan sus ayudantes y uno solo que reserva para sí...

### UNA VIDA DE ARTIGAS

"Desgraciadamente, ahora, y por mucho tiempo todavía, toda historia de Artigas ha de tener el carácter de un alegato más o menos apasionado", afirma el señor Alberto Lasplaces en la página 245 de su reciente obra sobre Artigas. Y aunque esa confesión habla muy bien de su honradez, no era, sin embargo, necesaria para descubrir el tono acentuadamente polémico del libro. Restos de viejos rencores — de viejos rencores pueblerinos — sobresaltan la prosa del señor Lasplaces, y cada vez que se refiere a los revolucionarios argentinos del año 13 ó a los congresales del 16, no encuentra a mano sarcasmos suficientes. Desde llamarlos "los niños bien de familias porteñas" (página 133), hasta "los pusilánimes políticos de Buenos Aires" (página 130); y desde "los pintorescos limosneros de tronos" (página 161), hasta esta frase final con que sin duda los ultima: "Marqueses, condes y duques se veían ya los San Martín, Pueyrredón, Belgrano y demás ases del Congreso de Tucumán, hinchados de orgullo y de suficiencia" (página 163).

Si semejantes expresiones no se justificarían en labios de cualquier historiador moderno, causan verdadero asombro en un libro que debió tener una orientación completamente diferente.

La serie de las "Vidas españolas e hispanoamericanas del siglo XIX", que empezó con una excelente biografía del general Serrano escrita por el marqués de Villa-Urrutia y que continuó con libros tan afortunados como el chispeante "Luis Candelas" de Antonio Espina, y el burlón "López de Ayala" de Luis de Oteyza, exigía de sus colaboradores hispanoamericanos una entonación muy diferente a la que el señor Lasplaces ha adoptado en su volumen. Destinada a la masa enorme pero heterogénea de los lectores de habla castellana, ignorantes los más y casi en absoluto, de las historias respectivas de "las otras Españas", las "Vidas" de dicha biblioteca no podían ser ni minuciosos infolios ni "apasionados alegatos". Poniéndose en el punto de vista de un lector que nada o muy poco supiera de nuestras luchas, había que darle un cuadro claro y simple, colorido y vivaz, en que el personaje central se destacara, y en que el fondo de la historia que le sirve de segundo y tercer planos no perturbara demasiado la impresión del conjunto. Obra de selección mucho más que de acopio; de novelista mucho más que de erudito. Al lector español, ecuatoriano o cubano del "Artigas" del señor Lasplaces, no sólo no le interesan, sino que le confunden los mil y un detalles en que el señor Lasplaces se detiene, y me imagino, sin mucho esfuerzo, la expresión de su rostro cuando al llegar a la página 114, por ejemplo, se encuentra con que le aguardan nada menos que tres páginas abarrotadas de citas: que Levene dijo esto, y Ramos esto otro, y Pelliza aquello, y Rodríguez lo de más allá. El lector de esta serie de "Vidas" no desdeña, ni mucho menos, semejante material; pero prefiere conocerlo una vez que está ya elaborado. Al autor de cada una de estas "Vidas" — de quien muchas veces, ¡para qué engañarnos!, no conoce ni el nombre — le otorga de entrada un crédito ilimitado. Pero le pide, eso sí, que le cuente las andanzas de su héroe como se habla en la vida diaria de los hombres que conocemos al dedillo.

En tres oportunidades diferentes, el señor Alberto Lasplaces ha reconocido indirectamente que no se siente capaz de dar a su lector la reconstrucción sencilla pero nítida del trozo de historia que le está narrando: al referirse al episodio hermoso del "Grito de Asensio" abandona su pluma para intercalar cinco páginas de Acevedo Díaz; al encontrarse con el llamado "éxodo del pueblo oriental", movimiento imponente como para tentar a cualquier escritor de raza, pide ayuda también a cinco páginas de Telmo Manacorda; y son casi otras tantas de Gustavo Gallinal las que le sirven para salir del paso frente al esplendor del paisaje paraguayo.

Falta muy poco para que el libro se concluya, cuando el señor Lasplaces se pregunta recién: "¿Cómo era Artigas?" (página 235). El lector ha leído hasta ese momento todo lo que el

autor ha querido contarle sobre el "jefe de los orientales", desde su nacimiento hasta su muerte, ¡y no sabe absolutamente nada sobre si era alto o bajo, rubio o moreno, erguido o patizambo! Pero a partir de la página 235, el señor Lasplaces va a decirle todo lo que opinaron sobre el físico de Artigas, desde Bonpland a Vedia, desde Berra a Díaz, desde Blanes a qué sé yo quién...

### HITLER Y LA ESTERILIZACION

El reciente decreto del gobierno nazi sobre esterilización de tarados y dementes presenta dos aspectos bien delimitados: uno, falso, pseudocientífico y de puro aparato; otro, verdadero, eficaz y de terror político.

El primero de esos aspectos, de interés reducido, pone de nuevo sobre el tapete una cuestión compleja y largamente debatida: la de la herencia mental en el hombre.

A pesar de la bulla que se ha armado a propósito de la aplicación a la especie humana de ciertas leyes de la herencia descubiertas en los vegetales y en los insectos, nadie podría asegurar que el problema está resuelto. Véase, por ejemplo, el concienzudo libro de Georges Poyer sobre *Los problemas generales de la herencia psicológica* y se comprenderá de inmediato cómo son todavía de inciertos y de confusos muchos de los datos que el decreto de Hitler supone como plenamente demostrados. Por otra parte, cada vez que el psicólogo o el psiquiatra se aboca a fondo al estudio de un problema — aun en apariencia el más estrictamente individual — se encuentra siempre en la raíz, con poderosos factores sociales que lo condicionan y explican.

Consúltese igualmente, en tal sentido, el análisis magistral que Halbwachs dedicó a "Las causas del Suicidio". Resulta de eso que, en contra de la opinión común, muchos fenómenos sociales considerados como absolutamente caprichosos responden a un determinismo bastante preciso. Tal es, lo que ocurre, entre otros muchos, con el índice de locura que corresponde a determinadas agrupaciones sociales.

Mientras no se destruya radicalmente el alcoholismo y la sífilis, la tuberculosis y la hipoalimentación, será una ingenuidad enorme suponer que se podrá disminuir el número de los degenerados mediante un sistema simplista de esterilización. Aun en el supuesto que se consiguiera esterilizar a todos los tarados de una generación —y no es poco suponer— no se habría conseguido absolutamente nada. Porque subsistiendo las causas sociales que engendraron dichas taras, volverán a reaparecer en la nueva generación en un número prácticamente idéntico. Reaparición que sólo podrá resultar misteriosa e incomprensible a los que se mantienen todavía con los prejuicios de la vieja clínica:

atada al lecho del enfermo e incapacitada por lo mismo para situar las causas de la enfermedad en el ambiente social que la produjo.

En resumen opino pues, que el decreto del gobierno nazista reposa sobre datos científicos inseguros y no puede conducir a ningún resultado práctico eficaz.

Pero el decreto, ya lo dijimos, tiene otro sentido que es el que le dá su verdadero alcance. Por debajo de sus apariencias de higiene mental y medicina social se oculta una intención política que el mismo Hitler dejó entrever al afirmar que la esterilización será aplicada no sólo a los tarados y a los dementes sino también a los "malos ciudadanos". ¡Los malos ciudadanos! ¿Se puede concebir un más terrible aparato de tortura que este nuevo sistema que el fascismo agrega a su arsenal ya famoso? ¿Y quiénes pueden ser esos "malos ciudadanos" sino la totalidad de los enemigos de su régimen, y en especial esa heroica vanguardia comunista siempre indomable a pesar del terror?

Imposible engañarse, pues, sobre el verdadero sentido del decreto de esterilización: un nuevo instrumento de tortura que reaviva en pleno siglo XX los martirios de Nurenberg.

Pero ¿cómo es posible, se dirá, que Hitler encuentre a su disposición mansos hombres de ciencia que lo complazcan? Las ciencias físico naturales deben a la burguesía el clima propicio que las llevó a su esplendor actual. Pero si el capitalismo favoreció en sus comienzos la libre investigación como una condición necesaria al perfeccionamiento de sus técnicos, reniega ahora en su agonía de la misma libre investigación que en otros tiempos contribuyó a su triunfo. Los hombres de ciencia a su servicio han recibido ya la orden de renunciar a sus convicciones más sólidas para construir las teorías que el fascismo necesita y que aquellos no ignoran que son falsas.

Psiquiatras, cirujanos y radiólogos cumplirán como galeotos su misión indigna, y mientras el fascismo se desespera por evitar durante algún tiempo más el derrumbe fatal del capitalismo, la pobre ciencia burguesa, semi asfixiada y deshecha, sufrirá callada la terrible afrenta.

### "SOMBRA SOBRE LA TIERRA"

La interminable y enmarañada novela del señor Francisco Espinola (hijo) — trescientas sesenta y seis páginas de composición con pocos blancos — transporta al lector a esos ambientes de la más baja prostitución que ha inspirado, entre otros, a Maupassant y a Kuprin varios relatos magistrales. En su novela *La Carreta*, Enrique Amorim trató un tema parecido, aunque con más fantasía de creador que anotación de observador naturalista. Sus "quitanderas" son, en realidad, el producto feliz de la

imaginación de un poeta que resolvió un buen día ponerse a prueba en la novela. Cierta ritmo de poema pasó a su libro, y aunque palpita en cada página la vida de ese campo uruguayo de los confines con el Brasil —que Amorim tan bien conoce,— prima en él la fantasía sobre el detalle veraz.

**Sombras sobre la tierra**, del señor Espínola, procede de manera bien distinta. En vez de tomar como punto central de su novela la miserable vida de un burdel rodante, se dirige, en cambio, a esas barriadas cenagosas de las ciudades uruguayas en que se ha ido amontonando poco a poco toda la fauna del vicio y del delito.

Pero aunque el señor Espínola no escasea en ningún momento la pincelada cruda, se nota que en su espíritu hay el lirismo y la elocuencia de un evangelista tolstoiano. Largas páginas declamatorias, con esa entonación de profecía, a ratos iracunda, que entre nosotros cultivó Francisco Sicardi en las más desgredadas de sus novelas, dan a **Sombras sobre la tierra** el pulso afiebrado de las invectivas y de las jaculatorias. Entre ciertos ambientes anarquistas de los alrededores del novecientos gozaba de gran prestigio este tipo de novela: con perros miserables, atorrantes filósofos, ramerías candorosas, compadritos que sueñan con Beethoven... Y para que nada falte en **Sombras sobre la tierra**, una de sus páginas pronostica también la rebelión de la "chusma" que desde el bajo trepará hasta el centro agitando en sus brazos desesperados las inevitables "teas incendiarias"...

Escenas muy felices, de penetrante agudeza y de realización lograda — como las pintorescas de la elección o las sombrías del embrujamiento o las tragicómicas del velorio en el burdel— naufragan por desgracia entre el torrente de los discursos enfáticos. Cuando el señor Espínola se resigna a ver, y a nada más que a ver con claros ojos de pintor, sus **Sombras sobre la tierra** adquieren un relieve alucinante. El orador y el demagogo que hay en él pueden, sin embargo, mucho más que el pintor. Lo arrastran, lo dominan, se colocan a su lado desde el epígrafe. Cada uno de ellos —orador y demagogo— llevan consigo millares de gritos y millares de signos de admiración. Y tan pronto el pintor se distrae, los arrojan a voleo sobre sus páginas. "¡Oh noche, donde las sombras descenden al corazón del hombre, por donde suben las sombras del corazón del hombre; en donde el hombre envuelve en sombras el corazón! ¡Amor sombrío! ¡Amor ciego! ¡Oh, Jesús negro! ¡Oh, hermana de la muerte! ¡Ay, madre noche!" (página 65).

Ese Juan Carlos, sobre el cual gira la obra —mezcla certera de "malevo" y "niño bien"— vigoroso y real cuando arroja el mate sobre el pecho de un pobre diablo o cuando arrastra por los cabellos a su amante, es de una falsedad grotesca cuando le da por meditar sobre el "misterio" del destino humano o cuando

piensa que está echando abajo los cimientos de la sociedad en que vive, porque se ha dado a vagar entre todos esos desdichados que el señor Espínola llama, en su estilo macarrónico, "la muchedumbre desterrada de la tierra, en cuyas venas la existencia no soporta el desvirtuamiento vital" (página 263).

Cada vez, en efecto, que Juan Carlos "reflexiona" o "sueña" —¡y hasta una vez lo hace bajo el estímulo del olor nauseabundo que se desprende de los pies de dos "hermanos"! (página 133)— ganas dan de retorcerle el cuello hasta matarlo. Porque nada hay más insufrible en el arte que la petulancia de la carne íofa cuando simula el músculo y el nervio.

Petulancia que en otros tiempos pasó por ser el colmo de la novela social, revolucionaria y peligrosa. Lejanos tiempos en que Bakunin confiaba para la revolución en los "proletarios con andrajos", y en que los Juan Carlos de todos los cafés del mundo prometían enardecer a las prostituídas y a los tarados (página 347), para lanzarlos al asalto de la "menopáusica protervia" (página 235)...

### APOLOGIA DE FRUTOS RIVERA

Para el lector que no ha olvidado las dos o tres páginas famosas que Sarmiento dedica a "Frutos" Rivera en el tomo primero de sus *Viajes*, resulta poco menos que imposible reconocer al pintoresco personaje en la fervorosa apología del señor Manacorda: "La inspiración del genio le rozó la frente; el numen de la heroicidad le sopló las alas".

Pero no es el valor histórico de su libro lo que debe pasar a discutirse en primer plano. Volumen de la serie de "Vidas españolas e hispanoamericanas del siglo XIX" —a que ya hicimos referencia con motivo del *Artigas* del señor Lasplaces,— esta biografía escrita por el señor Manacorda requiere un enfoque muy distinto. Obra de artista más que de historiador o de sociólogo, exige que se vaya hacia ella no a corroborar esta fecha o a discutir este episodio, sino a recoger la vibración personal del narrador, el tono de su voz, la amplitud de su ademán. Lo que en las "vidas" interesa no es tanto la verdad histórica como la manera en que el autor las evoca y las hace andar y discurrir.

Aunque no haya aportado un sólo documento nuevo, aunque no haga más que repetir lo que está al alcance de cualquiera en los manuales, una "vida" puede resultar una obra perdurable nada más que por el "modo" con que el biógrafo la cuenta.

Yo desearía transmitir un reflejo del libro del señor Manacorda, porque vale la pena documentar por lo menudo un cierto tipo de "estilo americano" que alguna vez con motivo de "El santo de la espada" me atreví a llamar "la prosa crespá". Desde

la primera página hasta la última —con ligeros olvidos que no alcanzan ni con mucho a redimirlo— el Fructuoso Rivera del señor Manacorda corresponde a la misma temperatura literaria que el “ecuménico” arcángel del señor Ricardo Rojas. Todo en él es “coruscante”, ensortijado y “dionisiaco”. Los motivos más lacios se “encarrujan” en sus manos, y hay que verlo con qué deleite retuerce su párrafo hasta que cae formando largas ondas. No quiero demorar, ni por un instante más, las “muestras” de esta prosa singular en que las metáforas se amontonan como en una vidriera de sortijas baratas.

“Ya tiene fama de guapo y renombre de bueno; una fama que se corre como un anuncio y un renombre que se queda como un camino” (página 12).

“Si hay un enfermo que atender, si un potro que ensillar, si una orden que cumplir, allí lo tienen; lo mismo se le ve en la desdicha del carretón, donde los niños gimen, que en la custodia de retaguardia, donde los jaguares aúllan” (página 21).

“Es un hombre que tiene lo suyo y lo reflejo, como casi todos los hombres, pero que lleva adentro un sol devastador que no hay poncho de tempestad que lo tape” (página 27).

“Delante del tempestuoso paisaje, como una flor encontrada en la hora de la tragedia, conoció el coronel Rivera a Bernardina Fragoso, joven de veintidós años, de San José nativa, tímida como una rosa y como la tórtola sensible” (página 43).

“El fatalismo de las mitologías de los paisanos se levantaba con la primera estrella. Y la ética de los campos guerreros asumía la desolación purpúrea de los atardeceres, amortajados por la lenta marea de las sombras” (página 51). “Cuando todos caen, él se mantiene; cuando asusta la soledad, él la espanta” (página 61).

“Los descontentos siembran la diatriba; el encono corre como una lava; la intriga disimula el rencor; la protección compra el lote de la esperanza y la parcela de la desgracia” (página 69).

“Es que la fuerza no está en la suma de las armas ni el triunfo es de la masa de los cuerpos. La victoria se cuenta por el penacho de idealidad que como una pluma va en el cintajo de los sombreros, o por el número de estrellas que en la frente traen los hombres” (pág. 94). “Siembra y multiplica las cartas a los cuatro vientos a ese mundo de amigos remotos que en su corazón giran como los astros en la órbita sideral” (pág. 123).

“Contra el ventarrón de la rivalidad y el oleaje de las argucias está de pie” (pág. 143).

“Cuando la ruda boca de los gauchos, o la boca grandota de los negros, dice algo de él —oro y esmalte, llama encendida— es como si se abriera un sortilegio o encandilara un magia misteriosa” (página 159).

Lamento en el alma no poder continuar. Estamos a mitad del libro y nos aguardan aun luminosos torrentes de "oro y esmalte". Pero no hay más remedio que concluir. ¡Quién sabe aun por cuántos años nuestra pobre América continuará produciendo estas plantas tropicales! ¡Y quién sabe también cuántos siglos habrá todavía que esperar para que al hombre de la calle que toma entre sus manos un libro de esta clase no se le ocurra suspirar por esa prosa como frente a un modelo de una belleza inigualable!

### LA REVOLUCION DEL MACHETE

Cuando mi ilustre amigo el doctor Emilio Frugoni, decano de la Facultad de Derecho de Montevideo y prestigioso leader del socialismo rioplatense, tuvo la amabilidad de remitirme su recientísimo libro sobre la "revolución" uruguaya del 31 de marzo, me dispuse a leer con regocijo un análisis marxista de aquel golpe de estado. Suponía que en su calidad de socialista y de estudioso, el doctor Frugoni aplicaría a la historia americana ese penetrante método de análisis social que dió en manos de sus creadores varias obras magistrales: "La guerra de los paisanos en Alemania", de Engels; "El XVIII Brumario de Luis Bonaparte", de Marx.

¡Cuál no sería mi sorpresa al encontrarme con una "crónica" de la "revolución" —nerviosa, aguda, sarcástica,— pero en la cual la pintura de los hechos menudos hace olvidar más de una vez las corrientes poderosas que los sostienen y los orientan! El doctor Frugoni, se dirá, ha tenido una participación demasiado activa en los mismos sucesos que comenta, y lógico es que se detenga a veces con cierta complacencia en la narración exterior de la "petite histoire". Sin desconocer la legitimidad de esa observación, no creo que tenga mucho peso en el caso particular del doctor Frugoni. Conocedor experto de la realidad uruguaya y de los diversos factores que la animan, no fué de los "sorprendidos", en ningún momento, por lo que él llama el "derrumbe de la democracia en la Suiza americana". Por debajo de las ambiciones y de las intrigas, de los apetitos y de las pasiones, sabe que existen fuerzas poderosas sin las cuales toda explicación se detiene en la corteza de los fenómenos (página 141). Las páginas que dedica a buscar precisamente esos "factores fundamentales y decisivos" son, en mi opinión, las más serias y felices de su libro, y aunque mucho habría que discutir sobre la pretendida existencia de una "clase" burocrática, las que más alcanzan a explicar las grandes líneas del proceso. Pero esas páginas, nótese bien, apenas una veintena en una obra de 250; intercaladas, además, un poco con desgano después de haber mencionado muchas veces el latifundio y el imperialismo, la gran estancia y la pequeña indus-

tria, no vinculan en ningún momento la situación uruguaya a tantos otros procesos similares de la política contemporánea que obedecen a igual determinismo.

Verdad es que el doctor Frugoni la compara a veces a las más notorias expresiones de los regímenes de fuerza; pero el análisis es tan vacilante y la expresión tan poco nítida, que el propio autor se olvida un poco de sus mismas conclusiones para intentar después un paralelo con cualquier motin de tierras cálidas.

Animado por los ideales del liberalismo, el libro del doctor Frugoni, tan sinceramente escrito y con un esfuerzo tan pleno de objetividad, deja por eso como conclusión una imagen de perfil algo borroso. La primera parte, "La revolución del machete", enuncia en lo esencial la misma tesis que la segunda parte, "Panorama político del Uruguay" repite y desarrolla. Resultan así numerosos zigzags y redundancias, ya que en vez de haber presentado ordenadamente la íntima relación de los partidos con las diversas capas de las clases sociales que interpretan, el doctor Frugoni ha gustado saltar de un aspecto a otro de su "panorama" con agilidad de polemista. Algunos episodios elocuentes, contados de manera magistral, ilustran con colores vivos el desarrollo de esta "historia política" que no quiso tener por inspiración y guía nada más que al "buen sentido" (página 7).

Lamentable autolimitación que no se justifica ni con mucho por el hecho de que el libro haya sido escrito, en gran parte, para una hoia popular. Para una revista yanqui de igual índole, compuso Marx su historia del 2 de diciembre. Con la única diferencia de que éste no creía en la capacidad del "buen sentido" para explicar desde la base los menores detalles de las luchas políticas. Opinaba que era menester rastrear hasta lo más profundo la situación y el antagonismo de las diversas clases sociales y de los políticos e ideólogos que las interpretan. Por eso, en vez de fulminar a Napoleón III como Víctor Hugo, o de interpretarlo a tuertas como Proudhon, se limitó a exponer de qué manera la lucha de clases había hecho nacer circunstancias y situaciones tales "que un personaje mediocre y grotesco pudo representar el papel de un héroe".