

DESPLÉGADO

CURSOS y CONFERENCIAS

SUMARIO:



René BERGER. — EL PROBLEMA DE LAS REPARACIONES Y LOS PAGOS INTERNACIONALES.

Alicia ORTIZ. — IVAN TURGUENEV: IV. *Caracteres femeninos: El tipo de la mujer fatal.*

Angel VASSALLO. — HENRI BERGSON: III. *Las dos fuentes de la moral.*

AÑO V
NUM. 6
VOLUMEN IX
SEPTIEMBRE
1936

E. B. DEL CASTILLO. — EL HIPERTIROIDISMO.

Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores

Secretaría: BELGRANO, 1732

BUENOS AIRES

DESPLÉGADO

ESPASA - CALPE S. A.

Biblioteca de Ideas del Siglo XX

Seleccionada y dirigida por Don José Ortega y Gasset,
Profesor de la Universidad de Madrid.

Rickert. — Ciencia Cultural y Ciencia Natural. (Agotado).

Born. — La teoría de la relatividad de Einstein. (Agotado).

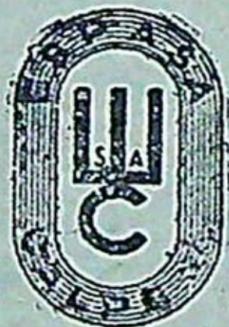
	Rústica	Tela
Uexhull. — Ideas para una concepción biológica del mundo	\$ 3.85	\$ 5.50
Spengler. — La decadencia de Occidente, tomo I	\$ 4.95	\$ 6.60
Spengler. — La decadencia de Occidente (tomo II	„ 4.95	„ 6.60
Spengler. — La decadencia de Occidente, tomo III	„ 4.95	„ 6.60
Spengler. — La decadencia de Occidente, tomo IV	„ 4.95	„ 6.60
Indice de materias por orden alfabético de la "Decadencia de Occidente"	„ 0.55	
Bonola. — Geometrías no euclidianas	„ 3.85	„ 5.50
Wölffling. — Conceptos fundamentales en la historia del arte	„ 11.—	„ 13.20
Hertwig. — Génesis de los organismos. Tomo I	„ 6.60	„ 8.25
Hertwig. — Génesis de los organismos. Tomo II	„ 6.60	„ 8.25
Adler (Alfredo). — Conocimiento del hombre	„ 4.40	„ 6.05

De venta en todas las buenas librerías o en

ESPASA-CALPE S.A.

TACUARI 328

BUENOS AIRES



El problema de las reparaciones y los pagos internacionales

Por RENÉ BERGER

IV

Después de haber tratado en las clases anteriores el desarrollo de las reparaciones y deudas de guerra, nos hallamos en la situación que se presentaría a un jefe indio incapaz de comprender el por qué ni la posibilidad de un problema de reparaciones.

No podría comprenderlo, porque en una sociedad primitiva como la suya, la entrega de mercaderías, de los frutos del suelo, era lógica después de una guerra, dado que entonces el nivel de vida era ínfimo y no dependía del intercambio de bienes industriales.

Durante el primer período de las reparaciones, se intentó imitar esa política primitiva, tomando bienes y mercaderías de Alemania y vimos cómo esa política de los vencedores fué responsable de la destrucción económica de Alemania, motivó la ocupación del Ruhr y debió ser modificada dado su poco rendimiento y las complicaciones que originaba.

Hemos visto también que el segundo período, el de los pagos organizados, disimuló durante 5 años el verdadero problema, el cual no fué resuelto sino postergado en virtud de la inflación americana que jugó como contrapartida de los pagos.

Y por fin que el tercer período, indicado para acabar con la liquidación de las deudas de guerra, terminó denotando el fracaso del plan. Analicemos ahora cómo y por qué esta tentativa de liquidación fracasó. Para ello debemos tener en cuenta los balances de pagos y comerciales entre Alemania y sus principales acreedores durante los años más recientes.

Después del plan Dawes, los Aliados europeos y en particular, los Franceses e Ingleses, se esforzaron por tomar mercaderías alemanas.

Hemos tratado en otras clases la cuestión de las reparaciones en mercaderías. Examinando el balance comercial de Alemania con Francia e Inglaterra, podremos apreciar el esfuerzo de estos dos países aliados, en especial el primero.

En el año 1924, antes del Plan Dawes, Alemania tenía un saldo en contra en su intercambio con Francia de 620 millones de marcos oro y de 46 millones en el año 1928; en 1929, el intercambio acusaba un saldo a favor de Alemania de 300 millones y de 630 millones de marcos oro, en 1930, es decir que Francia, con el tratado de comercio de 1927, favoreció las exportaciones alemanas. Con Inglaterra, en el año 1924, Alemania tenía un saldo en contra de 170 millones de marcos oro y en el año 1926 se convirtió en favorable alcanzando 586 millones de marcos oro, manteniéndose favorable hasta el presente.

Desgraciadamente, esa política no fué seguida por los demás acreedores y en particular por los E. Unidos que contrariamente, durante todo el período de pagos por reparaciones y deudas, mantuvo su balanza comercial favorable, es decir desfavorable para Alemania. Hicieron lo posible por no comprar a Alemania, valiéndose de toda

suerte de artificios aduaneros para no recibir mercaderías de sus deudores.

El saldo a favor de E. Unidos que en 1924 era de 1250 millones de marcos oro, se mantuvo más o menos invariable durante los años 1928 y 1929, disminuyendo en 1930 a 620 millones. Es decir, que durante todo ese tiempo, no hubo pagos en mercaderías, o sea en la única forma en que podían efectuarse. Por el contrario, los E. Unidos vendían mercaderías a crédito a todo el mundo y principalmente a sus propios deudores: En el comercio internacional no hay más que dos formas de pago: en oro o en mercaderías; si no hay oro suficiente y no se aceptan aquellas, es necesario conceder créditos.

Examinando la balanza de pagos de Alemania, puede comprobarse que durante todo ese período recibió de los Estados Unidos nuevos créditos a largo y corto plazo, que no son sino otro aspecto del movimiento de las mercaderías.

El saldo en contra del comercio exterior de Alemania en el año 1924, era de 1.800 millones de marcos oro y los créditos recibidos ascendían a 3.100 millones. En el año 1925, el saldo en contra era de 2.450 millones aproximadamente y los créditos ascendían a 3.130 millones manteniéndose en el mismo nivel hasta 1929.

Aquel déficit total acumulativo de la balanza de pagos de Alemania en los años 1924 a 1930 había llegado a 18.600 millones de marcos oro. y como el saldo en contra del comercio exterior y de las reparaciones fué de 10.000 millones de marcos oro, resulta que los Estados Unidos, mediante créditos, efectuaron no sólo la contra-partida de los pagos de las reparaciones de Alemania sino que también le habían entregado por mercaderías a crédito por valor de 5 a 6 mil millones de marcos oro y metálico por valor de 2 mil millones de igual moneda.

Si examinamos ahora la balanza de pagos de Estados Unidos durante dicho período, observamos que este país, siendo el acreedor más grande del mundo, el que debía

cobrar de todos, rehusó hacerlo mediante la aceptación de mercaderías.

En lugar de un exceso de importaciones, Estados Unidos tuvo siempre un saldo comercial favorable. En 1924 el saldo era de 882 millones de dólares, en 1925-1926 alcanzaba una suma aproximada: en el año 1927, 850 millones; en 1928, 1200 millones; en 1929, 700 millones; en 1930, 300 millones y en 1931, 200 millones de dólares y no obstante, hasta el final, Estados Unidos se rehusó a aceptar los pagos en mercaderías, valiéndose de todos los medios a su alcance para impedirlo, no sólo concediendo créditos al mundo entero, con una inconcebible liberalidad, sino mediante las tarifas. En 1928, cuando el problema llegó al paroxismo, se pusieron en vigor en Estados Unidos las tarifas Hawley-Shmooth, que son una de las causas determinantes de la crisis actual. La política de los Aliados acreedores de Alemania ha sido, en resumen, la siguiente: Estados Unidos que debía recibir indistintamente oro o mercaderías, durante todo el tiempo, sólo aceptó oro y concedió en compensación créditos al exterior. A causa de ello, Alemania que debía exportar, importó más de lo que vendió, es decir que durante la vigencia del plan Dawes y del plan Young, el proceso se ha desarrollado inversamente a la lógica acumulándose con esa política de crédito una deuda enorme.

Por fin en 1929, cesa la expansión del crédito Norteamericano. Señala el momento en que fatalmente debía aceptarse el pago en mercaderías o en oro, indistintamente. En octubre del año 1929 se produjo el gran pánico en la Bolsa de Nueva York y Estados Unidos necesitó entonces movilizar sus activos. Había llegado el momento ineludible en que debía aceptar el pago en mercaderías: comenzó a cortar los créditos, a reclamar de los bancos extranjeros, ingleses, franceses y alemanes los créditos que había concedido con una generosidad sin precedentes en la historia y durante algunos meses el sistema funcionó. En el año 1929-1930 los saldos de la balanza comercial cam-

biaron. Alemania ante la necesidad de reembolsar sus créditos y de pagar efectivamente, ve, por primera vez, que el saldo de su balanza comercial se vuelve positivo: el sistema económico funciona entonces lógicamente. Se retiran los créditos concedidos a Alemania y ésta, entrega mercaderías y oro. El encaje del Reichsbank se reduce y el saldo del balance comercial resulta favorable.

En el año 1930, la deuda de Alemania si no baja, aumenta muy poco, contrariamente a la subida de 3 mil millones de m. o. en el año 1924.

Las deudas alemanas a largo plazo, ascendían a 10.000 millones de marcos oro y las deudas a corto plazo a la misma suma, pesando sobre los Bancos alemanes, las industrias y el comercio.

Estados Unidos no solamente cortaba los créditos, sino que exigía los intereses y amortizaciones de la deuda consolidada y también el capital de esa deuda a corto plazo que podía ser exigida en un término de uno a tres meses.

En el año 1931, Alemania continuaba reembolsando sus deudas, mantenía un balance activo y entregaba más mercaderías de las que recibía. Este hecho hacía pensar en el éxito del sistema y en que se podría continuar sin impedimentos.

Pero he aquí que en los pagos internacionales surgen nuevamente las mismas dificultades que motivaron el fracaso del plan de Reparaciones. Inglaterra, Francia y Estados Unidos, rehusaban aceptar mercaderías alemanas; en el año 1931 el saldo del intercambio franco-alemán, favorable a Alemania, representaba 800 millones de marcos oro, y Francia se niega a aceptar esa invasión de mercaderías alemanas.

En Inglaterra aparecen los primeros síntomas del proteccionismo; Estados Unidos sigue reduciendo sus importaciones, cuando un nuevo acontecimiento acaecido a principios de 1931, modifica ese estado de cosas: en Abril de 1931, un gran Banco Austriaco, el "Kredit Anstalt",

suspendió sus pagos. Estados Unidos había concedido importantes créditos a esta institución, una de las más antiguas de Europa y considerada de primer orden y que contaba con el apoyo de Rothschild. La quiebra de este Banco provocó una crisis de confianza en todos los banqueros del mundo.

Entonces se exigió a Alemania el pago de sus deudas y, no queriendo aceptar mercaderías, se exigió oro.

Fué con el objeto de salvar estos créditos privados que Hoover, bajo la influencia de Wall Street, propuso en Junio de 1931 la moratoria de los pagos políticos por el término de 1 año. Esta moratoria comprendía solamente las reparaciones y deudas interaliadas.

La finalidad de esta propuesta era la de aliviar a los pobres deudores de Estados Unidos y facilitar así el pago de las deudas privadas.

En la práctica, los resultados fueron opuestos a lo que se esperaba: la moratoria propuesta por el presidente Hoover, que implicaba la renuncia a esos pagos por los que habían luchado hasta lo indecible durante un período de 10 a 15 años, lejos de afianzar la continuidad de los pagos puso de manifiesto la angustiosa situación de Alemania.

La moratoria de Hoover precipitó la huída de capitales de Alemania. Todos anhelaban llegar a tiempo para salvar su capital. La situación de Alemania no podía ser más sombría. Se efectuaron grandes extracciones de oro del Reichsbank, un gran banco de crédito privado tuvo que suspender sus pagos y ante estos acontecimientos, los acreedores tuvieron que aceptar una moratoria de las deudas privadas; que fué denominada "standstill agreement" para no usar el desagradable término "moratoria". Este "standstill agreement" mantenía la esperanza de recuperar el capital algún día, aunque los acreedores se conformaban con no exigir el reembolso de ese capital siempre que Alemania continuara pagando un interés y cierta amortización.

En virtud del "standstill agreement" se continuaron los pagos durante dos años aproximadamente. Fueron renovados los plazos, se redujeron las tasas teniendo en cuenta la baja mundial de intereses; pero, no obstante, las mismas razones que habían llevado a Alemania a la suspensión de las reparaciones y más tarde a la moratoria disfrazada de su deuda a corto plazo, siguieron actuando hasta que en el verano de 1933, provocaron la declaración de moratoria completa del servicio de intereses y de amortización de todas las deudas privadas a corto plazo.

En resumen, al final de esta historia, las deudas de Reparaciones, interaliadas y privadas que conciernen al principal deudor se declaran en moratoria absoluta.

Veamos ahora si puedo explicar económicamente este hecho. Analicemos los hechos y las razones que han impedido el pago de las deudas políticas y el motivo porque impiden actualmente las deudas privadas. Veamos también porqué razón se llegó a una situación tan absurda y paradójica.

Ante todo, ¿por qué no pueden pagarse las deudas políticas? ¿Por qué el acreedor, que tiene el mayor interés en recuperar su capital, no quiere aceptar mercaderías? . . .

Por la sencilla razón que la entrega de mercaderías para pagar los daños de guerra no es el resultado de un intercambio de mercaderías o de servicios. Por el contrario, la entrega de productos industriales en estas condiciones constituye una pérdida tanto para el deudor como para el acreedor. De aquí la contradicción entre la política financiera y la política comercial de los gobiernos acreedores, que reclaman en el primer caso su dinero y rehusan, en el segundo, las mercaderías.

En el año 1855, F. Bastiat, economista un poco olvidado pero no por ello menos interesante y digno de recordar, decía lo siguiente:

"La característica de la usurpación consiste en el hecho de no poder conferir una satisfacción sin corresponder

a ésta una privación análoga; pues lejos de crear, destruye lo que el trabajo ha creado. Arrastra consigo como pérdida absoluta todo el esfuerzo que ha costado a las dos partes interesadas. Lejos, pues, de acrecentar el bienestar de la humanidad, lo limita, atribuyéndolo además a quienes no lo han merecido”.

Es decir que no es posible efectuar pagos en contra de destrucciones, transfiriendo mercaderías de un país a otro, sin que al mismo tiempo baje el nivel de vida del país que recibe esas mercaderías. De aquí la resistencia de los acreedores a los pagos en bienes y mercaderías, siendo el oro la única forma de pago aceptable a su juicio. Ahora bien, como el volúmen de oro disponible es limitado, su entrega produjo la desorganización completa del sistema monetario mundial.

Si fuera posible pagar las reparaciones mediante la entrega de mercaderías, tendría razón aquel fabricante de vidrios que afirmaba que los temblores y terremotos eran el elemento más favorable al comercio mundial, por cuanto la destrucción de vidrios provocada por estos fenómenos sísmicos, proporciona trabajo a todo el mundo. No sonrían señores: esa paradoja, ese absurdo, es la base de todas las teorías del proteccionismo.

La guerra destruye bienes y la entrega de mercaderías en compensación de esos bienes destruídos, destruye a su vez otros bienes invisibles que son el intercambio de servicios y el comercio internacional, base de la civilización en que vivimos.

Vds. dirán que el no poder pagar las deudas políticas que constituyen las reparaciones de una guerra, originadas en una destrucción de riqueza, no explica los motivos por los cuales Alemania no ha podido pagar sus deudas privadas. Estas no eran deudas políticas: Estados Unidos había facilitado el dinero después de un prolijo estudio sobre la situación de cada uno de sus deudores; había otorgado créditos a ciudades y a industriales que gozaban de un crédito satisfactorio.

El problema se nos presenta, así, bajo un aspecto más completo: no sólo es imposible pagar las deudas políticas, sino que tampoco pueden pagarse esas deudas privadas que fueron realizadas respondiendo a una inversión productiva.

Profundizando nuestro análisis, ¿qué es una inversión productiva de un país en otro?. Actualmente constituye un problema fundamental. Vds. habrán oído decir que no conviene prestar a ciertos Estados é industrias. Hay que procurar, se afirma, que ese dinero dado en préstamo, sea invertido en obras productivas, tales como ferrocarriles, caminos, puentes, etc. Pero ¿porqué fracasaron entonces aquellas inversiones? ¿Porqué Chile, Uruguay y Brasil, que no han soportado guerras, han dejado de pagar sus deudas privadas? ¿Qué es en realidad una inversión productiva?...

Francia, por ejemplo, tuvo el propósito, de salvar al mundo de esta crisis, realizando grandes trabajos e inversiones productivas en el extranjero. Pensó en construir puentes en Bulgaria, caminos en Estonia, ferrocarriles en los estados vecinos de Rusia, electrificar los ferrocarriles de Polonia y Portugal. Se tenía también el propósito de construir otros ferrocarriles, tales como el Transharien y un túnel en el estrecho de Gibraltar.

Estas obras parecen responder al concepto de "inversión productiva" y no obstante, es ésta una creencia errónea. Prácticamente, dos países no pueden hallar una "inversión productiva" si no tienen la seguridad de que las barreras aduaneras serán suprimidas.

¿A qué puede denominarse, en efecto, inversión productiva entre dos países?... El sistema económico lo define diciendo que toda inversión que directa o indirectamente aumente el intercambio de bienes entre dos naciones, podrá considerarse una inversión productiva. Se puede hacer un ferrocarril en Portugal, un túnel o un estrecho, pero esa inversión no será productiva si no se arreglan simultánea-

mente las relaciones de intercambio entre el país prestamista y el país prestatario.

Por esta razón los caminos efectuados en Chile, por los Estados Unidos, no han sido productivos, porque Estados Unidos rehusó aceptar el pago de esos caminos con mercaderías producidas por el país deudor. Se trata de inversiones efectuadas a raíz de un estudio completo, caminos admirables a base de cemento inmejorable y no obstante, no constituyen una inversión productiva. Es preferible para un país conceder el dinero a un Estado que lo invierta equivocadamente, siempre que entre ambos exista libre-cambio, antes que concederlo a un Estado que lo invierta en ferrocarriles o caminos, pero con el cual no exista libertad de comercio.

La intervención en la política comercial mediante la protección aduanera rehusando aceptar la entrega de mercaderías no sólo para el pago de las deudas políticas, sino también para las comerciales, produce sobre las inversiones realizadas entre países el mismo efecto que la guerra. Desde el punto de vista del país acreedor destruye, al igual que la guerra y definitivamente, el capital que ha sido entregado en calidad de préstamo.

No es posible, pues, dislocar el régimen económico del conjunto: o se aceptan las condiciones necesarias para que el préstamo sea reembolsado, o se renuncia a cobrar y se pierde el capital.

Las destrucciones originadas por la guerra no pueden repararse despojando bienes al país vencido, porque el pueblo acreedor no lo aceptaría ni podría recibirlo y, de igual manera, si ese pueblo acreedor no acepta el interés del dinero que liberalmente ha prestado a una nación extranjera, ese capital prestado pierde su valor, se destruye. Las barreras aduaneras son las causantes de la situación que atra-

Archivos históricos de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Llegamos así al final de estas reflexiones. Vds. se preguntarán cómo es posible que un país siga una política que perjudica sus propios intereses y no quiera cobrar lo

que él mismo prestó. Parece ilógico y absurdo, si se admite la teoría económica según la cuál el interés es el móvil que dirige las acciones del hombre.

Esta situación paradójica, Señores, se explica por la confusión en que se incurre al hablar de países: no existe país que dé dinero a otro país. En cada país, existen grupos de individuos con intereses divergentes y contradictorios.

Muchos creen explicar la situación actual afirmando que el capitalismo ha fracasado, otros la atribuyen al liberalismo, otros declaran que la ciencia creada por Adam Smith, la economía política, no tiene ningún valor y, finalmente, hay quienes aseguran que los economistas son los que han fracasado. En resumen, no son más que palabras.

Lo que nos falta comprender ahora, son las causas profundas que llevan a la humanidad a situaciones reconocidas como absurdas y contradictorias. La ciencia económica trata precisamente de establecer principios y de prever las consecuencias de la política económica. pero carece de influencia para dirigirla..

No existe una nación, un estado, que exija reparaciones de otro estado. Lo que hay en realidad, son grupos de individuos en cada uno de esos países, con intereses opuestos y que mantienen una política incoherente: unos desean cobrar su dinero y los otros rehusan las mercaderías.

Puede decirse que esos intereses obedecen a dos tendencias fundamentales, que son las que orientan la vida económica de los pueblos. La primera consiste en el liberalismo, teoría y resultante ideológica de la revolución burguesa que tuvo origen en Inglaterra en el siglo XVIII. Esta tendencia aspira a la libertad del intercambio, a la igualdad entre los pueblos, a la supresión de las fronteras y a la reducción de la intervención del Estado a una simple función policial o de vigilancia. Constituye la tendencia normal de la industria que busca los grandes mercados, para

ella imprescindibles. Su doctrina fué preconizada por los teóricos del liberalismo inglés a principios del siglo XIX, con admirable valentía y heroísmo. Tuvieron la audacia de sostener a fondo sus teorías y el mismo Bastiat, en el año 1845, dijo:

“El Estado es una gran ficción a través de la cuál todos se esfuerzan por vivir a expensas del prójimo y más aún, pretendo que esa personificación del Estado ha sido en el pasado y será en el porvenir, un fecundo manantial de calamidades y revoluciones”.

Es cierto que esta tendencia de la doctrina liberal no ha tenido nunca una organización completa. Fué uno de los polos ideológicos que supo orientar el esfuerzo de los hombres durante el último siglo. Al mismo tiempo que esta doctrina liberal adquiría mayor desarrollo, también las naciones y estados se desenvolvían y adquirían fuerza.

La otra doctrina es una apología de la forma del estado, es la teoría de los nacionalistas, que justifican la necesidad de barreras aduaneras por la necesidad de la independencia nacional. Es la doctrina que sostenía el economista alemán List al mismo tiempo que Bastiat la suya. Para el primero, lo importante es el estado que tiene un valor místico comparable con el interés individual. Anhele el poder, el imperialismo: no aspira al aumento de la masa de los bienes, sino al valor de los mismos; no es su deseo el mayor desarrollo del intercambio entre los pueblos, la caída de las fronteras; no es vender caro ni vender mucho y si comprenden el gran mercado, es al fin como resultado del imperialismo que realiza la unificación por la guerra, en una palabra, es lo que hoy se denomina “autarquía”, ¿término nuevo para calificar una vieja doctrina?, puesto que Colbert, el propagandista del mercantilismo, en la época de Luis XIV había ya concebido la misma idea.

La tendencia liberal es la filosofía del consumidor, de la gente gobernada. La otra tendencia es la filosofía de los productores, de todos aquellos que estando en el po-

der, tienden más bien a fortalecerlo que a velar por el bienestar de las masas.

La oscilación entre esos dos polos, es la explicación de la historia económica en el último siglo. Durante el primer período y hasta mediados del siglo XIX, triunfó la doctrina liberal; más tarde, simultáneamente a la formación de los estados nacionalistas, se desarrolló la otra tendencia.

Las múltiples contradicciones que originan en los pueblos estas dos tendencias, nos explican las situaciones paradójicas que hemos tratado.

Deseo leerles otra opinión del economista Bastiat que les permitirá diferenciar fundamentalmente las dos tendencias:

“El verdadero propósito de todo país (pese a lo que se piense), es el de importar en la mayor cantidad posible y de exportar lo menos posible, así como el propósito de toda persona en sus transacciones estriba en obtener mucho concediendo lo menos. Las importaciones de un país son los goces que se procuran y sus exportaciones el pago de ese bienestar”.

Y esta opinión acerca de las barreras aduaneras:

“Observad lo que sigue: Nos aislamos ante la perspectiva de la guerra, pero la acción misma de aislarse, es un preliminar de la guerra, la hace más posible, menos onerosa y por lo tanto menos impopular”.

En síntesis, de acuerdo con la teoría liberal, una nación debe importar más de lo que exporta, contrariamente a lo que pregona la teoría de la “autarquía” o economía cerrada del Estado.

Algunas naciones han adoptado recientemente nuevos sistemas económicos, tales como el sistema ruso, fascista o hitlerista, que constituyen la tendencia más evidente hacia la “autarquía”; pero en todos los países, aunque bajo otras denominaciones, existen las mismas tendencias y el mismo antagonismo entre el consumidor que quiere importar del exterior, no perder su inversión extranjera ni el in-

terés de sus créditos, y el productor, que prefiere vender a precios elevados a vender mucho y dejar malograr las inversiones extranjeras antes de recibir mercaderías.

Es esta la razón fundamental de la situación a primera vista incomprensible, del problema de las reparaciones y de los pagos internacionales. Hay que elegir entre las dos tendencias, considerar los hechos desde el punto de vista de los intereses y comprender el mecanismo de esas tendencias contradictorias, que constituyen la trama de la vida económica. Hay que considerar que simultáneamente no es posible ser nacionalista y colocar su dinero en el exterior en inversiones productivas, que no se puede hacer la guerra y obtener reparaciones.

Se dice que el autarquismo ofrece a los pueblos bienes espirituales, que reemplazan el bienestar material de una vida holgada. Tal vez sea ello posible y es de esperarlo, pero esos dos valores se contradicen entre sí: lo esencial, colocándonos del punto de vista del economista, consiste en reconocer que las consecuencias de esta crisis son producto del desarrollo natural de la política seguida y que jamás la teoría económica ha tenido un ejemplo que la afiance tanto como esta crisis.

No existe en ella un solo elemento que no pueda justificarse; nunca los principios de la economía creada por Adam Smith, han tenido una demostración tan precisa como en el transcurso de estos dos años.

Ante todo, no debemos dejarnos engañar por las palabras, la retórica y las mentiras con que cada partido, cada clase, disfraza sus verdaderos intereses. Creemos haber demostrado, pues, los intereses de las distintas agrupaciones de individuos, los motivos que han engendrado la crisis actual y las razones del fracaso de las reparaciones y de los pagos internacionales.

IVAN TURGUENEV

Por ALICIA ORTIZ

I

V. — *Caracteres femeninos: El tipo de la mujer fatal.*

Con la heroína de "Padres e Hijos" inicia Turgue-
nev una serie de caracteres femeninos que responden a un
mismo tipo: la mujer fatal. Pertenecen a esta categoría de
almas: la Sra. Odintsov en "Padres e Hijos", la Sra.
Ratmirov en "Humo", la Sra. Polozov en "Aguas Pri-
maverales" y, en cierto modo, la Sra. Sipiaguin en "Tie-
ras Vírgenes". Lejos están todas ellas del tipo de mujer
nihilista, preocupada por elevados ideales de Humanidad,
como son Helena o Mariana; lejos también, de la tímida
adolescencia de Lisa o de Katia, de Tatiana o de Natalia.

La Sra. Odintsov es un personaje un poco nebuloso;
aparece, mantiene una cuantas conversaciones con Baza-
rov, conversaciones vagas durante las cuales no llegamos
a enterarnos mayormente de sus ideas, y no queda de ella
más que la imagen de una mujer hermosa y elegante, que
no convence ni despierta interés ni simpatía. No tiene vi-
da; es solamente una figura. Si tratamos de desentrañar en

ella un rasgo que la defina, un chispazo de carácter, de personalidad, descubriremos, apenas, que es una mujer de temperamento frío, tranquilo y egoísta. La vida le inspiraba indiferencia no creía en la felicidad ni ésta le preocupaba tampoco; vivía simplemente: los días pasaban sobre ella sin dejarle tristeza ni alegría pero sí aburrimiento. Así dice Turguenev: "Ana, como toda mujer que no ha tenido la fortuna de enamorarse, deseaba constantemente algo sin poder precisar qué". Pero esta misma alma indecisa, generalmente tranquila y serena, sentía, sin embargo, el deseo de impresionar y de agradar. De ahí su predilección por Bazarov, cuyo motivo, sin que ella misma supiera explicarlo, no era otro que el deseo de ensayar su ascendiente sobre una nueva casta de almas desconocida e ignorada dentro de su mundo aristocrático. "Para ella el médico era una cosa completamente nueva, y Ana, además de ser curiosa, era bastante original; como no tenía preocupaciones ni siquiera creencias arraigadas, nada la hacía retroceder ni avanzar mucho. Veía, naturalmente, muchas cosas; muchas, también, la interesaban; pero nada la dejaba contenta y hasta sería difícil decir si aspiraba a una satisfacción completa". Estas palabras la definen. En realidad fluctuaba en un mundo de ideas contradictorias; se había creado un ambiente ficticio y, talvez, no le interesaba nada fuera de su tranquilidad, de su vida reglamentada, metódica; pero adoptaba una actitud espiritual de misterio, de enigma, sólo con el deseo de interesar, de despertar curiosidad hacia esos rincones de su personalidad que deliberadamente ella encubría y que, en verdad, no encerraban nada. Ella misma le confiesa a Bazarov, en tono de broma, que está representando un "papel". Y éso era exacto aunque inconsciente, por una coquetería desarrollada en ella por su egoísmo innato, especie de caparazón impermeable con la que encubría sus verdaderos sentimientos. Esa era su táctica: el equilibrio; alentar pero sin arriesgar nada, expresar ideas pero no exponerse a la realización; vivir tranquilamente en una palabra: ni complicaciones ni problemas trascendentales.

Bazarov fué para ella un momentáneo enigma. Le causaban placer las audaces disertaciones de un descreído, y en realidad ella también lo era; la halagaba sentir su ascendiente sobre un ser tan dueño de sí mismo y sobre quien, sin embargo, ella influía... pero nada más. El amor de Bazarov la asustaba. Presentía en la violencia del joven médico, un peligro que podría turbar la serenidad de su vida. Había jugado con fuego, talvez por ignorarse a sí misma, pero después de explicarse con Eugenio, la Sra. Odintsov piensa: "La verdad es que yo misma no me comprendía". Más tarde cuando el amor de Arcadio por Katia la sorprende y la hiere en su vanidad de mujer coqueta, cree que sufrirá pero el cuadro de felicidad que forma la joven pareja, la hace sonreír con un sentimiento indefinible pero sin amargura; entonces piensa: "Me parece que Bazarov tenía razón; en mí sólo hay curiosidad; nada más que curiosidad, afición al sosiego y egoísmo...". Así se define ella misma. El amor sólo inspiraba su curiosidad de espectadora en un juego sentimental, sin trascendencia para ella, en el que únicamente tomaba parte para satisfacer su coquetería con el fugaz halago de una declaración rechazada.

Un temperamento semejante al de la Sra. Odintsov, es el de la Sra. Sipiaguin en la novela titulada "Tierras Vírgenes". Como tampoco a aquella, no puede considerársela com un tipo de mujer fatal; es simplemente una mujer coqueta a quien su sentido práctico, el hábito de la vida serena del hogar junto a un marido como ella astuto y como ella socialmente destacado, y la frialdad de su alma calculadora, afirman su seguridad contra el amor. Pero es inteligente, es hermosa y tiene una vanidad esencialmente femenina... Cómo no iba a gustarle constatar reiteradas veces el poder de sus cualidades seductoras?... "...jeter le trouble dans l'âme d'autrui, oh! que celà était doux et charmant pour son âme à elle!!!". Este personaje es fugaz dentro de la obra, pero aún en un libro en el que las preocupaciones sentimentales ocupan un segundo plano junto a ideales de otra especie, Turguenev no nos dejaría una vi-

sión borrosa del personaje más esencial y eternamente femenino en la novela. Al lado de Mariana, tan recta y sincera, tan valiente y varonil, la Sra. Sipiaguin se nos aparece como un tipo de mujer peligrosa: insincera, calculadora, astuta, llena de picardía, de esa simulada debilidad que es el arma más poderosa de la mujer coqueta. Tal era la Sra. Sipiaguin, personaje secundario de quien nos queda una imagen completamente nítida y cuya personalidad Turguenev ha dibujado con rasgos de artista.

II

En "Humo, Irene es un tipo de mujer definido; no tiene conceptos amplios; por el contrario está atada a los prejuicios. Se nos presenta desde el comienzo con la etiqueta de mujer "enigmática" y estas particularidades de su carácter se perfilan en su manera de sentir el amor, extraña para una jovencita de tan pocos años. Pero en su alma no había tal enigma: la reacción que sufre en el comienzo de su juventud, el brusco giro que toma su destino, no es más que un resultado de sus ambiciones instintivas y ahogadas en ella por la situación de la familia. Estaba enamorada de su novio; pero la ambición, su instinto de dominio, de grandeza, fué más fuerte en ella que todo otro sentimiento. Años más tarde, cuando la vida la coloca nuevamente frente al amor único, sus actitudes poco claras, sus angustias, sus complicaciones espirituales tienen, también, un explicación en sus mediocridad, en su profunda cobardía.

Irene era una mujer apasionada, capaz de grandes amores; su vida chata, estéril de emociones, la abrumaba. Pero no supo reaccionar en el momento decisivo, no supo hacer frente a la vida: prefirió, a perder su posición social, dejar pasar de largo por su existencia gris, vacía y triste, el verdadero amor capaz de sacudir de su alma el hábito de las preocupaciones intrascendentales y pequeñas. En dos oportunidades el destino la coloca, en una bifurcación de

su sendero, frente al problema definitivo: el amor contra el mundo. Ossip-Lourié, comenta: "Il est rare de rencontrer deux fois le bonheur dans la vie", Irene lo había encontrado y por dos veces la cobardía había sido en ella más honda que su ansia de felicidad.

No pertenece Irene, al tipo perfecto de la mujer fatal, sino al de la mujer apasionada, puesto que el amor perseguido y provocado, la hiere, también. Pero asimismo, hay en su naturaleza de mujer bella, un deseo de conquistadora que no se resigna a pasar a la categoría de recuerdo, que no permite que su imagen se borre de un corazón que, en otra época, ella dominaba.

Así se explica su empeñada insistencia para impedir que Gregorio Litvinov la olvide. Esa coquetería instintiva, ese deseo de dominio, es el rasgo que define su personalidad en el amor. Así dice Potouguin cuya vida ha destrozado su sentimiento sin esperanzas hacia Irene, aludiendo a ella: "No es posible escapar. El hombre es débil, la mujer tenaz, el azar todopoderoso. El resignarse a una vida insustancial es difícil, y el entregarse por completo a ella, imposible,... y allí hay hermosura y simpatía, calor y luz; ¿cómo librarse de ello? Se lanza uno como un niño hacia su niñera. Enseguida se presentan como siempre, el frío, las tinieblas, el vacío, y después se hastía uno de todo, y ya no se entiende nada. Al principio no se comprende que no pueda amar; después, ni siquiera se alcanza que sea dable vivir".

III

La Sra. Polozov, personaje femenino de "Aguas Primaverales", es el tipo perfecto de la mujer fatal que Turguenev elevó hasta la perfección; no tiene ninguna característica discordante dentro de su tipo bien definido: No conquista, como la Sra. Odintsov, por una coquetería más intelectual que sexual; ni, como la Sra. Ratmirov, por su temperamento apasionado, sino por el sólo placer de sentir

su dominio de mujer hermosa, precisamente sobre aquellos cuya seducción le parece difícil empresa. Pero una vez conseguido su objeto, decae en ella el interés.

La Sra. Polozov reconoce en su belleza, un arma poderosa y se complace en comprobar su poder de cautivar. De ahí que Sanin, en su calidad de joven enamorado de su novia, despierte su amor propio de mujer bonita y haga nacer en ella el deseo de imponerse por sobre otro sentimiento. Su carácter es libre, cínico; no tiene escrúpulos ni prejuicios: los únicos prejuicios que la ataron en una época de su vida, la impulsaron a un matrimonio desproporcionado cuyo objeto, ella misma le confiesa a Sanin en un arranque de franqueza, no había sido otro que el de transigir con la hipocresía social de un acto que la pondría a cubierto de una situación equívoca sin perder la libertad: "Oui, Dimitri Pavlovich!... Oui, la liberté au dessus de tout... et sa voix vibrait avec une incontestable sincérité... Je ne m'en glorifie pas... mais je suis ainsi et le serai jusqu'à ma mort." y más adelante: "Vous comprenez maintenant la raison, pour laquelle j'ai épousé monsieur Polozov? Je suis libre comme l'air avec lui, aussi libre que le vent. Et m'en suis rendu compte avant de l'épouser... Je savais qu'avec ce mari, que je serai une cosaque libre..."

Esta dama comenzó por ver en Sanin, tan obsesionado por el recuerdo de su novia, la posibilidad de un doble triunfo. Ya sabemos su posición espiritual frente a la vida: divertirse, jugar con el amor, su deporte favorito. Y Sanin podía ser un nuevo jalón en el terreno de sus triunfos. Se entabla desde entonces, una lucha persistente; Sanin se aferra al recuerdo de Gemma, pero ya está subyugado. Ese mismo deseo angustioso de pensar en la novia ausente, esa desesperación por su vida que amenaza hundirse, demuestran que Mme. Polozov no exageraba la fé en sí misma, es decir, otra de las características delineadoras del tipo humano que ella representa. Había adoptado una táctica peligrosa: la de inspirar confianza con su franqueza de camarada. Seguía con cínica minuciosidad de obser-

vadora, la profunda lucha que se operaba en el alma de Sanin; lo observaba tasando y calculando posibilidades de triunfar en una empresa sin trascendencia para ella, con esa malvada inconsciencia indispensable para poder llenar tal misión en la vida. "Il discute, dont il succombe ou succombera... Il mord, devient plus souple, moins sauvage...".

La Sra. Polozov es, en la obra de Turguenev, el tipo cabal de la "vampiresa". Ni un sólo rasgo desdice en ella del tipo humano que encarna en su más exacta expresión. La vanidad, el orgullo basado en su poder de atracción, la forma de considerar todo en la vida, su concepto sobre el amor, sobre la libertad, sobre el matrimonio; todo en ella está encerrado dentro de los límites de su temperamento, práctico, realista, de mujer inteligente.

Como creación literaria es la Sra. Polozov la figura más perfecta dentro de su tipo humano; con ella culmina la obsesión del artista que comenzó esbozando un carácter, vagamente, en la Sra. Odintsov.

VI. — *Caracteres femeninos: El tipo de la muchacha joven*

I

Hay en la obra de Turguenev, un tipo de mujer en cuya creación se ha detenido el novelista con especial ternura: es el tipo de la muchacha joven, en esa etapa de la existencia en la que no se ha revelado su personalidad, todavía en agraz, ni conoce la realidad de la vida. Todo esto da a los diferentes y multiformes caracteres turguenevianos los encantos de la juventud: el ensueño siempre, la rectitud intransigente o la alegría serena, o la esperanza confiada en el porvenir, según la modalidad de cada carácter. Muchas heroínas de Turguenev se nos presentan en esa época inefable de la vida, y durante el transcurso de la obra las vemos evolucionar ante nuestra imaginación y definirse al conjuro mágico del amor. A medida que pasan estas imá-

genes de mujeres encontramos nuevas reacciones y actitudes reveladoras de nuevos caracteres. Un desengaño amoroso debía ser distinto en una muchacha como Lisa o como Natalia, como Sinaida o como Tatiana, como Assia o como Gemma. En esta extensa galería, Turguenev ha sabido aplicar, a la observación del alma femenina, toda su delicadeza y distinción espiritual; es esta la casta de almas que mejor ha comprendido y creado.

Pertenece Sinaida en "Primer Amor" al tipo de mujer en la que el amor es esclavitud, renunciamiento, sumisión. Lejos está el sentimiento fatalista de Sinaida en el que triunfa el instinto sobre las convicciones, del amor de Natalia, también exaltadamente juvenil, pero que muere cuando comprende que ha estado engañada, que su imaginación había concebido un Rudin que no existía. Sinaida es, al comienzo del relato, el prototipo de la muchacha frívola, coqueta, con la crueldad inconsciente de quien no ha experimentado nunca sentimientos como los que le sirven de pasatiempo. La vemos rodeada de sus admiradores, siempre sonriente, siempre dispuesta a encontrar el lado jocoso de todas las situaciones. Personajes de todos los tipos humanos la rodean: el militar de inteligencia escasa pero atlético y apasionado; el poeta romántico; el hombre de ciencia irónico y socarrón; el noble ruso, personaje cínico, que ha perdido toda dignidad y todo escrúpulo y es capaz de descender a las peores bajezas pero que tiene un físico agradable y seductor; un capitán retirado, hombre de cierta edad... y por sobre todos ellos la figura de Sinaida, con sus caprichos de niña para quien el mundo no es más que un marco de su propia existencia triunfante. De ahí su orgullo y su seguridad cuando afirma: "No, no puedo amar a quien tengo que mirar de arriba a abajo. Necesito a alguien que me dé con la bacila en los nudillos... Pero nunca conoceré a ese alguien, a Dios gracias. Nunca caeré en las garras de nadie: no!, no!...". Sin embargo esta misma muchacha orgullosa y segura de sí misma, sufre una transformación trascendental en el transcurso del relato. Como

si sus palabras hubieran sido un desafío dirigido al destino, ese alguien cuya existencia ponía en duda, surgió y con él la metamorfosis de su alma: el amor sumiso, sin reflexión, sin rebeldía, sin lucha; el amor que todo lo arrasa, como una tormenta, aún la propia personalidad... De pronto Sinaida cambia; su alegría desaparece; una trágica desesperación se adivina en sus palabras y en sus gestos de angustia; es el sentimiento de quien se sabe incapaz de luchar contra algo que avasalla y que aniquila.

El amor es el centro de las obras de Turguenev, pero en ninguna, tanto como en ésta, nos ha pintado ese sentimiento como el riesgo supremo del alma femenina; no puede haber personalidad donde hay un dueño absoluto contra quien nada se rebela; ni siquiera, como en el caso de Sinaida, el dolor físico ante el salvaje latigazo, sino que eso mismo provoca su ternura sumisa. Un apasionado y sombrío romanticismo campea en esta obra, aunque dulcificado por el sentimiento suavemente nostálgico y melancólico de las reminiscencias, en el que reconocemos al Turguenev autobiográfico. Ante la fuerza de esas pasiones, aún él mismo, en su amor juvenil, se siente empequeñecido: "El último mes me envejeció mucho y mi amor, con todas sus emociones y sufrimientos, me parecía pequeño, infantil y mezquino ante aquella otra cosa desconocida, que apenas podía adivinar y que me asustaba, como un rostro desconocido y hermoso pero amenazador que en vano se esfuerza uno por distinguir en la oscuridad".

Este corto relato, tuvo en su época un éxito inmenso; sus valores artísticos subsisten todavía, aún juzgando sin entusiasmos exagerados. Otros relatos escribiría Turguenev aún, representándonos nuevos tipos de jóvenes apasionadas, como Sinaida, pero cuyas diferentes personalidades las hacen reaccionar de muy distintas maneras en la vida: Assia, María, en "L'Antchar", y sobretodo Clara Militch.

II

El relato corto titulado "Assia", nos pinta un carácter de jovencita exaltada y apasionada como Natalia en "Demetrio Rudin"; pero para ésta el amor es también libertad y sacrificio, mientras que Assia no tiene otras preocupaciones que las sentimentales. Natalia sabe, conscientemente, que tiene derecho a su propia felicidad, que nadie más que ella misma es la indicada para resolver problemas de esa índole. Assia es una muchacha huraña, vehemente, de resoluciones inesperadas. A medida que transcurre el relato, sorprende su extraña manera de proceder o de expresarse. En realidad sus palabras o sus actitudes parecerían absurdas para quien no comprendiera la labor incesante de su cálida imaginación. Durante esas largas horas en las que permanecía replegada en sí misma, su pensamiento giraba alrededor de algo que había impresionado su naturaleza sensible; sus representaciones se adelantaban a la realidad de los hechos que transcurren más lentamente; de ahí que, de pronto, la juzguemos incoherente e intempestiva. Muchas veces chocaba a su mismo hermano el comportamiento de Assia. Esa impresión destemplada y desapacible que nos produce su deseo de aparentar y que nos hace conocerla por el calificativo de "muchacha de risa afectada", se prolonga hasta que nos enteramos de su historia y comprendemos que no carecía de fundamento la índole de su carácter huraño, tanto como las alternativas de luz y sombra, de alegría y tristeza, por las que pasaba su espíritu inquieto.

El nacimiento de Assia fué oscuro; sus padres nunca habían sido casados y, en aquella época, las fallas de linaje no se olvidaban. Así lo afirman estas palabras dichas por la persona que la amaba: "Cómo es posible casarse con una muchacha de diecisiete años y de tal condición?". La certeza de esta desventaja con respecto al mundo en el que actuaba desde la muerte de su madre, fué influyendo en el carácter orgulloso pero inquieto y apasionado de Assia. De-

talles que para otra cualquiera hubieran carecido de importancia, la herían y meditaba sobre ellos tratando de desentrañar el significado exacto, temerosa de una alusión despectiva. Assia era, pues, una muchacha criada en calidad excepcional, cuya educación misma no había sido suficientemente prolija. Su reacción frente a las primeras angustias del amor, no podía estar en discordancia con las modalidades de su carácter. Al comienzo parece luchar contra un sentimiento que temía y desconocía; tiene actitudes contradictorias y se aferra al sentimiento fraternal con la ingenua esperanza de encontrar apoyo pero toda lucha es inútil: el amor se le revela, a pesar de todo. Una evidente correspondencia alienta su esperanza y desaparece su recelo instintivo. Conocemos una nueva Assia durante su entrevista de amor; es ésta una muchacha dulce, tímida, transfigurada... Pero no es más que un instante; enseguida sobreviene su reacción brusca e instantánea.

Como a Sinaida, el amor la hace capaz de cualquier audacia, pero la diferencia entre ambas es esencial; Sinaida no podía luchar contra el fatalismo de un sentimiento definitivo y Assia era demasiado orgullosa para aceptar algunas situaciones. Había aprendido desde niña a tomar una actitud defensiva frente al mundo, y su amor propio y su altivez, habían acentuado con nuevos tintes, las particularidades de su carácter. Es cierto que en su modalidad espiritual primaba lo excesivo: había sido huraña y hosca, luego rendida y sumisa; pero, desde el primer choque contra una vacilación, no titubea, a su vez, ni un instante para desvanecer todas sus ilusiones sentimentales; se decide rápidamente o poner punto final en su breve ensayo de amor.

En este relato estamos frente a uno de los caracteres femeninos más admirablemente logrados dentro del tipo que ahora nos ocupa.

III

Un carácter semejante al de Sinaida y al de Assia, apasionado, sombrío, como el de ambas, es el de Clara Militch en el relato del mismo nombre.

Desde la primer mirada, en una entrevista casual, Clara Militch se enamora de un desconocido; no sabe cómo piensa, y apenas sabe cómo se llama; el encuentro pudo haber sido simplemente uno de esos chispazos que se apagan antes de encenderse con verdadero fuego. Apenas una curiosidad por ambas partes sin que el destino les brinde una oportunidad de saber si entre ambos pudo haber otra cosa más que una relación trivial. Pero Clara Militch no sabe esperar ni menos resignarse a la fugacidad de un instante que no debe repetirse...; precipita el desarrollo de acontecimientos que talvez ni siquiera iban a surgir. Para su ardiente e imaginativo temperamento, el paso que ha dado es natural, es lógico,... pero no ha contado con la incomprensión, con la mala interpretación, talvez con la indiferencia que corresponderá a su llamado de amor... y el choque es demasiado rudo. Ha jugado su destino y ha perdido todo en un instante: el amor, un inexplicable amor que describió trayectorias increíbles en rasgos de eternidad; el porvenir, la vida misma... Ya sólo restaba para ella la nada, la muerte. Clara Militch se suicida, y esta final que podría parecer absurdo para quien, guiado por la lógica, pensara en la realidad, tiene, sin embargo, en el relato, una naturalidad que responde al desarrollo de ese carácter vehementemente, apasionado hasta el delirio, sólo capaz de admitir los extremos: o una felicidad sin reticencias o la muerte.

El temperamento de Clara, más vigoroso que el de Sinaida, sin esa resignación fatalista, sin esa sumisión que caracteriza a ésta última; menos reflexivo que el de Assia, es más idealizado, también, que el de ambas. Dentro de la obra misma todo parece factible; pero sus rasgos de estrella fugaz que brilla, se incendia y se destruye, nos dan una

completa sensación de irrealidad. Por eso los caracteres de Sinaida y de Assia son más precisos, más logrados.

A semejanza de Clara Militch, María en "L'Antchar", también se suicida por amor, pero en una y otra ocurren reacciones muy distintas. María tiene una personalidad completamente humana y lógica. Personaje dulce y poético, vive alentada por un amor que es su única finalidad en la vida; un sentimiento que es apasionado y maternal a la vez, por un ser despreocupado y bohemio, polo opuesto de esta joven mesurada, correcta, de intensa vida interior, a quien podrían aplicársele las palabras que Lejniev dice a su esposa refiriéndose a Natalia, en "Demetrio Rudin": "Ignora Ud. que las jovencitas de su temperamento son las que se ahogan, se envenenan o hacen otros disparates por el estilo?"

María, como muchas otras heroínas de relatos turguenevianos, está delineada con ligeros rasgos, pero que han bastado al escritor ruso para crear un carácter de jovencita reconcentrada en sí misma, apasionada y vehemente, tipo humano grato a su imaginación.

IV

Lisa en "Nido de Hidalgos" es una muchacha simple y buena; su infancia había transcurrido bajo el único cuidado de una vieja sierva de gran fanatismo religioso. Su madre, indiferente para con la educación de la niña, la había dejado librada a la influencia de un aya de conceptos estrictos, severos y a menudo absurdos. Lisa, cuyas ideas carecían de independencia y de personalidad, que era una muchacha de pensamientos y de proceder correctos pero sin imaginación ni muy clara inteligencia, se había ido formando, poco a poco, sin discutir ni oponerse a ninguno de los conceptos de una moral estrictamente religiosa. Las ideas de su vieja aya se habían infiltrado en su alma y suponía que la posición ejemplar en la vida, es la

de quien se resigna, se somete y acata la adversidad sin lucha, sin rebeldía, porque cualquier sentimiento espontáneo del alma debe reprimirse y ahogarse como un pecado.

En las ideas de Lisa encontramos un resultado de los errores educacionales rusos que Turguenev, con su apasionado occidentalismo, no pierde ocasión de subrayar en sus novelas. En una conversación con Lavretski, Lisa quiere convencerle de volver al lado de su esposa, porque: “¿Cómo se puede separar lo que Dios ha unido?”, palabras que nos demuestran hasta dónde llegaba el candoroso fervor de esa muchacha sencilla y simple y hasta dónde ideas tan sombríamente estrictas y fanáticas, pueden hacer inútilmente desdichada una existencia. Más adelante dice también Lisa, palabras con las que se confirma, una vez aún, su estéril teoría de la resignación: “Y yo también, yo puedo ser desgraciada. Pero entonces habrá que resignarse. No sé hablar, pero si no nos resignamos...”. Un alma como ésta era la menos indicada para sobrellevar las consecuencias de la situación de Lavretski. En el resurgimiento de la esposa que se supuso muerta, cree ver un castigo divino, y su erróneo concepto del cristianismo la lleva hasta el extremo de creerse, en cierto modo, culpable con respecto a esa mujer cínica y sin escrúpulos. Ante la realidad de las cosas Lisa no lucha, pues, como hubiera hecho la figura decidida, inteligente y valerosa de Natalia.

Lisa pasa por la obra como una figura poética, delicada y melancólica, marcada por la adversidad contra quien no opone más arma que la resignación. La fatalidad se abate sobre ella y no puede reaccionar ya más; sólo el convento podía llevar a su alma angustiada la serenidad...

V

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

Katia en “Padres e Hijos” es una jovencita tímida, casi huraña. Turguenev la pinta despreocupada en el vestir, con ese típico desaliño de las personas sin coquetería.

No la vemos actuar en conjunto; durante las reducidas reuniones en casa de su hermana, permanece silenciosa pero atenta; no se arriesga a hablar ante varias personas pero observa. Más adelante cuando comienza a insinuarse una relación sentimental entre ella y Arcadio, nos cercionamos de que Katia no carece de inteligencia; ésto mismo sorprende a Kirsanov cuando el hábito de su trato va dando más expansión y naturalidad a sus conversaciones.

Katia es, pues, modesta y sencilla; le disgustan las expresiones que encierran deliberada intención de agradar o interesar. Comprendemos ésto al advertir el rubor con que se descubre pensando esta puerilidad: "... le veré muy pronto a mis pies encantadores", refiriéndose a los galanteos de Arcadio. El amor que comienza a sentir, la pone en un plano de rivalidad, con respecto a la hermosa Sra. Odintsov, y todas las apariencias harían suponer que pierde la partida. Distintas ambas por el carácter: la una brillante, seductora, de belleza deslumbradora, con gran habilidad y viveza para sugerir sus propios valores; la otra muy joven todavía y con un carácter demasiado sincero para proponerse por anticipado adoptar tal o cual actitud, dotada de esa capacidad para juzgarse a sí mismo que es un don enemigo de todo hábito de ostentación en sociedad...; es lógico que esta última, Katia, quedara oscurecida por su hermana, mujer de mundo. Sin embargo, ni aún así, su encanto de muchacha tímida pero reflexiva y de carácter firme, pasaría inadvertido. Es así como su frase pueril: "Le veré muy pronto a mis pies encantadores", no carecía de fundamento. Arcadio, insensiblemente, fué experimentando la dulzura de su sencillez junto a la ficticia personalidad de su hermana; el espíritu sencillo y franco, sin preocupaciones trascendentales de Katia, se avenía más con la verdadera índole de su carácter ahogado hasta entonces por extrañas influencias.

Katia es, dentro de la obra y a pesar de ser un personaje secundario, una figura de bastante relieve. Sin embargo no es uno de los mejores aciertos de Turguenev den-

tro de esa categoría de almas juveniles apenas despiertas a la vida. Es un carácter un poco forzado y rígido; un poco convencional, también; no actúa con suficiente naturalidad.

VI

Tatiana en "Humo" es el prototipo de la muchacha franca y leal. Ninguno de los personajes femeninos de Turguenev tiene un perfil más delineado y claro; su actitud es siempre correcta y sencilla, sin vacilación, con naturalidad. Se nos presenta como una muchacha dulce y serena; está enamorada de su novio, piensa casarse pronto y ninguna otra preocupación turba el tranquilo deslizarse de su vida; su existencia está trazada ya... Aún su amor por Gregorio es un sentimiento sosegado de buena camarada, muy en armonía con la índole de su carácter libre de exaltaciones pasionales.

Tatiana va al encuentro de Litvinov a Baden, en ese estado de espíritu. Ya no tiene que temer por la vida; su sendero está trazado hasta el fin... Pero esta muchacha simple, sin imaginación ni experiencia, no contaba con que hay instantes en que los seres humanos son juguetes del azar que los empuja y que la vida más estabilizada puede destrozarse al contacto de circunstancias imprevistas... En Baden la esperaba, pues, una amarga enseñanza. El aspecto extraño de su novio, su mirada huidiza, la preocupan y desde ese momento, silenciosamente, comienza a observarlo; su instinto le hace presentir un alejamiento, imperceptible todavía; comprende que él evita encontrarla y estos detalles que su intuición va captando, la colocan en una situación de expectativa con respecto a Gregorio. La confianza que, entre los dos, había sido completa, desaparece para siempre. Sin embargo, su naturaleza recta, capaz de un solo amor, se resiste a admitir la evidencia. La explicación era, pues, inevitable. Es entonces cuando Tatiana oye de labios de su novio, la confesión bien clara de todo cuan-

to ella se ha resistido a comprender, de todo cuanto se resiste todavía a comprender, porque no puede abarcar en toda su extensión el panorama ilimitado de su desventura. Por eso, cuando se despide, aún espera, aún se va deteniendo a cada palabra para dar lugar a que se la interrumpa. Pero nada sucede; por el contrario Litvinov agrega: "Tú misma no puedes salvarme!... Te rechazaría!...".

Años más tarde, el dolor de Tatiana había descripto su trayectoria normal; no había dejado de amar a Litvinov, pero ya no pensaba en él; su existencia se deslizaba suavemente monótona, resignada y serena. Sin embargo, cuando nuevamente se cruza Gregorio en su camino, en su mirada brillante por las lágrimas, se insinúa una sonrisa de felicidad: el amor había permanecido en ella, intacto...

Es Tatiana en la obra de Turguenev, el tipo de muchacha de proceder correcto y definido. Personalidad delicada y sincera, en la felicidad como en el dolor permanece dentro de un límite de moderación, de gracia, de armonía que no es, en ningún momento, frialdad o insensibilidad, sino el supremo esfuerzo para dominarse, de una naturaleza enemiga de exteriorizaciones exageradas.

VII

Un problema semejante al de Tatiana se le presenta a Gemma en "Aguas Primaverales". Como a aquella, su novio la olvidará por otra mujer, pocos días antes del matrimonio.

Gemma es una muchacha de ascendencia italiana, con todas las características físicas y espirituales de su raza: hermosura morena y temperamento apasionado y cálido. Su adolescencia se había desenvuelto en el ambiente mediano y burgués del pequeño comerciante, aunque su educación había sido relativamente esmerada. Su madre, preocupada por el carácter independiente de la joven, la consideraba demasiada liberal y republicana, aunque en realidad

estos desplantes no pasaran del círculo reducido de sus conversaciones familiares. No notamos en ella, preocupaciones ni problemas. Cuando la conocemos está de novia con un comerciante alemán, verdadera caricatura de un género que ya, de por sí, es amplio campo para la sátira.

En muchas de sus novelas, Turguenev ha pintado un personaje semejante a Kluber, novio de Gemma, y siempre este personaje que encarna la burocracia, los prejuicios, la mediocridad y la burguesía, que toma al pie de la letra todas las leyes de la sociedad organizada, y que, subterráneamente, las acomoda a sus conveniencias, es más o menos rival del héroe alrededor de quien se desarrolla el relato, Kurnatovski de Insarov, Kallomëtsev de Nejdánov, Kluber de Dimitri Sanin...

Gemma no está enamorada de Kluber; su noviazgo es un contrato de conveniencia que la joven, cuya capacidad sentimental no se había desarrollado aún, consideraba muy natural y lógico: era la unión de dos familias paralelamente cimentadas en la sociedad. Pensaba que el matrimonio es un acto que toda joven debe realizar un día y que su momento había llegado. Su madre estaba contenta con tal perspectiva, y ella misma no se había detenido a imaginar que la vida pudiera descubrirle nuevos horizontes. Su existencia se deslizaba indiferente; sin esperanzas ni ansias de algo distinto de cuanto el destino le brindaba. Las conversaciones republicanas y talvez un poco burlonas, porque en el fondo encerraban el deseo travieso de escandalizar a la familia; las lecturas y representaciones jocosas de obras alemanas; las tareas domésticas: a eso se limitaba su fácil, superficial y risueña existencia.

Pero un día Dimitri Sanin entraría inopinadamente en su pequeño mundo y despertaría su alma adormecida. Su noviazgo, consagratorio y definitivo para el juicio de la época, no es para ella un obstáculo y no vacila ni ante la burguesa desesperación de la madre, para poner en claro su situación sentimental. Pero así como fué violento y repentino el surgimiento del amor, de la misma manera

vertiginosa se derrumbarían sus ilusiones: poco días después de las emociones de una ruptura y de un nuevo noviazgo, le estaba reservado a Gemma, el golpe de un abandono: la Sra. Polozov se había interpuesto entre ella y Sanin. Nada nos dicen de Gemma ya; desde ese instante desaparece de nuestro horizonte.

Muchos años más tarde Sanin llega a enterarse de que se ha trasladado a América y de que tiene una hija a punto de casarse. Comprendemos, entonces, que Gemma ha rehecho su vida y que los años transcurridos han dulcificado sus rencores; ya Sanin no es para ella más que un recuerdo de juventud.

Algunas otras jóvenes, y siempre nuevos caracteres, hay en la vasta galería femenina de la obra turgueneviana; caracteres ligeramente esbozados, a la pasada, pero a los que la predilección, la ternura con que el escritor ruso los envuelve, les da un relieve, una personalidad que los destaca de la oscuridad de un segundo plano: Barba en el relato titulado "Jacobó Passinkov", extraño y apasionado temperamento juvenil; Sofía, su hermana, de carácter recto, severo, hasta el sacrificio; Raissa en "El Reloj", dulce tipo de jovencita; Musa en "Punin y Baburin" personalidad de muchacha un tanto agresiva y desafiante, distinto de la mayoría de los caracteres turguenevianos, pero interesante, también.

VIII. — *La personalidad de Turguenev.*

I

A través de los largos años de la producción literaria turgueneviana, se desenvuelve el cuadro de sus evoluciones espirituales y, por lo tanto, también artísticas. Refiriéndose a éstas, Haumant se pregunta si se trataría de evoluciones o influencias y se decide por opinar que fueron influencias extrañas las que modificaron las tendencias del

escritor ruso. Pero el problema es obvio, por no decir innecesario, ya que los dos términos se complementan; porque todo lo que un espíritu joven va asimilando a través de sus lecturas o en la vida; todo lo que le interesa, despierta su curiosidad o hace trabajar su imaginación, le va aportando material sobre el cual reforzar su experiencia, modificar sus ideas, dar un nuevo giro a pensamientos nebulosos o indefinidos, captar una verdad que muchas veces se le escurre en sus años de adolescencia y esas influencias exteriores, van produciendo su interior evolución. Así en el artista como en el hombre vulgar, que nunca se destaca, la vida y el contacto con las cosas, va produciendo una evolución y delineando una personalidad...

Iván Turguenev comienza siendo un romántico en un país en el que apenas había romanticismo... No fueron, por lo tanto, maestros rusos, salvo Pushkin, sino occidentales quienes tuvieron ascendiente intelectual sobre el joven escritor eslavo. En su primera juventud Byron y George Sand sedujeron el espíritu ávido de belleza de ese joven estudiante en San Petersburgo, viajero luego en Alemania, que al fin regresa a Rusia con la ambición bien definida de dedicarse a la literatura. Sus primeros relatos serán exponentes de su espíritu inclinado hacia el romanticismo, todavía saturado por la influencia de los sombríos y fatales personajes byronianos y por los bandidos de George Sand. Así surgen relatos como el titulado: "Viejos Retratos" cuyo héroe recuerda al "Leone Leoni" de la escritora francesa y un poco al "Manfredo" del poeta inglés; — todos ellos héroes sombríos, perversos, marcados por una ineludible fatalidad que los impulsa a cometer toda clase de iniquidades, incapaces de distinguir entre el bien y el mal, pero asimismo sumamente atrayentes. El personaje turgueneviano tiene estas características sin alcanzar la diabólica perfección byraniana.

Más tarde Turguenev reacciona. La vida va despertando en él nuevas inquietudes. El sentir universal cambiaba y los héroes románticos al estilo de Byron, ya no

seducen su espíritu de artista ávido de novedades, que va hallando siempre en la vida y en el arte, nuevos motivos de inspiración. Turguenev evoluciona lentamente hacia el realismo, pasando primero por una escala intermedia entre romanticismo y realismo, que Haumant ha llamado con mucho acierto: "realismo sentimental". Es entonces cuando publica "El Parásito", influenciado por "Los Miserables" de Víctor Hugo, obra en la que se mezclan sus nuevas tendencias, observación de un personaje sacado de la vida rusa, con su romanticismo juvenil. Víctor Hugo había tratado en "Los Miserables", un tipo humano perseguido, acosado por la injusta saña de una sociedad cerrada, fría, sin piedad; una sociedad que sentencia, proscribire, y no perdona jamás al que una vez se coloca al margen de sus leyes. Turguenev crea, también, un personaje humillado, rebajado de su nivel humano por un mundo implacable ante quien no se puede mostrar una debilidad sin caer para siempre en el aislamiento y en el desprecio... El escritor ruso se deja llevar por las tendencias de la época; pero su obra, si bien sentimental como la del escritor francés, sabe mantenerse en ese límite de medida, libre de exaltaciones, sin llegar, como en algunas pinceladas huguianas, hasta lo patético.

Una nueva tendencia llevaría después un cambio al espíritu de Turguenev: las ideas occidentalistas. Frente a la evolución que, lentamente, se iba produciendo entre los elementos intelectuales de Rusia, Turguenev, admirador de la civilización occidental, inclinaría hacia ese lado sus predilecciones y sus convicciones en oposición a los eslavófilos y a la educación rusa que él mismo había recibido y que, indudablemente, había influido sobre su espíritu en esa época de la vida en la que se plasman los caracteres en moldes definitivos, pues como dice Maurois: "Lo que da la materia abundante, secreta, de los pensamientos de cada uno de nosotros es, sin que nosotros lo sepamos, el recuerdo de nuestra infancia, de nuestras primeras lecturas, tal vez, también, los sentimientos ancestrales". Pero, aún con-

tra todo eso, Turguenev lucharía siempre por oponerse a las influencias juveniles, porque hacia occidente iba su admiración intelectual y social, su relativa fé en el progreso.

II

La personalidad de Turguenev se forma en la intersección de dos tendencias opuestas: romanticismo e idealismo por un lado, realismo por otro. De ahí que en sus novelas haya sido el suyo un realismo atenuado por un dejo de idealismo romántico. Pero su realismo, modificado por la influencia de su maestro Pushkin, tenía como ideal el arte puro, la preocupación de la forma y, como él mismo decía, pulía su prosa como aquel sus versos. Flaubert y Schopenhauer también fueron sus maestros en esta nueva etapa de su evolución espiritual y literaria; de ahí que aúne sus preocupaciones del arte puro a la manera de Pushkin, con una visión pesimista de la vida que se trasunta en sus novelas como una eterna queja contra la incapacidad del hombre; pero su pesimismo no tiene, como en el caso de Schopenhauer o de Flaubert, el agrio sabor del desprecio, sino la dulzura melancólica de un artista lleno de compasión y de simpatía humanas. Dice Haumant: *..il est plus pesimiste que son maître allemand et autant que Flaubert, avec cette différence, cependant, qu'il aime l'homme autant que l'autre le déteste*". Su realismo es más moderado que el de Flaubert en la descripción de sus escenas de amor veladas por su profunda delicadeza como en "Primer Amor", en "Humo", en "A la Víspera"... cualidad turgueneviana que imprime a sus cuadros una suavidad y una belleza inigualables y que le distingue como un especialista en las escenas de amor, —en toda pintura de un sentimiento tierno, de una emoción...; en escenas fugaces que son verdaderas visiones poéticas, como la despedida de Lavretski, en el final de la obra, a todas las esperanzas de la vida frente a la generación que lo sucede; el encuentro

de Helena e Insarov en la pequeña capilla, un poco amane-
rado pero de gran poder emotivo; el instante en que Tatia-
na y Gregorio Litvinov se vuelven a encontrar para unir
sus destinos después de años de separación...

III

Turguenev no creía en la felicidad terrena y esta con-
vicción de su temperamento pesimista, no sólo se descubre
en sus novelas sino también en su correspondencia, en sus
cartas a la Sra. Viardot.

Mucho influyó, posiblemente, en sus conceptos pesi-
mistas, su propia existencia sin esperanzas de encontrar fe-
licidad en el amor ni compensaciones en otros órdenes de
la vida. Fué un individualista aislado por su propia volun-
tad, fuera de una patria a la que amaba sin poder transigir
con sus defectos y junto a un amor al que se había consa-
grado por entero sin esperanzas de una retribución equi-
valente. Su amor por la Sra. Viardot, desvió su espíritu
ruso hacia un cosmopolitismo que de ninguna manera
puede ser absoluto, no por prejuicios nacionalistas ni de
otra especie, porque él no los tuvo jamás como universalis-
ta que fué para quien no existían límites políticos ni ra-
ciales que separaran espíritus afines nacidos por el azar de
sus destinos en los puntos más distantes de la tierra, sino
porque no es posible deslindarse por completo de esas im-
presiones oscuras, indefinibles, que van formando el carác-
ter peculiar de cada pueblo. Hay personalidades, innumera-
blese, que se destaca de esa masa, de ese nivel, pero siempre
algún vestigio queda de la primera educación, aunque sus
simpatías o convicciones las inclinen hacia otros horizon-
tes. Maurois dice: "Si se pudiera, trasplantándose, adquirir
un alma nueva, ser ciudadano espiritual de otro país, Tur-
guenev no hubiera sufrido tanto. Pero no se puede". Y pa-
ra él existió ese drama: el drama del inadaptado, por su
dualidad espiritual y por el concepto en que se lo tenía. En

Francia, aunque admirado, fué un extranjero; y en Rusia se lo consideraba europeizado.

Turguenev, espíritu profundamente liberal, fué incomprendido las más de las veces por sus compatriotas intelectuales a causa de su incapacidad para la acción, para salir de su marco puramente estético y representar un papel en la vida; y este conflicto siempre pendiente con sus contemporáneos, amargó la existencia de este escritor sincero, de carácter dulce, dotado de un gran caudal de afección y de espontánea bondad que debía mantener ahogado porque sólo le era retribuído con desconfianzas, recelos y malas interpretaciones. Era un artista puro en quien no anidaba un entusiasmo batallador, y ese fué el origen de muchas incomprensiones, aunque su posición frente a la vida fué clara: no tenía un espíritu combativo ni conoció la felicidad de poseer una fé inquebrantable en la realización de los grandes ideales humanos, pero fué el suyo un espíritu de liberal sincero, dispuesto siempre a brindar su simpatía sin reticencias, por amor a la justicia, a la rebeldía de todos los oprimidos de la tierra. Este escritor a quien tanto sedujeron los problemas sociales se inclinaba, aunque sólo fuera en literatura, desde lejos y como simple espectador del drama ruso, hacia la causa revolucionaria; buscaba el camino todavía confuso, inalcanzado y que él presentaba idealizado, transformado en el arte, sin atenerse a una realidad más lenta, menos brillante, pero también promisoría... Bien es cierto que Turguenev, nutrido en las ideas socialistas en boga, desde sus años juveniles junto a Herzen y a Bakunin, tenía un concepto un poco ingenuo y sentimental acerca de la solución de los problemas sociales; todo lo cual se trasunta, sobretodo, a través de las páginas de "Tierras Vírgenes".

Pero las tendencias sociales no fueron su especialidad literaria, tampoco. Turguenev era un cantor del amor, rodeaba a sus personajes de un halo de sentimentalidad, nota sobresaliente de su propia naturaleza y faz subjetiva de todas sus obras. Porque así fué su realismo: un balan-

cear de su objetivismo, de su actitud de "espectador en la vida", actitud recomendada por él mismo como la única que debe adoptar un artista puro, y su propia personalidad pronta a asomarse en la obra literaria, su subjetivismo incorregible que es la simpatía del creador por su propia obra. De ahí que el único de sus personajes literarios que, deliberadamente, Turguenev quiso amparar contra su parcialidad, resultara tan exageradamente frío como Bazarov; lo mismo con respecto a sus héroes Insarov y Solomin, cada uno dentro de su manera peculiar, tan poco humanos en muchos aspectos. Y eso ocurría cuando el escritor ruso quería oponer lo intelectual a lo sentimental: sus héroes resultaban fríos, sin la vida que este escritor que amaba todo lo humano, daba a sus personajes predilectos: al hombre débil, fracasado; a la muchacha que siente el amor por vez primera...

IV

Turguenev tuvo dos inagotables fuentes de inspiración: el amor y la naturaleza. Pero su posición espiritual frente a la naturaleza es pesimista; siente la sensación de su frialdad, de su indiferencia, del desamparo que en la última época de su vida pintaría con bellos matices en sus "Poemas en Prosa". La naturaleza no es, para él, ni bueno ni mala sino desconsoladoramente indiferente.

Pero el pesimismo no es completamente definitivo en sus novelas; nos deja muchas veces una esperanza, una simbólica esperanza en el futuro ya que como fin de sus quejas contra el hombre fracasado, encontramos el interrogante suspendido en otras generaciones, en otros hombres: "Rudin", "Nido de Hidalgos", "A la Víspera"; y la tentativa de presentarnos al hombre nuevo: "Padres e Hijos", "Humo", "Tierras Vírgenes"...

En "Basta" es donde advertimos el profundo y convencido pesimismo turgueneviano. Impulsado por sus in-

quietudes descubre el fondo de su espíritu pesimista desde todos los aspectos, decepcionado y sin esperanzas de adquirir una visión más risueña de las cosas.

El destino tampoco tiene, según él, más que dureza e indiferencia para los hombres, quienes sólo en los primeros años juveniles, entusiasmados y llenos de esperanza ante el amplio panorama de la vida, no pueden ver la triste realidad. Juzga el escritor ruso, que el destino humano es pequeño y no se puede aspirar siquiera a permanecer ante una verdad relativa, pues aún siéndolo es, además, fugaz y "sólo nos conduce a la negación"; que el hombre se debate y lucha por la realización de un ideal pero que el camino de la vida sólo lo conduce a la decepción, a la nada, "al desprecio de sí mismo". Considera como único ideal accesible para el hombre, la conquista de la propia dignidad; que ante la indiferencia del destino y la desconsoladora y ciega ignorancia de la naturaleza, el hombre, débil caña sometida a los vaivenes del azar, sólo se sostiene y puede desafiar a las fuerzas inconscientes de las cuales depende, por la inteligencia y por la conciencia de la propia dignidad... Pero no es en Turguenev, su canto a la dignidad consciente del hombre, un canto de optimismo; nada tiene valor en la vida porque los pensamientos y los actos dictados por un cerebro potente, son arrastrados sin distinción de calidad por la gran niveladora naturaleza, y al correr de los siglos todo desaparece y debe rehacerse de nuevo en incansable y eterno movimiento demoledor y constructor... Esta idea desconsoladora de la misión tan pobre que el ser humano puede llenar en el curso de los siglos es la que domina a este escritor lleno de amargura y de piedad humanas. Su pesimismo deriva de esa idea eje, tan común, y que, según él, ha hecho malograr destinos gloriosos de seres acobardados en mitad del camino por el convencimiento de la brevedad de las cosas, de la inutilidad de un entusiasmo batallador.

Dice Turguenev: "Cuando esta idea ha penetrado en

la conciencia, ya no hay miel para quien ha de paladear ese ajenjo”.

Obsesionado por la misma idea, Turguenev se pregunta si existirán en verdad grandes pensamientos que perduren y dejen huellas seculares y al contestarse afirmativamente, agrega que aunque existan destellos de grandes espíritus que han dejado su mensaje a posteriores generaciones, la vida es siempre la misma: es un desesperante y monótono repetirse de hechos y sentimientos semejantes, malos y buenos, en eterno balanceo... Turguenev tiene, pues, esta nueva amargura: el convencimiento de que la humanidad no progresa, espiritualmente; que la maldad, la tontería, la mentira, la injusticia, todos los defectos humanos, subsisten bajo distintos aspectos desde tiempos inmemoriales y que es en vano la labor del moralista, ni el arrebatado del apóstol para alcanzar el ideal de una humanidad superior, porque la vida es idéntica, desconsoladoramente idéntica desde tiempos ancestrales...

Turguenev, artista puro, se decide por la belleza y *pero el arte en su deseo de apoyarse en algo para tener fé...* siempre vuelve al mismo pensamiento: la fugacidad de las cosas. En el arte esta fugacidad está representada por el carácter frágil de la belleza creada que, aunque superior a la que existe, se transforma en mera víctima de la eterna inconsciencia de la naturaleza; pero no sólo de la naturaleza representada en el tiempo que “tiende el moho de la podredumbre sobre la faz del Júpiter de Fidias como sobre un despreciable guijarro” sino aún la naturaleza personificada en la inconsciencia colectiva de los destructores de pueblos a los cuales no los impulsa un furor humano sino una glacial y desconsoladora indiferencia de bestias que cumplen a ciegas una misión anónima.

Ante el movimiento de los siglos, siempre destructores para todo lo bello, existente y creado, Turguenev se consuela a sí mismo con la conformidad de esta frase: “La belleza no tiene necesidad de durar siempre para ser eterna; le basta existir un instante”, pero advertimos en esta

débil designación, la angustia incurable de un gran individualista que se siente humillado con el pensamiento de que nada perdura y de que, por lo tanto, la ambición de eternidad está sometida al azar que puede fundirlo todo... El escritor ruso se debate contra esa idea; su alma disconforme se rebela contra el destino del hombre que, sin distinción de calidad, arrastra a todos los seres, como elementos dispersos de una sola unidad colectiva, la naturaleza, hacia un mismo fin desconocido, oscuro, terriblemente anónimo...

Las últimas páginas de "Basta", páginas que nos dan la oportunidad de conocer toda la filosofía turgueneviana, encierran el grito de un individualista debatiéndose contra lo que no se puede luchar... Bien es cierto que posteriormente a la publicación de "Basta", Turguenev publicó otras obras en las que se muestra más optimista y que "Basta" responde a un instante crítico de su vida; a un instante de profundo desaliento, pero salvo una mayor acentuación del tinte pesimista, las ideas fundamentales y básicas del escritor eslavo, están allí.

Ivan Turguenev no es un escritor a la manera de Tolstoi o de Dostoiewski; no tiene el desgarrador humanitarismo de éstos, tan distintos, sin embargo, opuestos casi, aunque en ambos anidara un mismo ideal de felicidad humana; su prosa es más serena, su amargura está siempre más velada, más suavizada por algún rasgo poético.

La obra de este escritor, desde el punto de vista social, ha envejecido, naturalmente, puesto que sus problemas han quedado detenidos en un instante de evolución y el mundo ha avanzado; pero el arte puro de Ivan Turguenev, la armonía y la belleza de sus obras, seguirá provocando la emoción artística de toda creación delineada en caracteres de eternidad...

HENRI BERGSON

(Especialmente, Etica y Filosofía de la religión)

Por ANGEL VASSALLO

III. — *Las dos fuentes de la moral.*

Dijimos al iniciar el curso que el asunto de estas lecciones lo constituye el pensamiento ético-religioso de Bergson. Mas, como quiera que éste se encuentra —a nuestro parecer— rígidamente trabado con toda la filosofía de Bergson según se hallaba formulada antes de la aparición de “Las dos fuentes de la moral y de la religión”, nos pareció necesario —a manera de introducción a nuestro tema— referir esa filosofía en sus articulaciones esenciales.

De esa manera, en las dos lecciones anteriores, hemos querido motivar el sentido concreto de la idea de duración real: resorte secreto y resultado, a la vez, de la filosofía de Bergson. Hemos espiado el surgimiento de la idea de duración en la esfera del yo: la duración real, el tiempo concreto y creador es el modo de existir del ser espiritual. “Preguntamos tan sólo —según las propias palabras de Bergson— qué sentido preciso da nuestra conciencia a la palabra “existir”, y nos encontramos con que para un ser con-

ciente existir consiste en cambiar, cambiar es madurarse, madurarse es crearse indefinidamente a sí mismo". Nos preguntamos, luego, si toda la realidad, si la existencia en general, podía concebirse en manera legítima, bajo la misma forma del existir del ser espiritual. Asistimos así a una verdadera promoción metafísica de la idea de duración engendrada o descubierta en el yo. El espectáculo general de la vida nos autorizaría a concebir la vida y con ella el fondo de la realidad como de esencia psicológica, como duración real, eficaz, eficaz de creación; o sea, como creación continua.

El puesto del hombre en el mundo —por otra parte— se hacía claro cuando se le veía situado al término de una de las grandes rutas de la evolución de la vida. En él, en el hombre, la inteligencia se constituye como instrumento que le permite actuar sobre la materia inerte —posibilidad ésta que define a la vida, precisamente. Mas, la infinita flexibilidad de la inteligencia le permite trascender asimismo su originaria vocación utilitaria. Dejándose penetrar entonces del halo de instinto que todavía le acompaña o, hablando con mayor fidelidad, el instinto hecho inteligente en el hombre, el instinto clarividente, se erige en *intuición*. La intuición visita —dijimos— la escondida intimidad del ser, nos reinstala en la duración creadora, de la que de continuo tiende a apartarnos la inteligencia, nos hace libres y partícipes de la libertad infinita, creación continua e imprevisible que es la vida, *l'élan vital*.

"Entonces —dice Bergson, en un fragmento ya citada por nosotros— todo se anima en torno nuestro. Cuanto más nos acostumbramos a pensar y percibir todas las cosas *sub specie durationis*, tanto más nos ahincamos en la duración real. Y cuanto más nos ahincamos en esa duración, tanto más nos reinstalamos en la dirección del principio de que participamos y cuya eternidad no ha de concebirse como una eternidad de inmutabilidad, sino como una eternidad de vida: ¿cómo, sinó, podríamos vivir y movernos en ella? *In ea vivimus, et movemur et sumus*".

Empero, (fijarse bien en esto) si somos avisados, veremos que la filosofía de Bergson no descansa del todo aquietada en esta conclusión. La duración real, por momentos, ve perturbado su indiscutido y exclusivo imperio en la entera realidad. De vez en vez en el filosofar de Bergson invade el dominio de la duración creadora el torso de *lo absolutamente otro* de la duración; la duración se ve forzada a soportar a su lado la presencia de algo ajeno, extraño a ella. Así se produce el misterio de la invasión de lo espacial en la pura temporalidad del yo, y de igual manera se insurge obstinada la *materia* contra la marea que sube de la vida. Ahora bien: la espacialidad que se opone a la pura temporalidad de la conciencia y la materia opuesta al *élan vital*, ¿son meros accidentes producidos dentro del universal devenir creador, o constituyen otra fuente de la realidad, la realidad espacial o material?

El pensamiento de Bergson es bien impreciso en este punto; y de intento hemos querido conservar esa ambigüedad en nuestra exposición.

Por momentos el espacio y la materia se presentan como constituyendo un sector de la realidad, heterogéneo al de duración y de la vida. Así es como sobre el yo auténtico que es duración se forma como corteza solidificada por las exigencias sociales y las necesidades del lenguaje un yo inauténtico, formado de estados yuxtapuestos. Yo inauténtico, y sin embargo —he ahí lo extraño— normal. Y en ese mismo sentido se habla de la materia enfrentada a la vida hasta tal punto que la vida se define, precisamente, como la capacidad de servirse de la materia inerte, que por lo tanto no es vida. En este matiz del pensamiento bergsoniano, se concibe la realidad en manera dual; es decir que conviven: espacio y tiempo, materia y vida, y consecuentemente, inteligencia e instinto.

Mas, contrastando con esto y en fuerza de otro motivo —acaso más profundo que el anterior— del pensamiento de Bergson, he aquí que con reiterado intento se tiende a suprimir ese radical dualismo de la realidad, se-

cuestrando el espacio y la materia a favor de la temporalidad y de la vida: es decir, esforzándose por presentar la espacialización de la conciencia como un aspecto de la duración psicológica, y la materia como un producto de la evolución de la vida.

En torno al primer punto —ensayo de reducir el yo espacializado a mera apariencia o deformación del yo auténtico que es duración—, abundamos en nuestra primera lección. Recordaremos tan sólo un breve fragmento. “Por debajo de la duración homogénea (la del tiempo espacial) símbolo extensivo de la duración verdadera, una psicología atenta discierne una duración cuyos momentos heterogéneos se penetran: por debajo de la multiplicidad numérica de los estados de conciencia, una multiplicidad cualitativa; por debajo del yo de estados bien definidos, un yo en el que sucesión implica fusión y organización. Mas nosotros nos conformamos por lo común con el primer yo [el yo por así decir espacializado], es decir, con la sombra del yo proyectada en el espacio homogéneo”.

Aquí se muestra evidente la voluntad de reducir el yo espacializado a un accidente que acontece *dentro* del yo auténtico —accidente determinado por las exigencias sociales y la naturaleza del lenguaje. La realidad sólo para el yo que dura se reserva. El yo inauténtico es una mera apariencia.

Paralelamente a esta reducción del yo espacializado al yo que es duración, Bergson, decíamos, ha concebido a veces a la materia como producto de la evolución de la vida. No podemos referirnos con detalle a las páginas de la “Evolución Creadora” en que se expone la génesis ideal de la materia.

“La extensión —dice Bergson— se nos aparece como una tensión que se interrumpe. El orden que impera [en la materia] y que se manifiesta en las leyes naturales, es un orden que debe engendrarse por sí mismo cuando el orden inverso [es decir, el de la creación] es suprimido: una detención del durar (de la duración creadora) produci-

ría precisamente esta supresión. Finalmente, el sentido en que marcha esta realidad [material] nos sugiere ahora la idea de una cosa que se *des-hace*; en esto reside, sin duda, uno de los rasgos esenciales de la materialidad. Nuestra visión del mundo material es la de una fuerza que cae”.

En resumen: por momentos, en Bergson, la realidad se presenta como dual, es decir como formada de dos principios: el devenir creador y la materia que se opone a su avance [es la misma oposición que se reproduce entre el yo auténtico que es duración y el yo espacializado, y la que existe entre la inteligencia que se ha moldeado sobre la materia y el instinto que se ajusta a la vida]. Mas he aquí que por otra parte, y más frecuentemente, la materia se intenta reducir al devenir, como el inauténtico yo espacializado al auténtico yo que es duración creadora. Lo primero, la realidad real, será el devenir creador. La materia y la espacialidad se engendrarían de la *detención* del devenir. Un impulso abolido: tal es la materia y el yo espacial. Debemos confesar que, a nuestro parecer, este segundo motivo es el que bordea más de cerca el íntimo pensamiento de Bergson: o sea, el intento de concebir la entera realidad como devenir creador; mas es lo cierto que Bergson evita afirmarlo perentoriamente.

* * *

En el punto a que hemos llegado tenemos dispuesto el pensamiento de Bergson en forma y en el acto de abordar el problema ético-religioso. Este problema según dijimos, le brinda al entero pensamiento de Bergson el riesgo de mostrar todas sus posibilidades, de exhibirse en toda su excelencia, o con todas sus limitaciones.

Vengamos ya a las dos fuentes de la moral. “El recuerdo de la fruta prohibida — dice Bergson en las palabras iniciales de “Las dos fuentes, etc.” — es el más antiguo en la memoria de cada uno de nosotros, como asimismo en la de la Humanidad”. Nuestra conducta, quiere decir Bergson.

según la recordamos, se nos presenta como un tejido de constricciones, un sistema de obligaciones. No es difícil dar con el origen de la obligación. "La sociedad es quien le traza al individuo el programa de su existencia cotidiana. No se puede vivir en familia —dice Bergson— ejercer su profesión, vacar a los mil cuidados de la vida diaria, así sea pasear por la calle o simplemente quedarse en su casa, sin obedecer a ciertas prescripciones y plegarse a ciertas obligaciones".

Ocurre preguntarse qué sea la sociedad, cuál es la esencia de la obligación moral, esa fuente de donde emanan, al parecer, los imperativos que informan nuestra conducta, en todo o en parte. Sin perjuicio de volver más adelante sobre el punto, digamos, provisionalmente, que una sociedad se nos presenta como "comparable a un organismo cuyas células, unidas por invisibles vínculos, se subordinan las unas a las otras en una sabia jerarquía; y se dejan plegar naturalmente, para el mayor bien de todas, a una disciplina que puede exigir el sacrificio de una parte cualquiera. Esto no es, sin duda, más que una comparación, y una comparación bien deficiente; pues una cosa es un organismo sujeto a leyes necesarias, y otra muy distinta una sociedad humana formada por voluntades libres" — en el sentido de Bergson. Mas por ahora esa comparación es suficiente. De aquí podemos sacar sin esfuerzo la evidencia de que cada uno de nosotros pertenece a la sociedad tanto como a sí mismo. La obligación, de esa manera, no nos viene del todo desde fuera. Se alberga en la parte socializada —por así decirlo— del yo. Ciertamente, si nuestra conciencia es capaz de ahondar en sí misma habrá de revelársele, a medida que avance en profundidad, una personalidad cada vez más original. Mas ello no impide que esa personalidad profunda se halle vinculada en su superficie con otras a ella semejantes y por una disciplina que crea entre todas una dependencia recíproca.

A este "yo social" lo hemos llamado yo de superficie; mas esto no equivale a declararlo nulo o sin valor. Pa-

ra muchos, instalarse en esta parte socializada de sí mismos, es el único medio de vivir en lo firme, en lo sólido. "Aquéllos a quienes las circunstancias condenan a la soledad por cierto tiempo —dice Bergson— y no hallan en sí mismos los elementos de una vida interior profunda, saben lo que cuesta el dejarse llevar, es decir, el no fijar el yo individual en el nivel prescripto por el yo social". Pues aquí, cultivar el yo social es el último y desesperado recurso para conservar la dignidad ética. Y Bergson recuerda el guardabosque de un cuento de Kipling que solo en su cabaña perdida en una selva de la India sentábase todas las noches a su solitaria mesa, en riguroso traje de etiqueta, "a fin de no perder, en su completa soledad, el respeto de sí mismo". Este mismo ejemplo muestra que la obligación moral implica una cierta resistencia a sí mismo, al sí mismo del arbitrio y del impulso.

Engañados por esta constricción de las tendencias que siquiera excepcionalmente puede acompañar el cumplimiento de la obligación moral, los filósofos, según Bergson, los filósofos racionalistas, se han complacido en poner el énfasis sobre ese aspecto de la constricción, y han creído poder definir la moralidad como resistencia a las propias tendencias, o como Bergson dice, han hecho residir la moralidad en un esfuerzo sobre sí mismo.

Si la esencia de la ley moral se hace consistir en contrastar a las tendencias, o, como Bergson dice, ante todo en un esfuerzo sobre sí mismo, se explica que los filósofos se hayan inclinado a buscar para la moral una fuente que no fueran las inclinaciones: o sea, *la razón*.

Sin duda, para resistir a la resistencia, para mantenernos en lo que consideramos el recto camino cuando el deseo, la pasión o el interés nos apartan de él, debemos darnos razones. Un ser inteligente obra sobre sí mismo mediante la inteligencia. Mas, el que volvamos por la obligación por vías racionales no quiere decir que la obligación moral sea oriunda de la razón.

Hasta aquí hemos querido sugerir con Bergson que

la esencia de la obligación no es una exigencia racional. "Representaos —dice Bergson— la obligación pesando sobre la voluntad a la manera de una costumbre: que cada obligación arrastre tras de sí la masa acumulada de otras y que en la presión que ella ejerce se valga del peso de todas: tendréis entonces el "todo de la obligación" para una conciencia moral simple, elemental. Esto es lo esencial, y a esto podría reducirse en rigor la obligación, aun allí donde alcanza su mayor complejidad.

Al hacer de la sociedad la fuente de nuestros deberes y de la conciencia de la obligación moral, podría parecer que nos hallamos en la esfera trivial de los frecuentados lugares comunes de sociólogos y juristas. Empero, para Bergson, la sociedad no es un dato último —como lo cree la miopía de los sociólogos y de los juristas. Ahondando en su naturaleza, en la esencia de la sociedad, nos veremos precisados a pasar a un plano metafísico; y hasta lo metafísico habrá que hacer retroceder la fuente de la moral.

"Consideremos —dice Bergson— dos líneas divergentes de evolución de la vida y dos sociedades depositadas cada una en el extremo de cada línea. El tipo de sociedad más natural será evidentemente el tipo instintivo: el vínculo que tiene unidas entre sí a las abejas de una colmena se parece mucho al que une a las células de un mismo organismo. Pero supongamos ahora que la naturaleza haya querido, al cabo de la otra línea de evolución, obtener sociedades en que cierta libertad fuera concedida a la decisión de los individuos que las forman: habrá acudido a la inteligencia y habrá hecho que la inteligencia obtenga en tales sociedades resultados análogos a los del instinto en las otras".

Instinto e inteligencia —según lo tenemos dicho en la lección anterior— tienen por fin esencial utilizar instrumentos: los de la inteligencia son instrumentos artificiales, por tanto infinitamente variables e imprevisibles; los del instinto son instrumentos orgánicos, y, por tanto, inmutables.

Pero el instrumento —sea artificial u orgánico— está destinado al trabajo y el trabajo es tanto más eficaz cuanto más especializado y dividido. La vida social, así, es inmanente —como un vago ideal— tanto al instinto como a la inteligencia. Humana o animal, la sociedad es una organización. Por eso ofrece un elenco de mandamientos, de reglas o de leyes. Lo que pasa es que tales leyes — y las obligaciones que emergen de ellas para el individuo — en la sociedad animal fundada exclusivamente sobre el instinto, son meramente *vividas*, mientras que en las sociedades humanas, fundadas en la inteligencia — en la inteligencia bergsoniana, se entiende— al mismo tiempo que las vive, el individuo se las representa. Mas conforme en una sociedad humana se ahonda en la raíz de las obligaciones diversas para llegar a la obligación en general, a la obligación se la verá emparentarse cada vez más estrechamente con la necesidad; más se la verá acercarse al instinto en lo que tiene de imperioso.

De esta suerte, la obligación pierde su aparente especificidad humana y racional. Ella se vincula —fijaos bien— a los fenómenos más generales de la vida.

Se dirá que acaso esto sea verdad en relación con sociedades humanas simples, primitivas o, por lo menos, elementales. Bergson no tiene inconveniente en concederlo. Pero afirmará a continuación que nuestras sociedades civilizadas, por diferentes que sean de la sociedad a que estábamos inmediatamente destinados por la naturaleza, presentan con ella una similitud fundamental.

La sociedad humana, así como las animales, se vincula al hecho general de la vida, decíamos. Pero decir vida es lo mismo que decir *élan vital*, devenir creador, libertad infinita. ¿En qué medida la sociedad, que hasta aquí es la fuente de la moral, participa de esa vida y continúa su *élan*?

Las sociedades humanas, son, como las animales, sociedades *cerradas*, *sociétés closes*. Por vastas y complicadas que sean en su estructura, las sociedades humanas tienen

por esencia, como las animales, comprender a cada instante un cierto número de individuos — excluyendo a los demás.

Si más arriba insinuamos con Bergson que en el fondo de la obligación moral está presente la exigencia social, ahora debemos agregar que la exigencia social de que se trata es la presión de *una sociedad cerrada*.

Mas ¿y la *sociedad humana* no es fuente de obligaciones, de obligaciones del hombre para con el hombre en general? “La *sociedad humana* es el nombre de algo que se deja flotar en una prudente vaguedad. Nadie, en efecto, la ha visto realizada jamás. Es que la moral *humana* es cualitativamente distinta de la moral *social*; representa la moral *abierta* frente a la moral *cerrada*. La moral cerrada es la de la sociedad cerrada que no puede trascender el recinto de la familia y de la nación. Entre nación y humanidad no hay una diferencia de grado, sino de naturaleza. Pasar a la moral humana no es un ensanchar el círculo de la obligación moral: necesario es saltar fuera de ese círculo de la obligación. Sólo por un salto cualitativo se pasa de la moral cerrada a la moral abierta; el mismo salto que conduce del alma cerrada al alma abierta, y de la primera fuente de la moral, que acabamos de insinuar, a la segunda”.

“Definamos, antes de pasar adelante, la actitud moral del hombre que hemos considerado hasta aquí. El es una sola cosa con la sociedad. Ella y él están absorbidos juntos en una tarea de conservación social e individual. Están vueltos hacia sí mismos. Si la ética utilitaria se obstina en reaparecer continuamente, bajo formas diferentes, es porque no es insostenible, y si puede sostenerse es justamente porque en el fondo de nuestro comportamiento hay un residuo de actividad instintiva donde lo individual y lo social confunden su mutuo interés. De aquí hemos visto emerger, como de su fuente, la obligación moral. La actitud a que esa obligación corresponde es la de un individuo y una sociedad vueltos hacia sí mismos. Individual y social a la vez, el alma gira en un círculo. Es el alma cerrada.”

Mas he aquí que en plena vigencia de la moral social (moral de obligación) de tiempo en tiempo el alma cerrada —encerrada en el estrecho y mutuo egoísmo con la sociedad en que vive y de que vive— se abre al llamado del héroe, *l'appel du héros*. Pues en todo tiempo han surgido hombres excepcionales, almas privilegiadas en quienes un segundo tipo de moral se encarna. Por oposición a la moral social, podemos llamarla moral humana. Mientras que la moral social, en su forma más perfecta, se reduce a fórmulas *impersonales*, la moral social se encarna en una personalidad de excepción; es, por decirlo así, una moral ejemplar. Mientras que en la obligación moral que hemos visto, se dan un mandato y una *presión* social, en la moral humana hay un *llamado* y una *aspiración*. Si a la moral social, cerrada, correspondía el alma cerrada también, ahora, a esta otra moral humana le corresponde el alma abierta. ¿Abierta a qué? Si se dijera que dispuesta a abrazar a la Humanidad entera, no se diría bastante, porque su amor —dice Bergson— se extiende a toda la naturaleza. Lo que define esta moral no es tanto un contenido como una actitud. “La caridad subsistiría en quien la posee aun cuando no existiera ningún otro ser viviente sobre la tierra”.

Ni puede decirse, hablando rigurosamente, que el alma abierta tenga por objeto la humanidad — como pudimos decir que el alma cerrada se encierra en la familia y la nación. Pues el alma cerrada se dirige derechamente a sus objetos, mientras que el alma abierta no ha tenido en cuenta el suyo: la humanidad. Ella, el alma abierta, se ha lanzado más lejos y alcanzó a la humanidad sólo de paso. De aquí se deduce —a nuestro parecer— que, según Bergson, para venir en conocimiento de la esencia de la moral del alma abierta, no debe avanzarse en la dirección a que apunta, sino *retroceder* en el sentido de su origen. Limitemonos a decir por ahora —con Bergson— que esta actitud del alma, es más bien un movimiento que se *satisface a sí mismo*.

“Consideremos ahora, en sí mismas, la presión y la

aspiración. Inmanente a la presión está la representación de una sociedad que no aspira sino a conservarse: el movimiento circular en que arrastra con ella a los individuos es un movimiento *sur place* e imita desde lejos la inmovilidad del instinto. La moral social es estática. El sentimiento que caracteriza a la conciencia que ha cumplido sus obligaciones sociales, sería el de *bienestar* individual comparable al que acompaña al funcionamiento normal de la vida: se parecería al placer”.

En la aspiración, en cambio, en el impulso amoroso que caracteriza al alma abierta, se contiene el sentimiento de un progreso. Una emoción creadora acompaña a la aspiración, “es el entusiasmo de una marcha hacia adelante”. Marcha hacia adelante y entusiasmo son aquí una sola cosa: se confunden en la *joie* (el júbilo), la profunda alegría del esfuerzo creador. Así, profundizando en este segundo aspecto o segunda fuente de la moral, se hallaría, dice Bergson, el sentimiento de una coincidencia real o ilusoria con el esfuerzo engendrador de la vida — es decir, con el devenir creador. *La moral heroica representa, en el hombre, el acto del devenir creador.* Y así, esta segunda fuente de la moral nos conduce a la realidad, a lo metafísico. “Por diferente que sea una regla de conducta —¿de eso se trata en la Ética, según Bergson?— de una afirmación sobre el fondo de las cosas, es siempre en un contacto con el principio generador de la especie humana de donde se saca las fuerzas de amar a la Humanidad”.

* * *

Hemos hablado hasta aquí, con Bergson, de dos fuentes de la moral. ¿Son, pues, efectivamente dos las fuentes de la moral, conforme a lo expuesto?. Aquí se reitera la oscilación característica del pensamiento de Bergson en que nos demoramos al principio de esta lección, el misterio de la dualidad que ocurre en su filosofía. Bien que al final, aquí también —como antes— triunfa el íntimo motivo

del pensamiento de Bergson hacia la unidad. Las dos fuentes de la moral se dejan reducir a una sola: la moral cerrada se contiene naturalmente dentro de la moral abierta. Los siguientes breves fragmentos de Bergson, extractados y dispuestos por nosotros, creo que muestran el matiz de oscilación del pensamiento de Bergson y la reducción final a la unidad de las dos fuentes.

“Entre la primer moral y la segunda, media toda la distancia que va del reposo al movimiento —recuerden Uds. el dualismo: yo espacial y lo libre; materia y vida; inteligencia e intuición. La primera fuente es inmutable. Si cambia, bien pronto se olvida del cambio y lo niega. La forma que esa moral presenta en cierto instante pretende ser la forma definitiva. Pero la otra —la segunda fuente— es un impulso; una exigencia de movimiento. De aquí surge su superioridad. Si os dais la primera, imposible será derivar de ella la segunda fuente — ni más ni menos que de las distintas posiciones de un móvil, no podríais engendrar movimiento, o de la materia, etc. Por el contrario, si os dais el movimiento, éste envuelve la inmovilidad, cada posición del móvil es como una detención virtual del movimiento. Mas no es necesario una demostración en forma de la superioridad de la moral abierta sobre la cerrada: la superioridad es vivida antes de ser representada. Es una diferencia de tono vital. Quien practica regularmente la moral de la ciudad —moral social— experimenta un sentimiento de bienestar, común al individuo y a la sociedad. Pero el alma que se abre y ante cuya mirada caen los obstáculos materiales, está toda ella entregada a la *joie*. Placer y bienestar son algo, pero la *joie* es mucho más. Porque ella no estaba contenida en el placer y el bienestar, al paso que éstos se contienen en aquélla. Placer y bienestar son detención y *pietinement sur place*, mientras que la *joie* (júbilo) es marcha hacia adelante”.

“Y la dualidad misma se reduce a la unidad: pues que “presión social” e “impulso de amor” no son sino dos manifestaciones complementarias de la vida. La una, apli-

cada a conservar la forma social que fué característica de la especie humana en sus orígenes. El otro, aplicado a transfigurar esa forma social, gracias a individuos cada uno de los cuales representa — como si con él hubiera hecho su aparición una nueva especie — un esfuerzo de evolución creadora”. Mas con esto hemos ingresado ya a los dominios de la religión.

IV. — *Las dos fuentes de la religión.*

En la lección de hoy debemos trazar relación con el pensamiento de Bergson en torno a la filosofía de la religión.

“El espectáculo de lo que han sido las religiones y de lo que algunas son todavía —dice Bergson— es bien humillante para la inteligencia humana. ¡Qué tejido de aberraciones! Hay aquí de qué sorprenderse cuando se ha comenzado por definir el hombre como un ser inteligente”. Y la confusión aumenta si nos comparamos, en este punto, con el animal. Hasta donde nos es posible saberlo, podemos afirmar que los animales no tienen religión. Y llegamos así a la conclusión de que sólo el hombre, el *homo sapiens*, único ser dotado de razón es también el único que puede subordinar su vida a cosas irracionales. ¿Hay en todo esta una intención secreta? En todo caso, somos legítimamente conducido al problema: ¿qué es la religión? Se trata de asistir a la construcción paulatina y gradual de un concepto de religión.

Las representaciones que engendran a las supersticiones son, dice Bergson, *representations fantasmaticques*, es decir, imágenes, fantasmas. Llamemos *fabulación* a la actividad que las produce. La psicología reduciría sin más la fabulación a una actividad más general: la imaginación. Las supersticiones y las mitologías estarían, de este modo,

emparentadas con la novela y el drama, que también son ficciones. Mas, he aquí que no siempre han existido novelistas y dramaturgos, mientras que la humanidad, a lo que parece, no ha podido prescindir jamás de religión. No imitemos, pues, la confusión de los psicólogos, distingamos netamente los campos, y llamemos *función fabuladora* a la que engendra las representaciones religiosas. No se olvide que hablamos por ahora de la religión en el sentido más humilde del término, o sea, de la religión primitiva, que Bergson cree poder interpretar psicológicamente.

¿Cuál es el sentido de la función fabuladora? Recordemos aquí que considerado en la evolución general de la vida, el hombre presenta estos dos caracteres: *sociabilidad e inteligencia*. En lo que a la sociabilidad concierne, la encontramos en su más acabada forma al término de las dos grandes rutas divergentes de la evolución de la vida: en los insectos himenópteros, y en el hombre. La sociedad de insectos es inmutable, y cambiante la sociedad humana; aquélla es instintiva, ésta, inteligente; la primera comparable a un organismo cuyas partes sólo existen en función del todo; la sociedad humana, en cambio, dejando tanto margen a los individuos que no puede decidirse a ciencia cierta si la sociedad está hecha para los individuos, o éstos para aquélla. Sabemos también que la vida es, esencialmente, un esfuerzo para obtener ciertas ventajas de la materia inerte, y que instinto e inteligencia, son los dos medios de que la vida se sirve a ese efecto. Así, instinto e inteligencia son maneras de utilizar instrumentos: en el caso del instinto, el instrumento es orgánico, forma parte del ser viviente; el instrumento que la inteligencia utiliza, en cambio, es inorgánico: la inteligencia ha tenido que inventarlo, fabricarlo. Mas, inteligencia e instinto, por diferentes que sean entre sí, son, originariamente, dos formas complementarias de la actividad vital: sólo por crecer y agrandarse se han ido diversificando cada vez más. Ello no ha impedido, con todo, que una franja de instinto se haya conservado alrededor de la inteligencia, así como vislumbres

de inteligencia yacen todavía en el fondo del instinto. Pero sociedad, como la vida misma, es organización, jerarquía, subordinación de las partes al todo. Tal acontece en las sociedades de insectos, y por el vehículo del instinto. Pero en las sociedades humanas, la cohesión social —tan útil a la sociedad como al individuo— amenaza continuamente quebrarse, porque con la inteligencia, le ha sido dado al individuo la iniciativa y la libertad.

Contra esa amenaza no puede servir el contrapeso del instinto, pues en el hombre, el lugar del instinto está ocupado por la inteligencia — precisamente. Mas, el halo de instinto que subsiste alrededor de la inteligencia hará que ésta encuentre en sí misma su propio antídoto; la evitación del riesgo que ella de continuo entraña, riesgo a la vez, social e individual.

Tal es la *función fabuladora*, primera fuente de la religión, o sea, de la religión estática.

Ensayaremos explicarnos la función fabuladora; tomándola desde sus manifestaciones más elementales, es decir, como religión primitiva.

No está demostrado —dice Bergson— que el niño que tropieza con una mesa y devuelve el golpe, golpeando a su vez a la mesa, vea en ella a una persona. Sin embargo, los psicólogos estarán dispuestos a creerlo así. La verdad es que entre la asimilación de la mesa a una *persona* y la percepción de la mesa como *cosa* inerte, existe una representación intermedia que no es la de la mesa como cosa ni como persona; representación que es la que tiene el niño de nuestro ejemplo; o sea, la imagen del acto que cumple —por decir así— la mesa al tropezar el niño con ella. La imagen del acto de tropezar por parte de la mesa, no es ya la imagen de una personalidad perfecta; pero es un *elemento de personalidad*; es decir, algo que puede evolucionar hasta constituirse en personalidad.

Cuando leemos sobre una puerta: "Está prohibida la entrada", lo que inmediatamente percibimos es una interdicción, como fuerza o resistencia que emana directa-

mente de la inscripción; sólo detrás de ésta *adivinamos* vagamente el guardián que podrá cumplir la orden.

Del mismo modo, en forma similar a ésta, las interdicciones que protegen el orden social salen al encuentro del hombre primitivo; es decir, como resistencias y presiones: son algo más que simples fórmulas, tienen un elemento de personalidad, es decir, un momento de personificación — pero sólo más tarde a medida que se complete la función fabuladora, con estos elementos de personalidad se construirá la personalidad de un dios, genio o divinidad que *prohíbe*.

Así es como nos encontramos entre los primitivos con resistencias que participan de lo físico y de lo moral, que no se encuentran personificadas como dioses, y sin embargo tienen con ellos parecido: “el objeto que ocupa el centro de un campo de resistencia”, será considerado, a la vez, como “sagrado” y “peligroso” — como poseyendo una fuerza de repulsión física y moral a la vez, será *tabú*, por usar el término polinesiano que la ciencia de las religiones nos ha hecho familiar.

Volvamos ahora a las sociedades humanas, formadas de seres inteligentes. La inteligencia aconsejará el egoísmo. Así compromete la cohesión social. Pero —dice Bergson— la naturaleza vigila. El halo de instinto —virtualidad de instinto— que rodea a la inteligencia y que conspira con la vida, no pudiendo oponerse a la inteligencia suscitará percepciones ilusorias, pero tan enérgicas, que obligarán a la inteligencia a seguirlas. No de otra manera —según veremos— se han engendrado las divinidades protectoras de la ciudad, que prohíben, amenazan y reprimen todo lo que atente contra la cohesión social.

Digamos pues, con Bergson que “desde este punto de vista, la religión —producto de la función fabuladora— es una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia”.

La función fabuladora tiene, pues, un fin de protección social. Mas también lo tiene de protección individual

— aunque solo fuera porque el individuo le interesa a la sociedad.

Es casi seguro —según Bergson— que el animal no sabe que ha de morir. Pero aun admitiendo que tuviera la idea de la muerte, esta idea no le serviría para nada: “nada le sería más inútil que saber que debe morir”. Mas bien, tiene interés en ignorarlo.

Mientras que todo los demás seres viven asidos a la vida, inmersos en el presente inmediato, el hombre sabe que morirá. La inteligencia, comparando y generalizando, llega, en él, a esa conclusión. Ahora bien: la convicción de la ineluctabilidad de la muerte no puede menos que estorbar o atenuar el movimiento de la vida, la adhesión a la vida. La visión de la muerte puede ser deprimente — en orden a la tarea vital.

“De esta manera —dice Bergson— no cabe duda de que la certidumbre de morir, surgiendo con la reflexión en un mundo de seres vivientes, hecho sólo para pensar en vivir, contraría la *intención* de la naturaleza”.

Pero la naturaleza vigila, como antes. La función fabuladora — en connivencia con los intereses de la vida — opone a la representación de la muerte inevitable, la imagen de una continuación de la vida después de la muerte.

Desde este segundo punto de vista, digamos también con Bergson que “*la religión es una reacción defensiva de la naturaleza contra la representación, propia de la inteligencia, de la ineluctabilidad de la muerte*”.

La muerte es el riesgo máximo a que nuestra vida está expuesta. Pero no es el único. La aplicación de la inteligencia a la vida abre las puertas a la conciencia de lo imprevisto y del riesgo. Bien diferente con respecto a esto, es la situación del animal. El animal vive seguro de sí mismo. Entre el fin que se propone y la acción que realiza no hay distancia, no existe *hiatus*. Si el fin es lejano — como acontece cuando la abeja construye la colmena — el animal lo ignora prudentemente: su instinto sólo ve lo estric-

tamente necesario ahora, la faena que actualmente se cumple.

Mas, dice Bergson, pertenece a la esencia de la inteligencia combinar medios con miras a un fin lejano; y emprender lo que ella siente que no es enteramente dueña de realizar. Entre lo que ella hace y el resultado que se propone obtener hay por lo general, así en el espacio como en el tiempo, un intervalo que deja un amplio margen a lo accidental, a lo imprevisto — aunque de este imprevisto tenga conciencia. “Sin duda, la inteligencia tiene por destino obrar sobre la materia y conocerla. Un conocimiento acabado del mecanismo universal que ella postula arrancaría de raíz lo imprevisto y el riesgo de la vida de la acción del ser inteligente. Pero es ese un ideal que — sin entrar a discutir su derecho — de hecho no se realiza jamás. Y la vida está ahí, con todas sus urgencias, ella no puede esperar. La inteligencia pondrá en marcha, entonces, el mecanismo de la acción — confiando en lo que conoce — mientras que el halo del instinto que coexiste con ella producirá las representaciones de potencias propicias que saldrán al encuentro de lo imprevisible y acabarán por sustituirse a él”.

Desde este punto de vista, la religión —es decir, el conjunto de las representaciones religiosas del primitivo— *“es una reacción defensiva de la naturaleza contra la representación, propia de la inteligencia, de un margen desalentador de imprevisto, entre la iniciativa de la voluntad y el efecto perseguido”*.

Las representaciones religiosas se engendran aquí de una, por así decir, *voluntad de éxito*.

Pongamos un ejemplo de los traídos por Bergson para ilustrar su método psicológico aplicado en la comprensión de la religión primitiva. “En cada uno de nosotros, la superstición está pronta a emerger de la voluntad de éxito, como se engendró en la mente del primitivo. “Apostad una suma de dinero a un número de la ruleta, y esperad que la bola toque al término de su recorrido: en el instante en que ella ha de llegar, tal vez, después de vacilar, al número

de vuestra elección, vuestra mano ensaya un conato de avance, ya para empujarla un poco, ya para detenerla: es vuestra voluntad, proyectada hacia afuera — y que quiere llenar el intervalo entre la decisión tomada y el resultado que espera: ella quiere suprimir todo accidente”. Pero seguid frecuentando las salas de juego, dejad que obre la costumbre: vuestra mano renunciará bien pronto a moverse: vuestra voluntad se vuelve hacia lo interior: pero, a medida que esto sucede, una entidad se instala en el lugar antes ocupado por el movimiento de vuestra mano: es la *suerte*, *chance*. Ciertamente, la suerte no es todavía una persona completa: se necesita algo más para hacer una deidad. Pero ella tiene ya ciertos elementos propios de la deidad — lo suficientes para que se confíe en ella”. A una potencia semejante a ésta apela el salvaje para que su flecha llegue al blanco. “Cubramos las etapas de una larga evolución: tendremos —originados en la misma exigencia— los dioses protectores de la ciudad, que conducen los combatientes a la victoria”.

Resumamos brevemente lo tratado hasta aquí. En el origen de las creencias religiosas que acabamos de ver, hemos hallado una reacción defensiva de la vida —Bergson dice: de la naturaleza— contra un desaliento que se origina en la inteligencia. Esta reacción suscita, en la inteligencia misma, imágenes e ideas que luchan con las representaciones deprimentes, e impiden que se actualicen. De esta manera, surgen por obra de la función fabuladora, entidades que no tienen necesidad de ser personalidades completas —es bastante con que tengan *intenciones*, o que coincidan con ellas, es decir, que sean como personificaciones de intenciones. Creencia significa esencialmente confianza. Una antigua opinión quiere que la religión haya surgido del temor: *Primas in orbe deos fecit timor*, según el verso del antiguo. Para Bergson, la religión —primitiva, religión estática— es más bien una reacción de la vida contra el temor; una garantía o seguridad contra el temor. “La creencia es esencialmente confianza”. Pero no es inmediatamente

creencia en dioses, aunque los dioses surjan dentro de la evolución de ella.

* * *

Nos hemos demorado en exhibir con algún detalle los motivos esenciales que según Bergson —si no lo interpretamos mal— yacen en el origen de la religión, de la religión estática o primitiva o natural; es decir, de la primera fuente de la religión. Ahora nos toca seguir a la religión estática en su evolución y determinar su esencia.

1. Comencemos con la *magia*. “He aquí —dice Bergson— un “primitivo” que quisiera matar a su enemigo: pero el enemigo está lejos, imposible alcanzarlo. No importa. Nuestro hombre ha montado en cólera; y hace el gesto de precipitarse sobre el ausente. Lanzado en esa dirección, ya no se detiene: estrecha entre sus dedos la imaginaria víctima que cree tener y quisiera tener a mano, y la ahoga. Sabe, con todo, que el resultado no es completo. El ha hecho lo que de él dependía: ahora quiere; y exige que las cosas se encarguen del resto. Ello no será posible si las cosas no se muestran complacientes a los deseos del hombre. La función fabuladora así lo decreta. Las cosas *estarán* entonces cargadas de potencias obedientes o propicias al hombre: tal es la *orenda* de los Iroqueses”.

Vengamos ahora a otro ejemplo. “En tiempo de sequía se pide al mago que haga llover. Si el mago estuviera en el estado de ánimo del primitivo del caso anterior, se elevaría, por un esfuerzo de imaginación, hasta la nube, creería abrirla a fuerza de puños y se vería distribuidor del agua. Pero él no es del tiempo del origen. Le resultará más cómodo ahorrarse imaginación y se supondrá sin rodeos vuelto de la nube, trayéndola. Para eso derramará un poco de agua. Esta poca agua llamará a la otra, confiando en que el esfuerzo que el mago —como su antecesor heroico— hubiera querido efectuar para llegar hasta la nube y abrirla, puede ser sustituido y realizado por la materia inter-

mediaria que se encuentra cargada de una disposición semifísica, semimoral, para servir al hombre”.

Tal el procedimiento simple de la magia natural. Luego la reflexión sobre tales prácticas, permite multiplicarlas y cargarlas de todas las supersticiones.

La angustia del tiempo no nos permite abordar la discusión acerca de si la magia tiene relación con la ciencia o si es religión. Que la magia —en su esencia— tiene que ver con la religión, es la tesis de Bergson, y creo que no costará trabajo entenderlo, conforme con lo que llevamos dicho.

2. En la historia de las religiones se ha admitido por mucho tiempo el carácter originario de la creencia en los espíritus; con ella se explicaría todo el resto de la religión. “Puestos los espíritus, en efecto, se habría pasado en seguida a su adoración”.

Contra esa opinión, hoy prevalecería otra conforme a la cual, antes de elevarse a la creencia en espíritus y concebir así el universo como un conjunto animado (Animismo) el primitivo ha concebido una fuerza *impersonal* (anterior a la personalidad de los espíritus y dioses), como la “orenda” de los Iroqueses.

Ambas opiniones, según Bergson, deben ser desechadas. Ellas parten de la idea de que el primitivo es un ser teórico que, puesto a especular sobre el fondo de la realidad, ya la concibe como de esencia espiritual, regida por espíritus personales, ya como la fuerza impersonal de un vago panteísmo.

Pero la religión no empezó siendo teoría, un saber especulativo; se originó, según lo hemos visto, en una reacción de la vida misma, contra el riesgo, lo imprevisto y la muerte, como una reacción de la vida contra el desaliento del hombre. Si los análisis que hemos referido han sido exactos, no es una fuerza impersonal ni espíritus individualizados los que han surgido primero: lo que primero se hizo fué prestar *intención* a las cosas y acontecimientos, como si la naturaleza tuviera por todos lados ojos vueltos

propicios hacia el hombre. Que aquí hay una disposición originaria de nuestro espíritu es cosa que podemos constatar cuando un choque brusco despierta al hombre primitivo que dormita en nuestro fondo. Lo que entonces experimentamos —como en los ejemplos puestos anteriormente— es el sentimiento de un *presencia eficaz* (præsentes dii), importando poco la naturaleza de esa *presencia*; lo importante es su eficacia. “Ni lo impersonal —dice Bergson— ha evolucionado hacia lo personal, ni las puras personalidades han sido concebidas al principio. Desde algo intermediario entre ambas cosas, hecho para sostener a la voluntad antes que para aclarar la inteligencia, han salido, por disociación, las fuerzas impersonales sobre las que incide la magia, y los dioses hacia los que suben las plegarias”.

3. Nos hemos referido ya a la magia. En cuanto a la concepción de dioses personales, se llega a ella por una ascensión gradual de la religión —Bergson diría, de la función fabuladora.

Partamos de la idea de que existen intenciones inherentes a las cosas —los elementos de personalidad de que hablamos al principio—; llegaremos sin dificultad a la representación de espíritus. Son las vagas entidades que pueblan los ríos, las fuentes, los bosques. Cada espíritu tiene esto de característico: que se halla fijo en el lugar en que se encuentra. La creencia en los espíritus se encuentra en el fondo de todas las religiones antiguas.

Pero de la misma función fabuladora, de donde se origina la creencia en espíritus, ha surgido por una posterior evolución, una mitología alrededor de la cual se ha desenvuelto una literatura, un arte, incluso instituciones; en suma, lo esencial de la civilización antigua. Por insensible que pueda ser —dice Bergson— el pasaje de la representación de espíritus a la concepción de los dioses, lo cierto es que entre espíritus y dioses la diferencia es grande. El dios es una persona; tiene cualidades y defectos: un carácter. Lleva un nombre. Mantiene relaciones definidas

con otros dioses. Ejerce funciones importantes, que sólo él ejerce en cada caso. Por el contrario, hay miles de espíritus diferentes que realizan una misma función: se les designa con un nombre común, genérico: Así, *manes y penates* son palabras latinas que sólo se encuentran en plural. Ahora bien: si la representación religiosa realmente original es la de una "presencia eficaz", la creencia en los espíritus está más cerca de los orígenes. Los dioses aparecen más tarde: una *presencia* debe hacerse una imagen personal. Los dioses se agregan entonces a los espíritus, pero no alcanzan a desalojarlos. Acontece —en la Antigüedad por ejemplo— que las clases ilustradas de la nación prefieren el culto de los dioses, mientras que el pueblo sigue atenido al de los espíritus.

Sería inútil pretender dar con la ley que ha presidido el nacimiento y transformación de los dioses. Aquí sólo rige el libre juego de la función fabuladora.

¿En qué sentido los dioses existían? No ciertamente como las cosas exteriores, como los objetos en general. Por elaborados que hayan sido sus rasgos por la literatura, la realidad de los dioses fincó siempre en un sentimiento de presencia, sentimiento de presencia que es lo mismo que presencia eficaz, confianza en el acto que se cumple. La religión es acción, y no teoría: la realidad de los dioses se redujo a su presencia en la acción confiada y segura. Es decir, que cuando los dioses son tomados por la literatura o el arte —estas formas superficiales de la función fabuladora, que en ellos se ejercita como por juego— los dioses adquieren una existencia que puede equipararse a la de los objetos. Mas, cuando la función fabuladora retorna a su finalidad vital, la realidad del dios no es cosa diferente a la *confiada acción humana misma*, se concentra como presencia eficaz de la acción.

Si no andamos engañados, creo que aunque algo exagerada por nosotros quizás, ésta es la opinión de Bergson, el cual dice, además, en un breve fragmento que tengo por uno de los más agudos del libro: "Ahondando el punto,

llevando la lógica de la cosa más lejos que los antiguos mismos, se encontrará que no ha habido jamás un pluralismo definitivo sino en la creencia de los espíritus, y que el politeísmo propiamente dicho implica un monoteísmo latente donde las deidades múltiples *existen sólo secundariamente, como representativas de lo divino*".

Lo divino es la *presencia eficaz* que la acción necesita. Los dioses particulares son las representaciones —por tanto secundarias— de esa presencia. No existe, por tanto, como cosa *vivida*, un verdadero politeísmo, y sí, un monoteísmo virtual.

* * *

Hemos estudiado la religión estática o natural. Nos hemos demorado con complacencia en exhibir su contenido esencial para luego, sobre esta base, interpretar con Bergson su evolución.

Definamos con las propias palabras del filósofo, la esencia de la religión natural:

“Magia, culto de los espíritus, adoración de dioses, mitología, supersticiones de toda clase, todo esto parecerá muy complejo considerado en sí mismo. Pero su raíz es es bien simple. El hombre es el único animal cuya acción no está asegurada, que duda y tantea, que forma proyectos con la esperanza del éxito y el miedo del fracaso. Es el único que se sabe sujeto a la enfermedad y que tiene conciencia de que morirá. El resto de los seres vivientes se expande en una tranquilidad perfecta. Plantas y animales nos parecen librados a todos los azares: pero ellos viven confiados en el instante que pasa, como si fuera una eternidad. Pero, además, de todos los seres vivientes, el hombre es el único que puede desviarse de su línea social cediendo a preocupaciones egoístas: en cualquier sociedad animal, en cambio, el interés individual está inevitablemente subordinado al interés general. Esta doble imperfección es el gaje de

la inteligencia. Y sin embargo, la naturaleza es quien ha querido —por decirlo así— la inteligencia, colocándola al término de una de las grandes rutas de la evolución de la vida. Pero la naturaleza ha tomado precauciones para restablecer el orden vital que la inteligencia puede transgredir. La *función fabuladora*, que pertenece a la inteligencia sin ser inteligencia pura, tiene esta misión. Su destino es elaborar la religión estática, para definir a la cual no tenemos sino que resumirnos:

“La religión natural es una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que podría haber de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad en el ejercicio de la inteligencia”.

En este punto cabe que nos preguntemos: en esta función conservadora, ¿la religión estática no coincide, no se identifica con la moral cerrada?

Es este un asunto que dilucidaremos en la última lección. Ahora, motivaremos rápidamente el pasaje de la religión estática a la religión dinámica. La religión natural debe cubrir, en un ser inteligente, un déficit eventual de adhesión a la vida. La religión estática lo hace formando con la función fabuladora representaciones que salen al encuentro de las de la inteligencia, para contrastarlas o sustituirlas.

Y bien, ¿no hay otra manera de asirse sabrosamente al fondo de la vida? ¿Por qué el hombre no hallaría la confiada seguridad que le falta para vivir, rehaciéndose al impulso de que la vida proviene?

“La inteligencia no puede servir para esto. Ella es visión, no acción. Pero un halo del instinto flota en torno de ella. ¿No podría el hombre fijar ese halo, intensificarlo, y completarlo en acción?”.

“Un alma capaz de tal esfuerzo —dice Bergson— no se preguntaría siquiera si el principio con el que se siente en contacto es causa trascendente de todas las cosas. Le bastaría sentir que se deja penetrar por un ser que *puede in-*

mensamente más que ella, como el hierro por el fuego que lo enrojece. Su adhesión a la vida sería, en adelante, una sola cosa con su inseparabilidad de ese principio, júbilo en el júbilo, participación en el universal esfuerzo creador”.

Tal la religión dinámica o mística, que nos arriesgaremos a tratar en la próxima lección.

V. — *Excursus sobre la esencia y el valor del misticismo*

En la lección anterior caracterizamos la religión estática o natural e insinuamos el pasaje a la religión dinámica o mística.

La religión estática representa una reacción defensiva de la vida contra lo que podría haber de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad en el ejercicio de la inteligencia.

La religión estática está destinada, de esa manera, a cubrir, en un ser inteligente, un déficit eventual de adhesión a la vida. Ella lo hace formando con la función fabuladora — que pertenece a la inteligencia sin confundirse del todo con ésta — representaciones que salen al encuentro de las de la inteligencia para contrastarlas o sustituirse a ellas. Así se engendraba la creencia en la magia, en los espíritus y en los dioses. Creencia en esencialmente confianza. Lo divino es la presencia eficaz que la acción necesita para oponerla al desaliento que se origina de la inteligencia. Los dioses mismos, según vimos, no son sino representaciones particulares de esa presencia.

Y bien ¿no hay otra manera de asirse sabrosamente a la vida, fuera de los símbolos que la función fabuladora engendra, especie de alucinación sabia encargada de traer la seguridad y confianza en el cumplimiento de la tarea vital?

La inteligencia, sin duda, no puede servir para esto.

Ella es visión, no acción. Pero un halo de instinto flota aún en torno de ella. ¿No se podría fijarlo, ahondarlo y prolongarlo en acción? Así el hombre hallaría la confiada seguridad que le falta para vivir, rehaciéndose al impulso de que la vida proviene. El alma capaz de realizar este esfuerzo se sentiría penetrada por un ser que puede inmensamente más que ella — “como el hierro por el fuego que lo enrojece”. La adhesión a la vida sería, en adelante, lo mismo que la inseparabilidad de ese principio, júbilo en el júbilo, participación en el universal devenir creador.

Tal sería la religión dinámica o mística.

Para definir la esencia del misticismo, debemos tomarlo en su pureza. Mas, el misticismo puro es extremadamente raro. Según Bergson, hace su aparición más perfecta en los grandes místicos cristianos. Pero no sin antes haber realizado tentativas, ensayos de lo que habría de ser en lo futuro. Ensayos así, habrían sido el misticismo griego y el misticismo oriental.

Definamos provisoriamente la esencia del misticismo, del misticismo completo, según Bergson. El misticismo es una toma de contacto, una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que la vida manifiesta. Tal esfuerzo es de Dios, si no es Dios mismo. El místico sería, así, una individualidad que continuaría y prolongaría la acción divina.

Si esta definición es verdadera, tanto el misticismo griego como el oriental son incompletos.

Los misterios griegos son formas de la religión estática. Celebraban los mismos dioses surgidos, según Bergson, de la función fabuladora. Pero se caracterizaban porque hacían más intenso el espíritu religioso mediante sus pequeñas sociedades y una iniciación secreta. Los iniciados se consideraban participar, en alguna medida, de la divinidad.

Les ha faltado el momento de la actividad, de la acción, que la definición que acabamos de dar incluye como esencial en el alma mística. En lo que hace a Plotino — término del misticismo griego — la cosa es clara, según Berg-

son. "A él le fué dado divisar la tierra prometida, mas no pudo hollarla con sus pies". Plotino se elevó hasta el éxtasis, un estado en que el alma se siente o cree sentirse en presencia de Dios e iluminada como con su luz: mas no traspasó esta etapa para arribar al punto en que la contemplación se abisma en la acción, y la voluntad humana se confunde con la divina. Es lo que Plotino ha expresado en admirable forma, según Bergson, cuando dice: "la acción es un debilitamiento de la contemplación". En éste su límite en el camino del misticismo, Plotino se queda atenido al intelectualismo griego, que puede considerarse resumido en esa frase; por más que sea ese intelectualismo el que, sin embargo, por obra de Plotino, se impregna de misticismo.

En el sentido absoluto en que lo hemos definido más arriba, el misticismo no ha sido alcanzado por el alma helénica.

Vengamos ahora al misticismo oriental. Bergson tiene al Budismo por la forma mística más cumplida de la antigua religión india. "El estado de alma a que el Budismo se encamina se encuentra más allá de la felicidad y del sufrimiento, más allá de la conciencia. Es por una serie de grados y por una disciplina mística que se llega al nirvana. La revelación definitiva es la convicción gradualmente alcanzada y súbitamente obtenida de que el fin se ha logrado: que se ha llegado al término del sufrimiento que es la realidad de la existencia". En este estado, según Bergson, no se tiene un conocimiento, sino una experiencia que se parece mucho a un éxtasis: y Bergson no duda en ver en el Budismo un misticismo. Mas para ser un misticismo completo habríale faltado también al Budismo el aspecto de la acción, de la creación, el amor. No ya que el Budismo haya ignorado la caridad. Antes bien: "ha invitado a practicarla en términos extremadamente elevados y a la prédica ha unida el ejemplo". Mas le ha faltado calor, según Bergson. El Budismo no creyó en la eficacia de la acción humana. El pesimismo ha impedido al Budismo llegar al término del misticismo, el cual es acción.

El misticismo completo, ausente en Grecia y en Oriente, se ha dado en los místicos cristianos. Todo ellos han pasado, sin duda, por estados análogos a los del misticismo antiguo. Mas no hicieron más que transitarlos; no se detuvieron en ellos. "Recogiéndose en sí mismos, tendidos en un novísimo esfuerzo, ellos han roto un dique: un inmenso torrente de vida los ha envuelto y así, de su vitalidad multiplicada, ha emanado una audacia, una potencia de concepción y de realización extraordinarias".

Caracteres son éstos que no se compadecen bien, sin duda, con la tesis de que los místicos son enfermos y el misticismo una situación patológica. Es cosa difícil, sin duda, definir la salud del espíritu, ni más ni menos que la del cuerpo. Y sin embargo, es fácil discernir una sólida y excepcional sanidad mental. La normalidad espiritual se caracteriza según Bergson, por "el gusto de la acción, la capacidad de adaptarse y readaptarse a las circunstancias, la firmeza unida a la finura, un espíritu de simplicidad que triunfa de las complicaciones, en una palabra: un buen sentido superior".

Ahora bien: tales son precisamente los rasgos que caracterizan a los grandes místicos.

Lo que ha inducido en error a los observadores superficiales, son los estados anormales que preludian en los místicos la transformación definitiva. Ellos mismos nos hablan de visiones, éxtasis, arrobamientos. Fenómenos tales se producen asimismo en enfermos mentales y son constitutivos de su enfermedad. ¿Puédese concluir de aquí que los místicos son también enfermos mentales?

Bergson hace en este punto una fina observación. Existen estados mórbidos que imitan estados sanos, dice: ello no quita que éstos sean sanos y aquéllos mórbidos. Un loco puede creerse emperador. En sus gestos, palabras y actos pondrá un sello sistemáticamente napoleónico — y en esto consistirá precisamente su locura. ¿Pero habría de considerarse por esto loco a Napoleón? Del mismo modo, la enfermedad puede parodiar el misticismo; puede darse

una locura mística: mas de aquí no se sigue que el misticismo sea locura. Sin duda, éxtasis y visiones son estados anormales. Los místicos mismos ponen en guardia a sus discípulos contra fenómenos puramente alucinatorios y han dado los criterios para distinguirlos de la verdadera experiencia mística.

Las perturbaciones nerviosas que acompañan a veces los estados místicos no deben asombrar más que las que se dan con otras formas de genialidad.

El místico auténtico no ha atribuído importancia a las visiones alucinatorias: para él eran meros incidentes en su ruta, obstáculos que era menester transitar para llegar al término a que aspira: la identificación de la voluntad humana con la voluntad divina, o sea, con el universal esfuerzo creador. Esto es lo sólido y lo firme. Esto es *realidad*.

Mas un filisteísmo psicológico quisiera refutar la experiencia mística ensayando reducirla, con sus consecuencias, a las manifestaciones anormales que incidentalmente, aunque con frecuencia, la acompañan. De esta manera, bajo el pretexto de que se es empírico y científico, la inclinación del hombre hacia lo demasiado humano encuentra una justificación impremeditada — como diría Karl Jaspers. El cual apreciando con su gran autoridad algunas direcciones de la psicología contemporánea, trae este breve fragmento que me complazco en citar: “El psicoanálisis lleva implícitamente a la consecuencia, no de imaginar, pero sí de hacer sentir un ideal conforme al cual el hombre, al través de la escisión y violenta anarquía a que puede ser reducido, vuelve a un estado de naturaleza en que ya *no necesita ser hombre*”.

Hay aspectos de la experiencia mística que pueden disgustar, asimismo, a los que profesan el trivial optimismo de un ideal médico o una visión estética del hombre. Cierto, al que *a priori* postula una naturaleza humana hecha de equilibrio y simetría (¿para servir de espectáculo,

por ejemplo?) el proceso de la experiencia mística ha de causarle repugnancia y sospecha de cosa apócrifa.

Más la verdad de ser *sí mismo*, para el que es grave y avisado en sus intereses esenciales, vale más que toda razón estética, que toda vana simetría.

He aquí, ahora, en fragmentos escogidos y compuestos por nosotros, la descripción que Bergson hace de la experiencia mística. "Ella —el alma— se detiene, como si escuchara una voz que la llama. Luego se deja llevar derechamente hacia adelante. Ya no percibe la fuerza que la mueve, pero siente su indefinible presencia, o la adivina al través de una visión simbólica. Sobreviene entonces una inmensidad de júbilo: éxtasis en que el alma se absorbe o arrobamiento que padece: Dios está ahí y el alma dentro de él. Así cae el misterio. Los problemas se desvanecen y las obscuridades se disipan: es una iluminación. Mas el alma del gran místico no se detiene en el éxtasis como al término de su viaje. Es el reposo, si se quiere, mas como una estación en que la máquina queda bajo presión. Si el alma se absorbe en Dios por el pensamiento y el sentimiento, algo queda fuera todavía: la voluntad, la acción. La vida no sería aún divina. El alma lo sabe; se inquieta vagamente por ello — agitación en el reposo que caracteriza el misticismo completo. La etapa definitiva, característica del gran misticismo, se prepara ahora. El alma mística quiere ser instrumento (es decir, quiere ser activa). Ni la presencia, ni la visión simbólica ni el éxtasis eran durables porque mera contemplación: la acción no absorbida en el éxtasis rechazaba el alma a ser de nuevo ella misma, la separaba de Dios. Ahora, es Dios mismo quien actúa en ella: la unión es total, y, por tanto, definitiva. Es, para el alma, una sobreabundancia de vida. Un inmenso impulso. Un empuje irresistible que la arroja en las más vastas empresas. Una exaltación serena de todas sus facultades hace que ella conciba grandes cosas, y, por débil que se sienta, actúe potentemente. Ella ve con simplicidad, y esta simplicidad que sorprende tanto en las palabras como en la conducta del

místico le guía triunfalmente a través de obstáculos y complicaciones de que ni siquiera parece darse cuenta. Una ciencia innata, o mejor dicho, una inocencia adquirida, le sugiere al primer golpe de vista la solución útil, el acto decisivo, la palabra sin réplica. Nada parece diferenciar exteriormente a tal hombre de los hombres entre los cuales circula. El solo se hace cargo del cambio que lo eleva al rango de los *adjutores Dei*, colaboradores de Dios”.

* * *

Ya en el misticismo que se detiene en el éxtasis estaba preformada una cierta acción: la acción de propaganda; la exigencia de enseñar que además de la realidad percibida por los sentidos hay algo más que no es meramente *posible* como lo sería el resultado de un razonamiento, sino tan cierto como una experiencia. Mas, la acción del místico cristiano se extiende más lejos. El ha sentido la verdad en él como fuerza creadora, como amor creador. Porque el amor que lo consume no es el amor de un hombre por un Dios, es el amor de Dios para todos los hombres. No es un sentimiento de fraternidad, ni una obligación moral impuesta por la razón. El amor místico de la humanidad ni deriva de un instinto ni es cosa racional. Siendo ambas cosas, es también más que ambas. Porque tal amor coincide con el universal amor creador; amor que lo ha hecho todo, dice Bergson, y que revelaría a quien supiera interrogarlo el secreto de la creación. La acción mística es de esencia metafísica. Y su dirección coincide con la del *élan vital*; es este impulso creador mismo comunicado íntegramente a hombres privilegiados que quisieran imprimirlo a la Humanidad entera y, convertir en esfuerzo creador esta cosa creada que es una especie, *transformar en movimiento lo que es una detención*”.

En esta empresa el místico se ha encontrado frente a un gran obstáculo. La humanidad es una especie animal sometida a la ley que rige el mundo animal y que condena

al ser vivo a alimentarse de lo viviente. Su inteligencia está construída, justamente, para fabricar instrumentos para esa lucha, en la que vive absorbido.

¿Cómo reinstalarlo en el universal devenir creador? Tan sólo mediante el empleo simultáneo o sucesivo de dos métodos muy diferentes. Podía, en primer término, llevarse a la inteligencia a un progreso técnico tal que la simple herramienta cediera lugar a la máquina capaz de liberar la actividad humana, liberación consolidada en una organización política y social que asegurara al maquinismo su verdadero destino. El peligro de este método, para el místico, radicaba en que la mecánica al triunfar podía olvidar a la mística. El místico no lo ha seguido aunque —en secreto— ha auspiciado su triunfo. Renunciando entonces a una propagación inmediata y universal del impulso místico, se limitó a comunicarlo a un corto número de privilegiados unidos en sociedad espiritual; hasta el día en que un cambio profundo de las condiciones materiales permitiera una transformación radical. Así se explica la infinitud y la limitación, a la vez, de la acción del místico.

* * *

Hemos descripto la experiencia mística según Bergson y sus relaciones con lo normal y lo patológico. Debemos considerar ahora brevemente la relación entre misticismo y religión estática.

El místico no sobreviene en una humanidad que nada sabe de su revelación. El místico mismo ha pertenecido hasta aquí a una religión histórica que era previa a su aparición. ¿El misticismo no será una mera excrecencia producida dentro de las religiones históricas, místicas y supersticiosas?

La verdad es que la religión estática que conocemos ya no es la misma, según Bergson, cuando el gran misticismo habló. Se crea así una religión mixta, que es la que el místico encuentra en cada caso ante él.

Así, el misticismo parece insertarse de tiempo en tiempo, original e inefable, en una religión preexistente, formulada en términos de inteligencia — de creencias, mitos y supersticiones. Mas la verdad es que tal religión ha sido penetrada ya por el misticismo que la ha impregnado en parte. Tal religión, dice Bergson, existe *por* el misticismo, del que viene a ser un extracto intelectualmente formulable, y por tanto, generalizable. “Nosotros nos representamos la religión (las religiones históricas) como la cristalización, operada por un enfriamiento sabio, de lo que el misticismo depositó, ardiente, en el alma de la humanidad”. Por una religión así todos pueden obtener un poco de lo que poseyeron plenamente algunos privilegiados. En otros términos, la religión es al misticismo lo que la vulgarización es a la ciencia.

El misticismo debió hacer sacrificios para hacerse aceptar, sacrificios de tolerancia. Refiriéndose ya concretamente a los orígenes de la religión cristiana, Bergson entiende que se formó de dos ingredientes: lo que los filósofos griegos construyeron y lo que las religiones antiguas imaginaron. Es decir, que el Cristianismo —según Bergson— está cargado de filosofía griega y ha conservado ritos, ceremonias y creencias de la religión estática o natural. Pero la esencia de esta religión había de ser la difusión del misticismo. El místico cristiano participará generalmente de la teología de los teólogos. La inteligencia y su imaginación utilizarán las enseñanzas de los teólogos, para traducir en palabras lo que experimenta y en imágenes materiales lo que espiritualmente ve. Y esto será fácil, porque la teología, a su vez, ha captado un torrente que tiene su fuente en la misticidad. Así, el misticismo se aprovecha de la religión, a la espera que la religión se enriquezca de misticismo.

Misticismo y cristianismo se condicionan pues, mutuamente. Su origen es el Cristo. “Del punto de vista en que nos colocamos, dice Bergson, en que se muestra la divinidad de todos los hombres (su participación actual o posible en

el amor creador, *élan vital*) importa poco que el Cristo se llame o no se llame hombre. Ni siquiera importa que se llame el Cristo. Más aún, hasta poco importa que haya existido o no". Los que han llegado a negar la existencia de Jesús no podrán impedir —dice Bergson— que el Sermón de lo Montaña figure en el Evangelio, con otras palabras divinas. Al autor se le dará el nombre que se quiera lo que interesa, quiere decir Bergson es que traducen una experiencia. Y así los grandes místicos cristianos se le aparecen como imitadores y continuadores originales pero incompletos, de lo que fué completamente el Cristo de los Evangelios.

* * *

Hasta aquí hemos seguido el pensamiento de Bergson en la caracterización de la esencia del misticismo. Debemos abordar ahora otra cuestión. *¿Tiene el misticismo un valor filosófico?* La experiencia mística ¿es parte a resolver los problemas que la filosofía se plantea? Ensayemos exponer la solución de Bergson.

Para Bergson un conocimiento de realidades sólo puede darse en la experiencia. "Estimamos que un objeto existe —dice— cuando puede ser dado en una experiencia real o posible". Ahora bien: si el misticismo es una experiencia —según la dejamos descripta—, sólo el misticismo puede darnos el medio de abordar *experimentalmente* el problema de la existencia y naturaleza de Dios. Esto parecerá al pronto escandaloso a muchos. En primer término, a los que tienen la experiencia mística por un estado patológico. Mas, ya nos hemos ocupado de esta objeción.

Pero aun descartada ésta, se insurge otra objeción muy grave. La experiencia mística, se dirá, no es patológica, pero es excepcional, individual, intransferible. El conocimiento que de ella pretende sacarse es carente de validez objetiva, pura subjetividad. [Por mi parte, cada vez que oigo esta objeción tentado estaría de repetir y comentar

la profunda frase de Kierkegaard: "Seamos subjetivos, la subjetividad es la verdad". Mas estaríamos lejos de la problemática de Bergson].

La experiencia mística, pues, no puede pretender validez. Carece del requisito esencial que hace la validez de la experiencia científica: "el poder ser controlada por el común de los hombres". Así reza la objeción. Mas, para Bergson, esta objeción no vale. En primer lugar, no es necesario que la observación científica sea susceptible de repetición o de control. "En la época, dice Bergson, en que el Africa Central era *terra incógnita* la geografía se atenía al relato de un explorador único, cuando éste ofrecía garantías de honestidad y competencia".

Se dirá que este caso no es idéntico al de la experiencia mística, por cuanto el Africa Central ofrecía inconvenientes de hecho para que el relato de un explorador fuera controlado por quien quisiera hacerlo, pero de derecho, el control era posible. Y Bergson acepta la objeción. "Pero es que el místico, dice, también ha hecho un viaje que otros pueden hacer de derecho si no de hecho: y los que efectivamente le han realizado son por lo menos tan numerosos como los que tendrían la audacia y la energía de un Stanley para ir en busca de Livingstone". Pero hay más aún en favor de la experiencia mística. Los hay que no podrán llegar al término de ella, pero que pueden hacer un buen trecho del camino. Bergson recuerda a W. James quien declaraba no haber experimentado estados místicos, pero agregaba que si oía hablar de ellos por alguien que lo supiera por experiencia, al punto "algo en su espíritu le hacía eco". "La mayor parte de nosotros —dice Bergson— estamos probablemente en ese estado. Sin duda, los habrá totalmente incapaces de la experiencia mística; pero también se encuentra gente para quien la música es un ruido, lo que no es argumento contra la música".

Agreguemos que la experiencia mística se presenta con caracteres de sorprendente identidad. "Para alcanzar la deificación definitiva, dice Bergson, todos los místicos pa-

san por una serie de estados que pueden variar de místico a místico, pero que se asemejan esencialmente. La ruta recorrida es la misma, e idéntico el término. En las descripciones del estado definitivo se encuentran las mismas expresiones, imágenes o comparaciones, no obstante que los autores no se han conocido. Por más que las semejanzas exteriores puedan atribuirse a una tradición y enseñanza comunes, el acuerdo profundo que los místicos manifiestan es indicio de una identidad de intuición que se explicaría —según Bergson— por la existencia real del Ser con el que se sienten en comunicación”.

Con todo, según Bergson, la experiencia mística por sí sola no puede brindarle al filósofo la certidumbre definitiva. Mas la experiencia mística adquiriría valor de convicción, si el filósofo marchando por los caminos de la experiencia sensible y la razón, permitiera tener por verosímil una experiencia privilegiada como la mística, y el contenido de ésta, a su vez, se pudiera *acumular* a los resultados alcanzados en aquellas otras direcciones por la filosofía.

Y así es precisamente, como las cosas suceden, según Bergson, como las cosas suceden, se entiende, en su filosofía.

Siguiendo de cerca los datos de la biología, Bergson habría llegado a la concepción de un *élan vital*, y de una evolución creadora. Esta concepción no era una hipótesis metafísica; puede pretender, según Bergson, un carácter empírico, ser “una condensación de hechos”. Mas ¿qué era ese *élan*, cuál era su proveniencia? La evolución de la vida permitiría contestar a esto.

Sobre dos rutas divergentes, ella nos mostró el instinto y la inteligencia. En el hombre la inteligencia aureolada de intuición nos consentía asirnos en nuestra vida interior como duración creadora, tiempo concreto. ¿Una intensificación más honda no le permitiría a la intuición visitar las raíces de nuestro ser y el principio de la vida universal? El camino estaba abierto, por lo menos se presen-

taba para la ciencia y la filosofía como verosímil y legítimo. Y bien: a esa expectación sabemos que ha respondido el hecho de la experiencia mística. La ciencia y la filosofía prepararon la posibilidad de la mística; a su vez ¿qué aporta la experiencia mística para robustecer y enriquecer los resultados de ciencia y filosofía? O sea ¿confirma la experiencia mística la doctrina del devenir creador? ¿Y en qué manera?

La experiencia mística prescinde de problemas que tiranizan a la filosofía, aunque contesta implícitamente a ellos. Uno de esos problemas, según Bergson es el de la existencia. ¿Por qué existe la materia, por qué Dios, por qué los espíritus?

Problemas tales, según Bergson, la experiencia mística los ignora. La experiencia mística ¿habla de la existencia y naturaleza de Dios?

Fijáos bien que estamos en el acto de interrogar al místico acerca de la naturaleza de Dios, según es vivida inmediatamente por él y en lo que tiene de determinación positiva.

Si se quisiera poner el misticismo en fórmulas, se tendría que todo su aporte se concretaría a esto —según Bergson—: Dios es amor; él es objeto de amor. De este doble amor el místico no se cansará de hablar. La descripción que de él nos hace, por otra parte, es interminable, porque inexpressable es la cosa que describe. Mas, lo que importa comprender es esto: que el amor divino, no es cosa que *pertenece* a Dios: es Dios mismo. Dios y el acto de amor están confundidos. El alma, en el amor místico, ha bajado a un punto en que estalla una exigencia de creación. “Los místicos, dice Bergson, están de acuerdo en testimoniar que Dios tiene necesidad de nosotros, como nosotros tenemos necesidad de Dios”. A un filósofo que bordee la experiencia mística, la realidad le aparecerá como “una empresa de Dios para crear creadores, para agregarse seres dignos de su amor creador”.

De esta manera, la intuición mística justifica y enri-

quece la concepción del devenir creador, al paso que éste hace comprensible la experiencia mística misma.

Dejamos para la próxima lección, que será la última, algunas consideraciones finales de Bergson, y el insinuar una valoración de las tesis que hemos expuesto.

VI. — *Ensayo de valoración del pensamiento ético-religioso de Bergson.*

Con la lección anterior dimos término, de hecho, al asunto de este curso. Hoy, después de referirnos a algunas consideraciones finales, nos proponemos cargar el énfasis sobre algunas dificultades que el hasta aquí expuesto pensamiento de Bergson exhibe. Por último, intentaremos insinuar una breve apreciación o ensayar una escueta valoración de la filosofía ético-religiosa de Bergson.

La esencia del misticismo —del misticismo completo— consistía, según vimos, en una toma de contacto, en una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que se manifiesta en la vida. Tal esfuerzo es esfuerzo de Dios, si no Dios mismo. El místico vendría a ser así una individualidad que continuaría y prolongaría la acción divina. Pero, una vez caracterizada de esta manera, nos hallamos con que la experiencia mística reviste, además, un valor filosófico. Ella, en efecto, es parte a resolver los problemas que la filosofía se plantea. Ella sola permite abordar experimentalmente el problema de la existencia y naturaleza de Dios. En este sentido, la experiencia mística, como intuición mística, perfecciona y culmina la intuición filosófica.

Ahora bien: si se quisiera poner el misticismo en fórmulas, se hallaría que su aporte se concreta a afirmar que Dios es amor y objeto de amor. Mas el amor divino —según dijimos— no es cosa que *pertenece* a Dios — como

un tributo; es Dios mismo. Dios y el acto de amor están confundidos. Si ahondamos más, ahora, en la esencia de ese amor, hallamos que el alma, en el amor místico, ha bajado a un punto en que estalla una exigencia de creación. El alma entregada al amor místico es un alma en trance de crear. *El amor es creación*. Así, a un filósofo que bordara la experiencia mística, que integrara con ésta la intuición filosófica, integrativa a su vez del conocimiento científico, la realidad se le aparecería como una empresa de Dios para crear creadores, como una empresa del amor divino para agregarse —dice Bergson— seres dignos de su amor.

Antes de trabar relación con la experiencia mística, el espectáculo general de la vida nos autorizaba, siguiendo a Bergson, a formar la idea de un impulso vital (*élan vital*) que se ha abierto paso a través de la materia y ha marchado sobre líneas de evolución divergentes, “en vez de mantenerse indivisa hasta el fin”. “Aun sobre la línea en que este impulso ha vencido victoriosamente a la materia —la línea del animal y que culmina en el hombre— su esfuerzo ha terminado por agotarse, o por mejor decir, el movimiento se ha convertido, de rectilíneo que era, en circular. Así la humanidad que se halla al término de esta línea de evolución gira en un círculo — sociedad cerrada. De esta manera, antes de venir en conocimiento de la experiencia mística, el *élan vital* se nos presentaba como algo dado, empíricamente, como un hecho, sin que nos preguntáramos por su naturaleza. Y, por otra parte, de la humanidad que se encuentra al término de una de las grandes rutas de la evolución de la vida, tampoco nos preguntábamos si tiene un fin, su razón de ser fuera de sí misma”.

Mas he aquí que la experiencia mística ha advenido y ella plantea, contestándolas, las dos cuestiones: naturaleza del devenir creador y destino de la humanidad. Conjeturemos: “Debiéndose definir la energía creadora como amor, han sido llamados a la existencia seres destinados a amar y a ser amados. Distintos de Dios que es esa energía

creadora misma, aquellos seres no podían surgir sino en un universo y por eso el universo (material) surgió. En la porción de universo que es nuestro planeta, tales seres, para producirse, han debido constituir una especie y esta especie ha necesitado una muchedumbre de otras que fueron como la preparación, el sostén o el residuo de aquélla. Pero en todo caso, la especie que en la tierra es la razón de ser de todas las demás —la especie humana— no es sino parcialmente [lo que debiera ser] ella misma. Y ella ni siquiera pensaría en llegar a ser lo que debe, si algunos de sus representantes no hubiesen logrado, mediante un esfuerzo individual que se ha añadido al trabajo general de la vida, romper la resistencia que oponía la materia, triunfar de la materialidad; o sea, volver a encontrar a Dios — como amor creador. Esos hombres son los místicos. Ellos han abierto un camino por donde otros hombres podrán marchar. Y al hacerlo así, tales hombres le han indicado al filósofo de dónde venía y hacía dónde marchaba la vida”.

“En tales condiciones, dice Bergson, nada le impide al filósofo llegar hasta el fin de la idea, que el misticismo le sugiere, de un universo que no sería más que el aspecto visible y tangible [el símbolo] del amor y de la necesidad de amar, con todas las consecuencias que esta emoción creadora trae aparejadas; es decir, la aparición de seres vivientes en los que esta emoción creadora tiene su complemento, y la de una infinidad de otros seres vivientes sin los cuales los primeros no hubieran podido aparecer, y finalmente, la de una inmensidad de materialidad sin la cual la vida no hubiera sido posible”.

Tal la visión final de la realidad que Bergson nos brinda. Ciertamente que él mismo nos previene que “aquí estamos en el dominio de lo verosímil”. Pero agrega que no se cansará de repetir que la certidumbre filosófica comporta grados, que ella apela a la intuición al mismo tiempo que al raciocinio; y que si la intuición (filosófica) aplicada a la ciencia, es susceptible, a su vez, de ser prolongada,

sólo podrá serlo por la intuición mística. De hecho —dice textualmente— las conclusiones que acabamos de presentar completan naturalmente [es decir, sin esfuerzo], aunque no necesariamente las conclusiones de nuestros trabajos precedentes — es decir, a los temas que tratamos de interpretar compendiosamente en nuestra segunda lección.

Antes de abandonar definitivamente este punto, debemos suscitar una última y angustiosa cuestión: la de *la existencia del mal en el mundo*.

La existencia del mal en el mundo parece inconciliable, de una parte, con la situación privilegiada que Bergson le asigna al hombre en el universo — en cuanto partícipe y colaborador del universal amor creador; por otra parte, ¿cómo hacer compatible la realidad del mal con la del amor que la experiencia mística obliga a tener por esencia de la energía creadora?

En otros términos: si es legítima la posición de un pesimismo radical, al punto se muestra como vana presunción la situación privilegiada que Bergson le asigna al hombre en la realidad, al mismo tiempo que el pretendido amor que se hacía fundamento de aquella realidad, se desenmascara y cede su lugar al torvo aspecto de lo que Leopardi llama “el vasto y fiero poder que, oculto, en daño nuestro impera”.

Si la filosofía debiera constituirse en defensora de aquella situación privilegiada del hombre y de la idea de un Dios de amor, “si la filosofía debiera pleitear el pleito de Dios”, Bergson cree que “aún le sería fácil añadir algunos parágrafos a la “Teodicea” de Leibniz” — clásico intento, como todos saben, de una justificación del mal en el mundo.

Empero, Bergson cree que no es necesario continuar la “Teodicea” de Leibniz. El pesimismo radical se refuta manteniéndose en el terreno de los hechos, *empíricamente*. Bergson, parece creer —o mucho nos engañamos— que el pesimismo radical es una construcción ideológica que no concuerda con la experiencia humana. No se trata, por cier-

to, de negar la realidad oprimente del mal. Se trata de asignarle la parte que tiene en la economía de la vida humana. Y bien: se da, según Bergson, un *optimismo empírico*, que resulta de constatar estos dos *hechos*: en primer lugar, la humanidad juzga por buena la vida en su conjunto: la prueba de hecho es que se atiene a ella. En segundo lugar, existe un júbilo sin mezcla, situado más allá del placer y del dolor, según se da en la experiencia mística. Tales son los dos hechos que Bergson opone a toda teórica afirmación del pesimismo radical y por tanto, a toda fiera negación del amor creador y de la excelencia de la condición humana.

* * *

Con las consideraciones finales que acabamos de hacer, nos acercamos al momento por nosotros temido en que nos será forzoso ensayar una valoración del pensamiento ético-religioso de Bergson. Nuestra aprensión no es vana. Nos hemos esforzado hasta aquí por asir y exponer en su inconmutable originalidad el pensamiento de Bergson, y habíamos terminado por hallarnos cómodos en esa actitud, que es la actitud del que quiere comprender. Se vive así sabrosamente lo válido, el momento de verdad de una filosofía, dejando por cuenta del filósofo, sin inquietarse, el riesgo de su filosofar. Es ésta la única actitud eficaz y fructífera que cabe adoptar frente al pensamiento ajeno. Una idea nueva sólo se abre al que es capaz de marchar con decisión humilde hacia ella, en un esfuerzo por asirla en su plena "alteridad", en su ser ella misma. El comprender es ejercicio de generosidad.

Comparada con esta actitud, la otra, la de la crítica, exhibe un no sé qué de ruín y de incurable esterilidad. Ella supone el adherirse a un punto de vista con el que se confronta cualquier otro que pueda presentarse, el cual, en cuanto no coincide con el primero ha de ser decretado, naturalmente, absurdo.

Toda crítica es, de ordinario, menos la dilucidación de un pensamiento ajeno, que la exposición —o simple posición— de uno propio, sea éste original o adoptivo. Con tales disposiciones acerca de la crítica, no quisiéramos que se nos hallara incursos en el pecado cuyos horrores conocemos. Nuestro sumario ensayo de valoración, en efecto, no quiere ser sino una ocasión final para ahondar en la comprensión de Bergson mismo.

1. Vengamos ahora a notar, en primer lugar, la indecisión del pensamiento de Bergson en torno al concepto de una doble fuente así de la moral como de la religión. Aquí, conforme al tratamiento que Bergson hace del punto ocurre preguntarse ¿se dan realmente dos fuentes en cada caso, o una única fuente?

Para formarnos un concepto claro de esta situación arrojemos una mirada retrospectiva.

Partidos del supuesto que la intuición de la duración es el resorte secreto y el resultado de la filosofía de Bergson, en las dos primeras lecciones, a manera de introducción a nuestro tema, nos aplicamos a sugerir y motivar concretamente la idea del universal devenir creador. Empero al punto hicimos notar que, si somos avisados, veremos que la filosofía de Bergson no descansa del todo aquietada en ese resultado. La duración real, el devenir creador, de manera no infrecuente ve perturbado su exclusivo imperio. Así se produce la invasión de lo espacial en la pura temporalidad del yo y de igual manera se insurge obstinada la *materia* contra la emergente marea de la vida. Ahora bien: Bergson no ha dado una solución unívoca a esta cuestión. Por momentos la realidad se presenta como dual, formada de dos principios: el devenir creador y la materia que se opone a su avance [oposición que se reproduce entre el auténtico yo que es duración y el yo espacializado; entre la inteligencia y el instinto]. Mas he aquí que por otra parte y más frecuentemente, la materia se intenta reducirla al devenir, como el inauténtico yo al yo que es temporalidad y libertad. Lo primero, lo absolutamente real sería, ahora, el devenir

creador. La materia y la espacialidad se engendrarían en una detención del devenir: serían como un impulso abolido; como el reflujo necesario de un gran flujo. Confesamos que, a nuestro parecer, este segundo motivo es el que bordea más de cerca el espíritu de la filosofía de Bergson.

Esta indecisión que trabaja el núcleo del pensamiento de Bergson no es mucho que se haya trasladado también al ámbito de lo moral y de lo religioso. La religión y la moral se aclaran cuando se las considera vitalmente: tienen una significación biológica, según suele repetir Bergson. Su principio es el *élan vital*, que, en fin de cuentas, viene a ser su única fuente. Mas, he aquí, que el *élan vital* padece fuerza. Sobre una línea de evolución de la vida, el *élan vital* ha depositado al hombre como animal social e inteligente. Inteligencia y sociedad han sido escogidos por la energía creadora para promover la evolución de la vida; y así la moral social, o moral cerrada, o moral de presión como la religión estática tienen por fin primordial realizar una plena adhesión a la vida como vida social, o sea de tal manera que lo social y lo individual confunden su mutuo interés. En la moral de presión y en la religión estática, individuo y sociedad están absorbidos en una tarea de conservación a la vez individual y social. Están vueltos hacia sí mismos: giran en un círculo. Ahora bien: la vida —como la realidad toda— no es *conservación* sino *creación*, devenir creador. Por eso el alma cerrada se abre al llamado del héroe y la función fabuladora cede a la experiencia mística: moral de aspiración y religión dinámica o mística reinician la marcha hacia adelante en que consiste el devenir. Mas la creación necesita de la conservación. Sólo estribando en ésta puede avanzarse. De esta manera, conservación y creación que al pronto parece inconciliables se muestran empeñadas en una tarea común, y exhiben su común linaje. Lo que viene a decir que moral de presión y moral de aspiración, por un lado; y de otro, religión estática y religión dinámica acaban por confundir sus aguas.

Por tal modo el oscilante pensamiento de Bergson permite hablar indiferentemente, de las dos fuentes o de la única fuente de la moral, y de las dos fuentes o de la única fuente de la religión.

A mí me ha parecido que Bergson concibe dos fuentes de la moral y dos fuentes de la religión para explicarse dos morales y dos religiones entre sí irreductibles, de acuerdo a la caracterización que hace de ellas. Y sucede que cuando piensa en la estructura de ambas morales y de ambas religiones, se ve precisado a afirmar enérgicamente la dualidad de fuentes. Mas, por otra parte, Bergson tiene presente su doctrina del impulso vital, que se encarga de dar cuenta de la unidad originaria de la fuente. El resultado es la confusión que hemos notado.

2. Debemos pasar a enfrentar una dificultad del pensamiento ético-religioso de Bergson, acaso más grave que la anterior. Sea que se admita las dos fuentes o la única fuente de la moral y de la religión, siempre podría suscitarse la cuestión de si existe una real diferencia entre moral y religión, conforme Bergson las entiende.

Nos permitimos insinuar con humildad que en Bergson no se pueden diferenciar moral y religión. Dejando de lado el confrontar la moral de presión con la religión estática, la cosa me parece que se muestra palpablemente comparando la moral de aspiración con la religión dinámica o mística. Habiendo expuesto separadamente ambos temas nos excusamos una referencia circunstanciada a esto y nos limitaremos a recordar algunos fragmentos. En la moral de aspiración, en el impulso amoroso que caracteriza el alma abierta, se contiene según Bergson, el sentimiento de un progreso. Una emoción creadora acompaña a la aspiración — es el entusiasmo de una marcha hacia adelante. Marcha hacia adelante y entusiasmo son aquí una misma cosa: se confunden en la *joie*, el júbilo, la profunda alegría del esfuerzo creador.

Profundizando en la moral de aspiración se hallaría,

según Bergson el sentimiento de una coincidencia real o ilusoria con el esfuerzo engendradora de la vida, es decir, con el devenir creador. Y bien: ¿no son éstas que acabamos de aludir precisamente las notas de que nos hemos servido para caracterizar y definir la esencia del misticismo? Imposible nos parece poder establecer una diferencia entre la moral de aspiración y la religión dinámica o mística. Es que si nos fijamos bien, hallaremos que se echa de menos en Bergson un planteo riguroso del problema moral y del de la religión y, por consecuencia, una determinación precisa de ambas.

* * *

Hasta aquí hemos ejercitado, en mínimo grado, una *crítica inmanente*, nos hemos limitado a poner el énfasis sobre reales dificultades del pensamiento de Bergson, según se muestran —a nuestro parecer— a una consideración atenta, antes de toda valoración subjetiva.

Dejando de lado, ahora, el asumir el papel de juzgador en torno a no pocas cuestiones que en Bergson reclaman la discusión, vengamos ya al enunciado escueto de nuestra valoración de su pensamiento ético-religioso. La concretaremos en dos puntos: uno de elogio; otro, de crítica. Comencemos, como conviene, con el elogio.

1. Yo pondría en la cuenta de los grandes méritos de Bergson el haber visto — aunque no siempre lo haya formulado con la deseada claridad — la necesidad de una fundamentación metafísica de la ética. No puede haber dudas que para Bergson sólo se empieza a ver claro en el problema moral y religioso cuando se los vincula a los fenómenos generales de la vida; que moral y religión son de esencia biológica — según se complace en repetir. Mas lo biológico, conforme Bergson lo entiende, remite al *élan vital*, al universal devenir creador. De esta manera, precisamente porque son de esencia biológica, habrá que hacer retrocer hasta lo metafísico la fuente de la moral y de la re-

ligión. Ya en el ensayo sobre "La conciencia y la vida", Bergson, anticipando algunas de las tesis expuestas en este curso, decía: "Aquéllos cuyo heroísmo inventivo y simple ha abierto a la virtud rutas nuevas son reveladores de verdad metafísica". Mas, la tesis se encuentra expresamente enunciada al exponer la moral de aspiración: "Por diferente que sea una regla de conducta [¿de eso se trataría en la Etica, entonces?] de una afirmación sobre el fondo de las cosas, es siempre en un contacto con el principio generador de la especie [es decir, con el devenir creador] de donde se saca las fuerzas de amar a la Humanidad [el amor de la Humanidad es, al parecer, todo el contenido de la moral de aspiración].

Claramente se ve aquí, que la moral — al menos la moral de aspiración — no es posible según Bergson sin un contacto con el principio metafísico. Lástima grande que Bergson no haya ahondado pulcramente sobre esa diferencia que cree tan grande entre una regla de conducta de que se trataría en la moral, y una afirmación sobre el fondo de las cosas, en que consiste la metafísica. Mas, dejemos esto aquí. Sustancialmente en los mismos términos que la esencia de la moral, se define también —según sabemos— la esencia del misticismo.

El misticismo es una toma de contacto, una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que la vida manifiesta. ¿Puede haber dudas, luego de estos rápidos atisbos, que moral y religión son, en Bergson, "*reveladoras de verdad metafísica*? Sino que, desgraciadamente nos revelan, humildes, la módica verdad metafísica del *élan vital* y de esta suerte, la conciencia moral y religiosa buscan apoyarse en lo que es mucho menos que ellas, y que ellas *están llamadas a transfigurar*, cosa que —para quien sepa verlo— acontece precisamente en la filosofía ético-religiosa de Bergson.

Mas, se ve claro que ya hemos abandonado el elogio y que estamos ingresados en el segundo punto de nuestra valoración, que incluye la insinuación de una crítica.

2. Bergson ha llevado la metafísica del *élan vital* a la solución del problema de la esencia de la moral y de la religión. Con ello ha comprometido los fueros de la conciencia moral y religiosa con la metafísica del *élan vital* que acaso no tenga que ver nada con ellas. Se echa de menos en Bergson un análisis —dígase si se quiere fenomenología— directo y desprevenido de la moralidad y de la religiosidad. Este error metódico —o mejor dicho; éste que nosotros consideraríamos un error metódico, que con todo manifiesta la rígida coherencia de su pensamiento— le ha impedido a Bergson ahondar en la dilucidación de lo moral y de lo religioso. Se ha detenido allí donde ha podido ver la relación de la conciencia moral y religiosa con la doctrina del *élan vital*, articulación que tenemos por otra parte por artificiosa.

Nos parece que la razón que tiene Bergson para considerar a la moral y a la religión como de esencia biológica, como prolongación del *élan vital*, del devenir creador, es que se da así en la moral (de aspiración) como en la experiencia mística, una *creación*. De esta manera, en efecto, la moral de aspiración y la religión mística representarían, en el hombre, el acto del *devenir* creador. En ese sentido Bergson dice, que una emoción creadora acompaña a la aspiración —es el entusiasmo de una marcha hacia adelante (es decir, creación). Marcha hacia adelante y entusiasmo son aquí una sola cosa: se confunden en la *joie*, el júbilo, la profunda alegría del esfuerzo creador.

El misticismo se caracteriza, por otra parte, como una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que en la vida se manifiesta. Este esfuerzo es esfuerzo de Dios, sinó Dios mismo, dice Bergson. El místico es así una individualidad que continúa y prolonga la acción divina. Su vida es también júbilo en el júbilo, amor creador.

Nosotros no creemos que en la moralidad ni en la experiencia mística se dé una *creación* o una conciencia de creación y en Bergson, por otra parte, *no se da ningún sentido preciso a esto*.

La esencia de lo moral y de lo religioso no consiste en una creación. Acaso, más bien, sea conciencia, un *logos*. Conciencia que quizás sea bastante para constituir una metafísica, y acaso una metafísica que nada tiene que ver con el *élan vital*, ni con ninguna otra determinación naturalista.

En Bergson mismo hay los elementos para una tal metafísica (metafísica del espíritu); pero el tiempo nos es escaso para ordenarlos y la oportunidad poco propicia, porque le estamos criticando.

* * *

Con esto llegamos al término del curso. Nos propusimos discurrir acerca de la filosofía de Bergson y especialmente sobre su pensamiento ético-religioso. Dijimos que intentaríamos acercarnos a la obra de Bergson sin cansancio erudito, y como a la frescura de una cosa primera. No sé, ahora, si habré mantenido la promesa y cumplido mi propósito.

Mas ese propósito se habría cumplido también si estas desnudas lecciones hubiesen tenido la virtud de crear en Uds. una obscuridad fecunda en torno al problema ético-religioso. En otro final de curso hube de recordar que según el poeta Mallarmé conviene al menester poético "agregar un poco de desconocido" (*ajouter un peu d'inconnu*). Agregar un poco de desconocido: sabia cosa también en filosofía. Así se vence, al menos, la falsa tranquilidad de las soluciones banales y la hostil indiferencia frente a ciertos temas.

La función de este curso se habría cumplido igualmente, por tanto, y no en mínimo grado, si la obscuridad creada en torno al problema ético-metafísico fuera para Uds. invitación eficaz para ingresar en cierta problemática. Hacia esa problemática marchan nuestras esperanzas

de una verdad parecida a la que Kierkegaard quería: "Hay que encontrar una verdad que sea verdad para mí: hallar la idea por la que yo quiero vivir y morir".

Si estas lecciones hubiesen sido parte a suscitar en Uds. esa inquietud, no se habría frustrado mi pasión puesta al servicio del curso y no habría sido vana vuestra larga y probada paciencia.

EL HIPERTIROIDISMO

Por E. B. DEL CASTILLO

SUMARIO: *Metabolismo basal, perturbaciones cardio-vasculares*

Vamos a hablar sobre el metabolismo de base o basal. Los estudios de calorimetría son bastante viejos ya. Hace más o menos un siglo y medio, Lavoisier, Laplace y Seguin fueron los primeros que entrevieron la cuestión. Ellos observaron que en la respiración había absorción, es decir, consumo de oxígeno, y eliminación de anhídrido carbónico, y que era la respiración la fuente principal de energía.

Con los medios de que disponían en esa época, estos autores supusieron que en el pulmón había más temperatura que en el resto del organismo, e hicieron experimentos con cobayos bastante interesantes demostrando, por ejemplo, que la digestión aumentaba el M. B. en un 50 %, que el ejercicio muscular lo aumentaba de 300 a 450 %.

Pasa un lapso de tiempo hasta que vienen los alemanes, Petenkofer, Voit, Magnus Levy; en Norte América

Atwater y se empezaron a hacer los primeros experimentos importantes, pero siempre con una tendencia a construir aparatos manuales que se pudiesen utilizar en la clínica.

El M. B. es la energía gastada por hora expresada en grandes calorías y por metro cuadrado de superficie corporal, estando un sujeto en reposo, en ayunas, en equilibrio térmico. Es el gasto mínimo energético de la vida, como dice Levy. Es la definición más aceptable; está en casi todos los manuales. La calorimetría se expresa en grandes calorías, por supuesto. No entro a definir la grande y pequeña caloría, porque se tiene la idea.

El origen de este calor proviene probablemente de dos fuentes principales. Primero, un origen muscular, dado por el músculo cardíaco que se puede decir que está en incesante trabajo; por los músculos de la respiración, por el tractus digestivo y por el tonus muscular. Esto dá un total de 25 %, mientras que el trabajo químico celular, que es el otro factor, representa un 75 %.

El gasto calórico está dado por dos factores: primero, por un factor muscular; 2º, por un factor celular. El factor muscular lo comprende el corazón en su incesante trabajo, los músculos de la respiración, los músculos intestinales, que están en continuo movimiento, y el tonus muscular. Eso, repito, representa el 25 %. El otro 75 % lo da el quimismo celular.

La calorimetría se puede efectuar de dos maneras: calorimetría directa y calorimetría indirecta. La calorimetría directa es la que aplica esos procedimientos difíciles en grandes piezas, donde se coloca un sujeto varios días, a régimen de alimentación y se le hace un examen de ingestión y de excreción. La calorimetría indirecta se hace por medio de la respiración. Se comprende con facilidad basándose en los cambios respiratorios. La calorimetría indirecta comprende dos técnicas: los aparatos a circuito cerrado y los aparatos a circuito abierto.

Los franceses utilizan sobre todo los aparatos a cir-

cuito abierto. Con los aparatos a circuito abierto se acuesta al enfermo, se le hace respirar O_2 con una máscara de Tissot en un saco de Douglas; cuando se efectúa la respiración, el aire pasa a un recipiente y cada tanto se sacan porciones de ese aire y se hace dosaje de anhídrido carbónico por medio del procedimiento de Haldane. Es un procedimiento sencillo, pero requiere ciertos conocimientos químicos, etc. Los ingleses y norteamericanos utilizan aparatos a circuito cerrado. En Norte América se utiliza el aparato de Bénédict-Roth, que es el más común. En Alemania utilizan el de Krogh, más complicado. En Inglaterra el de Poulton, parecido al de Bénédict-Roth.

El aparato a circuito cerrado consiste en un espirómetro donde hay oxígeno. Debajo hay un recipiente con cal sodada. Todo eso rodeado por agua. De ahí parte un tubo que va a conectarse a la boca del enfermo; se utiliza una pinza para obturar la nariz. El tubo que sale de la boca del enfermo se bifurca: uno, que va del espirómetro a la boca del enfermo, que es por donde pasa el oxígeno que éste va a consumir, y el otro por donde sale el fluido de la boca del enfermo. Este fluido está compuesto por anhídrido carbónico pero también por una parte de oxígeno que no ha sido utilizada. Esta cantidad de oxígeno vuelve a reincorporarse al espirómetro, y el anhídrido carbónico se fija en la cal sodada. La campana (espirómetro) va bajando y por un sistema compensado va subiendo el inscriptor, inscribiendo los movimientos de inspiración y espiración en el gráfico. Es esta una descripción muy esquemática del aparato de Bénédict-Roth.

La técnica que debe saber el médico surge de la propia definición: el gasto calórico por metro cuadrado y por hora en un individuo que está en reposo, en ayunas, en equilibrio térmico. Cuando el sujeto va a efectuar un M. B., la noche anterior conviene hacerle comer una comida con hidratos de carbono, es decir, suprimir los prótidos, en lo posible, pues estos tienen un índice específico-dinámico muy alto. Como líquido, solamente agua. Suprimir toda

medicación, salvo el caso que esté en tratamiento y que sean M. B. que se hagan día por medio. Acostarse temprano. Se necesita tranquilidad con un período post-absortivo de 12 a 14 horas. Al otro día se hará la determinación de M. B., a las 8 ó 9 de la mañana, en ayunas, tomando solamente agua, si necesita. Si no es un internado es conveniente que se traslade en coche para evitar las modificaciones del ejercicio, porque si no, dejaría de ser M. B.

Llegado al sitio donde se va a efectuar el M. B., el sujeto se acuesta durante media hora sin hacer movimiento alguno, si es posible que esté dormitando y tranquilo. Es conveniente explicarle al enfermo la sencillez de la prueba, porque el sistema nervioso vibra por cualquier cosa. En esa posición, se le toma el pulso varias veces para tener el pulso básico o basal; se toma la temperatura corporal; si tiene fiebre no se puede hacer el M. B., salvo la circunstancia de que haya una febrícula de $37^{\circ}2$ ó $37^{\circ}3$, que como dije en la clase anterior, es frecuente encontrar en los hipertiroideos. La temperatura de la pieza debe ser agradable para el sujeto, como dice Zunz, que no tenga frío ni calor, porque cualquiera de las dos cosas lo perturba; no debe haber ruido ni mucha gente; en fin, en condiciones básicas lo más aproximadas que se pueda a la vida vegetativa, suprimiendo en lo posible la vida de relación. Generalmente la primera determinación del M. B. no sirve, no se puede dar como una cosa seria y de valor clínico a una determinación efectuada por primera vez. Hay que hacer varias determinaciones.

La técnica es sumamente fácil. Los gráficos que se utilizan son los mismos que los de la Mayo Clinic, de Rochester. Son las tablas normales de Dubois y las de Boothby y Sandiford. Al respirar el sujeto, el inscriptor sube y baja y marca con tinta en el gráfico las inspiraciones y espiraciones. El tiempo que se necesita para la prueba son 6 minutos, se puede hacer 7 u 8 minutos, porque a veces se modifica debido al aire de los espacios muertos. Cada línea gruesa representa un minuto. Este es un gráfico de

un hipotiroideo que fué tratado con tiroxina. (Lo muestra),

Cómo se hace el cálculo: se cuenta, en milímetros, del punto de partida en línea vertical, pero siempre para que el gráfico sirva hay que trazar una línea que una todos los puntos inferiores del mismo. Se cuenta la diferencia de oxígeno desde el punto en que la línea que trazamos corta a la línea del primer minuto hasta la intersección de dicha línea con la del último minuto. En un enfermo dió 54 milímetros de O_2 entre ambos puntos. Ese es el O_2 que ha consumido el sujeto en seis minutos. El oxígeno que sobra se reincorpora al espirómetro, saliendo junto con el anhídrido carbónico que va a la cal sodada. Este dato de consumo de oxígeno hay que corregirlo con lo que se llama factor de corrección, que figura en el reverso del gráfico. Son las tablas de Sandiford: teniendo en cuenta la temperatura del espirómetro, en el cual viene adjunto un termómetro, y la presión barométrica en ese momento, los multiplicamos por el factor de corrección y tenemos la corrección en calorías. En este caso nos dió 49. Eso hay que dividirlo por la superficie corporal del sujeto, que se halla de la siguiente manera, basándose también en la tabla: por un lado tenemos una vertical, donde nos da los pesos en kilos, por otro lado otra vertical que nos da la estatura en centímetros. Entre esas dos, otra vertical donde encontraremos la superficie de la siguiente manera: Por ejemplo, la enferma pesa 44 ks. y tiene una estatura de 1,45, unimos estos dos puntos con una línea, y donde esta línea se intercepta con la vertical intermedia, es la que nos da la superficie del sujeto. En este caso es 1,35. Tenemos entonces las calorías por hora y la superficie corporal.

Supongamos un sujeto que nos da por hora y por metro cuadrado, 35,2 calorías. Se va a la tabla una vez más y se fija en la edad del sujeto. La tabla de edades comprende desde los 5 hasta los 79 años. Busco en la tabla de acuerdo al sexo y la edad. Supongamos que nos diese 32. Desde ya hay una diferencia entre lo normal, el stan-

dard, que es 32; y lo que nos dió el sujeto, que es 35,2. Es decir, sabremos que el M. B. va a ser superior al normal, cuyo signo es positivo, + Se resta: $35,2 - 32 = 3,2$. Se multiplica por cien y se divide otra vez por la normal. Nos daría entonces + 1,6 %.

Las cifras normales se consideran con el aparato de Benedict-Roth desde + 10 % a — 10 %. Es la escala normal. Por arriba de + 10 tenemos los estados de hipermetabolismo y por debajo de —10 estados de hipometabolismo. Marañón da + 15 a — 15 % como cifras normales. En nuestro medio, en cientos de enfermos, en muchas determinaciones de hace varios años estoy de acuerdo con lo que dicen los norteamericanos. Las cifras —11, —12, + 12, + 13 se consideran normales pero habitualmente + 15 tiene una sintomalogía clínica que está de acuerdo con lo que dice el M. B.

Hay cosas interesantes que decir antes de referirme a la parte clínica.

Las variaciones del M. B. y la edad. En el laboratorio de Nutrición de Du Bois, de Boston, han hecho interesantes estudios, únicos hasta hoy en el mundo. Han estudiado tres hombres y una mujer para poder sacar conclusiones respecto las variaciones del M. B. con la edad. La mujer la han estudiado durante 17 años haciéndole determinaciones casi semanales de M. B., desde los 24 años hasta los 41. Con el andar del tiempo ha habido ligeras bajas. El otro caso es el de un hombre que fué estudiado durante 21 años. También con la edad el metabolismo bajó. Otro fué estudiado durante 24 años y también el M. B. bajó. Se trata en todos los casos de sujetos normales y sanos. Otro caso, que es el mismo Du Bois, jefe del laboratorio de Nutrición, de Boston, fué estudiado durante 24 años y fué constante desde los 38 hasta los 62 años. En resumen, se puede decir que el M. B. baja con la edad, como dice Du Bois.

Estos estudios los continuarán ellos en estos sujetos hasta que mueran y afirman que sus sucesores han de con-

tinuarlos. Se están ocupando de un capítulo interesante que llaman Fisiología de la vejez, no estudiado hasta ahora, y han empezado por el M. B.

En cuanto a las razas, casi todas han sido estudiadas: en los japoneses, chinos y una tribu de Australia el M. B. es más bajo que en los sujetos de tipos europeo, de raza blanca o arios. En Méjico, en Yucatán, han encontrado una tribu de indios llamados mayas, tranquilos, apacibles, en un clima subtropical que tienen un M. B. por arriba del tipo europeo. No hay una explicación, plausible aún.

El M. B. baja durante el sueño. Durante el sueño hipnótico baja en un 2 %. Aumenta con el esfuerzo mental. Colocado el sujeto en condiciones para hacerle el M. B. se le ordenan multiplicaciones de tres y cuatro cifras, y se ve que el M. B. aumenta. Lo mismo con el alcohol y con el azúcar.

Naturalmente que sólo nos interesan ahora los casos en que el M. B. está aumentado. En el hipertiroidismo siempre está aumentado; pero el hecho de que esté aumentado no significa fatalmente un hipertiroidismo. Está aumentado, por ejemplo, en las leucemias, en la linfogranulomatosis maligna o enfermedad de Hopkins, en la tuberculosis pulmonar, en algunos tipos de insuficiencia cardíaca, en la hipertensión arterial, etc. Claro que el diagnóstico diferencial en estas cosas es fácil. Por excepción pueden encontrarse bocios exoftálmicos con metabolismo de base normal. Los casos conocidos son de publicaciones. He visto durante dos años, fácilmente en cien determinaciones de M. B. un bocio con poca taquicardia, exoftalmia, todos los síntomas y M. B. normal. Al mismo tiempo, en Norte América, Bram publicó otro caso, pero es un caso casi excepcional. En cambio se han descrito trastornos post-encefálicos con exoftalmia y M. B. alto y que no son hipertiroideos; son excepciones, que perturban el concepto claro; pero por ser didáctico no hay que ser irreal.

Hace poco, una autora inglesa, Brazier, ha publicado en Londres unos trabajos que denomina con el nombre

de test de la impedancia, basándose en los estudios de Vigouroux, autor francés, que dice que la piel de los hipertiroideos es menos resistente a la corriente eléctrica. Se sostiene que es debido a la mayor cantidad de transpiración. Es un medio dieléctrico que puede ser atravesado fácilmente por la corriente. Hace poco tiempo, en 1934, Brazier ha ideado lo que llama el ángulo de la impedancia, utilizando un aparato un poco complicado en cuya explicación no voy a detenerme, y dice que es un "test" mucho más exacto y simple que el M. B.

Basta colocar las manos en una solución de ClNa con un teléfono de radio hasta que se llega al momento en que no se percibe ningún ruido y entonces se determina la resistencia de la piel que está mucho más disminuída en el hipertiroidismo.

Claro que el M. B. tiene su importancia. Quiero solamente que sepan que no es una cosa de laboratorio. Con estos conceptos previos y sintéticos, saben lo que es el gasto calórico, el consumo que representa por metro cuadrado y por hora en un organismo que está en equilibrio.

Las determinaciones exigen siempre bastante exactitud de parte de quienes lo hacen, y la perfección de la técnica.

Pasaremos a ocuparnos de perturbaciones cardiovasculares del hipertiroidismo.

La taquicardia, en particular, representa uno de los signos fundamentales del síndrome hipertiroideo. Recuerden la famosa triada de Labbé: adelgazamiento, aumento del M. B. y taquicardia. Desde el tiempo de Charcot se le da una importancia excepcional a la taquicardia. Sin ella no habría hipertiroidismo. Es un poco exagerado, pero se puede admitir.

Esta taquicardia ¿cómo es? Me refiero también a la taquisfigmia. En cuanto a su aparición, es precoz; es de los primeros signos que aparece.

El enfermo empieza a tener molestias subjetivas y si se le examina hay una taquicardia o taquisfigmia antes, a

veces, que la exoftalmia y que el aumento de tamaño de la glándula tiroide, conjuntamente con el adelgazamiento o ya hay aumento de la abertura palpebral, y entonces, antes que se perciba el bocio, ya existe una taquircadia bastante persistente que tiene variaciones diarias, que se modifica por el esfuerzo, en la mujer por su ciclo menstrual, por actos digestivos, etc. El sueño no la modifica mayormente como en el síndrome de esfuerzo o en las neuropatías, que una vez que están acostados disminuye considerablemente llegando casi a cifras normales; taquicardia que por cualquier choque se modifica —choque moral, afectivo, sube rápidamente—: Generalmente es sinusal, cuyo punto de excitación parte arriba del núcleo de Keith y Flack que sigue el recorrido normal de la contracción normal del corazón. Es una taquicardia sinusal. Gallavardin dice que es más acentuada a la mañana que a la tarde. Es un hecho un poco contradictorio. Lo he observado en un porcentaje reducido de casos. Esta taquicardia obedece, —no se sabe con seguridad la causa que la provoca, hay varias teorías que casi convencen— primero a una excitación del simpático, que maneja el núcleo de Keith y Flack. La escuela de Crile, de Cleveland, dice que es por descargas de adrenalina del tipo de las hiperadrenalinemias de emergencia de Cannon que han sido estudiadas por este autor. Es una hipótesis sin muchos puntos de apoyo. Una lesión del miocardio también es una teoría que tiene sus aspectos convincentes, pero no está perfectamente probada.

Se han hecho experimentos para observar las lesiones del miocardio en corazones aislados para demostrar si actuaba por intermedio del sistema nervioso la sustancia tiroidea, la tiroxina o directamente sobre el músculo cardíaco. Hay unos hechos experimentales de Yates, en Norte América muy importantes, que son pruebas de gran valor para inclinarse a esa teoría. Yates tomó corazones de embriones de pollo antes de que se desarrolle el sistema nervioso del corazón y agregó sustancias tiroideas, en particular, tiroxina, y provocó aceleraciones de las contracciones

en los embriones de pollo. Llega a la conclusión de que la tiroxina actúa directamente sobre el músculo cardíaco y que no es una acción por intermedio del sistema nervioso. El volumen-minuto en los hipertiroideos está aumentado porque está aumentado también el volumen sistólico. Se denomina volumen sistólico la cantidad de sangre que arrojan las ventrículos en cada contracción. Volumen-minuto es la multiplicación de esa cantidad por el número de contracciones p. m. En una serie numerosa de casos de hipertiroidismo Berconski ha encontrado que el volumen-minuto y el volumen sistólico están aumentados. El volumen de sangre o lo que se llama volemia está aumentado en los hipertiroideos.

Sobre la presión arterial se han escrito infinidad de artículos, pero se puede decir que hasta la fecha no hay opinión unánime. Jonas, un autor checoeslovaco, que acaba de publicar un trabajo importante, más o menos en 500 hipertiroideos llega a conclusiones parecidas a las nuestras. La presión sistólica la encuentra normal en el 54 % de los casos, elevada en el 41 % y descendida en el 41 %, es decir, que la presión sistólica está elevada o es normal más o menos en el 50 % de los casos. Se puede decir, mitad y mitad, porque los norteamericanos en una época admitían como un signo patognomónico el aumento de la presión sistólica. Es cierto en un porcentaje de 50 % más o menos.

La presión diastólica es normal en el 75 % de los casos, baja en el 20 % de los enfermos. La presión diferencial, o lo que llaman los ingleses la presión del pulso, es decir, la diferencia entre la máxima y la mínima, en general en el mayor porcentaje está aumentada, parecido a lo que se observa en la insuficiencia aórtica tipo Corrigan. La presión media ha sido muy poco estudiada. Han sido publicados dos trabajos en la literatura mundial, que yo sepa. Un trabajo publicado por mí hace algunos años y uno que acaba de salir ahora en Francia en "Anales de Medicina". Encuentro en los adenomas tóxicos en el 44 %, aumento de la presión media. No hay que confundir pre-

sión diferencial con presión media o presión media dinámica de Vaquez que es otra cosa. Verzar hace cuatro o cinco años publicó un trabajo respecto a la presión arterial y ejercicio y encontró que en los hipertiroideos benignos con el M. B. poco elevado, que no eran muy evolutivos, después del ejercicio la presión arterial máxima y mínima se comportaba como en un sujeto normal. Cuando se trataba de hipertiroideos graves o de marcha evolutiva relativamente aguda, la presión arterial no descendía, como pasa en un sujeto normal, la fase de compensación; es decir, una maniobra para poner en evidencia un púrpura latente. El signo de Rumffe es positivo generalmente. Hay una fragilidad capilar evidente.

Dejo las condiciones hemodinámicas circulatorias del corazón y vamos directamente al estudio del corazón. El enfermo generalmente llega al médico quejándose de palpitations que son un síntoma precoz puesto que la taquicardia existe, es decir que están estrechamente vinculados uno al otro. Estas palpitations generalmente en estos casos son originadas por aumento de la fuerza de contracción del corazón. Hay dos casos que provocan las palpitations: las extrasístoles y el aumento de la fuerza de contracción cardíaca. Se trata de esto último. Los enfermos ubican las palpitations en las distintas regiones, a veces en la región precordial, en la región esternal y a veces en el cuello. Estas palpitations son provocadas con facilidad por el esfuerzo, si caminan ligero, si corren, por causas psíquicas, morales o por cualquier trastorno de cualquier orden; en la mujer, por los trastornos menstruales. Los días que preceden a la menstruación son más intensas y marcadas las palpitations. Acompañando a las palpitations existe habitualmente una disnea que es común en casi todos los hipertiroideos. Depende de la evolución de la enfermedad y de la intensidad, es decir, de la gravedad. Sin que haya signos y síntomas de insuficiencia cardíaca, tienen disnea. Se quejan de hambre de aire. Cuando caminan

necesitan pararse, si hablan mucho la respiración es entrecortada.

Pasando a examen semiológico, en la inspección de la región precordial, se observa generalmente un choque difuso en toda la región precordial, un choque de impulsión, como dicen los ingleses. He tenido oportunidad de observar en muchos casos el latido torácico universal descrito por Arrillaga entre nosotros, es decir, un latido en báscula durante el sístole: la pared torácica hace este movimiento (señala) Arrillaga lo llama latido torácico universal. Nosotros lo llamamos también como Arrillaga latido torácico universal. Es frecuente encontrarlo en el hipertiroidismo. Existe otras veces un choque de impulsión limitado solamente al hemitórax izquierdo, es decir, que eso indica que se trata de un corazón como si fuese de un sujeto en esfuerzo permanente, el corazón de un sujeto que ha hecho una carrera, un esfuerzo considerable, con sus latidos más frecuentes y fuertes. En cuanto a la intensidad, si palpamos ese corazón sentiremos perfectamente el choque del impulso torácico, la sacudida torácica, la punta lo mismo, la intensidad del choque de la punta.

Si se ausculta el corazón en sus diferentes focos, empezaremos entonces por la punta. Se va a encontrar un primer ruido breve, intenso, de tonalidad alta generalmente, y una taquicardia. Al mismo tiempo es frecuente observar un ruido y un soplo sistólico. En el foco mitral nada de particular. En la base se puede observar un segundo ruido reforzado, pero —hecho muy importante— se observa generalmente en el segundo y tercer espacio intercostal izquierdo un soplo sistólico que no se encuentra más que en cardiopatías congénitas o en ciertas neurópatas, pero que no presentan el cuadro clínico del hipertiroidismo.

Este año publiqué con Cossio y Fustinoni un estudio hecho durante dos años sobre el soplo sistólico del segundo y tercer espacio intercostal izquierdo en el hipertiroidismo. Tiene importancia para el médico en el consultorio. Hicimos un estudio que hasta la fecha no había si-

do emprendido. Bauer y Helm hace muchos años dieron una hipótesis que no está confirmada por los hechos. En Inglaterra se dijo posteriormente que era un frote en la base del corazón que se oía en un porcentaje de enfermos. Otros autores dijeron posteriormente que era un soplo extracardíaco, es decir, cardiopulmonar y en algunas publicaciones se habla de soplo sistólico en la base del corazón, pero como no se animan a atribuirlo a la pulmonar hablan de una aortitis, y ahí viene una teoría luética en la determinación de los casos, porque en la mayoría de los médicos existe la idea de que todo soplo del lado izquierdo es una propagación de la aorta del lado derecho o una cardiopatía congénita en un niño.

Leo la publicación: "Son 64 pacientes con tirotoxicosis, 52 del sexo femenino y 12 del masculino. El tamaño del corazón fué fidedignamente establecido por la exploración radiológica, teleradiografía u ortodiagrama en 44 pacientes de los 64 que componen el total de pacientes estudiados. El soplo lo encontramos en 45 de los 64 pacientes (70 %). Este corresponde al soplo funcional del foco de la pulmonar en 41 observaciones (64 %). El sitio de la región precordial donde el soplo se percibía con mayor intensidad generalmente correspondía al tercer espacio intercostal, algo hacia afuera de la margen izquierda del esternón. Menos frecuentemente se trataba del segundo espacio intercostal, más sobre la margen izquierda del esternón".

La intensidad del soplo era mínima o mediana, excepcionalmente podía ser catalogada como un soplo intenso y jamás llegó a ser muy intenso, es decir, el soplo cuya intensidad podía ser significada con + + + +, de acuerdo al criterio establecido por uno de nosotros (Cossio). La irradiación del soplo guardaba relación con el grado de intensidad, a mayor intensidad irradiación más extensa, y a menor intensidad irradiación menos intensa".

"Según nuestra manera de ver, el soplo del tercero o segundo espacio en el hipertiroidismo se debe a la estre-

chez relativa del orificio de la pulmonar, por dilatación de la arteria pulmonar, dilatación que puede ser dinámica o estática”.

“Si la curación del hipertiroidismo se obtiene cuando aun la dilatación de la arteria pulmonar es de naturaleza dinámica, el soplo desaparece porque al normalizarse la dinámica circulatoria el factor mecánico causante de la dilatación de la arteria no existe más y el vaso retoma su calibre anterior”.

Observamos que en algunos enfermos, después de operados, el soplo desaparece. En otros no, a pesar de que casi habían llegado a la normalización de su metabolismo. Llegamos a la conclusión de que pueden considerarse dos tipos de dilatación de la arteria pulmonar en este caso. Primero, dilatación dinámica de mayor volumen sistólico del corazón, es decir, el eretismo cardiovascular. Después de una corta evolución el enfermo se opera y el cono de la pulmonar vuelve a su tamaño primitivo. Si ha durado mucho tiempo esa dilatación dinámica se hace estática y después de operado el enfermo no puede estrechar de nuevo su arteria pulmonar porque las paredes han sufrido una lesión definitiva.

Es interesante el examen a rayos del corazón hipertiroideo. En la radioscopia se observa un eretismo cardíaco marcado. Uno ve perfectamente bien unas cámaras cardíacas que se contraen con frecuencia y con fuerza (eretismo). Lo mismo en los vasos de la base del cuello. Llama la atención la saliencia del arco medio en el contorno izquierdo de la sombra cardíaca (lo dibuja). El arco medio está en esta situación. El contorno formado por el arco medio de la parte izquierda del corazón está formado en su parte inferior por la aurícula izquierda y en su parte superior por el cono de la vena pulmonar. En una radiografía de un corazón hipertiroideo se nota inmediatamente la saliencia del arco medio. Lo hemos visto en casi todos nuestros enfermos y se ha publicado hace años un trabajo por Parkinson y Cookson.

Después de algún tiempo aumenta de tamaño el ventrículo izquierdo y se viene a añadir una insuficiencia congestiva, aumenta el contorno derecho, es decir, la aurícula derecha y Parkinson y Cookson dicen que el corazón toma la forma de una pierna de jamón. Aumento del ventrículo izquierdo y del arco medio. Pero eso después de mucha evolución, porque al principio son más bien corazones chicos y se disocian entre lo que uno puede notar percutiendo. A la percusión de corazón cada día se le da menos valor. En nuestro servicio del prof. Padilla no hacemos más percusiones de corazón. Cuando se hace percusión de corazón se encuentran corazones grandes y radiológicamente nos encontramos con que es mucho más chico, porque es un corazón tumultuoso.

Tenemos como deformaciones radiológicas: saliencia del arco medio, aumento de tamaño del ventrículo izquierdo, aumento de tamaño de la aurícula derecha, forma una pierna de jamón de Parkinson y Cookson.

El electrocardiograma da algunos datos de importancia. No se puede decir que haya un electrocardiograma patognomónico del hipertiroidismo. Se observa primero una taquicardia sinusal, es decir, disminución del espacio entre la onda P y T. En general el electrocardiograma del hipertiroideo es parecido al del simpático tónico o del anfotónico de Damelofolu o del individuo con la disposición degenerativa de Chvostek y de Chacot (lo dibuja).

Electrocardiograma normal.

Los rasgos más constantes sin ser patognomónico pero se encuentran con una gran constancia en segunda derivación, porque en primera, tercera y cuarta derivación no se observa nada. En segunda derivación P y T están altas. En cuanto a predominio, ventricular, puede haber una desviación del eje eléctrico hacia la derecha o hacia la izquierda. En 34 % de los casos es izquierdo y en el 18 % es derecho. Es decir que es más frecuente a la izquierda porque muchas veces hay un aumento del ventrículo izquierdo.

En cuanto a los arritmias, perturbaciones del ritmo e hipertiroidismo podemos citar los extrasístoles que se encuentran algunas veces, sin ser muy frecuentes. Las palpitaciones no son debidas habitualmente a una arritmia extrasistólica.

Vaquez y Esmein hace algunos años describieron los extrasístoles auriculares diciendo que eran casi patognómicos del hipertiroidismo. Es un hecho no corroborado. Rara vez se encuentran extrasístoles auriculares.

Fibrilación auricular. Tiene importancia considerable en el hipertiroidismo. Es mucho más frecuente en el adenoma tóxico que en el bocio exoftálmico, donde casi nunca se ven. Siempre hay taquicardia de origen sinusal, mientras que en el adenoma tóxico de Plummer después de un tiempo si no ha habido intervención terapéutica adecuada, aparece una fibrilación auricular al principio paroxística en ocasión de emociones, de cualquier empeoramiento del organismo. Después esa fibrilación auricular se instala de una manera definitiva si el enfermo no es tratado de una manera conveniente.

Las anginas de pecho o algias precordiales son frecuentes sobre todo en los hipertiroideos hombres y por arriba de los 40 años, por lesiones de las coronarias que conducen a la esclerosis isquémicas del miocardio, al principio con trastornos funcionales pudiendo llegar al síndrome típico de angina de pecho por enfermedad del miocardio, con caída de presión arterial. La taquicardia paroxística con extrasístoles auriculares supranodales e infranodales es una eventualidad muy rara.

Vaquez se inclinaba a decir que casi todos los que tenían taquicardia paroxística eran hipertiroideos; no ha sido probada en absoluto.

Tratamiento de las perturbaciones cardiovasculares. Solamente una cosa. En hipertiroideos que el médico está observando, que hacen fibrilación auricular paroxística al principio, que no se detiene a pesar del tratamiento común, deben ser operados. Eso es muy importante. Gene-

ralmente se le tiene miedo y no se opera el enfermo. Debe serlo porque es una indicación formal la de operar porque después de esa intervención, la fibrilación auricular desaparece. Radioterapia, tratamiento medicamentos, sustancias antitiroideas no hacen nada. La quinina, la digital, en el hipertiroidismo sin insuficiencia cardíaca no sirven para nada.

En la otra circunstancia, la cardiotirototoxicosis, donde el corazón pasa a un primer plano, si se trata de un enfermo con una cardiopatía anterior a su hipertiroidismo, se puede tratar de un reumático con doble lesión mitral o lesión aórtica que se decompensa y que hace la insuficiencia congestiva, es decir, edema, hígado grande, doloroso, derrames en las grandes cavidades, a veces con amago de un edema agudo del pulmón, ¿cómo debe ser tratado? Debe serlo de una manera diferente al que presenta una fibrilación auricular. Hay que darle tónicos cardíacos, digital, quinina, quinidina. No puede ir a la mesa de operaciones a no ser que el M. B. esté por debajo de + 35 %.

La necropsia del hipertiroideo, en lo relativo al corazón ha dado muy pocas cosas. Muchos autores sostienen que sólo hay una dilatación. Otros dicen que hay una hipertrofia. Lo cierto es que no se sabe nada. Lo mismo en cuanto a la histología. Algunos hablan de miocarditis intersticial, otros de focos de necrosis, etc.

Desde el punto de vista experimental, no se han conseguido en animales modificaciones cardio vasculares. En los hombres, a sujetos normales se les suministra lóbulo anterior de la hipófisis, tiroestimulina, en Alemania, Shittenhelm Raab y Loeser provocaron el cuadro clínico del hipertiroidismo.

La patogenia de este corazón tirotóxico actúa por vía nerviosa o por vía humoral? No se sabe con seguridad. Hay inclinación a pensar que es mixto el mecanismo. Las modificaciones del glucógeno, la lactacidemia del organismo, la fotosemia, el equilibrio ácido básico hacen pensar

que también hay una modificación de los electrolitos de la sangre, del pH y de la reserva alcalina.

El pronóstico de la tiroxicosis; es una cosa difícil hacer un esquema. En general, está supeditado a la gravedad del hipertiroidismo. En uno benigno no ocupan el primer plano las perturbaciones cardiovasculares. En un hipertiroidismo con insuficiencia congestiva, o con una afección cardiopática anterior al hipertiroidismo, el pronóstico es muy grave. Por último, no hay que olvidar que los hipertiroideos de repente tienen muertes bruscas.