

p. 101

INSVLA



SUMARIO

RODOLFO MONDOLFO: LA TEORÍA DEL SENTIDO INTERIOR EN SAN AGUSTÍN Y SUS ANTECEDENTES GRIEGOS. - SARAH BOLLO: A UN ÁRBOL FRENTE A MI VENTANA. - RAIMUNDO LIDA: PALABRAS, IDEAS Y COSAS. - JOSÉ LUIS ROMERO: LOS ELEMENTOS HEBREOS EN LA CONSTITUCIÓN DEL ESPÍRITU HELENÍSTICO. - RENATA DONGHI HALPERIN: DE LA INFANCIA DE VIRGINIA. - ROBERTO WEIBEL RICHARD: ALAIN. - *LA ESTELA EN EL TIEMPO*, ALAIN: REFLEXIONES SOBRE EDUCACIÓN. - *LAS OBRAS Y LOS DIAS*: RECORDANDO A ARNOLDO CRIVELLI. - NOTAS: DE R. MONDOLFO, JAIME BERNSTEIN, R. D. H., CÉSAR MINAYA, ANA M. BORZI DE FARAGÓ.

INSVLA

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRIGIDA POR

RENATA DONGHI HALPERIN

SUBSCRIPCION ANUAL

ARGENTINA: \$ 3.50

OTROS PAISES: 1 DOLAR

DIRECCION Y ADMINISTRACION
SANTA FE 1753 - 8.º, D
BUENOS AIRES - ARGENTINA

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



Rivadavia

Y SU TIEMPO

Por

RICARDO PICCIRILLI

Una obra orgánica y documentada donde se perfila la trayectoria del prócer que Bartolomé Mitre calificara "el más grande hombre civil de la tierra de los argentinos".

Una obra en dos tomos de mil ciento setenta y seis páginas, bellamente ejecutada en un formato de 18.5 x 22.5 cm. Ilustrada con ocho láminas del prócer y su época, impresas en hueco-offset a dos colores, y un árbol genealógico de gran tamaño. Los dos volúmenes, en edición numerada..... **\$ 30.—**

En la Capital:

FLORIDA 205
LIMA 1686
RIVADAVIA 2718
BOEDO 731

Editores:

Peuser Lda.

San Martín 200

En sus sucursales y en todas
las buenas librerías

En el Interior:

ROSARIO
MENDOZA
CORDOBA
LA PLATA
MAR DEL PLATA

EL LIBRO DEL MOMENTO

EDITORIAL SUDAMERICANA

LAS MEJORES OBRAS

LOS MEJORES AUTORES

LAS MEJORES TRADUCCIONES

LAS MEJORES PRESENTACIONES

VEIT VALENTIN

HISTORIA UNIVERSAL

LOS PUEBLOS — LOS HOMBRRES — LAS IDEAS

3 volúmenes de 1708 páginas, con cerca de 200 ilustraciones impresas sobre magnífico papel ilustración, encuadernados en tela verde, sobrecubierta a 4 tintas \$ 50.—

BREVIARIOS DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO

VOLUMENES PUBLICADOS:

DESCARTES: Resumen. Introducción de León Brunschvicg \$ 2.—	LOCKE: Resumen. Introducción de Ake Petzäll „ 2.—
DAVID HUME: Selección de textos, Introducción de Lévy Bruhl „ 2.—	KANT: Compendio. Introducción de Zhitlovsky „ 2.—
COMTE: Selección de textos. Introducción de René Hubert „ 2.50	BERGSON: Selección de textos. Introducción de J. Benrubi „ 2.50

ULTIMAS NOVEDADES

HILAIRE BELLOC. — Isabel de Inglaterra, hija de las circunstancias, 1 vol. encuad.	\$ 6.—
ARTURO KOESTLER. — Escoria de la tierra. (El sufrimiento de millones de seres en la Europa asolada por la guerra)	„ 4.—
SALVADOR DE MADARIAGA. — Guía de lector del “Quijote”	„ 2.50
JOSE FIGUEROLA. — La colaboración social en Hispano-América	„ 8.—
VICTOR H. LINDLAHR. — Cómo adelgazar comiendo, “Ediciones Cosmos”	„ 4.—

*Solicite gratis el catálogo ilustrado
de más de 150 páginas*

EDITORIAL SUDAMERICANA

ALSIÑA 500

BUENOS AIRES

V I A U

ACABAN DE APARECER:

- RIMBAUD: "OEUVRES COMPLETES"
Ilustraciones de G. Cochet \$ 15.—
- HEINE: "EL CANCIONERO"
Ilustraciones de S. Stinga \$ 15.—

EN PREPARACION:

- MUSSET: "POESIAS"
Ilustraciones de H. Butler.
- MICHELÁNGELO: "POESIE"
Ilustraciones del autor.

V I A U

Sociedad de Responsabilidad Limitada

Capital: \$ 280.000.—

FLORIDA 530

BUENOS AIRES

S U M A R I O

del primer número de

I N S V L A

Francisco Capello: El tema de la Iliada. *Américo Castro:* "Cántico" de Jorge Guillén. *Amanda Labarca H.:* Las coordenadas de una política educacional. *Arnoldo C. Crivelli:* Sobre el "Guzmán de Alfarache" y la segunda parte apócrifa. (Publ. póstuma). *Renata Donghi Halperin:* Nocturno. *Julietta Gómez Paz:* La obra de Maria Granata • *La estela en el tiempo:* Leopardi, De la guerra y el tirano • *Las obras y los días:* De la absurda aventura, La primera feria del libro argentino, Actividades culturales. Revista de libros: *R. D. H.:* "Substancia de amor" de Luis Ortiz Behety. *Dora E. Miranda:* "Cuadros de la guerra", por Concepción Arenal y "El pensamiento vivo de Concepción Arenal", por Clara Campoamor. *Elisa Klicforth:* "Education for Death, The making of the nazi" de Gregor Ziemer. *Lilia Elsa Segura:* "En los orígenes de la filosofía de la cultura" de Rodolfo Mondolfo.

TALLERES GRAFICOS PORTER Hnos.

LIBROS · CATALOGOS · REVISTAS

♦ todo referente a impresiones ♦



Estados Unidos 1864-66 ♦ U. T. 23 - 4219

INSVLA

Revista de Cultura

Los estudiosos más capacitados, los ensayistas más prestigiosos colaboran en INSVLA. Sus columnas se abren, sin embargo, al valor nuevo y al reconocido con la misma cordialidad.

Adhiérase a esta obra de cultura. Recorte y envíe el

BOLETIN DE SUBSCRIPCION

Señor Administrador de INSVLA
Santa Fe 1753. Buenos Aires,

Ruego a usted me suscriba a la revista por el término de un año
(cuatro números).

Firma

Domicilio

Novedades Literarias de Calidad

NOVELAS COMPLETAS DE GALDOS

LA FONTANA DE ORO, con prólogo de <i>Arturo Capdevila</i> . \$ 2.50	MISERICORDIA „ 2.50
NAZARIN „ 2.50	FORTUNATA Y JACINTA, 4 tomos, c/u. „ 2.50
HALMA „ 2.50	DOÑA PERFECTA „ 2.—
TRISTANA „ 2.—	EL AMIGO MANSO „ 2.—

Algunas de las novelas más representativas del gran novelista español, cuyo centenario se conmemora actualmente.

OBRAS COMPLETAS DE ANTONIO MACHADO

POESIAS COMPLETAS „ 2.50	ABEL MARTIN. CANCIONE- RO DE JUAN DE MAIRE-
JUAN DE MAIRENA, 2 tomos, cada uno \$ 2.—	NA. PROSAS VARIAS „ 2.—

Obras completas del gran poeta español editadas por vez primera en una edición popular con numerosas prosas y poesías aquí reunidas por primera vez.

EL ARCHIVO DE RUBEN DARIO, por <i>Alberto Ghirardo</i> \$ 18.—	LA FILOSOFIA DEL QUIJO- TE, por <i>David Rubio</i> „ 3.—
Un volumen de 510 páginas encuadernado en tela, con re- producciones facsimilares. Las intimidades de toda una época literaria, descubiertas a través de las cartas cruzadas entre Rubén Darío y otras grandes figuras tales como Lugones, Unamuno, Nervo, Machado, Payró, Juan Ramón Jiménez, Valle-Inclán, etc.	¿Hay una filosofía en el Qui- jote? se pregunta el autor. La contestación afirmativa queda hecha en este original estudio.
NUMANCIA, por <i>Miguel de Cervantes Saavedra</i> „ 1.50	VIDA Y OBRA DE GALDOS, por <i>Joaquín Casaldueño</i> „ 2.—
Versión modernizada de esta famosa tragedia, por <i>Rafael Alberti</i> .	Una completa biografía y un estudio crítico de la evolución de las ideas de Galdós.
LOS FRACASADOS. LA LOCA DEL CIELO. LA INOCEN- TE, por <i>H. R. Lenormand</i> .. „ 2.—	RAIZ Y COPA (ANTOLO- GIA), por <i>Horacio Rega Molina</i> „ 5.—
Tres de las más famosas obras del gran dramaturgo francés renovador del teatro contem- poráneo.	Las mejores y más represen- tativas poesías de este autor.
HOMBRES REPRESENTATI- VOS, por <i>Emerson</i> „ 3.50	EL PATRIOTA, por <i>Pearl Buck</i> „ 2.50
	La mejor novela de <i>Pearl Buck</i> , (premio Nobel), publi- cada ahora en una edición popular.
	VIEJO MUERE EL CISNE, por <i>Aldous Huxley</i> „ 2.50
	BIOLOGIA Y DEMOCRACIA (ENSAYOS HUMANISTAS), por <i>Juan Cuatrecasas</i> „ 4.—

EDITORIAL LOSADA, S. A.

ALSINA 1131
BUENOS AIRES

MITRE 991
ROSARIO

COLONIA 1060
MONTEVIDEO

En los números próximos INSVLA
publicará los siguientes trabajos:

- *Mario Binetti*: Sonetos.
- *Francisco Capello*: Rafael.
- *Julieta Gómez Paz*: Sonetos.
- *Dora E. Miranda*: Asociaciones femeninas.
- *Julio Noé*: La generación "finisecular".
- *Nella Pasini*: Renato Serra.
- *José Luis Romero*: Renán y la interpretación de la crisis del mundo antiguo.
- *Benvenuto Terracini*: Al margen de los cuentos de Pirandello.
- *Juan Turín*: ¿Por qué no se habla de Cherubini?
- *Roberto Weibel Richard*: Alain y sus maestros.

INSVLA



SUMARIO

RODOLFO MONDOLFO: LA TEORÍA DEL SENTIDO INTERIOR EN SAN AGUSTÍN Y SUS ANTECEDENTES GRIEGOS. - SARAH BOLLO: A UN ÁRBOL FRENTE A MI VENTANA. - RAIMUNDO LIDA: PALABRAS, IDEAS Y COSAS. - JOSÉ LUIS ROMERO: LOS ELEMENTOS HEBREOS EN LA CONSTITUCIÓN DEL ESPÍRITU HELENÍSTICO. - RENATA DONGHI HALPERIN: DE LA INFANCIA DE VIRGINIA. - ROBERTO WEIBEL RICHARD: ALAIN. - *LA ESTELA EN EL TIEMPO*. ALAIN: REFLEXIONES SOBRE EDUCACIÓN. - *LAS OBRAS Y LOS DIAS*: RECORDANDO A ARNOLDO CRIVELLI. - NOTAS: DE R. MONDOLFO, JAIME BERNSTEIN, R. D. H., CÉSAR MINAYA, ANA M. BORZI DE FARAGÓ.

Es propiedad ♦ Derechos reservados

PORTER Hnos. ♦ Impresores ♦ Estados Unidos 1864-66

LA TEORÍA DEL SENTIDO INTERIOR EN SAN AGUSTÍN Y SUS ANTECEDENTES GRIEGOS

EN el II libro de su diálogo *De libero arbitrio*, San Agustín desarrolla una demostración de la existencia de Dios, que podría creerse inspirada por la análoga del III libro del *De philosophia* de Aristóteles, si el filósofo cristiano hubiera conocido esta obra del estagirita por lo menos indirectamente, así como había conocido su *Protréptico* por intermedio del *Hortensius* de Cicerón. Ambas demostraciones, en efecto, se fundan sobre la afirmación de que existe una escala de valores, y que su cumbre debe ser Dios.

Decía Aristóteles, en ese lugar del *De philosophia* ⁽¹⁾ que conocemos por una cita de Simplicio ⁽²⁾: "en general, en cualquier parte en que haya una jerarquía de grados de valor ("un mejor"), ahí hay también una cima de perfección ("un óptimo"), y pues en el dominio de las realidades existentes hay siempre una mejor que la otra, habrá también, entonces, una óptima entre todas, que será Dios" ("lo divino").

"Nos encontramos acá (observa Jaeger) ⁽³⁾ con el germen del argumento ontológico"; y lo mismo puede decirse para la demostración agustiniana, basada igualmente en la afirmación de la existencia de una jerarquía de grados de valor en el dominio de las realidades conocidas por nosotros, para concluir con la aseveración de un grado más alto de todos los demás, que es Dios. Pero San Agustín no se conforma con afirmar únicamente la existencia de esa escala de va-

⁽¹⁾ Fragmento 16, ed. Rose (Leipzig) y ed. Walzer (Firenze).

⁽²⁾ In *Aristotelis de coelo*, p. 288,28, ed. Heiberg.

⁽³⁾ *Aristóteles*: en la ed. italiana (Firenze, Nuova Italia), p. 209.

lores, sino que quiere determinar sus grados. y distingue cuatro que pertenecen al mundo creado y un quinto que lo trasciende, y es Dios.

Los cuatro del mundo creado son los siguientes: un primero que corresponde al orden de la pura existencia (el cuerpo); un segundo y un tercero que pertenecen a una categoría superior, la de lo viviente, y son el sentido exterior (corpóreo) que percibe el cuerpo, y el sentido interior que percibe y juzga el exterior; y un cuarto que se eleva a la clase, más alta, de lo inteligente, es decir, la razón que juzga al sentido interior. Pero con estos grados, existentes en el mundo creado y el hombre, no se ha llegado todavía a la cima de la perfección, porque si la razón es lo que hay mejor en el hombre (ápice de las criaturas en el mundo creado), hay sin embargo —agrega San Agustín— algo mejor aún que ella, esto es, la verdad eterna inmutable, cuyas reglas la razón misma encuentra en sí como norma invariable de sus variables juicios: esta verdad eterna, pues, es Dios, cima de toda perfección, fuente de todo bien.

De esta manera, en su demostración de la existencia de Dios, San Agustín introduce una teoría psico-gnoseológica importante, la del sentido interior, distinto y sobrepuesto a los tradicionales cinco sentidos exteriores y mediador entre ellos y la razón. Esta teoría puede merecer un examen detenido y una investigación acerca de sus antecedentes y caracteres propios diferenciales. El desarrollo acerca de esta teoría ocupa los capítulos III-V (números 8-12) del II libro de *De libero arbitrio*, cuya discusión se desenvuelve bajo forma de un diálogo entre Agustín y su discípulo y amigo Evodio. San Agustín empieza por observar que si cada uno de los cinco sentidos tiene sus objetos, ninguno de ellos puede juzgar qué es lo propio de cada uno o lo común con otros, sino algo interior, que no es la razón, pues se encuentra también en las bestias.

“Ag.: Dime: ¿sabes de poseer esos notísimos sentidos corpóreos de la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto? —Ev.: Lo sé. —A.: ¿Y qué crees que pertenezca al sentido de la vista? Es decir, ¿qué crees que sintamos cuando vemos? —E.: Cualquiera de las cosas corpóreas. —A.: ¿Acaso sentimos también lo duro y lo blando? —E.: No. —A.: Entonces, ¿qué pertenece en propio a los ojos, qué sentimos mediante ellos? —E.: El color. —A.: ¿Qué a las orejas? —E.: El sonido. —A.: ¿Y al olfato? —E.: El olor. —A.: ¿Al gusto? —E.: El sabor. A.: ¿Al tacto?

—E.: Lo blando o duro, lo liso o áspero, etcétera. —A.: ¿Y qué?, las formas de los cuerpos, grandes, chicas, cuadradas, redondas, y otras parecidas, ¿no las sentimos con el tacto y con la vista, de manera que no pueden atribuirse en propio ni al primero ni al segundo, sino a ambos? —E.: Comprendo. —A.: Comprendes, pues, que cada sentido tiene algo propio sobre lo que nos informa y que unos cuantos tienen algo común? —E.: También esto comprendo. —A.: Entonces, ¿qué es lo que pertenece a cada sentido y qué lo que tienen en común todos o parte de ellos. ¿Acaso podemos juzgarlo con alguno de ellos? —E.: De ninguna manera, sino que esas cosas se juzgan mediante algo interior. —A.: ¿Acaso mediante la razón que falta a las bestias? Pues creo que estas cosas las comprendemos mediante la razón y conocemos que son así. —E.: Me parece más bien que con la razón comprendemos que hay un sentido interior, al que estos cinco notísimos relatan todas las cosas. Pues otro es el sentido mediante el cual la bestia ve, y otro el mediante el cual huye o desea lo que siente con la vista; pues aquel sentido está en los ojos, éste en cambio está adentro, es el alma misma, y por éste los animales desean y agarran si los deleita, o esquivan y repelen si los ofende, no sólo lo que se ve, sino también lo que se oye o se capta con los demás sentidos del cuerpo. Este sentido no puede llamarse ni vista ni oído ni olfato ni gusto ni tacto, sino algo que preside a todos en común. Pero a pesar de que lo comprendemos mediante la razón, no podemos, sin embargo, llamarlo razón, por ser manifiesto que se encuentra también en las bestias”.

Es evidente, en la parte del diálogo que hemos citado hasta ahora, que San Agustín se ha acercado mucho al punto de atribuir al sentido interior una función cognoscitiva esencial, cuando le atribuye la tarea de distinguir y juzgar qué es lo que pertenece en propio a cada uno de los sentidos exteriores y qué lo que tienen en común todos o parte de ellos.

Distinguir y juzgar esto significa, pues, distinguir la vista del oído, del gusto, etc.; el color del sonido, del sabor, etc.; éstos de la forma, de la grandeza, de la situación, etc., es decir: conocer a cada uno, e igualmente a cada clase de sensaciones en sí y en su relación con el sentido correspondiente, y además reconocer cuándo una clase de percepciones puede ser comunicada por varios sentidos y no por uno solo al sujeto que siente y que, por lo tanto, al sentir y juzgar su sensación, se siente y reconoce también a sí mismo. Por eso, justamente, Evodio declara en el diálogo, que se precisa “algo interior”, para darse cuenta de todo aquello; y por eso, también, a raíz

del rico y múltiple contenido cognoscitivo que tiende a mostrarse en la actividad que relaciona entre ellos los distintos sentidos exteriores, Agustín expresa por un momento la idea de que pueda ser actividad inteligente, es decir la razón. Pero sólo por un momento. Enseguida se presenta la reflexión de que esta actividad se realiza también en las bestias, de manera que aún confirmando su interioridad con atribuirle "al alma misma", Evodio niega que pueda ser la razón, que les falta a las bestias.

No es la razón, confirma San Agustín, sino un sentido interior. Y pronto, por la preocupación de distinguirlo de la razón, que no puede pertenecer a las bestias, Agustín se encuentra llevado a limitar y reducir el contenido cognoscitivo que antes se inclinaba a atribuir al sentido interior. Continúa, en efecto, el diálogo.

"—A.: Lo admito, cualquiera que sea, y no vacilo en llamarlo *sentido interior*. Pero lo que no está relatado por los sentidos corpóreos, no puede llegar a ser ciencia, si no supera a éste también. Pues todo lo que sabemos, lo tenemos comprendido por la razón. Sabemos, para no decir más, que no se pueden sentir los colores mediante el oído, ni las voces mediante la vista. Y al saber esto, no lo sabemos con los ojos ni los oídos, ni con aquel sentido interior que también las bestias poseen. Pues no se debe creer que ellas sepan que no se siente la luz con los oídos ni la voz con los ojos, porque esas cosas no se distinguen sino mediante una observación y reflexión racional. —E.: No puedo decir que lo he entendido. ¿Qué ocurre, pues, si mediante aquel sentido interior, del que admites que no carecen, juzgan también que no se pueden sentir los colores con el oído ni las voces con la vista?. —A.: ¿Acaso crees también que puedan distinguir uno de otro el color que se siente, y el sentido que está en el ojo, y aquel sentido interior en el alma, y la razón por la cual estas cosas son definidas cada una y enumeradas? —E.: De ningún modo".

Nada de eso puede atribuirse a las bestias, en tanto carecen de la razón a la que pertenece todo conocimiento científico. Pero no se le escapa a San Agustín que la razón misma tiene que recibir los elementos de su saber, y los recibe de los sentidos exteriores y del sentido interior que son casi sus ministros. Seguimos, en efecto, el desarrollo ulterior del diálogo:

"—A.: Y ¿qué? ¿Esa razón podría distinguir las cuatro cosas (sensación, sentido exterior, sentido interior y razón) una de otra, y determi-

narlas mediante las definiciones, si no le fuera relatado el color por el sentido de los ojos, y este mismo sentido a su vez por el sentido interior que preside a él, y el propio sentido interior por sí mismo, si no hay todavía nada distinto interpuesto —E.: No veo cómo podría de otra manera. —A.: ¿Qué? ¿No ves que el color se siente mediante el sentido de los ojos, pero el mismo sentido no se siente mediante sí mismo? Pues con el sentido con el que ves el color, no ves también que él ve. —E.: No por cierto. —A.: Esfuérzate para juzgar también lo siguiente. Pues no creo que niegues que otra cosa es existir el color, y otra ver el color y otra, además, cuando el color no se presenta, tener el sentido de que podría vérselo si se presentara. —E.: Distingo también esas cosas, y concedo que difieren entre ellas. —A.: De las tres, ¿ves con los ojos alguna que no sea el color? —E.: Ninguna otra. —A.: Dime, entonces, ¿por qué medio ves las otras dos, pues sin verlas no podrías distinguirlas? —E.: No sé qué otra cosa: sé que existen, nada más. —A.: ¿Ignoras entonces si es la misma razón o esa vida que llamamos sentido interior, superior a los del cuerpo o algo distinto? —E.: No sé. —A.: Sin embargo, sabes que no pueden definirse sino por la razón, y que la razón no lo hace sino de las cosas ofrecidas a su examen. —E.: Por cierto. A.: Entonces, cualquier otra cosa haya, por la que se puede sentir todo lo que sabemos, ella es ministra de la razón, a la que ofrece y anuncia cualquier cosa que alcanza, a fin de que las cosas sentidas puedan distinguirse en sus límites, y comprendemos no sólo con sentir las, sino también con saberlas.. —E.: Así es”.

La distinción que intentan establecer estas observaciones, podría definirse como distinción entre la materia del conocimiento y el conocimiento efectivo, que se alcanza cuando la razón sobrepone sus formas a esta materia ofrecida por los sentidos, que dan, pues, a la razón la condición preliminar del conocimiento, realizable únicamente por la razón misma.

“—A.: ¿Y qué? La misma razón que distingue unos de otros a sus ministros y a los objetos que ellos sugieren, y reconoce además la distancia que hay entre ellos y sí misma, y confirma su predominio sobre ellos. ¿Acaso se comprende a sí misma mediante otro medio, sino mediante sí misma, es decir, mediante la razón? ¿Acaso sabrás de otra manera que tienes la razón, si no la percibes mediante la razón? —E.: Verdad. A.: Y como, pues, cuando sentimos el color, no podemos igualmente con el mismo sentido sentir también que sentimos; ni, cuando oímos un sonido, oímos también a nuestro oído; ni, cuando olfateamos una rosa, nos huelen juntos algo (exterior) y el mismo olfato; ni al gustar cualquier cosa, tiene sabor en nuestro boca el propio; ni, al tocar algo, podemos tocar al mismo sentido del tacto: claro

está que esos cinco sentidos no pueden sentirse con ninguno de ellos, a pesar de que se siente con ellos cualquiera de las cosas corpóreas. —E.: Claro”.

Entre la razón y los cinco sentidos exteriores hay, pues, una diferencia esencial: que la razón, además de comprender a todas las sensaciones y a todos los sentidos que le están sometidos, se comprende también a sí misma; los cinco sentidos, en cambio, sienten cada uno sus sensaciones propias (aunque no lleguen todavía a comprenderlas), pero no se sienten cada uno a sí mismo. Ahora bien, el sentido interior que tiene una posición intermedia entre los dos opuestos mencionados, ¿en qué situación se encuentra bajo este aspecto?

En el capítulo que sigue (IV, n.º 10), San Agustín anticipa por el título el planteamiento de ese problema, afirmando, sin embargo, que “el sentido interior siente el sentir mismo” (y en esto se diferencia de los exteriores), pero agregando todavía el problema: “Si se distingue también a sí mismo”, es decir, si por este lado se asemeja a la razón o a los sentidos exteriores”.

—A.: Creo que está claro también que aquel sentido interior no siente únicamente lo que recibe de los cinco sentidos, sino también que estos mismos son sentidos por él. De otra manera, pues no se movería la bestia, apeteciendo o huyendo algo, si no sintiera que siente; no para saber, pues esto pertenece a la razón, sino solamente para moverse, lo cual no lo siente en absoluto con ninguno de esos cinco sentidos. Y si esto queda todavía obscuro, se aclarará si consideras lo que basta por ejemplo en un sentido, como en la vista. Pues no podría de ninguna manera abrir el ojo y moverlo mirando a lo que desea ver, si no sintiera que no lo ve con el ojo cerrado o sin moverlo así. Pero si siente que no ve mientras no ve, es preciso también que sienta que ve mientras ve; porque como cuando ve no mueve el ojo por ese deseo por el que lo mueve cuando no ve, muestra que siente una y otra cosa. Mas si se siente también a sí misma, esta vida que siente sentir las cosas corporales, no está tan claro, si no es que cada uno, interrogándose interiormente, halla que toda cosa viviente huye a la muerte; la que siendo contraria a la vida, es preciso que la vida se sienta a sí misma, pues huye a su contrario. Y si esto no está todavía claro, dejémoslo para no esforzarnos hacia lo que queremos, sino mediante documentos ciertos y manifiestos. Manifiestas son, pues, las cosas siguientes: que las cosas corporales son sentidas por el sentido corpóreo; que, sin embargo, el mismo sentido no puede sentirse por sí mismo; pero que con el sentido interior

se siente que las cosas corporales se sienten mediante el sentido corpóreo y se siente el propio sentido corpóreo; pero por la razón se vuelven conocidas y comprendidas por la ciencia todas estas cosas y ella misma. ¿No te parece? —E.: Me parece que sí”.

De manera que aun llegando a afirmar claramente que el sentido interior siente no solamente todas las sensaciones exteriores, sino también los mismos cinco sentidos que las ofrecen, queda en suspenso el problema de si el sentido interior alcanza a sentirse a sí mismo, lo que equivaldría a distinguirse de los otros cinco sentidos y por ende a conocerse. Esta autoconciencia San Agustín se inclina a atribuirle al sentido interior, identificándolo con el sentido de la vida, que al huir a su contrario (la muerte) debe tener conciencia no solamente de este contrario que huye, sino también de su oposición consigo misma, y, por supuesto, también de sí misma. Pero no insiste en forma decidida sobre este punto, y de todas maneras ya había preparado una limitación del significado de esta autoconciencia, con decir que no sirve “para saber, pues esto pertenece a la razón, sino solamente para moverse”. No tendría, pues, aunque reconocida expresamente, una función e importancia cognoscitivas, sino solamente prácticas: para la vida, no para el conocimiento.

Pero esta limitación queda en parte negada en el capítulo siguiente (el V, números 11-12) al explicarse la superioridad del sentido interior sobre los externos por su función de moderador y juez de ellos: pues si la función moderadora puede pertenecer a la práctica, la judicativa en cambio es cognoscitiva por su naturaleza. Después de haber establecido, en efecto, la superioridad de los sentidos exteriores sobre los cuerpos en la escala de los valores, por ser lo que vive mejor de lo que existe solamente (N.º 11), San Agustín sigue (N.º 12):

“—A.: ¿Y qué? Ese sentido interior que, sin embargo, hemos considerado estar por debajo de la razón y ser común a nosotros con las bestias, ¿dudas anteponerlo al sentido que aprehende el cuerpo, y que has dicho ya que debe anteponerse al cuerpo mismo? —E.: No lo dudo de ninguna manera. —A.: Pero quiero saber también por qué no dudas. Pues no puedes decir que este sentido interior haya que colocarlo en aquel género, entre los tres, que tienen también inteligencia, sino en el que vive careciendo aún de inteligencia; pues existe también en las bestias que no tienen inte-

ligencia. Entonces te pregunto por qué antepones el sentido interior a éste con el que se sienten las cosas corpóreas, si ambos están en el género que vive. En efecto, el sentido que aprehende los cuerpos lo antepusiste a los cuerpos, porque éstos están en el género que sólo existe; él, en cambio, en el que vive también: y si el interior está en el mismo género, dime por qué lo crees mejor. Si dijeres, pues, porque éste siente a aquél, no me parece que encontrarás una norma por la cual podamos fijar que cada ser que siente es mejor del que es sentido por él, a fin de que no seamos acaso obligados a decir también que cada ser inteligente es mejor del que es entendido por él. Esto, pues, es falso, porque el hombre entiende la sabiduría, pero no es mejor que la misma sabiduría. Por eso mira por qué te pareció que el sentido interior debía preferirse al otro mediante el cual sentimos los cuerpos. —E.: Porque conozco que aquél es un moderador y juez de éste. Pues si a éste le faltara algo en su tarea, aquél se lo pide así como un deber a un siervo, conforme a lo que se ha dicho antes. En efecto, el sentido del ojo no ve que ve o no ve, y cuando no ve no puede juzgar qué es lo que falta o tiene bastante, sino el sentido interior, por el cual también el alma de la bestia recibe el aviso de abrir el ojo cerrado o cumplir lo que siente falta. Nadie, pues, tiene duda de que quien juzga es mejor de aquél sobre el cual juzga. —A.: ¿Ves, pues, que también ese sentido del cuerpo juzga de alguna manera sobre los cuerpos? A él, en efecto, pertenece el placer y el dolor, cuando el cuerpo lo toca de manera suave o áspera. Pues, como aquel sentido interior juzga qué es lo que le falta o le basta al sentido de los ojos, así el propio sentido de los ojos juzga qué es lo que le falta o le basta a los colores. Igual mente como aquél interior juzga sobre nuestro oído, si está menos atento o bastante, así el oído mismo juzga sobre las voces, qué es lo que está en ellas que se insinúa suavemente y qué es lo que hace estrépito ásperamente. No se precisa seguir con los otros sentidos del cuerpo; pues creo que entiendes ya qué es lo que quiero decir, que naturalmente ese sentido interior juzga sobre estos sentidos del cuerpo cuando prueba su integridad y le pide su deber, así como los propios sentidos del cuerpo juzgan acerca de los cuerpos, aceptando el contacto suave, rechazando el áspero. —E.: Es cierto, y asiento que es la verdad".

Con estas observaciones sobre la función judicativa atribuida a los sentidos (ya sea los externos, sea el interno) nos encontramos ya fuera del puro campo de la práctica e ingresamos en el del conocimiento. Conocer es juzgar, ha dicho Kant; y nosotros podemos decir inversamente: juzgar es conocer. Y si el sentido exterior no puede apetecer ni huir sin juzgar, el mismo deseo o rechazo incluye, de acuerdo a San Agustín, un conocimiento: la separación entre sentido e inteligencia se vuelve menos decidida y rígida ya por lo que

concierno a los sentidos exteriores. Y esto se advierte aún más en relación al sentido interior, que juzga no solamente qué es lo que le falta o le basta a cada uno de los sentidos exteriores (y por ende tiene que conocerlos a todos y distinguirlos entre ellos), sino que juzga también si están menos atentos o bastante, y prueba su integridad y le pide su deber, es decir conoce y mide su manera de actuar y juzgándola la dirige. Se convierte en su moderador en tanto es su juez, y al juzgar debe conocer lo que juzga.

De esta manera, a pesar de la repugnancia que muestra San Agustín por una asimilación o un acercamiento del sentido interior a la inteligencia, su separación recíproca se atenúa al reconocerse vinculada una función cognoscitiva con la práctica en el sentido interior, que por lo tanto tiende a presentarse como autoconciencia intrínseca a toda la experiencia sensible. En esto, justamente, estriba la importancia de la teoría agustiniana del sentido interior: no tanto en el carácter y en la actuación que San Agustín quiere atribuirle, sino más aún en los que, casi a pesar suyo, se encuentra empujado a reconocerle. La clasificación tradicional (platónico-aristotélica) de las tres facultades (o partes) del alma: vegetativa, sensitiva, intelectiva, con la rígida separación de los tres dominios relativos, está superada por la teoría del sentido interior. Bajo este aspecto podemos concordar con el concepto de la importancia de esta teoría expresado por algún historiador autorizado, como Guido de Ruggiero, que en el capítulo sobre San Agustín de su *Storia della filosofia* escribe: "Lo que constituye el motivo más ajeno e inconciliable con la clasificación rígida de las facultades, está en la intervención de un sentido nuevo, que no se coloca sobre el mismo plano de los cinco ya conocidos, sino que los subordina y compenetra. Es el sentido de sí mismo, la conciencia".

"Juzgar qué es lo propio de cada sentido y qué es común con otros, no es posibles a los sentidos particulares, que agotan su actuación cada uno en la esfera que le es propia; pero hay otra sensibilidad distinta, que no solamente recoge los varios productos sensibles, sino que siente también a los mismos sentidos, y aprueba o rechaza su actuación" (4).

(4) G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia*, Parte II, *La filosofía del cristianesimo*, Bari, Laterza, 1920, vol. II, 28.

En otras palabras, la importancia de este sentido interior está en su carácter y tarea de sentido "común", que recoge todas las impresiones de los sentidos particulares y las distingue y une mutuamente al mismo tiempo, así como el centro unifica todos los rayos de un círculo y relaciona entre ellos todos los puntos de la periferia. Por esa actuación que unifica al distinguir y distingue al unificar, el sentido interior hace posible la formación de una *experiencia* sensible, que es, justamente, unificación y distinción orgánica de la multiplicidad infinita de las diferentes impresiones. El sentido interior es la unidad de la conciencia, que condiciona y permite el tránsito de la sensibilidad múltiple dispersa a una experiencia organizada, primera forma de conocimiento del mundo en relación con nuestra vida.

Teoría —no hay duda— muy importante, que proyecta una luz viva sobre la parte que tienen la actividad sintética de la conciencia y la unidad del sujeto en la formación y el desarrollo del conocimiento. Teoría, pues, más importante aún de lo que parece considerarla el propio San Agustín, cuando intenta circunscribir el sentido interior en la esfera de la acción práctica y rehusarle una actividad cognoscitiva, por la preocupación de no atribuir una inteligencia a las bestias y no borrar la línea de separación rígida entre ellas y el hombre, con reconocer una actividad intermedia entre la facultad sensitiva y la intelectual.

Pero pasemos por alto el desconocimiento parcial que San Agustín intenta de su teoría; sin embargo debemos preguntarnos: ¿estamos en presencia de una teoría nueva introducida por San Agustín, como parece considerarla De Ruggiero, o había algún antecedente que podía haberle ofrecido una sugestión?

Sabido es que para su evolución espiritual San Agustín mismo ha atribuido una importancia decisiva a "los libros de los platónicos" ⁽⁵⁾, es decir a las *Enéadas* de Plotino, que conoció traducidas del griego al latín por Mario Victorino.

Estos libros, le enseñaron (dice) "a buscar la verdad incorpórea" ⁽⁶⁾ y le comunicaron muchas convicciones que enumera, concluyendo: "quedé cierto, pues, de todas estas verdades". Pero entre las

⁽⁵⁾ *Confesiones*, libro VII, cap. IX, sig. N.º 13-16.

⁽⁶⁾ *Confesiones*, libro VII, cap. XX, N.º 26.

sugestiones que podía sacar los libros de Plotino, cuya alabanza resuena muy alta también en su obra *Contra Académicos* ⁽⁷⁾, había para San Agustín una también relativa al problema psico-gnoseológico de la percepción sensible y a la imposibilidad de resolverlo mediante los órganos corpóreos de los sentidos, lo cual nos obliga a pensar en un órgano incorpóreo interior, el alma inmaterial.

Esta argumentación de Plotino, pertenece al libro VII de la *Enéada* IV, que de acuerdo a su título trata *De la inmortalidad del alma*, pero en la mayor parte (según observa Bréhier en su edición de las *Enéadas*) ⁽⁸⁾ "es una demostración de la espiritualidad del alma y un arsenal de argumentos que serán utilizados por todos los espiritualistas venideros"; entre los que podemos enumerar a San Agustín en primer lugar.

En el capítulo VI de este libro, Plotino quiere mostrar que toda actividad espiritual, empezando por la percepción sensible, tiene un carácter sintético de unidad: ahora bien, esta unidad no puede proceder de los objetos, que son múltiples y divisibles por su naturaleza de cuerpos, sino solamente del sujeto (alma); y por eso el sujeto cognoscente no puede ser cuerpo (múltiple y divisible por naturaleza) sino que debe tener una naturaleza incorpórea. Damos enseguida el texto de la primera parte de este capítulo:

"Que, pues, si fuera cuerpo el alma, no podría haber ni percepción sensible, ni pensamientos, ni ciencia, ni virtud, ni otra de las bellas cosas, claro está, por los siguientes motivos. Si algo debe sentir algo, tiene que ser uno él mismo y mediante su misma unidad aprehender todo el objeto, aun si hubiera múltiples objetos aprehendidos por muchos órganos sensorios o muchas cualidades relativas a un objeto único, o también un objeto variado aprehendido mediante un único órgano sensorio, como un rostro. Pues no (percibe) uno la nariz, otro los ojos, sino el mismo todas las partes al mismo tiempo. Aun si una (percepción ingresa) por los ojos, y otra por el oído, debe haber algo único al que (llegan) ambas. De otra manera, ¿cómo podría decirse que son distintas estas cosas, si no llegaran las sensaciones juntas al mismo (sujeto)? Debe, pues, éste ser como un centro, y (como) rayos convergentes desde la periferia del círculo (deben) las sensaciones de toda parte dirigirse hacia él, y de este género debe ser

⁽⁷⁾ Libro III, cap. XVIII, N.º 41. Cfr. también R. JOLIVET, *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*, ed. Cepa, Buenos Aires, cap. IX.

⁽⁸⁾ Paris, *Les Belles Lettres*, tome IV. Cfr., p. 179.

el sujeto que percibe, uno solo de verdad. Pues si fuera dividido y las sensaciones se le aplicaran como en ambas extremidades de una línea, o confluirán de nuevo en un único y mismo punto como el centro, o una hacia un (extremo), otra hacia otra, y cada (extremo) tendrá la sensación (separada) de cada una, como si las sintiéramos una yo y otra tú".

Sigue el capítulo diciendo que como un objeto único, por ejemplo un rostro, se recoge a unidad en las mismas pupilas, así las nociones indivisibles en el hegemónico indivisible: de otra manera cada parte de él percibiría una parte distinta y no habría percepción del conjunto. Y si se dividiera el alma que siente, así como se puede dividir el objeto sensible, al tener cada partícula del alma su poder perceptivo deberíamos tener infinitas sensaciones e infinitas imágenes simultáneas y distintas por cada objeto sensible. En conclusión: la percepción sensible, para ser realizable, exige en todo caso la unidad del sujeto. Plotino habla de unidad e indivisibilidad de sustancia (el alma) para llegar a la conclusión de su incorporeidad; pero se apoya por eso en la unidad sintética de la conciencia y de la actividad cognoscitiva. Los sentidos corpóreos son distintos y separados, así como las extremidades de una línea o varios puntos de la periferia de un círculo: debe, pues, haber un centro único de convergencia para recoger y también para distinguir entre ellas las sensaciones distintas. No puede ser ninguno de los órganos sensorios particulares, sino que debe ser algo común a todos.

Plotino no habla de un "sentido interior", sino del alma; pero se trata de algo interior que percibe los cinco sentidos y sus sensaciones, y las distingue y las une entre ellas, es decir, las juzga y las relaciona. Son éstas justamente las funciones cognoscitivas que llevan a San Agustín a la afirmación de la necesidad y existencia de un "sentido interior", que significa la unidad de la conciencia. Por eso podemos pensar en una sugestión que San Agustín haya recibido de Plotino.

Pero Plotino no había sido el primero en poner de relieve las exigencias gnoseológicas mencionadas. Tampoco su afirmación de que al considerar separadas en la recepción subjetiva las sensaciones diferentes, sería "como si las sintiéramos una yo y otra tú", tampoco esta era una novedad. Oportunamente Bréhier observa en la *Notice* antepuesta a este libro VII de la IV Enéada: "Au chapitre VI, Plo-

tin compare l'âme où se rejoignent les impressions au centre d'un cercle ou se rejoignent les rayons. Cette comparaison, que l'on croirait plotinienne par excellence, se retrouve dans Alexandre (*de anima* 63, 8): "comme dans un cercle, les multiples rayons partis de la circonférence et se rejoignent au centre sont tous les mêmes à leur extrémité, parce que leurs extrémités coïncident avec le centre du cercle... ainsi il faut penser que le sens commun contient l'un et le multiple", ce qui est possible "parce qu'il est une puissance incorporelle". C'est encore Alexandre qui a dit (*de anima* 60, 25) le premier ce que Plotin repète dans le cours de l'objection: dire que les sensations de chaque sensible sont localement séparées, c'est comme si "y ayant deux objets sensibles, tu sentais l'un et moi l'autre" (9).

Este antecedente ofrecido por Alejandro de Afrodisia resulta aún más interesante, en tanto encontramos aquí expresado lo que faltaba o quedaba implícito en Plotino, es decir, que la función sintética, que unifica a las sensaciones comunicadas por los distintos sentidos exteriores, tiene que ser cumplida por un sentido interior. Alejandro lo llama un "sentido común" que es una "potencia incorporea": lo cual equivale al "sentido interior" de San Agustín.

Pero Bréhier, al declarar que Alejandro de Afrodisia había sido el primero en decir lo que Plotino repite, parece no haber tenido en cuenta que Alejandro era un comentador de Aristóteles, y que convenía preguntarse por ende si podía haber encontrado en su autor algo relativo a este "sentido común incorpóreo" del que habla. El *de anima* de Alejandro nos lleva naturalmente al *de anima* de Aristóteles, y en esta obra y en otras del estagirita encontramos justamente afirmada ya la teoría del "sentido común" que Alejandro vuelve a expresar, y la vemos demostrada mediante las mismas observaciones y frases y comparaciones que Alejandro repite. Más aún, en Aristóteles se encuentran también algunas de las frases y observaciones que hemos visto en los pasajes citados de San Agustín, de manera que no es arbitrario pensar en una relación entre ellos, directa o mediante los comentadores. Sabido es que la distinción recogida por San Agustín, de los cinco sentidos exteriores, que tienen cada uno su órgano y su sensible propios, había sido sistematizada por Aristóteles,

(9) Tomo citado, p. 182.

quien quería demostrar la imposibilidad de la existencia de otro sentido exterior y por eso negaba también un sensorio particular a los sensibles comunes (movimiento, reposo, figura, magnitud, número, uno) que se sienten mediante los mencionados cinco sentidos ⁽¹⁰⁾. Esta teoría de los sensibles propios y de los comunes la hemos encontrado también en San Agustín: quien observaba, además, que a cada una de las sensaciones se acompaña la conciencia de experimentarla, que no puede ser ofrecida por el mismo órgano de la sensación experimentada ("con el sentido con el que ves al color, no ves también que él ve").

Ahora bien; Aristóteles había planteado el problema en su *De anima* (III, 2, 425a) observando: "puesto que sentimos, que vemos y que oímos, es necesario que o sentimos por medio de la vista que ella ve, o por medio de otro sentido". Y como esta sensación de sentir se acompaña a toda sensación exterior, así no solamente con respecto a los objetos sensibles, resulta en los sentidos exteriores la existencia de algo propio (color, sonido, sabor, etc.) y algo común (número, magnitud, movimiento, etc.) sino también con respecto a las sensaciones que pueden ser propias de cada uno (visiones, audiciones, etc.) y comunes a todos (sensación de sentir).

En relación a esta segunda distinción, justamente, escribía Aristóteles en el *De somno et vigilia* (II, 455): "porque en todo sentido hay algo de propio y algo de común: propio a la vista es el ver, el oír al oído y así para cada uno de los otros (sentidos), pero también hay una potencia común que acompaña a todos los sentidos, por la cual quien siente percibe que ve y oye, pues no es con la vista que percibe que ve, ni juzga ni puede juzgar que son distintos lo blanco de lo dulce: ni con el gusto, ni con la vista, ni con entrambos, sino con una parte común a todos los sensorios: efectivamente, hay un sentido único y un único sensorio principal".

Las últimas líneas coinciden también en sus expresiones con el párrafo de San Agustín, que dice: "Este sentido no puede llamarse ni vista ni oído ni olfato ni gusto ni tacto, sino algo que preside a todos en común". Casi diríamos que al escribir este párrafo San Agustín tuviera presentes las líneas del *De somno et vigilia*.

(10) *De anima*. Libro III, cap. I, n.º 424 y sig.

Hemos visto además que San Agustín considera ese sentido interior como perteneciente a la vida que se siente a sí misma; y Aristóteles también había afirmado que está incluido en el vivir y forma parte de su esencia: pero mientras Agustín quiere diferenciar la vida de la razón, Aristóteles asociaba el sentir con el pensar, en su idea de la vida del hombre. Había escrito, en efecto, en la *Ética nicomaquea*: "El vivir lo definen para los animales por la potencia de la sensación, para los hombres por las de la sensación y del pensamiento, pues la potencia lleva al acto y lo propio está en el acto: parece por ende que el vivir sea propiamente sentir o pensar. Ahora bien... quien ve siente que ve y quien oye siente que oye, y quien camina siente que camina y análogamente en los otros actos hay algo (en nosotros) que siente que actuamos, de manera que sentimos que sentimos y pensamos que pensamos; ahora el hecho de que sentimos o pensamos es que existimos, pues el existir es sentir o pensar" ⁽¹¹⁾.

Sentir o pensar es existir, así como inversamente existir es sentir o pensar: hay en este pasaje de Aristóteles una anticipación del *cogito ergo sum* de Descartes, así como hay una definición de la vida por el sentir (en los animales) y por el pensar (en el hombre). Pero lo que interesa a nuestro tema actual está en la afirmación de un principio interior que tiene conciencia de cada acto que realizamos, sensible o inteligible. La autoconciencia —unidad sintética de todo el sinnúmero de los actos conscientes— caracteriza a la vida y constituye su esencia: pero puede ser autoconciencia de sensaciones y autoconciencia de pensamientos. Las dos se diferencian, según San Agustín, no solamente por su objeto, sino también por la facultad que las realiza: que es el sentido interior en el primer caso, la razón en el otro. Pero Aristóteles había observado ya que, por lo que se refiere a las sensaciones, la autoconciencia debe atribuirse a un sentido, siendo sensible su objeto. El problema se le había planteado en el III libro del *De anima* a propósito de la posibilidad de percibir no solamente el contenido particular de cada sensación, sino también su distinción de las otras diferentes. "Entonces cada sentido se refiere a su objeto sensible y tiene asiento en su sensorio en tanto sensorio, y distingue las diferencias del objeto sensible, así como la vista (distingue) lo blanco

(11) *Eth. nicom.* IX, 9, 1170 a.

y lo negro, el gusto lo dulce y lo amargo, e igualmente esto ocurre también para los otros sentidos. Pero, como distinguimos también lo blanco y lo dulce y cada uno de los sensibles en relación con cada otro, ¿por medio de qué sentimos también que difieren? es menester que sea mediante un sentido, pues son objetos sensibles: por lo cual es claro también que no es la carne el sensorio último, pues es preciso que lo que distingue, distinga tocando al mismo objeto. Entonces no puede distinguirse mediante sentidos separados que lo dulce es diferente de lo blanco, sino que deben ambos ser manifiestos a algo único; pues de otra manera, aún si sintiéramos uno yo y otro tú, debería ser manifiesto que son diferentes entre ellos" (12).

Nos encontramos aquí con la afirmación de que la conciencia común que compara y distingue entre ellas las sensaciones percibidas por los diferentes sentidos exteriores, debe ser un sentido: pero un sentido único, que acompañe a todas las sensaciones comparadas con la conciencia de que el mismo yo las percibe a todas, porque no se podrían comparar y diferenciar entre ellas dos sensaciones "si las sintiéramos una yo y la otra tú". Alejandro de Afrodisia, pues, que Bréhier creía haber expresado por primera vez esta idea anticipándose a Plotino, la había encontrado con sus mismas palabras en Aristóteles.

Y de éste podía haber recibido también la sugestión de la otra idea transmitida por él a Plotino y a San Agustín, de que ese sentido único debe ser "una facultad incorpórea". Aristóteles, en efecto, había escrito, "es claro también que no es la carne el sensorio último": lo cual podía sugerir la idea de su incorporeidad, a pesar de que Aristóteles quería colocar su asiento en el corazón, centro del calor vital (13).

Más aun la idea de su incorporeidad podía ser sugerida por la superioridad que Aristóteles le atribuía sobre los otros sentidos, a raíz de su actividad cognoscitiva y discriminadora, que lo acerca al intelecto. Esta actividad, que llega a expresarse en juicios de diferenciación y distingue las sensaciones como pertenecientes al mismo yo (es decir, es conciencia conjunta del yo y de sus sensaciones) no puede ya encerrarse en la esfera de la pura sensibilidad, sino que la traspasa

(12) *De anima*, III, 2, 426, b.

(13) *De juventute et senectute*, I, 467 b, III, 469 a.

y media entre la función del sentido y la de la inteligencia. Sigue diciendo, en efecto, Aristóteles después de las palabras referidas: "debe pues uno único afirmar que son distintos, pues es distinto lo dulce de lo blanco. Entonces quien lo afirma es lo mismo, de manera que, al afirmarlo, es *intelecto y sentido al mismo tiempo*".

El sentido común queda así caracterizado por su unidad esencial y por su actividad sintética: unidad de la autoconciencia que es condición necesaria de toda relación cognoscitiva entre los distintos elementos de la experiencia; pero que al establecer y afirmar relaciones (es decir, juzgar) no se manifiesta únicamente como sentir, sino sentir y pensar conjuntamente. El *yo siento* del sentido común significa por ende también *yo pienso*; la actividad sintética de la autoconciencia media entre sentidos e inteligencia.

La rígida clasificación de las facultades, que debía separar a la sensibilidad de la inteligencia, se muestra superada por Aristóteles así como, más tarde, por San Agustín, al reconocerse perteneciente al sentido común una función discriminadora o judicativa vinculada con la sensitiva.

Pero como San Agustín atribuye también a los sentidos externos una actividad discriminadora, que determina las tendencias opuestas del apetito y la repulsión, así Aristóteles había análogamente observado (en el pasaje referido del *De anima*) que cada sentido distingue mutuamente a sus sensibles propios: el ojo diferencia lo blanco de lo negro, el gusto lo dulce de lo amargo, etcétera. Entonces no se limitan a la recepción pasiva, sino que tienen también una función activa de distinción: y la distinción incluye un juicio. De manera que los sentidos exteriores parecen tener ellos también un carácter mixto entre sentir y pensar.

Este problema, que preocupa a San Agustín (como hemos visto) se les había planteado ya a Aristóteles y a sus comentadores. Sin embargo, Aristóteles se oponía a los antiguos que, de Homero a Empédocles, querían afirmar que "el pensar y el sentir son la misma cosa": "que no son pues la misma cosa (observada) el sentir y el pensar, es claro; pues del primero participan todos los animales, del otro pocos entre ellos" ⁽¹⁴⁾. Pero más adelante, en la misma obra, esta idea (que

(14) *De anima*, III, 3, 427 a.

San Agustín repite) encuentra sus limitaciones, al declarar Aristóteles que "la sensibilidad no se la puede colocar fácilmente ni en la esfera de lo irracional ni en la de lo que posee razón" ⁽¹⁵⁾.

Y su comentador Temistio, en su paráfrasis, explicaba: "pues en tanto distingue las diferencias entre los sensibles y se convierte en encadenamiento y puente de tránsito hacia la razón, en esto parecería participar del intelecto; pero en tanto existe en los animales irracionales, no menos (que en el hombre) por esto en cambio se debería creer irracional" ⁽¹⁶⁾.

Por estas consideraciones, Aristóteles llegaba a afirmar en ese lugar del *De anima*, contra la rígida división establecida por Platón entre las facultades del alma, una continuidad y una compenetración recíproca de ellas. En todo esto encontramos un antecedente de las vacilaciones que hemos visto en San Agustín acerca de la relación entre el sentido interior (y los mismos sentidos exteriores) y la razón, acercados mutuamente por la función cognoscitiva y discriminadora reconocida presente en la sensibilidad, y alejados en cambio uno de otra por la comunión con los animales que caracteriza la sensibilidad, mientras la razón se afirma propiedad exclusiva del hombre.

Pero esta función discriminadora planteaba un problema ulterior. Diferenciar lo blanco de lo dulce (sentido interior) o lo blanco de lo negro (sentido exterior) significa tener presentes conjuntamente, al mismo tiempo, los dos términos de la distinción para compararlos entre ellos. "Claro está entonces —sigue diciendo Aristóteles en el segundo capítulo del III libro del *De anima* citado más arriba— que no se puede distinguir mediante sentidos separados a objetos separados: pero tampoco en tiempos separados por ese mismo motivo, pues como es uno mismo quien dice que son distintos lo bueno y lo malo, así también cuando dice que es distinto uno de los dos (dice que es distinto) también el otro...; pues (se consideran) al mismo tiempo; de manera que (los distingue) uno indivisible y en un tiempo indivisible".

Pero, de acuerdo a lo ya afirmado, distinguir a los sensibles es pensarlos y sentirlos al mismo tiempo: ahora bien, puede un único

⁽¹⁵⁾ *De anima*, III, 9, 423a.

⁽¹⁶⁾ *Paraphrases Aristotelis librorum quae supersunt*, II, 215, 12, ed. Spengel. (Lipsia, 1866).

sentido sentir dos sensibles simultáneamente? Este problema Aristóteles lo discute largamente en el capítulo VII del *De sensu et sensili* (447b sig.): "Hay otro problema acerca del sentido, si puede sentir dos sensibles juntos, en el mismo e indivisible tiempo". Y contesta: "Con un sentido único no es posible sentir dos cosas al mismo tiempo si no se mezclan; pues la mezcla quiere ser algo único, y de lo único es única la sensación, y la sensación única está en un mismo tiempo por sí misma". Y más adelante: "pero si es imposible sentir al mismo tiempo las cosas que caen bajo el mismo sentido, si son dos, claro que menos aún pueden sentirse al mismo tiempo las que caen bajo dos sentidos, como lo blanco y lo dulce..."

Esta dificultad, que Aristóteles examina prolijamente, nace del carácter propio de la actividad sintética de la conciencia, que incluye juntamente la unidad y la multiplicidad. Su unidad no permite a Aristóteles aceptar la solución (propuesta por alguien que no indica por su nombre) de que mediante partes distintas del alma puedan sentirse los dos términos de la distinción (como blanco y dulce) simultáneamente, es decir, en un tiempo único indivisible. Aristóteles confirma la necesidad de que haya algo único en el alma, con el que ésta sienta a los sensibles distintos; pero le preocupa la exigencia de que sienta el género diferente mediante lo diferente. Es decir, el sensorio único e indivisible tiene que tornarse también divisible, cuando se vuelve diferente por la diferencia de los sensibles que distingue: "de manera que el alma sentiría al mismo tiempo mediante una parte idéntica y única, pero no idéntica lógicamente".

Más claramente el problema está explicado en la última parte del citado capítulo del *De anima* ⁽¹⁷⁾, donde la imposibilidad de que movimientos opuestos o distintos (dulce y amargo, dulce y blanco) muevan al mismo ser (sentido exterior o interior o intelecto) en tanto indivisible en un mismo tiempo indivisible (instante), parece superable mediante la distinción entre el aspecto numérico-espacial y el del ser. "Entonces lo que distingue, ¿será al mismo tiempo indivisible por número e inseparable, pero separado por el ser? Es posible, pues, de cierta manera, que sienta las cosas separadas en tanto divisible y en tanto indivisible: divisible pues por el ser, indivisible en cambio espa-

(17) Cap. 2 del libro III, 427 a.

cial y numéricamente". Y a la objeción de que esto no sea posible, Aristóteles contesta con el parangón del punto geométrico: "como lo que algunos llaman punto, que en tanto es ora uno ora dos, por esto es también divisible".

Este parangón, oscuro en la expresión lacónica de Aristóteles, queda aclarado perfectamente por la explicación de Alejandro, que muestra el doble aspecto en el que puede considerarse un punto geométrico: en sí mismo y en relación a los puntos circunstantes. Único por sí mismo, se vuelve doble cuando se le agrega la relación con otro punto en contacto; de manera que, teniendo otros puntos todo alrededor, se convierte en centro de un círculo con el que coinciden las extremidades de todos los infinitos rayos del círculo mismo. Así —indivisible y divisible al mismo tiempo— el sentido único que distingue a los sensibles diferentes puede contener en su unidad sintética la multiplicidad de ellos y compararlos y distinguirlos.

El parangón explicativo de Alejandro, que Plotino vuelve a expresar y que repercute luego en la teoría agustiniana del sentido interior, tiene pues su germen en el *De anima* de Aristóteles; que al mostrar la imposibilidad de interpretar en sentido espacial y numérico la coincidencia de unidad y multiplicidad que aparece en la actividad sintética del sentido común interior, empujaba a Alejandro hacia la explicación, repetida por Plotino y Agustín, de que tal coincidencia es posible "por tratarse de una potencia incorpórea".

Sin embargo, esta última observación tenía otro antecedente más explícito en el *Teeteto* de Platón ⁽¹⁸⁾.

En él Sócrates, refutando la definición del conocimiento como sensación, propuesta por Teeteto, después de haberle hecho observar que los colores se perciben mediante los ojos y los sentidos mediante los oídos, le pregunta si hay en nosotros algo que pueda aprehender todas las sensaciones que ingresan por los distintos órganos y relacionarlas entre ellas.

"Pues si piensas algo acerca de ambos (color y sonido), no puedes hacerlo mediante uno de los dos órganos, ni pudieras mediante uno de ellos sentir algo acerca de ambos. —No por cierto. —Pero acerca de la voz y del color, ¿piensas en primer lugar de ambos que existen

(18) Ver todo el pasaje de 184 b hasta 185 e.

ambos. —Sí. —¿Y también que cada uno es distinto del otro, pero idéntico consigo mismo? —¿Cómo no? ¿Y que ambos juntos son dos, pero cada uno es uno? —También. —Y ¿puedes también observar si son diferentes o semejantes entre ellos? —Acaso. Y todo eso, ¿mediante qué lo piensas acerca de ellos? Pues ni mediante el oído ni mediante la vista se puede aprehender lo que ellos tienen en común... Entonces, ¿cuál es la facultad y mediante qué te muestra lo que es común a todas las cosas y a éstas, por lo cual nombras al ser y al no ser y a todo lo que preguntábamos acerca de ellas?... —¿Quieres decir la esencia y el no ser, la semejanza y la diferencia y la identidad y la alteridad, y además la unidad y todo otro número acerca de ellos?... Por Zeus, yo no sabría decir sino que me parece en absoluto que no hay para estas cosas ningún órgano particular, así como hay para aquéllas (las sensaciones); sino que el alma misma por sí misma me parece examinar los elementos comunes en todas las cosas".

Para Platón, pues, la actividad sintética pertenece al alma, y no a cualquier órgano corpóreo: la incorporeidad de la facultad cognoscitiva que compara y distingue está afirmada explícitamente.

Sin embargo es evidente en Platón que se trata en todo eso de la facultad intelectual, de la razón, que actúa mediante sus categorías de existencia y no existencia, semejanza y diferencia, identidad y alteridad, unidad y multiplicidad. Falta por completo, mejor dicho, queda excluida la idea de un sentido común interior, que pueda ser todavía sentido, aún siendo interior (incorpóreo) y común; es decir, destinado a realizar una actividad sintética.

La separación entre las facultades queda todavía rígida en Platón: el reconocimiento de una continuidad de desarrollo, la introducción de formas intermedias, puentes de tránsito de una a otra, en una palabra, el descubrimiento del sentido interior es una novedad introducida por Aristóteles y transmitida en herencia a sus comentadores (Alejandro), a Plotino y San Agustín. Pero en San Agustín la actividad cognoscitiva —que era predominante en la teoría aristotélica del sentido común, "sentido e intelecto al mismo tiempo"— se atenúa a raíz de la preocupación de salvar la distancia entre los animales y el hombre, acentuándose en cambio la actividad práctica del apetecer y rehuir, que en Aristóteles quedaba más en la sombra. De todas maneras, la teoría era mantenida viva y activa en la tradición filosófica, pasando

con San Agustín de la filosofía griega a la cristiana, y era conservada su fecundidad de aplicación gnoseológica por la afirmación de la actividad sintética de la conciencia.

RODOLFO MONDOLFO.

Córdoba, mayo de 1943.

A UN ARBOL FRENTE A MI VENTANA

DECIRTE ansío mi mortal ensueño,
árbol crecido frente a mi ventana,
todo empapado en sol y entre la brisa,
verde alegría de la tierra amada;
hojas las tuyas que parecen jaspes
en rocíos livianos sustentadas,
ramas bruñidas con sutil donaire
como alcázares tiernos. Árbol, se alza
mi ser frente a tu ser con turbulento
deliquio interno de apacible traza,
desnudo de pasiones y agonías,
como diamante que en tu río se lava,
y te dice: "Oh, callado compañero,
de invisible corriente osado nauta,
tú que asomas sin gesto de imprudencia
tu faz silvestre en mi luz cotidiana,
¿sabes que tengo férvido secreto,
sabes que vivo en el futuro, llama
agitada en el viento, desbrozándose
del cáñamo vital que la creara?
¿Sabes que escucho voces escondidas,
y en una vida tengo vidas ávidas,
que con mi sombra anido avariciosa
sombras sonrientes de delicia ansiada?
En los espejos verdes del rocío
me ví la faz ardiente y transmutada
y en lo hondo del ser algo me dijo
que ésa era mía, temblorosa dalía?

Y tengo entonces dulce la fatiga
y la cólera buena como el agua
que cae en los sembrados y acaricia
mejillas al retoño y a la rama.
¿Sabes que basta un sueño para el gozo
y para el resplandor, una esperanza,
y para la canción, humano hallazgo,
y para el sueño, sólo una mirada?
Acaso en tu semblante arquitectura
hay gérmenes de eternas perdurancias..
Mas yo también haréme hacia el futuro
un camino de huesos y de almas,
un camino que el viento no deshace
y ni el rayo, culebra confesada,
puede morder, ni el río anega y 'lima
ni se extravía en la nocturna pampa;
un camino de gritos y de éxtasis,
fáustico, entero, con sonrisa y lágrima
arrancando en mi pecho sus estambres
para llegar a la remota ráfaga.
Tú dame la amorosa bazaría
del mecimiento suave de tus ramas,
el resplandor al golpe de la lluvia,
el silencio si en lodo es salpicada
tu corteza, la risa de tus hojas
en la brisa, las frutas arrancadas
sin un lamento, la raíz profunda
bebiendo en las oscuras hondonadas.
Dame tu heroica sed de espacio y cielo
y tu médula ansiosa de distancias."
Así te dije, árbol, y en tus cumbres
un pájaro cantó, cual llamarada
de amor, que deslizándose en tus ríos
de savia, tus tesoros me entregaba.

SARAH BOLLO.

Montevideo, 1943.

PALABRAS, IDEAS Y COSAS

1

EN buena teoría, claro está, no pueden confundirse palabras, ideas y cosas. Función del lenguaje normal y cotidiano es dirigir el pensamiento del prójimo hacia ciertos objetos. El hablar es hablar con determinadas palabras acerca de determinadas cosas, materiales o no. Las palabras significan los correspondientes objetos; es decir, señalan, apuntan hacia ellos. Ese señalar, esa referencia ideal de la palabra a la cosa, es su significación. Significación y cosa significada son, pues, de orden diverso.

Tan simples y evidentes parecen estas distinciones, que apenas haría falta insistir en ellas si no ocurriese que hasta filósofos y lingüistas las olvidan de continuo, y de continuo vuelven a descubrirlas y analizarlas laboriosamente. Es incalculable lo que esa confusión ha perjudicado al estudio de la teoría gramatical. Donde hay lenguaje, hay actividad conceptual, siquiera en potencia; hay organización de la experiencia sensible en moldes intelectuales; hay significados lógicos y, por rudimentaria que sea, alguna manera de discurrir lógico. El lenguaje está tan íntimamente enlazado a la formación y funcionamiento de nuestras ideas, que el pensar lógico no es concebible sin su articulación verbal; ni es concebible, recíprocamente, que se pueda expresar un juicio, ni aun anticipar con la expectativa o evocar con el recuerdo algún modo de experiencia personal, si no se somete a forma lógica. Pero esto no excluye que el lenguaje tenga otros sentidos que el objetivo y racional, otras funciones que la de comunicación estricta, y otras normas que las orientadas hacia el ideal de coherencia lógica.

Durante siglos se pudo creer, en gran parte por obra de los intérpretes de Aristóteles, en un perfecto acuerdo entre lógica y gramática. Lo sostuvieron, por ejemplo, los filósofos de Port Royal y los enciclopedistas. Es la solución que podríamos llamar ingenua. Es la que introdujo en la escuela ese ejercicio gramatical que se designa precisamente con el nombre de análisis lógico. Los usos propios de los diversos idiomas se consideraban como elementos variables y contingentes con respecto a otros elementos, invariables, esenciales, comunes a todas las lenguas: elementos lógicos de validez universal, garantizada por la identidad de contextura mental de los hombres. Las reglas fundamentales de la gramática —dirá la Academia Francesa— “no son arbitrarias, a pesar de su origen (empírico las más veces), sino que proceden de los reglas mismas del espíritu humano”.

Frente a la afirmación de una puntual correspondencia del lenguaje con el pensamiento lógico, y aun con la realidad ontológica, el análisis crítico establece entre el orden de las cosas, el de las ideas y el de las palabras una resuelta separación (y no falta quienes exageren y falseen la distinción equivocándola con una inconexión de hecho entre esos tres elementos, necesariamente implicados en el acto concreto de hablar). En filósofos que, como Husserl, recogen valiosas contribuciones del pensamiento escolástico, el “análisis estructural del signo idiomático” pone muy especial cuidado en separar esos aspectos. Husserl, ciñendo su examen a la expresión lingüística en cuanto estructura de sentido, como él dice, orientada hacia la participación o comunicación, distingue en el lenguaje tres elementos. Por una parte, un proceso material de exteriorización —fonación o escritura—, análogo a la porción físico-fisiológica del “circuito del habla” en la esquemática representación de Saussure. Por otra parte, las intenciones significativas, que confieren sentido a esos fenómenos externos y que, para el anti-psicologista Husserl, no coinciden, desde luego, ni se agotan con los procesos psíquicos que las acompañan, sino que son formas ideales, de valor objetivo. Y por último, la referencia de las formas exteriores, cargadas de sentido, al objeto o situación objetiva;

referencia no extraña al sentido mismo, pues coexiste con él, y por él se cumple. Es el momento de la designación o nominación, hacia el cual tiende en su conjunto la expresión idiomática.

3

Concepciones del lenguaje que subrayan, o admiten como supuesto implícito, su adecuación a la realidad. Concepciones que, por el contrario, insisten, sea en la irremediable insuficiencia de la palabra, sea en la importancia capital del análisis lingüístico como introducción a toda sana teoría del conocimiento. Entre uno y otro extremo, con mil gradaciones y combinaciones de confianza y escepticismo, parece oscilar, como señala Urban, no sólo la historia entera de la teoría lingüística, sino también, en medida muy considerable, la del pensamiento filosófico occidental.

Ya desde los albores de la filosofía griega se va advirtiendo cuánto importa para toda explicación coherente del universo y del hombre el comprender la relación entre palabra y cosa: problema que no podrá menos de seguir inquietando y fascinando a los filósofos, como que los intentos de aclarar las conexiones y oposiciones entre naturaleza y convención llenan la metafísica y la gnoseología de los griegos. Y hasta su ética y su teología, pues son las virtudes mismas y las normas morales las que unos ven como realidades existentes y vigentes por naturaleza (*physis*), innatas y universales, y otros como capacidades adquiridas por acuerdo y convención (*nomos, thesis*) y limitadas por tanto a tal o cual grupo humano: dualidad semejante a la que en otro terreno se planteaba entre derecho natural y derecho positivo. Ni permanecía ajeno a ellos, como queda dicho, el pensamiento religioso. A la reverencia y acatamiento de los dioses se opusieron desde temprano opiniones impías —tales las recogidas por Sexto Empírico— en que las divinidades aparecen como simples fantasías forjadas por el hombre para sanción de sus leyes, leyes perfectamente humanas, convencionales y perecederas, o bien como transfiguración mítica de los astros, los ríos, el fuego, el pan.

El conflicto entre naturaleza esencial y convención accidental no podía menos de plantearse a propósito del lenguaje. Es lo que en

efecto sucede, y con particular violencia, en la época de los sofistas. Diversas circunstancias allanaron el camino; recordemos sólo, como de singular interés, el empeño de más de un filósofo griego en sopesar críticamente las opiniones del vulgo, punto de partida para alcanzar una verdad más depurada y justa, y sus denuncias de la falsedad de esos lugares comunes con que el hombre de la plaza y el mercado se manejaba en su trato diario con los demás hombres, y que su lenguaje registraba abundantemente. Llegan los tiempos de los sofistas, los tiempos de Sócrates, y esta crítica profesional se hace moda y tema corriente de conversación. En el libro tercero de los *Recuerdos* de Jenofonte, vemos cómo las disquisiciones sobre el uso exacto de las palabras amenizan las cenas de Sócrates y sus amigos. Será de buen tono ahora preguntarse si los nombres designan las cosas por íntima correspondencia natural o por mera costumbre. Y la cuestión no tarda en apasionar también al más grande de los discípulos de Sócrates.

La busca de la esencia permanente bajo sus cambiantes vestiduras verbales, bajo las opiniones, las fórmulas y los mitos corrientes, será también tarea de Platón. Pero él ha de llegar por este camino hasta un punto en que por primera vez se nos aparecerá en toda su extraña y contradictoria dualidad el lenguaje humano, síntesis, o encrucijada, del mundo empírico y el mundo ideal. Platón combate la fe simplista y superficial en la directa correspondencia de cada palabra con su objeto; señala la fijeza y rigor de la idea que la palabra tiende a expresar, y la fragilidad de las palabras mismas, y hasta de la definición verbal de los conceptos; asigna prioridad y valor supremo a las inmutables significaciones lógicas (único objeto posible de verdadera ciencia) que trascienden el lenguaje y la imaginación empíricas. Palabra e imagen son instrumentos o vehículos materiales de significados supraempíricos; son sólo el punto de partida del conocimiento. ¡Como las cosas mismas!, acabará por decir Platón: tampoco el contacto directo con la experiencia sensorial puede darnos más que imágenes —por participación— de un reino de esencias intemporales. Y así se introduce en el problema filosófico del lenguaje un germen de íntimo conflicto cuyos efectos serán desde entonces inseparables de toda concepción intelectualista del hablar humano. Visto el lenguaje con este criterio, su valor se hará radicar ante todo en que es indispensable

instrumento cognoscitivo, y su falla, igualmente necesaria, en su insuficiencia para alcanzar el conocimiento supremo.

La doble actitud de Platón, compleja e inestable, no sobrevivió al maestro. Su valoración positiva del lenguaje la encontraremos extremada por el etimologismo estoico, con su afirmación de una lengua primaria y natural que puede rastrearse a través de las variables formas de la lengua efectiva. La distinción entre concepto "en sí" y concepto verbal, claramente establecida en la carta séptima de Platón, parece borrarse ya en Aristóteles. Acaso sea exagerado denunciar la lógica aristotélica como simple sistematización de ciertas peculiaridades de la lengua griega; pero lo indudable es que esa lógica está edificada sobre una tácita fe en el lenguaje.

4

La fe en el lenguaje es también nota persistente en el llamado "realismo" de la edad media, y sobrevive, en lo fundamental, a través de los racionalismos modernos. Esa irreflexiva confianza es, en parte, lo que les reprochará Kant. Desde mucho antes, y desde muchos puntos, venía abriéndose camino la crítica, y alguien había condenado ya como *ídolos* las palabras del lenguaje corriente: ídolos a cuyo culto se sacrificaba el de la ciencia. Alguien había mostrado asimismo cuán a menudo las confusiones verbales estorbaban la conquista de la verdad, menos amenazada por la solución claramente errónea que por la pseudo-solución y el turbio planteamiento de los problemas. Cuando dos hombres de buena fe —enseña Spinoza— discuten largamente sin poder ponerse de acuerdo, es porque con las mismas palabras están refiriéndose a cosas distintas.

Momento crucial para la moderna filosofía del lenguaje es, en los siglos XVII y XVIII, la crítica de los empiristas, que en lugar de admitir, como el racionalismo, la validez de la palabra, se dedican encarnizadamente a discutirla. El empirista se niega a admitir sin más la adecuación del lenguaje a un ideal lógico o metafísico. Las palabras son, para él, signos de representaciones sensibles. Su origen es empírico; sus fines también lo son. Con esto se plantea inmediatamente el problema de su validez para las ideas no sensibles. Pro-

blema que sólo será lícito resolver en terreno meramente psicológico y descriptivo. Pero, como ha observado Cassirer, el empirismo no tiene escrúpulos en tomar de los racionalistas un supuesto esencial: la secular concepción del lenguaje como instrumento cognoscitivo.

Locke confiesa que sus especulaciones sobre el lenguaje le fueron sugeridas por su labor de crítica del conocimiento, por las nuevas necesidades que en esa labor iban presentándosele gradualmente, y que él no había previsto desde el principio. Imposible separar del problema verbal el problema de las ideas —de su origen y su composición—. El lenguaje se interpone entre nuestro entendimiento y las verdades que queremos contemplar y aprehender, como cuerpo que dejara pasar mal la luz y que deformara así y obscureciera los objetos que miramos. Basta considerar las inexactitudes y falacias que pululan en las doctrinas humanas y en su discusión, y hasta qué punto se deben al uso torcido del lenguaje, para convencernos de que las palabras han sido grande obstáculo en la vía del conocimiento. Peligro tanto más grave cuanto que los hombres, lejos de advertirlo, se empeñan en entregarse al cultivo del lenguaje, y aun ganan fama de sutiles y sabios cuanto más presos están en sus redes. Y es tiempo de llamar la atención pública sobre este punto, pues si fuesen más conocidas las imperfecciones del lenguaje como instrumento cognoscitivo, se evitarían muchas de las disputas que tienen suspensos a los incautos, y el camino de la sabiduría podría recorrerse entonces con menos estorbo.

El lenguaje es, para Locke, naturalmente imperfecto. No hay cómo evitar que gran número de términos posean significación dudosa e incierta. Dos funciones tiene el lenguaje: documentar nuestro pensamiento (inclusive para nosotros mismos) y comunicarlo a los demás. Para lo primero, bastará con que usemos constantemente los mismos signos —todos arbitrarios, al fin y al cabo— cuando nos refiramos a las mismas ideas. Pero la comunicación del pensamiento tropezará siempre con dificultades insalvables. Las palabras no tienen conexión natural con las ideas, y su arbitrariedad es la raíz de su imprecisión. Entiéndase bien: no es que un sonido o grupo de sonidos sea más apto que otro para significar determinado concepto; la falla está precisamente en la variedad de conceptos que pueden esconderse bajo una misma palabra. "Una vez tuve yo ocasión de asistir a una junta

de médicos, de mucho saber y talento, y se comenzó a discutir por ventura la cuestión de si los líquidos podían atravesar los filamentos nerviosos. Después que el debate se hubo prolongado por largo rato, con gran variedad de argumentos por una y otra parte, yo, *acostumbrado a la sospecha de que la mayor parte de las discusiones versan más sobre el significado de las palabras que sobre una efectiva diferencia en el modo de concebir las cosas* les pedí que, antes de proseguir la disputa, examinaran y dejaran establecido qué significaba la palabra *líquido*. Al pronto les sorprendió la propuesta, y si hubiesen sido personas menos sensatas, la habrían considerado quizá como muy frívola y extravagante, puesto que ninguno de ellos podía dudar de que sabía perfectamente qué significaba la palabra *líquido*... Pero aceptaron de grado mi proposición, y cuando empezaron a examinar el significado de la palabra encontraron que no era tan claro y fijo como imaginaban, sino que cada uno de ellos la utilizaba como signo de una idea distinta (y compleja). Con lo cual advirtieron que la discusión giraba, en lo principal, en torno al significado de esa palabra, y que diferían muy poco en sus opiniones sobre la posibilidad de que cierta materia flúida y sutil pasara a través de los conductos nerviosos, aunque no era tan fácil convenir si debía o no llamarse líquido —punto que, una vez considerado, no juzgaron digno de discutirse”.

5

Berkeley no sólo tratará de demostrar, en su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, la inexistencia de las ideas abstractas, sino que atribuirá su imposibilidad a la fuente de que las ideas brotan: las palabras. Se supone que las palabras son cabal ^{ve} presentación de las ideas, descritas, en efecto, por medio de definiciones verbales; que cada nombre posee significación fija e inequívoca, correspondiente a una determinada idea abstracta; que tal o cual nombre genérico significa un objeto particular por intermedio de la idea. Pero en realidad cada palabra se aplica indiferentemente a gran número de representaciones particulares, cuyos diversos caracteres no entran en la definición. La definición del triángulo nada

nos dice del tamaño ni del color ni de las variables relaciones entre los lados o entre los ángulos de esa figura. No hay idea que implique una representación concreta y permanente. Podremos hacer corresponder a una definición dada un nombre dado; pero este nombre no representará siempre la misma idea.

También suele pensarse —continúa argumentando Berkeley— que las palabras provocan en quien las oye las correspondientes ideas abstractas. No es verdad. Cualquiera puede advertir que los términos utilizados en la especulación teórica no suscitan representaciones determinadas. Por otra parte, ni aun en el más riguroso razonamiento es imprescindible que los nombres que representan ideas las evoquen de hecho en cada caso. Empleamos las palabras como si fuesen signos algebraicos, como cuando en el curso de una operación matemática olvidamos los valores numéricos que previamente hemos fijado para ellos.

Ni siquiera es cierto que la transmisión de representaciones sea el fin único ni principal del lenguaje. Hablamos también con intención activa y afectiva, observa agudamente Berkeley (¡en 1710!). Hablamos para despertar emociones, incitar a la acción, influir de alguna manera en el ánimo ajeno. Hasta los nombres propios se emplean muchas veces sin el propósito de representar los objetos designados. “Por ejemplo, cuando un escolástico me asegura que *¡Aristóteles lo ha dicho!*, comprendo que su intención no es otra que la de ponerme a mí en actitud de adoptar su parecer con la deferencia y acatamiento que, por obra de la costumbre, han ido rodeando el nombre de Aristóteles. Y a menudo este efecto se produce tan instantáneamente en el espíritu de quienes tienen por hábito sujetar su juicio a la autoridad de ese filósofo, que de ningún modo podría suscitarse antes la menor representación de su persona, sus obras o su fama. Cabría añadir innumerables ejemplos de esta especie, pero ¿para qué insistir en cosas que cada cual encontrará plenamente confirmadas por su propia experiencia?”

Berkeley llega hasta a afirmar que el lenguaje ha estorbado antes que facilitado el progreso del conocimiento. Él usará las menos palabras posibles, evitando así las controversias puramente verbales, maleza que estorba y acaba por ahogar al verdadero saber; el peligro de las abstracciones, tanto mayor cuanto más refinado y curioso el

espíritu que las maneja, y en general la confusión de ideas. Otros filósofos —observa en fin, aludiendo a Locke— han aconsejado que sólo se tome en cuenta la idea abstracta que cada palabra significa, prescindiendo de la palabra misma. Pero es consejo difícil de seguir, y a la vez inútil para quien sepa que no dispone en rigor de ideas abstractas, sino de representaciones particulares, y que hay muchas palabras que no encierran idea alguna. Y Berkeley exhorta al lector a que, mientras lea, vaya meditando por cuenta propia, sin someterse a la tiranía de las palabras utilizadas, y reconstruyendo así con el propio pensamiento el pensamiento original del autor.

6

La concepción lingüística negativa de Berkeley se prolonga en el escepticismo gnoseológico de Hume. Punto de arranque de Hume es también la crítica de las ideas abstractas, y en ella invoca la autoridad del obispo irlandés y se adhiere con entusiasmo a su afirmación (“uno de los más grandes e importantes descubrimientos que en estos últimos años se hayan hecho en la república de las letras”) de que la idea general es simplemente una idea particular asociada a un término, gracias al cual adquiere significado más extenso. Aplicamos el mismo nombre a los objetos enlazados por cierta analogía, cualesquiera sean sus diferencias; bastará oír ese nombre para que, por efecto del hábito, tal o cual objeto de los así designados se presente a la imaginación. Pero casi nunca podrán evocarse de hecho todos los objetos que el nombre abarca. Ni es necesario para las operaciones del pensamiento —observa Hume, siguiendo también a Berkeley en este punto—. Cuando se habla del número *mil*, no es probable que el término corresponda a ninguna representación concreta y clara; la vaguedad de la imagen no impide, sin embargo, el perfecto rigor del cálculo.

Para el empirista Hume, la idea abstracta es una representación mucho más descolorida y confusa que la impresión sensorial. Y como el uso de palabras fijas y bien reconocibles nos lleva a creer, ilusoriamente, que las ideas a que están asociadas son también inequívocas, debemos vigilarnos de continuo, y rechazar en filosofía, como vacío

de sentido, todo término cuya idea no corresponda a una impresión empírica. Ya nos parece reconocer el tono de la *Crítica de la razón pura*. "Todo pensar —dirá en efecto Kant— tiene que referirse en último término a intuiciones; para nosotros, por tanto, a la sensibilidad, porque para nosotros no puede darse objeto alguno de otra manera".

7

Pero entre tanto ha ido acercándose a su crisis final la concepción rígidamente intelectualista del lenguaje. A lo largo del siglo XVIII se abre paso una nueva y más amplia valoración positiva de la palabra, en que los fines de comunicación racional pasan a segundo plano y se destacan en cambio con especial énfasis todo lo que sea manifestación inmediata de la actividad imaginativa, afectiva y volitiva del espíritu. A este resultado habrá de llevar, por una parte, la reacción anti-racionalista de Vico, y, por otra, la reacción anti-empirista de los platónicos ingleses, de Shaftesbury, de Harris, que tan decisivo influjo ejercerán, a través de Herder, en las doctrinas prerrománticas y románticas del lenguaje. De la estética inglesa pasa al continente el concepto de "forma interior". De ella, también, toma la teoría lingüística la distinción aristotélica entre *ergon* y *enérgeia*, que, renovada y transformada, continuará obrando en fecundas direcciones de la investigación contemporánea.

RAIMUNDO LIDA.

LOS ELEMENTOS HEBREOS EN LA CONSTITUCIÓN DEL ESPÍRITU HELENÍSTICO

LA imposibilidad de mantener la pureza del movimiento desencadenado entre los hebreos por los Macabeos en el siglo II, no fué sino el resultado del clima espiritual imperante en el Mediterráneo oriental después de la expansión griega, resultado, a su vez, de las nuevas situaciones económicas, políticas y sociales. Lo característico de este clima espiritual fué su intención ecuménica y su vigorosa oposición a todo particularismo refractario. El esfuerzo de la ortodoxia hebrea para anquilosarse y resistir duró muy poco tiempo y las formas políticas creadas por este movimiento se desviaron muy pronto hasta acercarse a la tendencia moderna y vigente.

En contacto con el mundo mediterráneo, la cultura hebrea trató de descubrir los aspectos de su contenido espiritual que, desarrollados, pudieran coincidir con las tendencias en vigor haciéndola capaz de coexistir con el helenismo en el ámbito griego. Este esfuerzo de aproximación define de allí en adelante a la cultura hebrea como una cultura que deserta de su estructura originaria —después de haber producido un primer sincretismo oriental— y se hace fuertemente filomediterránea. Desde ese momento, los elementos de su cultura que logran un sentido coincidente con el de la cultura helenística ambiente y los destinados a incorporarse a este nuevo complejo guardando su radical disidencia con ella, se presentan en las fuentes bíblicas como el resultado de una adhesión a la manera propia del Mediterráneo oriental, manifestada tanto en la minoría militar como en la minoría religiosa, y destinada a cristalizar con el tiempo en vastos movimientos sincréticos. La tendencia ecuménica será el carácter más visible de

esta confluencia de culturas, y se verá expresada, sobre todo, en el hecho del cosmopolitismo, en la formación de la idea imperial, y en la ordenación de una religión universalista.

La diáspora y el cosmopolitismo helenístico.

De su tardía sedentarización, los hebreos guardaron permanentemente el hábito trashumante y la tendencia a dispersarse. Algunos estudios recientes han señalado los remotos orígenes de la diáspora hebrea. A. Causse ⁽¹⁾ cree ver en un pasaje del primer libro de los Reyes, un testimonio de esta antiquísima tendencia dispersiva del pueblo hebreo, ya activa en la segunda mitad del siglo IX. Después de las invasiones asirias y caldeas, la presencia de colonias hebreas en lugares alejados es más frecuente; en Asiria misma encontramos una, y los Profetas nos hablan de emigrados en tierras egipcias que constituían grupos numerosos. Después de la conquista se produce el largo exilio de Babilonia, cuyas consecuencias fueron tan profundas en el espíritu hebreo; pero, terminada la época de coacción, nutridas colonias quedan a orillas del Eufrates y del Tigris, dispersas por las ciudades, y especialmente en Babilonia misma. Después de reconstituída la nacionalidad el movimiento dispersivo continúa y la raza se siente así vinculada, a través del espacio, por sólidos lazos de cultura que estaban destinados a producir en la cultura hebrea una acentuada tendencia al universalismo.

La diáspora adquiere muy pronto ese carácter. En Ezequiel se advierten extraños llamados a los *hijos* y a la *casa* de Israel. Pero es el segundo Isaías quien ha podido ser llamado *el gran profeta de la diáspora*. La extensión del mundo culto se presentaba a los ojos de los hebreos sembrada de colonias hebreas, y en el corazón de todas las culturas descubre el Profeta el núcleo de su fe, difundida a través del espacio. Por sobre estos islotes de fe hebrea, el Deuteró-Isaías construye una visión universal y comienza a pensar en una humanidad compacta, distante de su ámbito familiar hasta alcanzar los *pueblos lejanos*; es a ella a quien debe predicar su religión, para infundirle a este nuevo ser social el mismo contenido espiritual que

⁽¹⁾ A. CAUSSE, *Les dispersés d'Israël. Les origines de la diaspora et son rôle dans la formation du judaïsme*. Paris, Alean, 1929.

anima a los núcleos hebreos que le sirven de apoyo y de fermento, y constituir así un vasto imperio religioso, que verá en Sión su capital y en la ley de Jehová la ley universal.

Esta tendencia ecuménica aparecía ya clara y distinta a mediados del siglo VI, y se robusteció a medida que se desarrolló la diáspora. La concepción geográfica que se advierte en la literatura bíblica posterior —el libro de *Daniel*, por ejemplo— es el resultado del intercambio de las comunidades judías; en los *Hechos de los Apóstoles* se ha de ver finalizada esta exploración del mundo mediterráneo, cumplida por el afán ambulatorio de los grupos judíos.

Pero en el último tercio del siglo IV, los grupos judíos dispersos por las ciudades del mundo oriental advierten que otro pueblo comienza una aventura similar; después de la expedición de Alejandro, las poblaciones griegas acentúan su afán por encontrar nuevos horizontes económicos y políticos. El área geográfica crece rápidamente, al tiempo que la concepción de la ciudad-estado comienza a declinar y sus ciudadanos a aspirar a la ciudadanía del mundo. Para lograrlo, la vieja tradición marina y la nueva *anábasis* ofrecen ricas posibilidades. Los ciudadanos abandonan las ciudades; el Oriente y el Occidente se prestan para la aventura, y colonias griegas parten para lejanas metrópolis, ahora capitales de nuevos reinos griegos. Como entre los hebreos, entre los griegos era antigua esta obsesión viajera. En tiempos remotos habían llegado a la Cólquide y en épocas más próximas habían alcanzado lejanas costas occidentales. Pero la dispersión de ahora es más sistemática y se hace más a costa del viejo tronco patrio: la Grecia no se recobra más de esta sangría humana, mientras reverdecen las nuevas ciudades greco-orientales, a consecuencia de la febril actividad de los barrios comerciales de griegos y hebreos. En esta actividad y en esta tendencia, en efecto, los griegos coincidirán con los hebreos. Apartados en distritos de las mismas ciudades, con una especie de extraterritorialidad, unos y otros desarrollan actividades semejantes, aunque de maneras muy diversas. Pero un acercamiento lento y seguro se produce insensiblemente y cada uno de esos grupos sociales procura encontrar en el repertorio de sus posibilidades humanas el tono que conviene al nuevo ambiente. Griegos y judíos, aunque movidos por dos concepciones antitéticas de la vida, procuran, en las grandes ciudades, elaborar una cultura de

coincidencias recíprocas, que hiciera posible la coexistencia de los desarraigados; cosa curiosa, son los desarraigados los que caracterizarán la época más que los sedentarios, y de su capacidad para sembrar ideas extrañas en cada suelo debía surgir ese vago sincretismo que caracteriza el período helenístico.

Naturalmente, la nota dominante la habían dado los griegos, y, ante su cultura, debieron reaccionar de diversos modos los hebreos. Hubo actitudes extremas y actitudes conciliatorias. Por una parte se produjo una apostasía radical y hubo conversiones en número considerable entre las minorías poderosas; por otra, hubo fenómenos de hermetismo —como el que se había dado, en cierto modo, en el cautiverio— en función de los cuales la fe hebrea se encerró en la práctica estricta de las prescripciones rituales, para impedir su contaminación por influencias extrañas; esta actitud hubo de originar una actitud de odio contra estos grupos reacios a su fusión con el resto de la población y aun a cualquier forma de intercambio, a causa de las cuales se originaron en diversas ciudades —como en Seleucia y en Alejandría— manifestaciones antijudías.

Pero, frente a estas actitudes extremas, las hubo también conciliatorias. Los judíos de algunas grandes metrópolis, y muy en especial de Alejandría, se mostraron sensibles a las influencias de las costumbres y del pensamiento griegos. En el siglo II antes de J. C., podía ya apreciarse una diferencia sensible de pureza entre los judíos de Alejandría y aquéllos de Jerusalem. El nieto de Jesús de Sirach lo hace notar expresamente y traduce la *Sabiduría*, precisamente, para edificar a los que “establecidos en el extranjero, aman los estudios y quieren reglar su vida sobre los preceptos morales de la ley”; un sentido semejante tiene la exhortación con que comienza el segundo libro de los *Macabeos*, y puede apreciarse la influencia obrada en el pensamiento hebreo por la cultura griega a través de la *Sabiduría* del pseudo-Salomón, obra de un judío alejandrino, profundamente tocado por influencias filosóficas y literarias griegas.

Fué esta actitud transigente y receptiva la que, a la larga, hubo de primar, y el contacto puso en evidencia que así como había tendencia a diluir lo hebreo en el ambiente helénico, era fácil encontrar elementos de la cultura hebrea que resultaban simpáticos a la mentalidad griega de la época. Fué, ante todo, la actitud ética, radical y

firme en el hebreo, la que evidenció su coincidencia con las posiciones filosóficas vigentes, de estoicos, escépticos y epicúreos, sobre todo. De esta coincidencia en la actitud ética pudo sacar Josefo su asimilación —tan superficial— de las sectas hebreas a las escuelas filosóficas griegas.

En los griegos y los hebreos, la actitud ética llevaba, en este momento, hacia la postulación de una justicia inmediata: la justicia del derecho natural de los estoicos, o el abatimiento de los reyes y los poderosos en la literatura apocalíptica. Esta esperanza se dirigía, sobre todo, hacia una liberación del individuo de toda coacción externa, para la realización de ideales estrictamente individuales, de tipo ético-religioso: el griego quería llegar a ser el "sabio" y el hebreo quería llegar a ser el "piadoso". Por fuera de eso, el destino social interesaba en alguna medida, allí donde tocaba el destino individual: se resolvía, finalmente, en la esperanza mesiánica en sus diversas formas, o en la constitución de un imperio universal, poderoso y ecuánime, en el que la fuerza garantizara la justicia. El hebreo piadoso no podía negar su parentesco con los santones cínicos, y en esta variada gama de aspiraciones a la justicia y a la santidad, el hebreo debía poner su sello apocalíptico: a la sabia serenidad del estoico, del epicúreo o del escéptico, debía agregar la intolerante seguridad del ortodoxo dogmático y fanático. Con estos elementos se constituirá en el Occidente mediterráneo, en la época helenística, un tipo de hombre religioso, concordante con el que había dado el dionisismo en Grecia, en un primer esfuerzo sincrético de escasa difusión. El cristiano recogerá esta tradición y sobre su doctrina se canalizará, en los últimos siglos del período helenístico, este ideal humano de santidad, elaborado con aquellos elementos.

A la constitución de la doctrina misma, concurre el hebraísmo con su concepción monoteísta de la divinidad. Testimoniada por la más noble literatura profética, la idea de la divinidad universal no era tampoco ajena a la concepción griega, la que, sin embargo, no había alcanzado a definirla con rigurosa precisión. Se había dado en Jenófanes y en Parménides, como resultado de una crítica a la religión homérica, pero no había alcanzado una expresión orgánica y precisa, en tanto que el platonismo había elaborado conceptualmente una idea de *Bien* que coincidía sensiblemente con la idea de Dios;

en un alarde de su concepción de lo absoluto, decía Platón, oponiéndose a la fórmula protagórica, que Dios es la medida de todas las cosas.

En Alejandría se inicia un proceso de vinculación del Jehová hebreo con el *logos* platónico y estoico. Por intermedio de éste, debía resolverse la antinomia entre la más elevada forma de la divinidad sin cualidades ni límites ni forma, y el mundo, caracterizado por estas notas. Los *logoi* son asimilados por Filón de Alejandría a los *Beni-Elohim* de la Biblia, y aquella forma intermediaria entre Dios y el mundo, aparece, para Filón, implícita ya en la concepción bíblica ortodoxa.

Quizá podría aplicarse, para comprender esta idea de Filón, la atinada observación de Causse sobre la hipóstasis de la Sabiduría en la obra del Pseudo-Salomón; la búsqueda de equivalentes griegos a los productos de la especulación teológica hebrea podría no ser sino un medio de presentar en un ámbito de cultura griega, en forma coherente e inteligible para ellos, su propia concepción filosófica. El hecho es que por este camino comienza a aproximarse a la mentalidad helenística la noción de una divinidad indefinible e ininteligible. Preparada para su captación por algunos instantes místicos del pensamiento filosófico griego —pitagóricos, epicúreos, acaso el mismo Sócrates— esta noción religiosa de origen hebreo apareció en la Alejandría cosmopolita como susceptible de constituir una zona de confluencia de las dos culturas. Filón de Alejandría limó las aristas y forzó las coincidencias, desarrollando a un tiempo mismo el propio pensamiento hebreo y sus formas coincidentes con el pensamiento griego.

Fuera de estos elementos de la concepción judía del mundo, susceptibles de incorporarse a la concepción corriente del período helenístico, el contacto del hebraísmo y el helenismo avivó en el primero la conciencia de algunas facetas de su propia cultura que encontraban en la griega sus homólogas, y cuyo desarrollo creaba, naturalmente, puntos de coincidencia que estimulaban y facilitaban la convivencia de las dos culturas.

El universalismo caracterizó de inmediato las dos diásporas y creó un sólido vínculo en las aspiraciones y en las realizaciones sociales de las dos culturas. Una base real lo facilitaba: colonias judías

y griegas se esparcían por todo el mundo de la época, y en cada ciudad, una comunidad judía y una griega traían a la conciencia de la raza el llamado de cada ambiente lejano, cargado con las deformaciones y los matices de su idiosincrasia particular. Desde muy antiguo, un Deutero-Isaías podía sentir a la humanidad entera como oyente de su invocación y el mundo entero como escenario para que los judíos de la diáspora predicaran el llamado de su Dios. Realizada la efímera unificación por Alejandro, el universalismo judío encuentra un clima favorable y los hebreos se acomodan a él con solo desarrollar la tendencia ecuménica que estaba latente en aquella prédica. La coincidencia de estos dos grupos —base y núcleo común de las grandes ciudades— obró como factor disolvente de todo nacionalismo: en contacto con aquella concepción, esta otra parecía una noción estrecha y anticuada frente a la inmensa realidad de la organización *moderna* del mundo.

El universalismo se expresó en la actitud de las poblaciones de las ciudades cosmopolitas, en el intercambio espiritual y económico entre los más alejados lugares, en el conocimiento recíproco y en la aptitud para la comprensión de lo distinto y de lo exótico; pero, sobre todo, en un producto concreto de la íntima vinculación del mundo mediterráneo; los griegos impusieron la forma *koiné* de su idioma para las relaciones económicas y espirituales del mundo helenístico.. Los hebreos se adhirieron prontamente a la nueva moda, y muy pronto el viejo idioma patrio volvió a quedar relegado a la categoría de lengua religiosa apenas hablada mientras el *koiné* se hacía, rápidamente, la lengua preferida por las comunidades más alejadas. Pero no sólo en favor del griego abandonó el hebreo su propio idioma, sino que lo abandonó en general, en beneficio de todas las lenguas de los lugares en donde residía; la prédica proselitista debía considerar ese hecho y aconsejaba a los fieles que se dirigieran a sus oyentes *en sus lenguas*. Fué en cumplimiento de esta consigna general que el nieto de Jesús de Sirach tradujo al griego la obra de su abuelo, que se traduce el primer libro de los *Macabeos* y que circula en hebreo y en arameo la profecía de *Daniel*.

Pero esta comprensión de los localismos no cabía sino en una conciencia desprovista de localismos. El idioma universal que se superponía sobre las lenguas locales, no era sino el resultado de esa

conciencia creciente en el sentido de la unidad, constituida sobre zonas más o menos superficiales de coincidencia, fuera de las cuales cabía la diversidad, pero limitada por aquellas ideas en que se había logrado —o se elaboraba— el consenso unánime.

Pero, como toda concepción ecuménica de la vida, ésta que se elabora por la interacción de dos predisposiciones coincidentes —la hebrea y la griega— esconde por debajo de ella un firme individualismo, preexistente, en germen, en las dos culturas. El piadoso hebreo —ya lo hemos señalado— se aislaba dentro de la comunidad en tanto que aspiraba a una disolución del vínculo nacional; en efecto, lo considera como una fuente de preocupaciones ilícitas, susceptible de imponer sus exigencias materiales e inmediatas por encima de los primordiales intereses de la fe y ve en él un permanente llamado a la desertión. El ejemplo de los Macabeos había resultado decisivo y el fiel de la *Thora* se resuelve por un tipo de vínculo social más amplio, menos exigente, como el que se daba en la idea de *humanidad*, de una congregación universal de los fieles, de la ecúmene en sentido espiritual; estas ideas parecen realizar aquella aspiración en tiempos en que el escéptico, el estoico y el epicúreo pretenden desligarse de las obligaciones que —dentro del ámbito griego— le imponían las ciudades-estado, y que chocaban con sus nuevos ideales individuales. Esta coincidencia los une en una misma aspiración social, resultado de la cual es el indiferentismo político y la agrupación gregaria en las grandes ciudades cosmopolitas. En los imperios post-alejandrinos como en el romano, las comunidades griegas y hebreas —con diferencias de matices en cuanto a su hermetismo con respecto al ambiente social— se apartan de las preocupaciones públicas y crean una particular psicología del extranjero. Su esfera propia de acción será la actividad económica, libre, incontrolada, sometida tan sólo a las exigencias de los poderosos que cambian ventajas concedidas a los traficantes por la complicidad de éstos en las aventuras financieras. El comercio y la navegación serán las actividades, complementarias entre sí, de griegos y de judíos en el mundo helenístico. En Puteoli como en Alejandría, el mundo en que viven, aunque permeable a las influencias sociales y espirituales, apenas toma contacto con la realidad política; si algunas veces ocurre, el traficante adopta una actitud sumisa y

conformista ante el poderoso: su poder se ejercerá sobre él por medio de su fuerza económica y financiera.

Esta modalidad de extranjero domiciliado, separado del ambiente político-social, despreocupado del destino nacional del pueblo en cuyo seno vive, participa, naturalmente, de aquella concepción ecuménica; son los que participan de ella los que aseguran el contacto internacional, son los vehículos de propagación de las ideas y los vigías atentos de las relaciones recíprocas. Dispersos por el mundo y unidos en esta actitud, griegos y judíos configuran una realidad espiritual característica del mundo helenístico.

El ideal mesiánico y la concepción ecuménica imperial.

En una zona más profunda de coincidencias, vinculada al hecho material de la diáspora pero más particularmente a la interacción de las ideas, el helenismo y el judaísmo se vinculan de manera apenas perceptible en la elaboración de la concepción ecuménica y en la de su expresión político-social, el imperio, acaso la más significativa y la más auténtica resultante de la cultura helenística. La investigación de este tema en las fuentes bíblicas no se ha realizado sino en mínima escala y, según creo, está destinada a proporcionar ricos elementos para la comprensión de la realidad helenística. Por su variedad, sólo es posible diseñar sus líneas principales, advirtiendo que aun éstas están sujetas a revisión.

La diáspora significaba una adhesión de hecho a la realidad histórico-social de la época. Sometidos, los hebreos, a los asirios y los persas, su concepción ecuménica se expresó primero en una forma refleja de la organización imperial del Oriente, forma atómica en la que lo universal sólo se lograba por la agregación mecánica de los particularismos nacionales. El hebreo tenía de los imperios orientales una visión esquemática pero aproximada a la realidad. Sus caracteres están finamente percibidos en múltiples pasajes de la Biblia, pero se organizan ya dentro de la concepción tardía del judaísmo en el libro de *Daniel*. El imperio aparece como la concentración, en una mano, de las "naciones y lenguas que moran en la tierra"; el depositario del poder autocrático sobre ellas es "rey de reyes, porque el Dios del cielo te (le) ha dado reino, potencia y for-

taleza y majestad". Por sobre sus súbditos extiende potencias intermedias, "gobernadores de provincia" y "príncipes de los gobernadores"; pero su autoridad es sólo la que surge de la delegación del rey, porque la autoridad de éste es de origen divino. "El Dios del cielo le ha dado reino" y ese Dios constituye la verdadera potestad del estado. Religión y estado son, pues, formas diversas de una misma concepción de la autoridad y el culto de las divinidades públicas forma parte de las muestras de acatamiento al poder real.

Pero el pueblo de Jehová tiene también su Dios todopoderoso y, en cierta medida, también espera de él que un día dé señales inequívocas de su poder y aniquile a los falsos dioses, y, en consecuencia, a los falsos imperios.

Habrà llegado entonces el esperado *día de la ira*; sobrevendrá entonces la venganza contra todos los que han ofendido a Israel y también contra aquellos de su pueblo que hayan violado su alianza. Entonces, con los justos, Israel verá constituirse su imperio. Pero, aunque obra de Dios, no por eso dejará de ser un imperio terrenal; Daniel lo define con las mismas palabras con que caracterizaba los imperios del Oriente: "...un hijo de hombre que venía y llegó hasta el anciano de grande edad, e hiciéronle llegar delante de él. Y fuéle dado señorío y gloria y reino; y todos los pueblos y naciones y lenguas le sirvieron; su señorío, señorío eterno que no será pasajero, y su reino, que no se corromperá".

Eternidad y pureza debían, pues, diferenciar el nuevo imperio de Israel del de las antiguas naciones de Oriente; detenido en el tiempo, sin decadencia y sin evolución, el reino impuesto por Jehová no perderá, sin embargo, los caracteres de un reino terrestre. Sólo se distinguirá de ellos por el perfeccionamiento con que se dan sus mismas cualidades.

Para constituir el esperado imperio de Israel será menester, sin embargo, esperar la resurrección de los cuerpos, que asegurará la sobrevivencia de los justos con caracteres estrictamente humanos, pero llevados hasta una plenitud gozosa: "Ellos no pecarán más, ni serán castigados en todos los días de su vida, ni morirán por un castigo o por la cólera divina, sino que acabarán el número de los días de su vida, y su vida transcurrirá en paz, y los años de su gozo se multiplicarán en una alegría y en una paz eternas, todos los días de

su vida". Y en otro pasaje: "Entonces todos los justos escaparán y permanecerán vivos hasta que hayan engendrado mil hijos, y todos los días de su juventud y de su vejez, acabarán".

Esta esperanza palingenésica conforma poco a poco la esperanza de un imperio terrenal. Jerusalén debía ser su capital y tendría todo el brillo y toda la gloria que el hebreo envidiaba y maldecía a un tiempo en Susa, en Persépolis o en Babilonia. En ese momento los judíos dispersos se reunirían otra vez y las naciones extranjeras serían castigadas y obligadas a reconocer a Jehová y a su ley; si así no ocurriese, el pueblo de Israel lo impondría por la fuerza de su raza numerosa. En el trono de la ciudad santa, un Mesías de Jehová —o acaso Jehová mismo— regiría el mundo entero y establecería la paz y la justicia, ya para siempre.

Esta forma del mesianismo nutrió por mucho tiempo la esperanza del judío piadoso, pero fué abandonada al cabo. La trágica aventura de los Macabeos sirvió para probar al fiel de la *Thora* hasta qué punto era posible esperar la felicidad de un reino nacional; paulatinamente, y junto a aquella forma nacional de la esperanza mesiánica, comienza a constituirse otra, de tipo puramente espiritual.

Para llegar a esta concepción, era indispensable alcanzar una sutil discriminación en el análisis de las relaciones entre los fenómenos políticos y los religiosos. Frente a la indistinta unión en que aparecen combinados el culto y el poder en los reinos orientales y en las ciudades griegas, la constitución del gran imperio macedónico enseñó a Alejandro y a sus sucesores la dificultad y el peligro de mantener la política oriental de intolerancia religiosa. De ella debía depender, en gran parte, su duración efímera.

Cuando se presenta como libertador de los pueblos sometidos a Darío, Alejandro no hace sino insistir en la política religiosa del persa mismo: los pueblos conquistados mantienen su religión, y aun el conquistador se adhiere a ella haciéndose investir según el rito preciso de cada culto. La autoridad política no hace sino ganar en solidez con esta discriminación de las dos series de fenómenos, y la hábil conducta de los Lagidas, por ejemplo, dió prueba de las ventajas del sistema. El mundo helenístico heredó de Alejandro esta clarovidente actitud y la posibilidad de creación de grandes imperios se hace

más verosímil en la medida en que menor número de renunciamentos religiosos se imponen a las poblaciones sometidas.

El pensamiento religioso hebreo, intolerante y particularista, supo, sin embargo, sortear las dificultades intrínsecas de su propia fe y adherirse a esta tendencia. El hecho es notorio y no podrían probarse influencias. Es necesario, pues, afirmar una coincidencia más o menos consciente, a las que otras actitudes homólogas hace aparecer como intencionadamente buscada.

Si una importante fracción del pueblo judío aspiraba a la formación de un reino mesiánico de tipo terrenal, con caracteres estrictamente humanos, si los Celotas podían ver en la aventura de los Macabeos una forma de realización militar de su esperanza religiosa, una tendencia opuesta se insinúa, destinada a tener preclara significación. El reino mesiánico a que en ella se aspira, nada tiene que ver con la tierra, nada con las ambiciones territoriales y muy poco con Jerusalem misma. Por encima de la idea del conglomerado de pueblos —configurada por la realidad política— el reino mesiánico entrevé ahora otro tipo de universalidad.

Este reino mesiánico será, con respecto al otro, infinitamente más vasto, pues lo constituirá el universo mismo: será el reino de los cielos y será eterno. Quienes gocen de él, no serán los cuerpos —como en la concepción palingenésica, de clara ascendencia hebrea— sino que serán las almas de los justos, cuya suerte será infinitamente mejor que la de los vivos. Las almas de los pecadores y de los gentiles, en cambio, serán arrojadas al *Esqueol*, donde tendrán perpetuo castigo.

Solamente en este reino puramente espiritual podrá darse la justicia. Se hace evidente ahora que todas las otras formas mesiánicas no revelan sino una pecadora imposibilidad de desligarse de los apetitos y de las ambiciones terrenales. En ésta, en cambio, el hebreo ha percibido que lo universal sólo se da por la fe, y que, sólo en las alturas, bajo la vista de Jehová, es posible constituir el verdadero reino de Dios.

Expresada bajo esta faz conceptual, lo universal adquiere ahora nueva categoría. En lugar de una grosera agregación material de lo distinto, se percibe en esta nueva concepción mesiánica una idea, dinamizada para ser convertida en ideal. *Universo y humanidad* son los supuestos de esta concepción ecuménica.

Pero para que este ideal mantenga su fuerza y su jerarquía, es necesario que se abstenga de toda contaminación con la realidad política inmediata. Toda esperanza política queda así declarada ilícita para el hebreo; la profunda noción ecuménica así elaborada coincide en su extensión con la ambición de los imperios reales, pero no se toca con ella y permite al fiel de la *Thora* exigir la libertad de su conciencia al solo precio de su adhesión a un régimen social y político de tipo imperial.

El fiel tiene en la tierra, sin embargo, una misión vinculada a su destino celestial: la de obtener, por la prédica, la unanimidad de la fe, en la misma manera que el imperio buscaba la unanimidad de la ciudadanía. El fariseo tiene la obsesión del prosélito y el imperio la de la anexión territorial: son las dos formas concurrentes de fe ecuménica que mueven el mundo helenístico.

La propaganda hace al fariseo correr tierras y mares —según la frase del Evangelista— y aspira un día a una unidad en la fe, más fuerte, más segura, más duradera que todas las posibilidades mundanas. La conquista mueve al imperio —por sobre toda juridicidad— a imponer una unidad de poder, de vigencia inmediata e impuesta por la fuerza. Sin tocarse con el imperio territorial —lo que es del César— el judío crea también un imperio universal de la fe —lo que es de Dios.

El sincretismo religioso helenístico.

Si los testimonios bíblicos nos ilustran con bastante detalle sobre las influencias ejercidas en la religión hebrea por las religiones vecinas, la influencia contraria es mucho más difícil de documentar con esos textos. Quizá la más segura pauta sea la que proporciona la observación de Causse ya señalada y que me parece clarovidente: han sido las exigencias de la propaganda las que han llevado al pensamiento religioso hebreo a deformar sus propias concepciones para acomodarlas al sistema que profesaban sus oyentes. En este proceso se han alterado múltiples ideas hebreas en busca de sus equivalentes griegas. El concepto de la divinidad universal, ante todo, comienza a ser referido a la noción griega del *ser*, con los caracteres que éste presenta en la filosofía eleática, primero, y en la platónica después.

En la búsqueda del intermediario entre la divinidad perfecta e inasible y el mundo material, se llega a asimilar los *Beni-Elohim* con los *logoi* griegos, en cuya base se descubre la noción del *logos* estoico, razón seminal, creadora del universo.

Es, pues, lógico, dentro del esquema de Causse, suponer que estas asimilaciones implican un auditorio interesado, no capaz, sin embargo, de captar el pensamiento judío en su forma prístina. El Nuevo Testamento presenta los signos del distingo entre judíos y no judíos, y en Pablo se advierte ya una actitud decidida frente al problema. Pero para haber llegado a la promiscuidad de judíos y gentiles que el Nuevo Testamento nos muestra, debe haberse corrido un largo camino en las relaciones y en las coincidencias de las dos culturas. Otros testimonios nos muestran también cómo las sinagogas tenían, fuera del público judío, un público simpatizante que se asimilaba rápidamente la fe hebrea, en la forma más o menos pura en que llegaba a su comprensión. Pero lo que sí nos muestran los testimonios bíblicos es el contenido religioso que esa propaganda lleva al espíritu de sus oyentes helenísticos. Porque lo que escuchaban los gentiles en las sinagogas no era ya la vieja y pura fe judía.

Sí, en efecto, advertimos una conjunción sincrética entre la fe judía que trasciende de su hogar primitivo desde el siglo III antes de J. C. y las ideas griegas, el testimonio bíblico nos muestra que ya, antes, se había producido otro proceso sincrético entre lo distintivamente hebreo y lo oriental recogido e incorporado en la primera etapa de la diáspora. Este contenido oriental había encontrado una concreción en la *Thora* y en los Profetas, y llega, por este conducto, a ponerse en contacto con la cultura griega, a través de la prédica judía.

He aquí, pues, un hecho que merece ser destacado: las influencias orientales que recibe la cultura helenística llegan hasta ella por una vía directa y por una vía refleja. Por la primera, las resistencias son más enérgicas y los contactos más superficiales, a pesar de lo cual son muy importantes. Por la segunda, una serie de elementos de amalgama hacen filtrar en el mundo helenístico una innumerable cantidad de elementos orientales, sobre todo de carácter religioso.

Así toman contacto con la cultura griega y con el clima espiritual del Mediterráneo oriental, las concepciones escatológicas orientales, entrevistas por Grecia a través de los cultos dionisiacos, pero que

adquieren ahora, en el campo religioso y social, una importancia decisiva.

Las representaciones escatológicas, que no existen en los más antiguos textos de la Biblia, se nos aparecen por primera vez en el libro de *Daniel*, en forma explícita. Sus antecedentes eran las innumerables alusiones al *día de la ira*, *día de Iahvé*, que los Profetas pintaban con colores terribles; pero eran alusiones aisladas que no llegaban a sistematizarse en una concepción del más allá; la venganza de la divinidad, en los Profetas, se expresaba, más bien, por acciones de tipo humano como las que la imaginación popular recordaba, y su ejecución debería estar a cargo de pueblos extranjeros y crueles. Por influencia persa se transforman estas visiones del futuro en visiones escatológicas. De Persia se toma la descripción de los signos premonitores así como el detalle de los hechos mismos que debían provocar el fin del mundo. Desde entonces, esta concepción del destino final del mundo adquiere cada vez mayor precisión, aun cuando adquiere también mayor variedad: los apocalipsis abundaron y cada uno de ellos expresa diversamente los detalles de la visión escatológica y de la esperanza mesiánica.

Igualmente se incorporaron de Persia la angelología y la demonología. Los más antiguos textos bíblicos conocían intermediarios entre Jehová y los hombres, los *Beni-Elohim*; pero es en la literatura post-exílica cuando comienzan estos seres a tener un papel fundamental en la concepción religiosa.

Como para la concepción escatológica, también es el libro de *Daniel* el que revela esta nueva y poderosa influencia. Angeles y demonios constituyen legión, y existe entre ellos una jerarquía sacada de la complicada organización de las cortes persas.

Pero lo más extraño a la antigua fe de Israel es el dualismo que la oposición de ángeles y demonios representan. Este dualismo se fijó firmemente en la religión hebrea y había de pasar íntegramente al repertorio de ideas del mundo helenístico.

Esta síntesis de ideas orientales no hebreas y de ideas puramente hebreas, aparece ya firmemente asentada en la literatura apócrifa, que se produce, en su mayor parte, en el plazo que va desde el comienzo del siglo II hasta la mitad del siglo I antes de J. C. Sobre la base de la doctrina contenida en esta literatura, se fija el contenido

religioso de Israel en la época helenística, y, como lo ha mostrado Guignebert, es este contenido religioso el que caracteriza el clima espiritual del mundo hebreo en el momento de la aparición de Jesús: lo es también de todo el mundo mediterráneo oriental.

Frente al escepticismo saduceo, que negaba la validez de todas estas innovaciones —angelología, demonología, resurrección—, los fariseos hacían ardientes manifestaciones de fe en esto que afirmaban implícito en la vieja *Thora*, y condenaban violentamente aquella actitud saducea. Triunfó, sin embargo, la nueva fe, y pasó íntegramente a formar parte del contenido espiritual del mundo helenístico.

En el transcurso del siglo I después de J. C., todos esos elementos, que flotaban en el ambiente mediterráneo como consecuencia de la diáspora, esperaban una nueva síntesis en que estructurarse dentro de la realidad espiritual de la época; al apetito religioso del mundo helenístico, responde el hebraísmo forzando su propia doctrina religiosa para hacerla inteligible a su nuevo auditorio; aun cuando fuera griega la base de su cultura, estaba éste preparado para recibirla. Por el camino de las aproximaciones y de las coincidencias, las filosofías, surgidas de esta última etapa de la actividad creadora del pensamiento griego, se habían inclinado a desviar el centro de sus preocupaciones hacia los problemas éticos y, en especial, hacia los problemas de la moral práctica. Esta problemática de la conducta abría el camino para toda clase de respuestas y las cuestiones últimas sobre el destino del hombre y el fin de su conducta no podían satisfacerse ya con explicaciones de tipo filosófico. Sobre este interrogante cayó la nueva doctrina, predicada en las sinagogas y hecha inteligible para las gentes de formación griega por un sabio esfuerzo de asimilación, realizado por los judíos filo-mediterráneos. Un nuevo proceso sincrético comenzó a producirse, y aquella doctrina —ya sincrética— viene a integrar ahora nuevas síntesis. Por el mundo mediterráneo comenzarán a flotar —como ideas occidentales— las más viejas ideas del Oriente apenas transfiguradas en su aspecto formal; a poco, no sería ya posible discriminar unas y otras en la compleja cultura *koiné* del período helenístico.

JOSÉ LUIS ROMERO.

DE LA INFANCIA DE VIRGINIA

SENTARSE y sacar una hoja en blanco, comenzar a escribir. ¡Cuánto placer encierra! Hacerlo todo espaciosamente, pensando en lo efímero de los actos humanos, y prolongarlos para que perdure el acto en el tiempo.

Perdurar y pasar. La humana tragedia es ésta, precisamente. Pero no hincar el diente en cosa alguna. Mojar lentamente la pluma en el tintero y, como los niños, sacar las pelusillas que están o debieran estar; luego escribir.

¡Escribir sobre qué? ¡De qué? ¡A quién?

Escribir como se pasea. Para pasear. Vagar por el papel conforme vagamos por las calles de nuestra ciudad. Posar la mano sobre el papel en blanco, conforme posamos la mirada sobre vitrinas y escaparates.

Qué nos detenga una palabra ¡Nos detuvo tan menudo un objeto hermoso o una hermosa flor!

Escribir ociando. Afuera llueve. Virginia está aquí junto a su hoja en blanco, como antes estaban junto a la lumbre.

En el pueblo natal hace mucho frío y en las casas labriegas hay una habitación en donde se enciende la estufa, una estufa amplia y rosada, y a su alrededor se reúne la familia: el abuelo, la abuela, el padre, la madre, los tíos, los primos... los amigos de siempre.

Para el niño la familia es un todo. El niño no ve los claros que los demás ven y sienten en el corazón. Para el niño la familia es algo que está (¡Ay del niño que ya comprenda lo contrario!); para el adulto la familia es una caravana que viene no se sabe de dónde y se dirige quién sabe adónde. Una caravana que deja a muchos seres en el camino.

Antes tampoco lo sabía Virginia. Ahora la lluvia cae sobre un mármol que lleva un nombre escrito. ¡Ay, Dios mío!

Andando, andando, ha llegado a un lugar muy triste. ¿Triste? No tal. Ya hicieron amistad. Antes todo le parecía hostil; ahora entre los muertos está el propio. Y desapareció todo desconocimiento. Allá va y descansa. Ahora el cementerio tiene unos arbolitos de un verde tierno, nuevo, plumón de hojas. Y mira ese verde novel que quiere vivir bajo el cielo transparente, ¡tan hermoso!, y mira las lápidas. ¡Qué extraño maridaje! Y no dice nada y no piensa en nada. Hace tiempo que no piensa, ni sueña. Recuerda. El recuerdo es un gusano blanduzco que roe, roe...

Él hoy dice: De prisa, de prisa, no me pierdas, no me pierdas. El recuerdo roe, roe y no es hoy, ni ayer.

A veces almorzaba en casa y con el sol alto se iba. Eran días de verano.

—No te vayas, el sol quema.

No importaba; bajaba la escalera y hendía el aire de fuego con su cabezota gacha y los brazos que acompañaban los pasos lentos. Así se perdía en la claridad de la calle gris.

Ya el escribir se ha vuelto un recordar, y quiso escribir para huir del recuerdo. Pero, ¿por qué huir del recuerdo?

Virginia escribe despaciosamente sus recuerdos. Los escribe con una letra diminuta y elige para escribir el silencio de la noche y de la soledad. Y eso quería que se sintiese: el silencio y la melancolía sosegada de su alma.

Desearía que el lector se creyera envuelto en ese sopor dulcísimo y, sin embargo, lacerante de los crepúsculos; en esa tristeza difusa que es casi nostalgia de lo desconocido.

Ella se adentra en los días muertos como un nadador en las aguas irisadas de la última tarde; y como él bracea lentamente mar afuera, en busca de un rayo de luna que monta la cresta de una ola.

Y estáse allí entre el silencio del mar y el del cielo.

Virginia ha vivido sus primeros años en un castillo. En verdad ella no lo sabía; ¿pero qué importa saberlo? Tampoco sabía Virginia que la torre aquella, cuadrada, la hizo Bramante. Pero la infancia transcurrida en un patio de ladrillos negruzcos, y los juegos plácidos

vigilados por la torre de Bramante, debían dar a su alma, aunque ella no lo sospechara, una profundidad melancólica y esencial que la distinguiría en su vida toda.

Como castillo que era, Virginia no lograba conocerlo en su integridad, y sólo una vez pudo hallar la puerta. La verdadera puerta que conducía al cuerpo de donde arrancaban cuales miembros de un tronco monstruoso: patuelos, corredores, escaleras, tiendas, aposentos vastos como caballerizas, calles, barrios enteros...

¡Cuánto tuvo que andar Virginia por hallar esa puerta!

La madre la vistió de celeste. Por rubia la vestían preferentemente de celeste: de ese celeste aldeano que encierra el cielo de muchos siglos; el cielo visto con los ojos de los que conocen en el mundo dos, tres, cuatro colores: el verde de la huerta, el oro de los trigales, el rojo de las amapolas y el celeste del día sereno!

De la mano de la criada atravesó las calles conocidas y se internó, luego, en las no holladas jamás; y después de mucho andar, hete en la gran plaza de armas con la gente que formaba ala al portal resplandeciente de donde salían jóvenes altivos y corceles briosos; jóvenes de plumas y espada, sombrero empenachado y coselete de oro y plata.

Algunos caballos caracoleaban en la vasta plaza y el sol los embestia desafiante, a ellos y a los caballos que ardían entre chispas de bronce.

Volvió Virginia ya anochecido; las paredes fronteras de las calles se acercaban medrosas y las casas entornaban las celosías verdes. Bajo el portón, el antiguo portón que los señores cerraban en las cercanías del peligro, abalanzóse la noche y Virginia se asió con fuerza de la mano de la criada.

Virginia, como todas las niñas tranquilas, tiene amigas adultas; la preferida es una señora casi anciana que pasa las tardes en un sillón de terciopelo, en la tienda minúscula del marido. Se llama Clotilde la señora, y el marido es relojero. Virginia, después del almuerzo, se refugia en ese nido en donde decenas de ojos redondos parecen contemplarla detrás de los cristales. La tiendecilla reluciente se llena, en algunos instantes, de campanilleos argentinos, y en todo momento

el silencio pasa en latir sosegado. La señora Clotilde está día tras día más torpe; apenas si puede arrastrarse hasta la butaca. El marido, un hombre alto de patillas canas, conduce lentamente a la señora Clotilde y con cuidado sumo la acomoda en el sillón; luego él sale y quedan solas: la enferma y la niña.

Virginia, tan taciturna, tiene mucho de qué hablar cuando está con su amiga; y la señora Clotilde, que no tuvo hijos y que absorbió toda la melancolía de la plaza queda y de las piedras grises, vuelca sus ensueños muertos en la pequeña... y a menudo anochece sin que lo adviertan.

Una tarde Virginia no halló a su amiga en la tienda; el marido la hizo subir a las habitaciones. Eran dos, veladas por cortinas blancas de puntillas. La señora Clotilde yacía en un vasto lecho, sonrió dulcemente al ver a la niña, y ésta, que no encontraba palabra, escondió la cara en la sobrecama; la enferma pasaba la mano pálida sobre la cabellera lacia.

Enterraron a la señora Clotilde en un atardecer lluvioso; lluvia de pasos quedos en sendas milenarias. Virginia fué a pie hasta el cementerio, y allá le hicieron arrojar un puñadito de tierra viscosa a un hoyo profundo.

No recuerda si lloró, ni siquiera si ha sufrido.

La madre de Virginia soñaba a menudo con la señora Clotilde; ésta aparecía acongojada pues había muerto sin dejar un recuerdo a la niña, y por ello no podía descansar en paz, e indicaba los números de la primera jugada; pero la madre nunca oía todos los números y la señora Clotilde aparecía en el sueño siempre más desesperada.

En esa tarde de otoño avanzado las niñas fueron con la criada a los castaños. Era domingo y, por serlo y por la hora, la campaña enmudecida se envolvía sin tristeza en sus repliegues.

Anduvo Virginia por la tierra llana y varias veces tropezó con troncos caídos. Recogían ramitas y briznas que, reseca, tenían un vaho de humedad sobre la corteza. Juntaron las ramecillas entre dos piedras y la criada encendió fuego. Cuando éste se irguió crepi-

tando, libre de humo, echó las castañas que ella había recogido entre las raíces de los árboles.

Eran un manojo de frutas morenas, redondas, con un copetillo blanco, cimero. La criada había trazado en la corteza una cruz pequeña con un cuchillito que, luego, guardó cuidadosamente en el bolsillo del delantal.

Las niñas, junto al fuego, miraban como hinchábanse las castañas y como la corteza se abría y como la carne del fruto mostrábase morena y estriada.

La tarde del otoño se cuajaba en aire húmedo.

La joven, sentada en un tronco caído, con la cabeza apoyada en un castaño gigantesco, comenzó a hablar. Había recogido las manos sobre la falda y el sol poniente le iluminaba el rostro fino, pálido, de grandes ojos negros.

—Cuando yo era niña —contaba— venía con mis hermanos al castañar; corríamos y corríamos la tarde entera, y cansados nos echábamos al suelo, junto a un gran fuego y arrojábamos en él, despacio, despacio, las castañas.

Hablaba la criada sin ademanes, sin mover casi los labios, como si rezara, y su rostro en la luz de la tarde se hizo transparente, despojado de materia.

El alma de Virginia se llenó de tristeza y de amargura. Sintióse defraudada; parecióle que las había conducido allá y buscado con ellas las castañas, y encendido el fuego, sólo para revivir las tardes lejanas transcurridas en el castañar. Y sintió también que las briznas recogidas y las frutas sabrosas, y el fuego que languidecía, y la noche que iba cayendo, se convertían en fantasmas de algo que fuera; en resurrección de cosas idas, muertas. Como si la criada hubiera hurtado con sus palabras el tiempo presente y lo proyectara hacia una vida que sólo a ella pertenecía.

Han pasado muchos años. Virginia atraviesa un cementerio. Es un cementerio amplio de grande urbe. La muerte no entra de vez en cuando, en los atardeceres, como en la aldea; aquí aún en la alameda principal, la que se aleja trepando suavemente entre las cruces blan-

cas, irrumpieron los azadones, y lo que fué tierra pisada por vivos, es ahora arca de fenecidos.

Virginia camina con lentitud. ¿Es que se puede andar de otra manera?

Es un día difícil de captar: por momentos se dora de sol y por momentos las nubes, unas nubes hinchadas y aviesas, se arrastran densas sobre los árboles. El cementerio parece campo de pobre, en donde se aprovecha todo; sin embargo, hay un triángulo libre, lleno de herbajos. Herbajos verdes, de ese verde sin luz y sin alegría, de estanque. Verde de croar de ranas y de sabor a agua; pero los herbajos se afinan y en lo alto son como lancillas suaves al parecer, que se doblan graciosas buscando las unas a las otras cuando el viento pasa sus manos rudas sobre ellas.

Virginia se desprende de su pena y contempla las menudas espadañas que el sol, ahora, aclara sin dorar, y siente de nuevo el recuerdo de tierras que viven por siempre en el alma y se pregunta porque su vivir no es sino un rebuscar: un rebuscar el sol que doró sus carnes tiernas; las uvas que endulzaron sus labios en los años primeros; las palabras que dijeron a su mente las primeras verdades.

Aquí y allá las pequeñas espadañas se inclinan bajo la ruda mano del viento.

RENATA DONGHI HALPERIN.

A L A I N

ALAIN es el seudónimo de Emile Chartier. Emile Chartier es profesor "agrégé" de filosofía; Alain es filósofo. Profesor "agrégé" no significa solamente un título, un diploma; es una carrera, una profesión y —necesariamente— una deformación profesional. Impone al que lo lleva, cuando quiere publicar una obra, cierto tipo de libro, un estilo y hasta un editor especializado. Pero Emile Chartier sentía en sí un pensamiento demasiado independiente de la tradición universitaria para poder escribir tales libros. Y, para librarse más completamente de la deformación profesional Emile Chartier decidió utilizar el nombre más antiguo e ilustre homónimo, Alain Chartier, poeta francés del siglo XV.

Nacido en 1868, Emile Chartier pertenece a las generaciones de Romain Rolland, Gide, Proust, Péguy y Valéry. Es un francés de la clase media, muy próximo a la vida campesina. Con sus 75 años sigue siendo hoy un hombre alto y fuerte, de gestos lentos, palabra prudente y andar rústico. No insistiremos en los acontecimientos exteriores de su vida. Filósofo integral, Alain considera que tales hechos importan poco al público y si bien ha escrito una especie de autobiografía, la ha titulado "Historia de mis pensamientos".

Diremos solamente que, después de cursar en el liceo Michelet de París sus estudios secundarios, preparó el concurso de ingreso a la Escuela Normal Superior, institución de acceso difícil y donde se conserva la tradición de la cultura humanística completa. Tuvo entonces durante varios años a Jules Lagneau como profesor de filosofía. Lagneau, cuya figura ha quedado en la penumbra, es considerado por muchos como un genio metafísico auténtico. Murió a los cuarenta años ignorado y sin haber publicado nada. Pero su enseñanza impresionó

profundamente a sus discípulos, que recogieron los fragmentos de sus obras.

Pocas páginas filosóficas se pueden equiparar con las que Lagneau ha consagrado al problema de Dios. Lo que Lagneau ofreció a sus discípulos, sin embargo, no fueron solamente teorías, sino sobre todo el ejemplo mismo del *pensador*. Alain dice, hablando de su maestro, que es el único "gran hombre" que ha conocido jamás. Quiere decir que era la única *persona* de gran hombre que haya encontrado; al contemplarlo y escucharlo, Alain comprendió que el pensamiento, en él, sobrepasaba la expresión y que los oyentes no podían nunca recoger más que parcelas del fuego interior que lo consumía. Era un filósofo a la antigua y sus discípulos reconocían, bajo la levita del profesor burgués, la modalidad de un Heráclito, de un Diógenes o de un Zenón. Sus palabras simples, lentas o precipitadas, "interrumpidas por largos silencios y sembradas de relámpagos" ofrecían, cuando meditaba en voz alta, el espectáculo del pensamiento puro. Personificaba al Filósofo, como, en el mismo momento, Mallarmé encarnaba al Poeta. La admiración de Alain por Lagneau se parece mucho a la de Valéry por Mallarmé.

Era en 1888. La república, en Francia, se orientaba hacia una democracia ampliamente abierta a la pequeña burguesía. Esa república de profesores y de maestros, esa república de "petites gens" hubiera podido triunfar si Francia estuviese aislada en el mundo. Pero no era así, y muchos franceses pensaban ante todo en el peligro exterior, en los vecinos, en la necesidad de asegurar a Francia su papel de gran potencia mundial. Soñaban con prestigio y gloria, eran partidarios de la *grandeza política*; su héroe era el general Boulanger. La pequeña burguesía, mientras tanto, la república de profesores y maestros y su expresión, el partido radical, anteponían a todas las glorias la *grandeza moral*. Ante los arrebatos del "boulangisme" nacionalista y político, ante los peligros de las grandes aventuras mundiales, Paul Desjardins, Lagneau y algunos otros fundaron entonces la "Unión pour l'Action Morale". Así el filósofo, tan desprendido de la sociedad que ni siquiera publicaba sus meditaciones, intervino en la vida cívica, pero fué para defender los derechos del espíritu y la independencia de la persona.

He insistido en Lagneau porque ayuda mucho a entender la posición filosófica y política de Emile Chartier. Terminados sus estu-

dios, éste fué nombrado profesor de filosofía en Pontivy, en Lorient y, luego, en Rouen, donde, a partir de 1906 y hasta 1914, publicó todos los días, en la "Dépêche de Rouen" un breve artículo titulado "Propos d'un Normand". Son los célebres "propos d'Alain" que, después de la primera guerra mundial, seguirá publicando, sea en una pequeña revista que redactaba solo, los "Libres Propos", sea en la "Nouvelle Revue Française" y en un oscuro periódico cooperativista del sur de Francia, la "Emancipación".

¡Singular empresa la de ofrecer todos los días a los lectores de un diario un artículo de reflexiones filosóficas! Así Sócrates conversaba con los artesanos de Atenas. La tentativa de introducir la sabiduría más elevada e intransigente en pequeñas crónicas dirigidas al hombre de la calle, lleva el sello de ese momento en que los intelectuales trabajaban con entusiasmo en la educación popular y creían poder, en algunos años, elevar las masas al nivel del "pueblo soberano".

Fué la gran época de las "universidades populares", de los "círculos culturales de obreros" y de los "Cahiers de la Quinzaine" de Péguy, entonces socialista. Pero mientras aquellos movimientos tenían un carácter colectivo, agrupando a jóvenes prendados de la justicia y deseos de consagrarse a la educación del pueblo, Alain, discípulo de Lagneau, permanecía aislado, irremediablemente individualista.

Su influencia, sin embargo, será profunda y duradera, por su enseñanza de profesor y, sobre todo, por sus libros.

Resulta difícil resumir la doctrina de Alain, porque no tiene nada de sistemático. La mayor parte de sus reflexiones versan sobre los grandes sistemas filosóficos, y no obstante Alain es un adversario resuelto tanto de los sistemas como del eclecticismo. Para entender este punto capital, conviene distinguir el "espíritu de sistema" y el "uso de los sistemas". El filósofo que edifica un sistema pretende, dice Alain, resolver todos los problemas definitivamente: he aquí como es el hombre; he aquí como es el mundo; he aquí porque el hombre y el mundo son así; he aquí de donde viene el hombre y de aquí hasta donde puede ir el espíritu. Así habla el autor de sistemas y, por consiguiente se equivoca. Se equivoca al pretender fijar lo movedizo, aprisionar en fórmulas lo que debe pensarse en perspectivas vivientes. Lo universal no puede inmovilizarse, localizarse en ningún momento.

Para alcanzarlo es preciso desprenderse de las verdades particulares en lugar de atarse a ellas y construir sistemas.

Pero Alain, enemigo de los sistemas, lee y comenta continuamente a los grandes filósofos. Abraza los sistemas y los desarrolla hasta sus últimas consecuencias; vuelve así a pensar *todo* Descartes o *todo* Comte. Se somete a los puntos de vista de los autores que lee y se abstiene de intervenir personalmente. Pero no acepta las conclusiones. Su adhesión ha sido entera, pero no implica ninguna conversión. El sistema es para Alain un *ejercicio* para fortalecer el espíritu y aprender a pensar cada vez más lejos. Es un instrumento. Así el obrero utiliza un torno para distintas tareas. Así el músico extrae de un violín melodías nuevas. Alain, por ejemplo, piensa *según* Descartes. Pensar según Descartes no significa para él adoptar el sistema cartesiano, pero sí fundarse en los testimonios de Descartes para ejercitar su pensamiento hasta formular un juicio que exprese, no ya a Descartes, sino al propio Alain. El sistema sirve para *ensayar* las fuerzas del espíritu. Alain devuelve de este modo al *ensayo* su verdadero alcance: no esbozo, sino ejercicio y prueba.

Al ensayar sus fuerzas, la inteligencia se equivocará a menudo. Pero el error es necesario, puesto que constituye el aprendizaje de la verdad. "Las verdades que no surgen del error, escribe Alain, se parecen a hombres que no hubieran tenido infancia". Como para Montaigne y Descartes, la duda es para Alain la forma primordial del juicio. La duda no indica debilidad, sino lucidez. Hay que someter cada idea a la duda para que la verdad que contiene se fortalezca. Así el herrero temple el metal para darle resistencia.

Alain rechaza, pues, toda sistematización y toda dialéctica. La filosofía escolástica le repugna por su carácter aparente y verbal: edificio de argumentos y pruebas sin contenido, juego de espíritus. La fórmula triunfal de la escolástica: *solvuntur objecta* es, para Alain, un engaño, no implica comprensión ni juicio. Es arte oratorio, no arte de pensar.

Pero Alain manifiesta una hostilidad igual hacia el eclecticismo, aún hacia los de un Aristóteles o de un Leibniz. Pretender edificar un sistema perfecto pidiendo a cada sistema anterior un "fragmento de verdad" puede llevar a una construcción plurilistística de cierto interés estético, pero que no tendrá nada que ver con el pensamiento

auténtico. Porque lo que importa, la única tarea del filósofo es expresar *juicios*, es decir, dar forma a las reacciones originales del espíritu ante la experiencia. "Pensar" no significa nada. Ordenar y armonizar pensamietos, tampoco. Se trata de "pensar algo" y, sobre todo, de "pensar el mundo". Si Alain lee y vuelve a leer a Platón, Descartes Spinoza, Kant, Hegel o Comte, es porque le ayudan a pensar el mundo.

En un próximo estudio trataremos de indicar el fruto que Alain ha sabido extraer de tales ejercicios. Veremos como este perpetuo *aprendiz* aprende de Sócrates y de Platón lo que significa "creer en el espíritu"; como pide a Descartes lecciones de método, de conducta y ve en sus obras el "breviario de los hombres nuevos". Pero el hombre no está solo, no es un ser individual. Pertenece a la sociedad, a grupos familiares, profesionales, políticos, nacionales, religiosos. El filósofo debe, pues, vivir entre los hombres y adoptar actitudes juiciosas frente a los problemas sociales. Alain completa así su metafísica según Platón y su moral según Descartes con una pedagogía y una sociología según Auguste Comte.

"Aprendamos a pensar bien, he aquí el principio de la moral", decía Pascal. Para Alain "pensar bien" es igualmente el fundamento de toda educación y de todo civismo. El hombre tiende continuamente a caer bajo la tiranía de enemigos: el ensueño, el verbalismo, los fantasmas, los falsos dioses. La tarea del hombre consiste en conservar su libertad y su serenidad. Pensar requiere, pues, un perpetuo esfuerzo de voluntad; pensar es cumplir en cada instante, sin desmayo, un juramento.

Pero Alain sigue siendo el discípulo de Lagneau; nunca ha dejado de ser un pensador de la "Action moral", un pensador para quien lo que importa es ante todo la grandeza y la entereza moral. Por eso cuando enfrenta los problemas sociales, busca sobre todo la defensa de la libertad y de la dignidad personal. Y la busca en una actitud puramente interior. No teme a la naturaleza ni a la sociedad. Las supersticiones y la pereza pueblan una y otra con demonios y falsos dioses. Pero sabemos con Descartes que todo el mundo exterior, y aún nuestro propio cuerpo, es máquina. No podemos evitar que nuestra vida y nuestras acciones dependan de nuestro cuerpo y de la naturaleza, y de la sociedad. Pero si sabemos que todo lo que los domina es pura

máquina, seguiremos siendo libres. Así el filósofo acepta, por ejemplo, la guerra y cumple en ella con su deber, pero la guerra que hace es una guerra exorcizada, sin ídolos ni prestigio.

Tal es la doctrina de Alain. Admirable de coraje e intransigencia, se le puede reprochar de ser demasiado interior y de dejar el campo libre, en la vida real, a las fuerzas que intentan hoy destruir a la civilización. Sin fortaleza interior, no hay salvación para el espíritu. Pero uno puede preguntar si la fortaleza interior basta. Hoy, en la Francia ocupada y torturada, Alain, anciano de 75 años, sigue fiel a la enseñanza de sus maestros. ¡Ojalá pueda resistir esta última y suprema prueba!

ROBERTO WEIBEL RICHARD.

LA ESTELA EN EL TIEMPO:

A I L A I N

DE *"Reflexiones sobre Educación"*

V

Yo no confío mucho en los Jardines de Infantes ni en otras instituciones que quieren enseñar divirtiéndose. El método no es útil ni siquiera para los mayores, pues podría citar a personas que se consideran cultas y que, sin embargo, se aburren con "La Cartuja de Parma" o con "El lirio del valle". No acostumbran leer sino obras de segunda importancia, en donde todo se halla dispuesto para agradar desde la primera mirada; pero persiguiendo los placeres fáciles pierden los más altos que hubieran logrado con un poco de valor y de atención.

No hay experiencia que eleve tanto a un hombre como el descubrimiento de un placer superior, que habría ignorado a no mediar un poco de esfuerzo. Claro que Montaigne es difícil, pero es necesario conocerlo, orientarse, hallarse, si queremos descubrirlo. De la misma manera la geometría aprendida por medio de cartones puede entretener, pero los problemas más rigurosos preparan también placeres más vívidos. El placer de la lectura de una obra en el piano no se advierte en las primeras lecciones, es necesario saber aburrirse en el comienzo; por ello resulta imposible hacer que los niños gusten de las artes y de las ciencias, como fuesen frutas confitadas. El hombre se forma con trabajos y sinsabores; debe ganar, debe merecer los verdaderos placeres; es necesario dar para recibir. Es la ley.

Al hombre que nos divierte y nos entretiene, aunque sea buscado y bien remunerado, en el fondo de nuestro ser lo despreciamos. ¿Qué

decir de esos ñoños periódicos hebdomadarios, repletos de figuras, en donde todas las artes y todas las ciencias están al alcance de la mirada más distraída? Viajes, radio, aeroplanos, política, economía, medicina, biología, todo se cosecha en ellos, y los autores quitaron de sus escritos todas las espinas. Ese débil placer cansa muy pronto; y qué disgusto engendra hacia las cosas del espíritu, que aunque severas en sus comienzos, son deliciosas. Más arriba he citado dos novelas que ya nadie lee, y sin embargo, cuántos placeres ignorados si el lector tuviera un poco de valor!

Me contaron que un niño, habiendo recibido para año nuevo un teatrillo, instalábase en la orquesta como un "habitué" mientras su madre se devanaba los sesos inventando historias. Con ese régimen el pensamiento se ceba como un ave de corral; yo prefiero un pensar flaco, que alcance su presa.

Sobre todo a los niños, poseedores de tanta frescura, de tanta fuerza, de tanta ávida curiosidad no serviría yo el alimento hecho papilla. Antes el arte de educar es conseguir que el niño se esfuerce por su propia voluntad, y que se levante al estado de hombre. No falta aquí la ambición; precisamente la ambición es el resorte del espíritu infantil. La infancia es un estado paradójal, pues se siente que no es dado permanecer en él; el crecimiento acelera imperiosamente el impulso de sobrepasarse, impulso que más tarde se relajará por desgracia, demasiado. Debemos confesar que el adulto es, en cierto sentido, menos razonable y menos serio que el niño. Sin duda existe la frivolidad en el niño y asimismo una necesidad de movimiento y de ruido; todo esto corresponde a los juegos, pero es necesario que el niño se sienta un hombrecillo cuando pasa del juego al trabajo. Esta hermosa transición, lejos de hacerla insensible, yo la querría más clara y solemne. El niño os agradecerá si lo violentáis, mientras os despreciará si lo halagáis. El aprendiz está sujeto a mejor régimen: él siente la seriedad del trabajo, pero por la misma necesidad de él está mejor formado con respecto al carácter que al espíritu. Si se aprendiera a pensar como se aprende a sudar, conoceríamos el pueblo-rey.

Ahora bien; desde que nos acercamos a los pensamientos reales nosotros nos sometemos a la condición de recibir en un comienzo sin comprender, y por una cierta especie de religiosidad. Leer es el verdadero culto y la palabra "cultura" nos lo advierte. La consideración,

el ejemplo, el confuso rumor de la gloria nos disponen a él, pero mucho más la belleza. Yo estoy muy lejos de opinar que el niño debe entender todo lo que lee y recita. Tomad, por consiguiente, a La Fontaine, sí, antes que a Florian; tomad a Corneille, Racine, Vigny, Hugo.

¿Que tales autores son demasiado difíciles para el niño? ¡Hombre! Así lo espero. En un comienzo lo conquistará la armonía. Escuchar las cosas bellas como una música es la primera meditación. Sembrad granos verdaderos y no arena. Que vean los dibujos de Vinci, de Miguel Angel, de Rafael, y que oigan a Beethoven desde la cuna.

¿Cómo se aprende una lengua? En los grandes autores, nunca de otra manera. En las frases más cerradas, más ricas, más profundas y no en las ñoñadas de un manual de conversación. Antes aprender y desplegar luego todos los tesoros, todas las joyas de triple secreto. No veo cómo el niño pueda educarse sin admiración y sin veneración; por eso es niño y la virilidad consiste en sobrepasar esos sentimientos, al desarrollar la razón la infinita riqueza humana, antes presentida. El niño se forja una gran idea de la edad viril; es necesario por lo tanto que la misma esperanza sea superada. Nada es demasiado hermoso para la infancia.

XIX

Hallo ridículo el dejar a la familia o a los niños la elección de aprender esto o aquello, y ridícula la acusación al Estado de querer imponer esto o aquello: nadie debe elegir y la elección ya está hecha. Napoleón, creo, ha expresado en dos palabras lo que todos deben conocer de la mejor manera: geometría y latín. Ampliemos, entendamos por latín el estudio de las grandes obras, principalmente de la poesía humana, y todo estará dicho.

La geometría es la llave de la naturaleza, pues el que no es geómetra no comprenderá jamás el mundo en donde él vive y del cual depende; antes bien soñará, impulsado por la pasión del momento, equivocándose con respecto a la potencia antagonista, midiendo mal, contando mal, dañino y desdichado. No entiendo yo que sea necesario enseñar toda la ciencia de la naturaleza, no; pero guiar el espíritu según el objeto, siguiendo la necesidad claramente advertida. No es necesario más, pero no se necesita menos. Aquel que no tiene ninguna

idea de la necesidad geométrica carecerá de la idea misma de la necesidad exterior. Ni la física, ni la historia natural en conjunto se la darían. Por consiguiente, poca ciencia, pero buena y, en todo momento, la comprobación más rigurosa. La belleza de la geometría consiste en la graduación de pruebas y el haber en todas ellas algo de limpio y de sano. Sean pues la esfera y el prisma los que nos den lecciones de las cosas. ¿Y a quién? A todos. Mueve a risa el decidir que un niño ignorará la geometría porque apenas la comprende; antes este hecho nos induce a persistir en la empresa. Tales no sabía toda nuestra geometría, pero la que sabía, la sabía bien. La más pequeña visión de la necesidad será lumbre de la vida entera. No midáis las horas, ni las aptitudes; decíos sencillamente: Es necesario.

La poesía es la llave del orden humano y, como gusto de repetir, el espejo del alma. Pero no la poesía necia que se compone expreso para los niños, sino la más alta, la más venerada. Al respecto, muchos dicen que el niño no la entendería. Indudablemente, en un principio no logrará entenderla, pero el poder de la poesía consiste en que antes de instruirnos nos conforma con los sonidos y el ritmo según un modelo humano universal. Y ello es útil también al niño, sobre todo al niño. ¿Cómo aprende a hablar, sino amoldando su naturaleza animal a ese canto humano que él oye? Que recite, pues, escrupulosamente el hermoso canto. De esta suerte, reglamentando antes sus pasiones puede comprender todas las pasiones, elevándose en seguida hasta el sentimiento, punto de observación desde donde se descubre todo el paisaje humano.

¿Que el niño es grosero y casi salvaje? ¿Que es indiferente a estas cosas? No lo creo: la grande poesía nos conquista a todos: los seres más rudos exigen la poesía más grande. No es menester menos para vencer la muela que también es una especie de poesía, pero sin esperanza. Por consiguiente, poesía para todos y tanta como se pueda; y toda la lengua humana, tanta como se pueda. El hombre que no ha sido formado en esta imitación, no es un hombre.

Geometría y poesía: esto basta. Una templa la otra, y las dos son indispensables; Homero y Tales llevarán al niño de la mano. Puesto que el niño tiene la ambición de ser un hombre es necesario no defraudarle y mucho menos darle la posibilidad de elegir entre lo que ignora. Sin esta creencia el catecismo nos abochornaría, pues los teó-

logos enseñan a todos todo lo que saben, deteniéndose ante el espíritu rebelde. Y en la duda ellos bautizan toda forma humana. ¿Seleccionaremos nosotros y negaremos el bautizo humano al frívolo o al torpe?

XXI

Nuestro porvenir depende de la educación y nuestra educación depende del dibujo, pues nada nos permitirá conocer la índole y el carácter de un niño mejor que el dibujo; y, ¿cómo enseñar con provecho si antes no se conoce al niño?

Ved, si no, a los pequeñitos en la escuela; les propusieron temas que despiertan la imaginación sin esclavizarla; el mercado, una pelota arrojada, el cuervo y la zorra, el circo, la cosecha y muchos más. La elección ya revela las aptitudes naturales; pero, en la ejecución, ¡cuánta diferencia y variedad! Naturalmente es torpe, desmañada; concedo que el dibujo es feo; sin embargo, ¡qué fuerza expresiva, qué espontaneidad en el sentimiento, qué revelación en el rasgo!

La fe es preciosa y rara, y lejos de mí el deseo de extinguirla en nadie; pero el esfuerzo está aquí tan mal orientado que me veo en la obligación de contradecir.

Me doy cuenta de que los dibujos libres pueden instruir al maestro; la escuela, empero, tiene por objeto la instrucción de los niños; ya oigo lo que me dicen: para enseñar es necesario conocer a los que se instruyen. No estoy convencido de ello; quizás sea más importante conocer bien lo que se enseña. En cuanto a lo de la índole del niño, grabada en los dibujos ingenuos, de movimientos trabados y garabatos apasionados, creo que desafía vuestro juicio y todo juicio. Más aún, veo asimismo indiscreción en la mirada del psicólogo que busca algo que adivinar, que elogiar, que reprochar en aquella índole en donde, si todo es malo, lo es por la ignorancia, la confusión, la timidez, la trabazón de sí mismo, el furor, la tristeza, pero en donde todo tornárase bueno, como se oye, por la ciencia, la cultura, la ejercitación, el adueñarse de sí, la liberación. Y como también creo que las humanidades son útiles para todos, a fe mía, yo las explicaría a todos, de la mejor manera posible y cada cual tomará lo que pueda y lo hará suyo. Pues yo tengo una extraña idea, muy alejada de lo que se afirma por las calles del mundo, idea a menudo comprobada, y es que lo universal-

mente útil y humano, es, en verdad, lo que parece escrito para cada uno; mientras aquél que quiera dirigirse a mí, niño u hombre, y hacerse a mi medida, está siempre a mi altura y a menudo por debajo. Los psicólogos se equivocan con respecto a muchas cosas y también con respecto a sí mismos, por la manía de querer conocer en lugar de determinarse a cambiar y a elevar.

Conocer mi pensamiento es hacerlo; conocer mi sentimiento es elevarlo y humanizarlo. Mi verdadero retrato se halla en Homero, en Virgilio, en Montaigne. Y aun más que a mí debo proporcionar al niño un espejo en donde él se vea enaltecido y purificado.

Pero la idea es oscura. Es necesario haber leído y releído los grandes libros para saber en dónde se hallan los mejores consejeros y los verdaderos guías del espíritu. El dibujo nos conduce hacia la misma finalidad por senderos más fáciles. Pues, cualquiera sea el modelo, no es posible hacer un dibujo decente si no se moderan y templan los tumultos del corazón, tan sensibles en el temblor del pulso, y en el peso de la mano. La vulgaridad sólo se expresa en rasgos pesados, que rompen el papel, mientras en los dibujos logrados admiro yo la grana intacta y visible; el rasgo aéreo, ingrátido. La línea atestigua la atención y la fidelidad para el modelo, pero poca cosa aún es una línea ajustada. El rasgo justo es el propio retrato del que dibuja. Veo en él con toda claridad la templanza y la pureza de un ser que, sin duda, tenía vívidas pasiones sí, pero de un hombre que, en el instante en que dibujaba, sabía dominar su mano, su cuerpo, su corazón. Sin proponérselo siquiera.

Excelente modelo para todos, pues al imitar ese trazo sobrio y rico en sabiduría cada cual transformará en sabiduría lo poco de ella que posea, y sin duda harás mejor por la sola atención prestada al copiar una bella obra. Mientras que, queriendo expresarse sin ayuda alguna, se deforma y se falsea. Y será conducido, no conductor. Esclavo, como son y serán muchos, por no haber querido imitar jamás.

(TRAD. DE R. D. H.).

LAS OBRAS Y LOS DIAS

RECORDANDO A ARNOLDO CRIVELLI

El primero de agosto cumpli6se el a6o de la desaparici6n de Arnol^{do} C. Crivelli. El gran n6mero de amigos, de disc6pulos que acudieron al acto realizado sobre su tumba, las palabras de Oscar Melgar, que habl6 en nombre de los que fueron sus alumnos, la rememoraci6n estremecida de llanto de Carlos Bogliolo, que habl6 en el de "los que tuvieron la dicha de ser sus amigos" conforme las bellas palabras de la placa descubierta, demostraron que el tiempo transcurrido no adormeci6 el doloroso estupor del primer instante.

Es que la muerte de Arnol^{do} C. Crivelli nos acongoja no tanto por haber perdido al amigo leal valioso y querido: connatural de la vida es la muerte y fuera insensato el perdurar nuestra desesperaci6n en el tiempo que todo mitiga, menos la culpa.

La muerte de Crivelli nos lastima hondamente y nos seguir6 lastimando siempre, porque con ella se desmorona hasta la esperanza en un mundo que cre6amos, que quer6amos creer, basado en los principios de la moral y de la justicia. En el cual es necesario creer pues para 6l preparamos a nuestros hijos y a nuestros disc6pulos. Terrible es esta angustia. La angustia que despierta en los bien nacidos la derrota del hombre bueno y recto, honesto y capaz. Si

ante el castigo del culpable a menudo surge de lo hondo de nuestro ser la pregunta divina: 6Es qu6 no hay caridad? 6qu6 decir ante esto?, sino: 6es qu6 no hay justicia? Quisi6ramos que se advirtiera la terrible trascendencia de la pregunta: no se trata de la bella y humana virtud, que por humana ya es divina, la caridad, sino de la justicia, de la justicia en la expresi6n m6s s6rdida, la de devolver cuatro monedas a las cuatro recibidas. 6Es qu6 no hubo justicia?

La muerte de Arnol^{do} C. Crivelli cae sobre todos nosotros como sombra siniestra de pecado. Porque fu6 el pecado nuestro, de todos nosotros el que arrastr6 a la muerte a Crivelli. El de los malvados en primer t6rmino, el de los pasivos luego que, puestos bajo el ignominioso signo de Pilatos, no supieron sino compadecer cuando era hora de hacer. He ah6 porque muchos rehuyen hablar de esta muerte, he ah6 porque muchos no acudieron al entierro, ni a la rememoraci6n, y pasaron horas tremendas frente a la conciencia que no siempre dormita, en la terrible soledad de Ca6n.

La vida del amigo muerto ha sido grande y simple y se yergue con fuerza de s6mbolo. De todos los medios se vali6 el "fatum" para vencer la voluntad

del hombre que se le enfrentaba: de la necesidad, de la tentación, del soborno, de la debilidad física; pero Arnoldo C. Crivelli, por ser hombre de verdad, opuso la parquedad a la necesidad, la integridad a la tentación, el desprecio al soborno, la tenacidad del espíritu a la debilidad de la carne. Cristiano recio

ha sido, de los cristianos que saben la palabra que consuela al aflicto y el ademán que ayuda al necesitado, pero implacables ante las falsías de las personas y de los hechos. Dueño de su destino siempre, aún cuando, al parecer, abandonó la lucha. Es que hubo inmolación, no claudicación.

DE LA ABSURDA AVENTURA

Se fosser gli occhi tuoi due fonti vive,
Mai non potrebbe il pianto
Adeguarsi al tuo danno ed allo scorno...

(De "All'Italia". - Giacomo Leopardi).

REVISTA DE LIBROS

WERNER JAEGER: *"Paideia. Los ideales de la cultura griega"*. I. Versión española de Joaquín Xirau. Fondo de cultura económica. México 1942.

Me ha causado honda satisfacción la salida de la óptima edición castellana de esta obra de Jaeger, que sin vacilación puede considerarse entre las más importantes de nuestra época. Puede decirse que después de la aparición de su primera edición alemana (1934) no ha salido en todo el mundo culto ni libro ni ensayo ni artículo de investigación seria sobre literatura o filosofía griega del período presocrático que haya podido pasarse de mencionar esta obra de Jaeger, ya sea para aceptar alguna conclusión suya, sea para discutir sus ideas, sea para sacar de ellas estímulos o sugerencias para investigaciones ulteriores.

He tenido el placer de cooperar en su edición italiana (Firenze, 1936), revisando la óptima traducción hecha por un querido discípulo mío de Bolonia, el Dr. Luis Emery; y me es grato ahora saludar en esta traducción castellana, efectuada por un intérprete del valor de Joaquín Xirau, una magnífica presentación de la obra al extenso público americano de habla hispánica. Al que tengo el agrado de poder anunciar también que el 2.º tomo de la obra, que no se ha todavía publicado en ningún idioma, está ya adelantado en la traducción castellana y podrá salir pronto: acaso al mismo tiempo que la edición norteamericana, demorada por las actuales circunstancias bélicas.

Esta obra de Jaeger, así como las demás de él (basta con recordar a su Aristóteles), realiza una reconstrucción histórica con tan honda penetración y

comprensión del espíritu antiguo, que lo hace revivir ante y dentro del nuestro, dándonos la impresión de participar en su vida. Sin embargo, esta íntima participación no debe asombrarnos. Como lo dice el propio Jaeger, su libro, en el que "la fe de un humanista se ha convertido en contemplación histórica, observa el gradual desarrollo del ideal cultural griego, *que es la raíz de todo humanismo*". Y para todos los que encuentran en el ideal humanista —amenazado hoy por la nueva barbarie que ha intentado aniquilar la conquista de siglos y milenios— la razón más honda, la justificación más alta, la exigencia más esencial de la vida, el retorno a las fuentes del ideal mismo significa un contacto renovado con las raíces de nuestra cultura y vida espiritual.

El retorno a los orígenes puede ser para el espíritu contemporáneo lo que era para el mitológico Anteo el contacto con la madre tierra, que le comunicaba energías renovadas para la lucha. No significa, pues, una reducción de nuestra vida espiritual en los límites de fases antecedentes, sino una reafirmación de nuestra conciencia histórica: que es conciencia del proceso de formación de nuestra cultura, y de los hondos motivos que han determinado y sostenido el esfuerzo constante y progresivo de su conquista, a través de luchas seculares.

Nuestra cultura ha recibido de los griegos su orientación esencial hacia la *humanista*, es decir, hacia la idea de humanidad afirmada como exigencia normativa. 'El principio griego (dice muy bien Jaeger) de una nueva estimación del hombre no se aleja mucho de la idea difundida por el Cristianismo sobre el valor infinito del alma individual humana, ni del ideal de la autonomía

espiritual del individuo proclamado a partir del Renacimiento. ¿Y cómo hubiera sido posible la aspiración del individuo al más alto valor y su reconocimiento por los tiempos modernos sin el sentimiento griego de la dignidad del hombre?"

Este sentimiento, pues, al que ha intentado ofuscar una ola de barbarie, adquiere nueva fuerza en los espíritus por la conciencia de que su desarrollo se identifica con el de la cultura en la historia de la humanidad. Esto confiere a la obra de Jaeger un valor excepcional: valor histórico en el sentido de que no interesa solamente a la historia pasada, sino también a la presente.

Hay que agregar, a este interés actual, la riqueza extraordinaria del contenido de Paideia (que podemos traducir con la expresión de Lassingo: "Educación del género humano"). Este primer tomo reconstruye el desarrollo histórico de la cultura humana desde la época de Homero a la de Sócrates, a través del estudio de la ideas de Hesiodo y de los campesinos la oposición entre el ideal espartano (Calinos, Tirteo) y el jónico-eólico (Alceo, Arquilocho, Semónides de Amorgo, Minnermo, Safo) y especialmente ático (Solón), el nacimiento de la filosofía y el descubrimiento del cosmos, la tradición pedagógica aristocrática (de Teognis a Píndaro), la política cultural de los tiranos, la creación y desarrollo del drama (Esquilo, Sófocles, Eurípides), de la comedia (Aristófanes), la sofística y las teorías políticas (Tucídides). Nos acercamos a la culminación del proceso que Jaeger encuentra en la filosofía de Platón, preparada por el apostolado de Sócrates. Los tomos que van a salir próximamente nos ofrecerán esta más

alta y plena afirmación del humanismo griego.

RODOLFO MONDOLFO.

HOMER B. REED: "*Psicología de las materias de enseñanza primaria*". Biblioteca Clásicos y Modernos de la Educación. U. T. E. A., México, 1942.

Esta contribución del profesor del Colegio Fort Hays de Kansas al conocimiento de un momento importante del proceso educacional, el aprendizaje de las asignaturas de la instrucción elemental, tiene novedad y provecho redobrados en nuestro medio, donde la psicología pedagógica —que recién entra a la universidad y aguarda turno en el normalismo— se cultiva en general débil y preferentemente en torno a la inteligencia del educando; soslayando el estudio del complejo educacional en su conjunto indivisible, cuya imprescindible comprensión en su totalidad y en sus instancias —el educando en todas sus dimensiones anímicas, el educador, proceso, factores y contenido de la educación— se alcanza sólo mediante parejas investigaciones especiales paralelas y estrechamente trabadas.

Los capítulos liminares se ocupan de los factores principales del aprendizaje: la "organización", la "práctica" y la "motivación". *Organización* es el trabajo subjetivo por el cual cáptase en los hechos un sentido, un "patrón", fundado en los mismos o en su conexión con alguna finalidad, resultado deseado o vivencia significativa de quien aprende, y que determina el caudal de material que se abarca en cada acto de atención, el tiempo y el esfuerzo de aprendizaje, la retención de lo aprendido y la "transferencia de las habilidades de una situa-

ción a otra". Para facilitarla, aconsejase regular el material al nivel intelectual del alumno, crear un marco mental propicio, coordinar las ideas con sus objetos, actividades apropiadas y útiles, emplear el método de proyectos y alguna forma de plan unitario, ajustar la extensión de las lecciones a la capacidad de aprehensión del alumno y, en fin, cuidar el vocabulario con que se enseña.

La *práctica*, repetición de una actividad que proporciona al niño del ciclo escolar primario las habilidades fundamentales, interviene como agente de verdadera eficiencia si la orienta una meta precisa y se guía por la medición frecuente de la aproximación al objetivo. También recomienda el autor ejecutarla atenta e intensamente, modificarla según el rendimiento obtenido en cada prueba, distribuirla en el tiempo conforme a la complejidad del hábito que busca formarse, seguir —al menos con la mayoría de los discípulos— el sistema de los vencimientos progresivos de las dificultades, abrazar el campo íntegro de la habilidad y aplicarla en los sectores de error y de reacciones convenientes.

La *motivación* debe incidir en el aprendizaje para que sea efectivo, pues el motivo —necesidad o urgencia de la personalidad— regla el empeño que se pone en aprender. Cuando alguno prevalece, constitúyese en el "tema" de la persona; si éste se afianza tórnase su "actitud". La configuración de un tema —a menudo suficiente para motivar la mayor parte de las tareas escolares— puede lograrse apelando a órdenes, preguntas o relacionando el nuevo quehacer con experiencias ya familiares al sujeto. Para que la motivación sea eficaz, de-

be apuntarse a intereses cabales de la persona, como los de dominio y sociabilidad.

Organización, práctica y motivación obran siempre en todo aprendizaje. Por eso, en el resto de la obra Reed establece por separado cómo deben utilizarse específicamente en la lectura, lenguaje, ortografía, escrituras a mano, aritmética, estudios sociales, geografía, ciencia elemental, higiene y educación física. En cada uno enfoca los fines, contenidos y sistemas de enseñanza y práctica; discrimina las diferencias individuales que por la edad, escolaridad, inteligencia, sexo y raza ofrecen los alumnos frente a esas disciplinas y sienta los procedimientos para satisfacerlas; describe y analiza en sus causas los diversos impedimentos particulares que suelen presentar y suministra los métodos de diagnóstico y tratamiento.

Debe meditar el aprovechamiento del afán de dominio del niño preconizado por el autor para motivar su actividad, a pesar que basándose en sus efectos perniciosos para la modelación del carácter, precisamente el mismo doctrinario del prurito de superación, Alfredo Adler, reprobó enérgicamente toda forma pedagógica que se apoye en la impulsión a destacarse. Por otra parte este problema hondo, cabe señalar que —como reiteradamente se ha advertido— la psicología puede ilustrar sobre cómo se desenvuelven y pueden desarrollarse los procesos anímicos, pero subordinará sus normas a los fines últimos de la labor educadora, cuyo establecimiento escapa a su estricta jurisdicción.

El autor se impuso la obligación difícil y fecunda de constreñir sus conclusiones "hasta donde sea posible... a

los hechos basados en la investigación científica". Fruto de tan ardua indagación didáctica —especialmente valiosa para el pedagogo, el maestro estudioso, el psicólogo especializado y todos cuantos se preocupan por el perfeccionamiento de la instrucción— es la articulación sistematizada de abundantes experiencias, ensayos, observaciones y conceptos resultantes, con los cuales, reafirma, enriquece y dota de medios de expresión práctica a muchos principios conocidos de la pedagogía de la nueva educación ("conocer al educando", "adequar la enseñanza al alumno" por la "actividad interesada", en "situación global" y "a la medida"; "comprobar y apreciar objetivamente los resultados"...) que requieren intensa experimentación científica e instrumentación técnica para que se los valore y cumpla. Trae, pues, un aporte estimable para cubrir el vacío que denunció Claparède cuando manifestaba: "Sería de desear que se iniciasen cierto número de prácticas escolares con los métodos de la psicología nueva, y se emprendiesen en los medios escolares el complemento de investigaciones que son indispensables para la edificación de la pedagogía de mañana".

JAIME BERNSTEIN.

GERMÁN GARCÍA: *"Actualidad de Sarmiento y otros ensayos bibliotecarios"*. Ed. Pampa Mar. Bahía Blanca 1943.

Colección de ensayos alrededor de un tema: la biblioteca. El inicial nos muestra a Sarmiento preocupado en la solución de este gran problema, no el menor de la educación popular; en los otros se estudian los distintos aspectos del mismo: ¿Qué se lee en la Argenti-

na?; Etica bibliotecaria; El bibliotecario; Biblioteca viajante, etc.

El autor es bibliotecario en Bahía Blanca y esta ciudad es el punto de referencia. Más cerca del ambiente rural el autor siente más que nosotros, los de la capital, la necesidad de la biblioteca viajante tan común en los Estados Unidos. Sería muy útil que estas páginas se conociesen en la esfera gubernativa; en efecto: ¿cómo no debe interesar al gobierno, y a todos, la realización de proyectos tales que, conjuntamente con la realización de otros, impedirían la despoblación día a día mayor de nuestras campañas?

Obra inspirada en el amor de la tarea "Actualidad de Sarmiento y otros ensayos" refleja en sus páginas claras y honestas la experiencia del autor, y es por ello un aporte valioso a la solución de un problema tan capital como el de las bibliotecas públicas.

R. D. H.

ANGEL DE ESTRADA: "*Antología*" (prosa). Selección y prólogo de Juan Pablo Echagüe. Colec. Estrada, 1943.

PEDRO GOYENA: "*Obra selecta*". Selección, prólogo y notas de Julio Noé. Colec. Estrada, 1943.

La Casa Estrada, prosiguiendo la tarea, emprendida con tanto acierto, de difundir a los buenos autores pasados, antiguos o cercanos, y especialmente a los argentinos, editó una antología de Angel Estrada y otra de Pedro Goyena, realizadas por Juan Pablo Echagüe y Julio Noé respectivamente.

En el prólogo de la primera, Juan Pablo Echagüe hace una semblanza interesante de Angel Estrada que perteneció

a las últimas generaciones de argentinos que, sin perder el cariño al terruño, bebieron ávidamente en las fuentes de las añejas culturas occidentales. Las principales obras del autor están representadas en la Antología, por lo tanto al leer esas páginas tan elegantes y castizas nos es dado formarnos un juicio certero del autor y, hasta podríamos decir, cabal. Interesante la publicación de un fragmento del diario inédito, y sería de desear la publicación íntegra del mismo.

Julio Noé con la finura y perspicacia que lo caracteriza nos traza una semblanza de Pedro Goyena, cuyo centenario se celebró hace poco. La antología es un homenaje "a su memoria esclarecida" y nada más acertado que tal homenaje: en efecto sólo la lectura de la obra misma nos dice el valor del hombre que celebramos. El señor Julio Noé reunió en la Antología las páginas que muestran las múltiples facetas de Goyena: el crítico; el profesor; el católico militante. Acertada la reproducción de algunos discursos de Goyena, pues Goyena fué más que nada un orador y sólo considerándolo como tal se comprende y legitima el párrafo rotundo y sonoro del crítico.

R. D. H.

La Editorial "La canoa" de Rosario inicia sus publicaciones con dos libros de versos, editados ambos con gusto y pulcritud. Desde estas columnas enviamos nuestras felicitaciones.

Los libros editados son los siguientes: Horacio Correas: Más poemas.

Fausto Hernández: Río.

Horacio Correas: Más Poemas: Bellas las composiciones iniciales: La rue-

da, por ej. versos de brevedad llena de vibraciones:

Y de la mujer que ama
y del pájaro que canta
en la rama,
qué destino?

y bella la glosa del verso de R. Alberti: ¿Qué quiere decir buenos días? Lástima que luego todo se vuelva viejo y mustio, composiciones más que poemas. Resto de un modernismo hecho técnica o, mejor, manera. No sentido y con ello no queremos insistir sobre los temas de la mujer y del puerto, del pernod y de la tristeza del corazón, del viajero que no zarpa. La novedad o no del tema en sí no tiene importancia alguna. La obra no se logra o se frustra por el tema.

Río de Fausto Hernández: Versos a menudo dificultosos de leer no por difíciles, mas por trabados, pero cuando la lengua no es violentada y fluye libre y ágil entonces el verso se expande hermoso:

y desde el pez al sol, desde las islas al sol, desde la arena al sol y desde el ceibo al sol, audaz y fino anzuelo trae sol y más sol a la corriente.

CÉSAR MINAYA.

JACQUES MARITAIN: *"El pensamiento vivo de San Pablo"*. Biblioteca del Pensamiento vivo. Edit. Losada, 1943

El anuncio hecho por la "Biblioteca del pensamiento vivo" de la próxima publicación del libro de San Pablo por el famoso filósofo católico francés, Jacques Maritain, llamó profundamente la atención.

La Biblioteca abarca a los más destacados pensadores de todas las épo-

cas; y sus intérpretes se esforzaron en exponer una síntesis de las ideas nuevas o bien renovadas de aquellos; ideas que fueron aprobadas por la evolución del pensamiento, que sobrevivieron a sus creadores o que no fueron desmentidas por hechos posteriores ni rebatidas por nuevas teorías. En verdad, como anuncian sus editores, nadie más capacitado que Maritain para interpretar a San Pablo y tal vez pocos con tanto derecho: Un convertido, un iluminado, un apóstol...

Ya en la introducción nos presenta el autor una magnífica síntesis, una clarísima exposición de lo esencial de la doctrina de San Pablo que fundamenta en los capítulos siguientes: El sentido de la universalidad del reino de Dios, de la salvación por la fe, la primicia de lo interior sobre lo exterior, del triunfo del espíritu sobre la letra; de la vida de la gracia sobre las acciones externas. Cristo con su sangre y con su cruz ha rescatado al hombre y por su gracia hace de él una criatura nueva; al Dios del temor ha sucedido el Dios del amor: toda la ley es amor, el hombre se salva sí por la fe, pero con la fe y la caridad; la caridad que fructifica en sus obras resultante de la acción misma de la gracia de Dios en los que lo aman. San Pablo es el doctor de la libertad: cuando son el amor y el espíritu de Dios los que hacen pasar por los senderos de la ley moral se aprende a ser libres del mal, del pecado y de la misma ley. La libertad sólo se gana por el espíritu y por el amor; allí donde esté el espíritu del Señor está la libertad. Allí donde hay amor ya no hay servidumbre.

Jacques Maritain nos presenta a San Pablo como el maestro por excelencia

de la perfección cristiana y de la unión con Dios; como el más ardiente apóstol de la verdad fundamental de nuestra religión: la divinidad del Cristo; "y el mismo sentimiento haya en vosotros que hubo también en Jesucristo: quien siendo, en forma naturaleza de Dios no tuvo por usurpación el ser El igual a Dios: sino siervo hecho a la semejanza de los hombres y hallado en la condición como hombre".

En la introducción Maritain hace una leve pero por sí sola muy conmovedora alusión a los tristes días de nuestra vida, cuando habla de José y María, familia sin dinero, sin medios de vida y sin pasaportes, como de los primeros refugiados judíos. No vuelve a mencionar esta situación tan similar a la de miles o millones de familias sin dinero, sin medios de vida y sin pasaporte, refugiados en todo el orbe, sin embargo esa sola mención, de paso, hace revivir las penurias de millones de almas que

salieron de la misma cuna de San Pablo y son perseguidos por el mal de nuestra época.

A la introducción sigue la enumeración de las Epístolas, la vida de Pablo, la vida del apóstol y los principales textos en los que se desarrolla la doctrina paulista. El libro de Jacques Maritain es, en suma, el libro de San Pablo, porque todo San Pablo es pensamiento vivo.

En los comentarios y en el ensayo todo hallamos al católico ferviente, de fe inquebrantable, al profundo pensador y claro expositor.

Finalidad de esta obra de Jacques Maritain es, sin duda, la del llevar el pensamiento de San Pablo a miles y miles de personas ajenas a las Sagradas Escrituras y obligarlas a meditar sobre las profundas enseñanzas del santo-sabio... He aquí el Maritain militante de la Acción Católica.

ANA MARÍA BORZI DE FARAGÓ.

CONCURSO LITERARIO DE LA EDITORIAL LOSADA AUSPICIAO POR LA SOCIEDAD ARGENTINA DE ESCRITORES

EL PREMIO FUÉ CONCEDIDO A ROMUALDO BRUGHETTI POR SU LIBRO: *"Descontento creador. Crisis de una conciencia argentina"*.

Los miembros del jurado designado por la Sociedad Argentina de Escritores, señores Julio Noé, Guillermo de Torre y Julio Aramburu, se reunieron para fallar el concurso organizado por la Editorial Losada S. A. bajo los auspicios de dicha Sociedad. Después de examinar los veinticinco manuscritos presentados, acordaron otorgar el premio, consistente en la publicación del libro a

expensas de la Editorial Losada, a Romualdo Brughetti, por su ensayo titulado *"Descontento creador. Crisis de una conciencia argentina"*.

ERRATA-CORRIGE.

En "El tema de la Iliada" de Francisco Capello aparecido en el número anterior se deslizó un error de cierta gravedad, que el autor nos hizo observar, pues "la ira canta, diosa, del hijo de Peleo Aquiles, funesta..." involucra en el primer verso la palabra funesta que es la primera del segundo.

REVISTAS NUEVAS

"Domani": Hace poco se distribuyó el primer número de esta revista escrita en italiano y dirigida por Paolo Vita-Finzi. En un largo prefacio se explican las finalidades de la publicación que, aparentemente, podrían encerrarse en las breves palabras del párrafo inicial: "Questa rivista si propone di prospettare ed esaminare, con libertà e serenità, alcuni fra i principali problemi dell'Italia di domani". Sin embargo la síntesis del párrafo indicado es solo ilusoria: más que serenidad propugna el olvido, y más que el problema del mañana preocupa el fantasma del ayer. Del ayer con toda su responsabilidad.

"Libertad Creadora": Revista trimestral publicada por los amigos de Alejandro Korn, dirigida por Guillermo Korn. Hermosa publicación, ágil e interesante. Bella la composición poética de nuestro filósofo por antonomasia, Francisco Romero: Heráclito, en donde se juntan intelecto y sentimiento. Deliciosas las fotografías de Grete Stern que reproducen los detalles de la litografía de la fundación de La Plata.

"Grifo": de Comodoro Rivadavia nos llega esta revista mensual que dirigen David Aracena y Enrique A. Menéndez. Presentación esmerada y contenido que sorprende por su "sabor ciudadano". Y es sorpresa grata, ¿por qué hemos de pedir siempre, y sobre todo en estos últimos tiempos, expresión de provincia o de región a lo que se produce fuera de la urbe? Ansia de universalidad en las páginas de "Grifo" y por ello nuestra simpatía.

"Revista de psicoanálisis": Revista trimestral de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Se propone la difusión de la ciencia psicoanalítica y está dedicada no sólo al lector "analítico" sino también al lego. Creemos no pecar de mojigatería al poner en duda la utilidad de tal difusión entre el público no "analítico". Sabemos qué clase de público se precipitará sobre publicaciones tales, sin contar a los jóvenes casi niños y a los ingenuos que creerán a pie juntillas todas las afirmaciones científicas o no de las mismas.

REVISTA DE REVISTAS

"Nosotros": Esta revista ha publicado un número extraordinario dedicado a la memoria de su fundador Alfredo A. Bianchi. Muchos escritores, proveyendo los más, colaboran en él y evocan en sentidas páginas (entre las cuales señalamos especialmente las del amigo de toda la vida: Roberto F. Giusti) el alma noble y abnegada del desaparecido.

Varios trabajos originales de Alfredo A. Bianchi completan el número. Son ellos finos y dulces, llenos de vaga melancolía.

Bien merecido el homenaje que el cariño de los escritores le ha dedicado.

"Boletín de la Academia Argentina de Letras": En la remesa correspondiente

a Enero-Marzo, N.º 41 trae un hermoso trabajo sobre Góngora y el gongorismo de Arturo Marasso.

"Cursos y Conferencias": (Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores) el número que corresponde a Febrero-Marzo 1943, interesa sobremanera a los estudiosos de filosofía, con los artículos de Vicente Fatone y Francisco Romero.

"De mar a mar": Esta bellísima revista argentina planeada y dirigida por un grupo de extranjeros radicados en nuestro país: Rafael Diesti, Arturo Serrano Plaja, Lorenzo Varela, Attilio Rossi, etc., trae en el número cuatro, entre colaboraciones de alto nivel, una

narración de Vicente Salas Viu que no vacilamos en calificar de magnífica.

"Revista Cubana": Enero-Marzo 1943, interesante y de actualidad el artículo: La mujer en la España de Galdós de María Zambrano.

JUAN RAMÓN JIMÉNEZ. *"Poética"*. Cuadernos dirigidos por Arturo Cambours Ocampo: El infatigable escritor que es Arturo Cambours Ocampo nos da una nueva muestra de su actividad con la publicación de estos cuadernos de poesía cuyo primer número está casi exclusivamente dedicado a Juan Ramón Jiménez. Presenta además a un nuevo poeta: José Manuel Conde. Bienvenida esta nueva voz que ya suena a madurez.

Agradecimiento

La dirección de INSULA agradece cordialmente las informaciones y juicios publicados en "La Nación", "La Prensa", "Crítica", "La Vanguardia", "Nosotros", "Cursos y Conferencias", "Vida Femenina", "Atlántida" (Capital Federal), "El Día" (La Plata), "Nueva Provincia" (Bahía Blanca), "Los Andes" (Mendoza), "Sustancia", "Tuco" (Tucumán).

Insula

*publicará en los números
sucesivos colaboraciones de*

*Enrique Anderson
Imbert*

Mario Binetti

Francisco Capella

Américo Castro

Arnoldo Crivelli

(póstumas)

Rosa Chacel

Vicente Fatone

Roberto F. Giusti

Julieta Gómez Paz

John F. Griffith

Beppo Levi

Maria Rosa Lida

Dora Miranda

Julio Noé

Nella Pasini

Francisco Romero

Angel Rosemblat

Ernesto Sabato

Marta E. Samatán

Benvenuto A. Terracini

Guillermo de Torre

Renato Treves

Juan Turin

Angel Vassallo

Etc., etc.

Un Peso