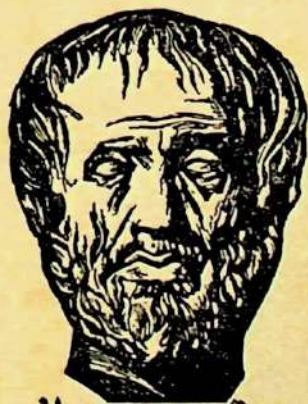


HUMANITAS

REVISTA DE LA FACULTAD de FILOSOFIA Y LETRAS

MINISTERIO DE EDUCACION DE LA NACION
UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMAN



Ἀριστοτέλης

AÑO I 1953 NUM. 1

009(826.5)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMAN
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
REVISTA HUMANITAS

Muñecas 850

San Miguel de Tucumán - Argentina

Año I

Nº. 1

SUMARIO

CARLOS F. AGUILAR: *Palabras Rectorales.*
LA DIRECCIÓN: *Presentación*, 11-12.

ARTICULOS I

RODOLFO MONDOLFO: *Platón y el concepto unitario de la cultura*, 15-24; FERMÍN DE URMENETA: *Tesis centrales de una política eficiente.* (Marginales a Diego de Saavedra Fajardo), 25-40; DIEGO F. PRÓ: *Interpretación del ser en la filosofía griega*, 41-97; EMILIO CARILLA: *La Argentina de Cunninghame Graham*, 99-117; OCTAVIO NICOLÁS DERISI: *Realidad y conocimiento histórico*, 119-128; HELLMUTH F. G. ALBRECHT: *El humanitarismo de Goethe*, 129-142; ORLANDO LÁZARO: *Alejandro Heredia y la educación primaria en Tucumán (1832-1838)*, 143-151; MANUEL GONZALO CASAS: *La vida teórica y su génesis*, 153-163; CALOTINA SCANDALIARI: *La Acrópolis. Su historia y sus monumentos a través de los siglos*, 165-207, (con 8 láminas).

NOTAS Y COMENTARIOS II

RICARDO NASSIF: *La Pedagogía fenomenológica de Ernesto Krieck*, 211-228; OLSEN A. GHIRARDI: *Thompson y la teoría matemática de la evolución*, 229-244; BRANNIMIRO MALES: *Antropología y justicialismo*, 245-256; ALEJANDRO CANALE CANOVA: *Poetas menores de Italia. Ceccardo Roccatagliata Ceccardi*, 257-270.

TEXTOS III

LUIS FARRÉ: *Una síntesis de la filosofía nominalista*, 273-282; JOSÉ A. RASQUÍN: *Un monje-poeta de la Edad Media, Adán de San Victor*, 283-289.

FIGURAS DEL PENSAMIENTO AMERICANO IV

DIEGO F. PRÓ: *Coriolano Alberini*, 293-296; EMILIO CARILLA: *Alfonso Reyes*, 297-299; RICARDO NASSIF: *Lourenço Filho*, 300-303; HÉCTOR ARIAS: *Guillermo F. Rohmeder*, 304-305; LIUBIMIRO MALES: *José Pérez de Barradas y Alvarez de Eulate*, 306-308; JESÚS NATIVIDAD MEDINA TOLEDO: *R. P. Guillermo Furlong*, 309-310.

BIBLIOGRAFIA V

Dámaso Alonso. *Posía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos.* (María Della Paladini), 313-317; Rodolfo Mondolfo: *el Infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica.* (Diego F. Pró), 317-321; Benedetto Croce: *Ética y Política, seguidas de la contribución a la crítica de mí mismo.* (M. Lizondo Borda), 321-323; Joachim Fritz von Rintelen: *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart.* (Werner Goldschmidt), 323-327; José Corts Grau: *Historia de la Filosofía del Derecho.* (Miguel Herrera Figueroa), 327-328; Angel González Alvarez: *Filosofía de la educación.* (Ricardo Nassif), 329-332; Pedro Henríquez Ureña: *Ensayos en busca de nuestra expresión y Plenitud de América.* (Alfredo Roggiano), 332-334; René Hubert: *Historia de la Pedagogía. Realizaciones y doctrinas.* (Ricardo Nassif), 334-337; Erich Rupprecht: *Der Aufbruch der romantischen Bewegung.* (Dr. Hellmuth F. G. Albrecht), 338-340; *L'Évolution Rédemptrice du Père Teilhard de Chardin.* (Olsen A. Ghirardi), 340-341; Mario Grande Ramos: *Mollere.* (Celina C. de Carilla), 341-343; Marcel de Corte: *Encarnación del hombre.* (María Eugenia Valentí), 343-345; Juan Miguel Pargallo Clrio: *Rousseau.* (Miguel Herrera Figueroa), 345-346; Philippe Monnier: *El Quattrocento.* (Elsa Ricci), 346-348; Rafael Maya: *Tiempo de luz.* (Raúl Galán), 349-350; Luis Stefanini: *Itinéraires Métaphysiques.* (Luis Farré), 350; Ramón Menéndez Pidal: *El Cid Campeador.* (María Pola Capllonch), 350-352; *Primera Antología poética de Tucumán.* (Julia Prilutzky Farny), 352-354; Tomás de la A. Recio: *Tito Livio.* (J.A. Rasquín), 354-355; José Ma. Rupert Candau: *La filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubió.* (Luis Farré), 355; Fritz-Joaquim von Rintelen: *Von Dionysos zu Apollon, der Aufstieg im Geiste.* (Luis Farré), 356; Pedro de Paoli: *Facundo.* (Rodolfo A. Cerviño), 356-358; Arqué, *Revista de metafísica.* (Manuel Gonzalo Casas), 358-359.

REVISTA DE REVISTAS VI — 363-395.

NOTICIAS VII — De la Facultad e Institutos 399-422.

LIBROS VIII — Libros recibidos 425-426.

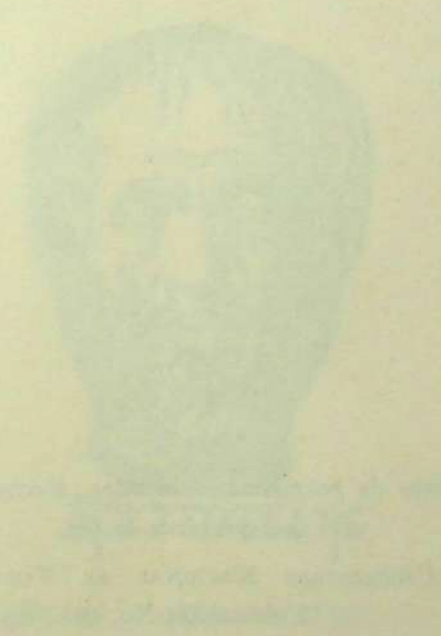
NUESTROS COLABORADORES IX — Datos biobibliográficos, 429-439.

HUMANITAS

REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS



IMPRESA Y DISTRIBUCIÓN EN TUCUMÁN
DEPARTAMENTO DE EDUCACIÓN



SATIINAMUH

*Derechos de propiedad reservados. Hecho el depósito
que previene la ley.*

UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMÁN.
Publicación No. 645

HUMANITAS

REVISTA DE LA FACULTAD
de
FILOSOFÍA Y LETRAS

MINISTERIO DE EDUCACION DE LA NACION
UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMAN



Ἀριστοτέλης

AÑO I 1953 NUM. 1

U. N.
UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMAN
BIBLIOTECA
CALLE ENTRE RÍOS 100

REVISTA
de la
Facultad de Filosofía y Letras

publicación cuatrimestral

Director
DIEGO F. PRO

Secretario
MANUEL GONZALO CASAS

Comisión
de publicaciones de la Facultad
Prof. EMILIO CARILLA; Prof. MANUEL GARCIA
SORIANO; Prof. OSCAR OÑATIVIA; Prof. MARIO
ERNESTO URIONDO; Prof. RICARDO NASSIF;
Prof. HECTOR DOMINGO ARIAS; Dr. HELLMUTH
ALBRECHT; Prof. BRANIMIRO MALES;
Prof. MANUEL GONZALO CASAS

Correspondencia y canje a: Muñecas 850

SAN MIGUEL DE TUCUMAN - Argentina

REPUBLICA ARGENTINA
Ministerio de Educación de la Nación

UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMAN
Facultad de Filosofía y Letras

General de Ejército
DON JUAN PERON
Presidente de la Nación

Dr. ARMANDO MENDEZ SAN MARTIN
Ministro de Educación de la Nación

Dr. FERNANDO E. SPAGNUOLO
Jefe de Gestión Universitaria del Ministerio de Educación
de la Nación

Dr. BERNARDO J. GUILHE
Director de Asuntos Gremiales e Intercambio Cultural
Universitario del Ministerio de Educación
de la Nación

UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMÁN

Dr. CARLOS F. AGUILAR
Rector

Prof. DIEGO F. PRO
Vice Rector

Farm. LUIS V. BOFFANO
Secretario General

CONSEJO SUPERIOR UNIVERSITARIO

Consejeros:

Profesores: DIEGO F. PRO y MANUEL GARCIA SORIANO
Decano y Vice Decano de la Facultad de Filosofía y Letras.

Dres. DARDO COLOMBRES UGARTE Y JORGE POVIÑA
Decano y Vice Decano de la Facultad de Derecho.

Dres. PEDRO HEREDIA y FEDERICO AIQUEL
Decano y Vice Decano de la Facultad de Bioquímica y Farmacia.

Delegados Interventores:

De la Facultad de Medicina:	Dr. Manuel García Bes
De la Facultad de Ciencias Exactas y Tecnología:	Ing. Nicanor J. Fernández
De la Facultad de Agronomía:	Ing. Agr. Alejandro González Padilla
De la Facultad de Arquitectura:	Arq. Abel Tannuré
De la Facultad de Ciencias Económicas:	Dr. Jorge H. Elías
De la Facultad de Ciencias Naturales (Salta):	Dr. Víctor Elías

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Prof. DIEGO F. PRO
Decano

Prof. MANUEL GARCIA SORIANO
Vice Decano

Prof. MARIO ERNESTO URIONDO
Secretario

CONSEJO DIRECTIVO

Consejeros:

Prof. Manuel García Soriano, Prof. Manuel Lizondo Borda, Prof. Néilda Gardell, Prof. María Catalina Balbi, Prof. María Delia Paladini, Prof. Hernán Zucchi, Prof. Orlando Lázaro, Prof. Oscar E. Sarulle, Prof. Clemente H. Balmori, Prof. Rodolfo A. Cerviño y
Consej. Estudiantil, Alba Omill.

INSTITUTOS

<i>De Filosofía:</i>	Director Prof. Diego F. Pró
<i>De Historia:</i>	Director Prof. Manuel Lizondo Borda
<i>De Letras:</i>	Director Prof. Emliio Carilla
<i>De Ciencias de la Educación:</i>	Director Prof. Ricardo Nassif
<i>De Lenguas Vivas:</i>	Director Prof. Hellmuth Albrecht
<i>De Geografía:</i>	Director Prof. Héctor Domingo Arias
<i>De Psicotecnia y Orientación Profesional:</i>	Director Prof. Benjamín Aybar
<i>De Etnología:</i>	Director Prof. Branimiro Males

PALABRAS RECTORALES

SEGURAMENTE que no es el Rector de la Universidad la persona más indicada para prologar como se merece, una Revista que recoge trabajos sobre una materia extraña a su especialidad, pero cabe excusar la actitud de los que generosa e imprudentemente confiaron la misión, como la del que la aceptara, en cuanto se admita el propósito que inspirara a unos y a otros.

Sin duda que no es posible pasar por alto la primera intención que los moviera a los primeros, fundada en una cordial y amable cortesía para con la primera autoridad de esta Casa: ello solo bastaría para atenuar el demérito de estas palabras adosadas a la portada de una Revista cuya importancia no se nos escapa. Pero esta gentil deferencia, traduce la actitud íntima de un grupo de profesores universitarios, que al cumplir con la labor docente de difundir sus conocimientos y el fruto de sus investigaciones más allá del claustro universitario, realizan la tarea compenetrados de la necesidad de exponerla como obra de conjunto, coordinada y organizada.

Teniendo en cuenta este modo de realizar el esfuerzo, puede explicarse muy bien el porqué se decide ofrecerla a la crítica pública por la vía jerárquica correspondiente, lo que significa aceptar que un contin-

gente de universitarios trabaja individualmente pero para todos y no en forma aislada y para sí.

Cuando los grupos o las grandes sociedades han superado la etapa del quehacer sin control, y comprenden la necesidad de sumar los esfuerzos individuales para realizar la obra de conjunto en beneficio de todos, ajustan su proceder a ciertos principios previos de organización, indispensables para una acción efectiva. Iniciada esta etapa organizativa, es posible ya ordenar las partes, asignar las funciones, atribuir las jerarquías y proponer los objetivos de la obra común.

En las sociedades modernas ya no es concebible el proceder aislado. Sus grandes problemas y los grandes fines a que tiende, sólo son posibles realizar en colaboración o, por lo menos, coordinando el trabajo de unos con el de los otros, y aun en sectores del pensamiento como en el que actúan los firmantes de los distintos artículos de esta Revista.

Por eso también aparece tanto más ponderable el empeño de los autores de este trabajo que revela, indiscutiblemente, una conciencia colectiva de trabajar por el provecho común y según un plan ordenado. Aparece así también claro el acatamiento provechoso a directivas escolonadas que, derivando de las primeras y fundamentales que se señalan en el gran plan de gobierno que el actual Presidente quiere cumplir en su segundo período gubernamental, y concluyendo en una ejecución efectiva y en un logro positivo de los objetivos allí contenidos, por la acción de los profesores universitarios que obran en este orden según tales directivas.

Es un vehemente anhelo de nuestro Presidente, que el Estado que fuera proyectado y estructurado en el pasado período de gobierno, funcione como cuerpo organizado en el segundo; todas las partes en que se descompone el complicado mecanismo estatal moderno, deben funcionar —según estas aspiraciones— como resortes de un prodigioso engranaje, en donde si cada pieza gira libremente sobre su propio eje, su movimiento se regula en función del todo.

Nosotros, en menor escala, en nuestro reducido ámbito universitario regional, también queremos activamente cooperar en este anhelo, de tal modo que todos los elementos que integran la Universidad, ya sea cuando obren individual o colectivamente, lo hagan asegurando un funcionamiento libre e independiente dentro de su respectiva especialidad, pero conjugando su acción con la de los demás, y con todas las otras que simultáneamente corresponden a la Universidad y todos en función de la región a la cual sirven y del supremo interés del país al que pertenecen.

De allí que asignemos al esfuerzo realizado por una de nuestras Facultades tanta importancia. El evidencia no sólo el valor que en sí demuestra el esfuerzo de tantas páginas que se ofrecen sin reticencias al lector especializado y que para cotizarse no necesitan de esta advertencia preliminar, sino también porque ella es el más elocuente testimonio de una acción conjunta y organizada.

De todos modos, no hay duda de que se trata del primer intento realizado en nuestra Casa con el propósito de coordinar y aprovechar intensamente con el mismo fin, todos los esfuerzos dispersos que hasta ahora se venían realizando, tal vez con el mismo entusiasmo, tal vez con la misma eficacia, pero cuyo rendimiento no estaba proporcionado a la fuerza empleada, porque al fluír aisladamente y sin control, no podían ser utilizados en toda su dimensión.

La Universidad por mi intermedio se adelanta a los aplausos que se han ganado las autoridades de la Facultad de Filosofía y Letras, que en unión de sus eficaces colaboradores, han permitido esta loable realización en favor de las disciplinas que cultiva, y han mostrado un ejemplo de trabajo ordenado y organizado.

Vaya pues este sencillo pero sincero homenaje —que me justifica— a todos los esforzados colaboradores de HUMANITAS y vaya también mi voto por el éxito futuro de la Revista.

CARLOS F. AGUILAR.

P R E S E N T A C I O N

HUMANITAS quizá no necesita justificación universitaria. Lo uno, porque es clara expresión de la vida y afanes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán. Y una facultad de esta naturaleza, cultiva disciplinas humanísticas universales que se consideran necesarias para la formación general y especializada de sus egresados. Las ciencias que concurren a tal fin son las llamadas **formativas**: la filosofía, que desarrolla el pensamiento; las letras, que establecen la capacidad estética y son vehículo de cultura y espiritualidad entre los pueblos; y la historia que profundiza en la vida histórica de cada pueblo y en la vida histórica universal. Las restantes disciplinas colaboran o deben colaborar a esta triple formación humanística. Pero la formación humanística universal no se logra ni tiene sentido si no asienta y se nutre en el ambiente histórico, social y moral de la Nación. ¡Cuán argentinos, cuán españoles, qué franceses, qué ingleses, qué alemanes, resultan aún los más grandes innovadores!

Lo otro, porque la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán, atenta a los dos aspectos de su labor, el universal y el nacional, así como a los preceptos establecidos, para la Universidad Argentina, en la Constitución Nacional y en el Segundo Plan Quinquenal del Superior Gobierno de la Nación, presenta con *HUMANITAS* otra de las debi-

das y estrictas señales universitarias en la vida espiritual del país. HUMANITAS no es, por lo mismo, fruto del esfuerzo individual y despaísado. A lo lejos, como haciendo señales, se alzan ilustres figuras tucumanas de la generación del Centenario: Terán, Padilla, Lillo, Rougés, Heller, Rovelli, Sortheix... Muchos son los que creen que el mundo comienza con la propia vida. Hay que recordarles —observa Goethe— que también ellos tuvieron padrinos de pila... Por nuestra parte, trataremos de no olvidar la lección. Y si junto a la justificación universitaria, alguien pidiera otra más directa y humana, diremos que el amor a la propia patria también explica, y por modo coincidente, estas puras actividades culturales.

La revista queda abierta a cuantos trabajan con inquieta paz en las humanidades, con la sola limitación de las normas éticas y de idoneidad que surgen en la labor misma. De aparición cuatrimestral, comprende nueve secciones: artículos, notas y comentarios, textos, figuras del pensamiento latino-americano, bibliografía, revistas de revistas, noticias de la Facultad, libros recibidos y nuestros colaboradores.

Es cuanto queríamos decir.

LA DIRECCION

PLATÓN Y EL CONCEPTO UNIVERSAL
DE CULTURA HUMANA



ARTICULOS

I

PLATON Y EL CONCEPTO UNITARIO DE CULTURA HUMANA

Rodolfo Mondolfo

SON muy conocidas las expresiones de menosprecio del trabajo manual que se encuentran en los diálogos de Platón, especialmente en la *República* y las *Leyes*. Toda actividad material y económica, por ser vinculada con apetitos e intereses sensibles, que Platón considera propios de la parte inferior del alma, introduce, según su parecer, en quien la ejerce, un espíritu servil, que lo hace indigno de participar en el gobierno del Estado; por lo cual los trabajadores manuales (campesinos y artesanos) y los comerciantes quedan en la *República* excluidos de los derechos políticos. Y en *Gorgias*, 512, Platón llega hasta el punto de decir, con respecto al ingeniero constructor de máquinas bélicas —a quien sin embargo reconoce más útil que el mismo general para la defensa de la ciudad—: “y con todo eso tú menospreciarás a él y su arte, y como por injuria lo llamarás mecánico, y no quisieras dar a tu hija como esposa al hijo de él, ni quisieras que tu hijo se casara con la hija de él”.

Por cierto, sería un error ver en estas declaraciones tan terminantes el pensamiento integral de Platón, que otras veces, y en la misma *República*, muestra una orientación muy distinta, y una comprensión del valor del trabajo. Así en un lugar (*Repúbl.* III, 405 d-408 b) Platón declara que el trabajo, ya sea manual, ya intelectual, es un deber del hombre y la verdadera justificación de su vida; y cita al obre-

ro, constantemente preocupado por su trabajo, como ejemplo y modelo para los ociosos de las clases superiores, que se jactan de una educación liberal. Y en otro lugar (*Rep.* 535 d) exige que el aspirante filósofo no sea cojo ni manco en el amor al trabajo (*filoponía*); esto es, que no tenga aprecio y amor solamente a una de las dos formas rehuendo la otra, sino que las cultive ambas, la material y la intelectual, junta e igualmente.

Sin embargo, no puede negarse que la orientación de hostilidad y desprecio hacia el trabajo y los trabajadores manuales se halla en el idealismo platónico vinculada con su teoría de la oposición entre cuerpo y espíritu. "El desdén de Platón contra el trabajo (escribe justamente F. Battaglia en *La filosofía del trabajo*, Bologna 1951), que evidentemente se aplica a las cosas y es totalmente práctico, tiene sus raíces en una honda metafísica. Por eso la antítesis entre el trabajador y el pensador es completa. El trabajo no tiene ninguna relación con la sabiduría. Los trabajadores de la tierra y los demás obreros conocen tan sólo las cosas del cuerpo. Si, pues, sabiduría es conocerse a sí mismos, ninguno de éstos es sabio, debido a su arte (*Alcib.* I, 131)".

Este divorcio terminante entre trabajo y sabiduría, entre actividad manual e intelectual, quebrantaba la bella unidad del concepto de cultura humana, que había encontrado una expresión singular en Anaxágoras, siguiendo el mismo camino por el cual Hesíodo en *Obras y días* había afirmado la vinculación inseparable entre trabajo e inteligencia, y luego toda la tradición del naturalismo presocrático había buscado en la técnica humana los medios y las sugerencias para la comprensión de los procesos cosmogónicos y naturales. Lo cual tenía su inspiración en un principio anticipador de Vico, que hallamos expresado en el escrito hipocrático *Acerca del régimen*; esto es, que los hombres "conocen tan sólo lo que ellos mismos hacen", y en esto, pues, deben buscar el medio para comprender lo que no hacen y por lo tanto no conocen.

Anaxágoras —quien, sin embargo, introducía por primera vez la *Mente* (Nous) en la interpretación del proceso cosmogónico— seguía la orientación mencionada cuando indicaba en la posesión de la mano la causa de la superioridad del hombre con respecto a los animales; lo cual significaba reconocer toda la plenitud de su valer y sus tareas al trabajo manual, creador de la técnica, guiado por la inteligencia en el desarrollo de sus actividades, pero ejercitando recíprocamente una acción de estímulo, enriquecimiento y potenciación crecientes de la inteligencia, por medio de las propias actividades y de la creación progresiva de condiciones nuevas. El proceso histórico de la cultura, por cuya creación el hombre se diferencia de los animales y afirma su su-

perioridad, aparecía de esta manera concebido en la unidad inescindible y en la dependencia mutua de los elementos que lo producen; la cual unidad, en cambio, resulta quebrantada en Platón, por la antítesis que introduce entre las dos formas de la actividad humana, la manual y la intelectual, distribuídas en clases o estirpes de hombres opuestas y separadas mutuamente por un abismo.

Sin embargo, la conciencia de la imposibilidad de mantener semejante división parece no haber sido extraña a la mente de Platón; y lo muestran algunos lugares de sus diálogos, donde la dependencia y acción mutuas de los dos aspectos opuestos se afirma indirectamente, en una intuición unitaria del proceso histórico de formación, conservación y transformación de todo el mundo de la cultura creado por el hombre. En dos sentidos contrarios se manifiesta en Platón semejante intuición unitaria: 1) en la expresión de sus exigencias conservadoras que querrían inmovilizar el proceso histórico de las transformaciones, considerándolas eversión y ruina del orden social; y 2) en la manifestación contraria, casi involuntaria, de una necesidad de vida activa y de progreso libres, considerados como las únicas condiciones que puedan hacer la vida humana digna de ser vivida.

La expresión de las exigencias conservadoras aparece en la *República* y en las *Leyes*. En la *Repúbl.* 424 a-c, Platón hace declarar a Sócrates lo siguiente: "un Estado, cuando empieza a marchar bien, continúa siempre mejor, como una rueda. Pues el régimen y la educación buenos, si son mantenidos, engendran buenas disposiciones naturales, y éstas a su vez, al conservarse unidas con tal educación, se hacen aún mejores que antes... En resumidas cuentas, los cuidadores de la ciudad deben insistir en este principio, para evitar que se lo destruya sin que ellos se den cuenta; y deben mantenerlo firme en todas las oportunidades impidiendo que se introduzcan novedades en la gimnasia y la música al margen del orden establecido, y cuidando de que se lo conserve lo más posible; y deben tener miedo cuando alguien diga que los hombres son más atentos a aquel canto.

"que a quien lo canta se le vuelve más nuevo en la cabeza" (*Odys.* I, 351 ss.), a fin de que no se crea, como de costumbre, que el poeta no hable de nuevas condiciones, sino de nueva forma del canto, y quiera alabar esta última; pues semejante cosa no debe ni alabarse ni admitirse. Es preciso, pues, cuidarse mucho de no introducir un nuevo tipo de música, ya que se lo pone en peligro todo; en efecto, nunca se alteran los modos de la música sin sacudir las leyes fundamentales del Estado, como dice Damón y yo mismo estoy convencido".

La dependencia mutua, afirmada aquí entre toda innovación que se introduzca en la música o en la gimnasia —elementos de la edu-

cación de los propios custodios del Estado— y la estabilidad de las leyes, no se limitaba, sin embargo, a estos dos términos solamente, según Platón; antes bien, la vinculación indicada no era sino un ejemplo de las repercusiones que cualquier cambio, introducido en cualquier aspecto de la vida social, puede tener sobre todos los demás objetos y las manifestaciones de la vida social y la cultura humana, tal como los miembros y las funciones de un mismo organismo unitario.

En efecto, el lugar de la *República* sigue poniendo de relieve que una infracción a la ley que se introduzca a través de la música, “poco a poco, implantándose en casa, se introduce calladamente en el uso y la costumbre y de ellos pasa a las relaciones mutuas convertida ya en más grande, y de estas relaciones se eleva hacia las leyes y la constitución del Estado con mucha osadía, hasta que termina por trastrocarlo todo, en la vida privada y en la pública” (424 d). En cambio, el sentido del buen orden, que los niños aprendan en los juegos y en la música, “los acompañará luego siempre en todo”, y repercutirá “no solamente en las formas de la conducta moral, tal como el respeto para los ancianos y los cuidados hacia los padres, sino aún en “el corte de los cabellos, las vestimentas, los zapatos y otras cosas por el estilo”; y repercutirá además, sin necesidad de leyes, en los contratos del mercado, los pactos de trabajo, “los ordenamientos mercantiles urbanos o portuarios y todo lo semejante” (425 a-d).

Sin duda no resulta aquí una reciprocidad plena de acción entre todos estos aspectos de la vida social; se dice que la educación influye tanto sobre el Estado, como sobre las formas de la actividad práctica, manual, comercial, jurídica de los ciudadanos; pero no se destaca el influjo inverso, de estas formas de actividad práctica tanto sobre el ordenamiento del Estado como sobre la educación.

Pero una profundización del problema de tales influjos mutuos aparece en las *Leyes*, vinculado todavía con la tendencia conservadora. Aquí también se parte de las formas y los medios de la educación; pero se comprende en su consideración todo el problema de las manifestaciones de la técnica en las varias artes, y se afirma la exigencia de impedir en ellas cualquier innovación, ya que la introducción de cambios, en cualquier sector de la vida, repercute y se extiende de manera inevitable —debido a la unidad del espíritu individual o social y de la vida misma— en todos los demás sectores o aspectos, con consecuencias de gravedad incalculable.

Dos lugares de las *Leyes* se refieren al tema: 656 c - 657 b y 797 a - 799 b. El primero de estos lugares parte de la crítica de la libertad que se deja a los artistas a fin de que se inspiren en su propio gusto, por todo lo referente a la poesía, el ritmo, la melodía, las expre-

siones verbales, las similitudes; en una palabra, todos los aspectos de la técnica de su arte. A esta libertad Platón opone el principio que saca de Egipto, de la conversión de las formas técnicas en sagradas, en una tradición que se conserva inmutable y excluye toda libertad de innovación. En Egipto, dice, desde épocas remotas, después de haber establecido los modos y las formas de las artes, "los expusieron en los templos, y fuera de estos modelos no se permitió ni a pintores ni a otros de los que hagan figuras u otra cosa, innovar o excogitar nada diferente a los modelos patrios, ni se lo permite siquiera ahora, ni en esto ni en la música. Si indagas, hallarás allí figuras dibujadas o modeladas ya desde hace diez mil años (y digo diez mil, no ya por decirlo así, sino en el propio sentido de la palabra), las que no son más bellas ni más feas que las hechas hoy día, sino efectuadas con la misma técnica". En esto Platón ve un modelo de sabiduría política, vale decir "convertir en ley y orden" las formas consagradas por la tradición, a fin de impedir que las pretensiones innovadoras y el desprecio por las llamadas "antigüedades" lleven a la disolución del orden social constituido.

En otro lugar (797 y ss.) vuelve más extensamente sobre el tema, desarrollando la alusión a los juegos infantiles, que el pasaje anterior mencionaba solamente. El tipo de los juegos ejerce un influjo máximo sobre la estabilidad y duración de las leyes. Si se dispone que las mismas personas efectúen siempre los mismos juegos con las mismas reglas y del mismo modo, y que puedan deleitarse únicamente de aquéllos, se consigue la estabilidad aún de las leyes referentes a cosas serias; pero si se admiten cambios y novedades en las formas de los juegos, de los utensilios usados, etc., y se permite que se honre a quien introduce siempre algo diferente de lo habitual "en las formas, los colores y todo lo demás por el estilo", se produce la subversión de las costumbres, el desprecio de lo antiguo y la admiración de lo nuevo, y así se procura el daño máximo al Estado. El cambio "en todas las cosas, con excepción de las malas" representa el mayor peligro. "En todas las circunstancias, en los vientos, en el régimen del cuerpo, en los modos del espíritu, en una palabra, no en ciertas cosas si, y en otras no (con excepción de las malas)", sino en todas: "en todos los alimentos, en todas las bebidas y en todos los trabajos", la costumbre produce placer y salud, y el cambio malestar y enfermedad. "Esto mismo hay que creer que acontezca también en la mente de los hombres y en la naturaleza de los espíritus. Pues las leyes en las que todos fueron criados y, por suerte divina, se volvieron inmóviles por grandes y muchos tiempos, de modo de no tener memoria de una posible condición diferente, ni haber nunca oído hablar de ella, son para

toda alma objeto de reverencia y de temor de desplazar algo de las cosas constituidas entonces”.

Sin embargo, lo que nos interesa de manera particular en esta apología de la conservación tradicional inmutable, es la idea de la repercusión (que Platón considera inevitable) que cualquier innovación, permitida y realizada en cualquier sector o aspecto de la vida, tiene en todos los otros sectores o aspectos. En esto se afirma la idea de la unidad orgánica de la vida y la cultura en las sociedades humanas, contra todo supuesto de una separación de sectores incomunicados; por esto Platón exige una igual inmutabilidad “no en ciertas cosas sí y en otras no”, sino “en todas las cosas y en todas las circunstancias”, “en todos los alimentos, en todas las bebidas, en todos los trabajos”. Y como ejemplo típico de estas repercusiones, vuelve a hablar de los juegos infantiles donde (dice) por considerárselos meros juegos y nada más, incapaces de producir consecuencias ulteriores, tontamente suele alentarse toda tendencia innovadora, sin reflexionar que “necesariamente estos niños, que introducen novedades en los juegos, se convertirán en hombres diferentes de los niños de antes, y convertidos en otros buscarán otros caminos, y al buscarlos, desearán otras instituciones y leyes; y de este modo cuando sobrevenga este mal, que es el máximo para las ciudades, ninguno de ellos le tendrá miedo”.

Y he ahí, pues, que Platón vuelve al ejemplo egipcio, en el cual halla el arte mejor para conservar la estabilidad social y política de los Estados. Los egipcios convirtieron en sagradas e inmutables todas las costumbres, y sobre todo las relativas a las fiestas: “consagraron toda danza y todo canto, después de haber fijado las fiestas, calculado cuáles deben celebrarse en el año, en qué tiempo, y para cuáles dioses e hijos y genios, y además qué canto debe entonarse en cada sacrificio a los dioses, y con qué danzas corales debe celebrarse el sacrificio, etc. Y si alguien además introduce otros signos o danzas para algún dios, los sacerdotes y las sacerdotisas, juntos con los custodios de las leyes, se lo impiden, y lo hacen santa y legítimamente; y si aquel a quien se lo impide rehusa dejárselo impedir, da motivo a cualquiera para acusarlo de impiedad por toda la vida”.

De este modo vuelve a ser afirmado el concepto de una vinculación mutua entre todos los elementos y aspectos de la vida e historia de las sociedades humanas; y se completa la consideración de la *República* —referente a la repercusión producida por cualquier infracción de las leyes: de la música a las costumbres y relaciones mutuas, de éstas a las constituciones y normas éticas, de éstas a las modas del vestir, a los contratos del mercado, a los pactos de trabajo y a los

ordenamientos portuarios, etcétera— con la consideración recíproca, del influjo que ejercita la conservación o la variación de las formas tradicionales en todas las cosas, aun las más humildes y en apariencia insignificantes, sobre los más altos aspectos de la vida espiritual y de la existencia de la sociedad.

El problema de la técnica y de su influjo moldeador de los espíritus está considerado aquí de manera particular para las artes bellas (pintura, escultura, música) y para las formas de las fiestas religiosas y de los juegos infantiles; pero son recordadas también todas las otras cosas y circunstancias de la vida y todos los trabajos, incluyéndolos todos igualmente en el marco de lo que Platón cree necesario conservar invariado, para evitar la subversión de la vida social y la disolución del Estado.

Sin embargo, esta misma ampliación de la esfera de los aspectos mutuamente dependientes en la vida social parece haber llevado a Platón a darse cuenta en algún momento de los peligros y daños, materiales y morales, inherentes al espíritu conservador con el cual había considerado el problema en la *República* y vuelve a considerarlo en las *Leyes*. La conciencia de tales peligros y daños despierta en el *Político* (294-299), cuando Platón considera el defecto inherente a las prescripciones fijas e inmutables (todavía exaltadas en las *Leyes*) que pretenden aplicarse siempre de manera invariable sin tener en cuenta las diferencias de personas y circunstancias, tiempos y condiciones que cambian sin cesar. En el repudio expresado en el *Político* contra las legislaciones escritas, se reproduce la hostilidad platónica contra la cristalización de lo espiritual, por la cual en *Fedro* 275 y ss. repudiaba la escritura como incapaz de responder a la vida y sus exigencias; porque tal como la pintura, que quita el movimiento viviente a las personas reproducidas, así la escritura convierte en inmóvil al pensamiento, quitándole toda posibilidad de contestar las preguntas y los problemas del lector, a diferencia de lo que hace el conversador viviente con su interlocutor.

“Claro (dice el *Político*, 294) que la legislación pertenece al arte regio, pero lo mejor de todo no es que se hagan valer las leyes, sino el hombre regio, que tiene entendimiento. ¿Sabes por qué? — ¿Qué quieres decir? — Porque la ley nunca podría mandar con toda precisión lo que es lo mejor y lo más justo para todos y al mismo tiempo lo más conveniente. Ya que las desigualdades entre los hombres y entre las acciones, y el hecho de no haber nunca cosa humana que permanezca en reposo, no permiten que ningún arte pueda indicar para ninguna cosa algo simple que sirva para todos los casos y todos los tiempos. ¿Estamos de acuerdo? — ¿Y cómo no? — Y la ley, en cambio,

vemos que tiende precisamente a esta simplificación, como un hombre prepotente e ignorante, que no deja hacer nada a nadie sin sus órdenes, ni permite que alguien lo interroge, ni siquiera si otro encuentra una solución nueva y mejor, diferente de las órdenes que él dió. — Verdad... — Es imposible, pues, que para las cosas que nunca son simples ande bien lo que constantemente queda simple”.

Es evidente que aquí se trastrueca el criterio aplicado en la *República* y las *Leyes*; lo cual, acaso, está en conexión con el hecho de que allá los legisladores considerados eran los representantes de la sabiduría —los filósofos en la *República*, los sacerdotes egipcios y la majestad de la tradición milenaria en las *Leyes*— y en el *Político*, en cambio, la manía de legislar se considera característica de los ignorantes y de las muchedumbres, mientras que el verdadero competente inteligente, tal como el buen piloto o el buen médico, nunca aceptarían hacerse prisioneros de las normas escritas, cuando las exigencias de la navegación o del tratamiento del enfermo reclamaran acciones y medios diferentes.

En el *Político* 298, en efecto, Platón presenta la hipótesis de una asamblea que quiera establecer las normas de actuación para médicos y pilotos, a fin de impedir que actúen según su propio parecer. “Supongamos que quisiéramos fijar reglas para ellos; vale decir, que no se permitiese ni a la una ni a la otra de estas artes mandar de manera despótica ni a esclavos ni a libres, sino que se reuniese la asamblea de todos nosotros... y pudiese cualquiera, particular y obrero, expresar su opinión acerca de las enfermedades y la navegación... y supongamos que lo que decretó la muchedumbre, acaso por consejo de algún médico o piloto o bien de otros ignorantes, se grabase sobre tablas o columnas y en parte se decretase ser principio no escrito de gobierno; y después de acuerdo con estas normas se efectuaran en el porvenir la navegación y el tratamiento de los enfermos”.

En semejante hipótesis, no solamente habría que imponer a los magistrados, elegidos por la muchedumbre, que gobernarán, navegarán, medicarán según las prescripciones escritas, y juzgarlos al final de su magistratura, y condenarlos si se hubiesen alejado de lo prescripto; sino que habría que complementar tales disposiciones mediante prohibiciones análogas a las que las *Leyes* alaban en la práctica de los egipcios. “Por lo tanto, habrá que establecer, además, una ley de que, si uno se deja hallar indagando contra las escrituras sobre el arte del piloto y la náutica, o sobre la higiene y verdad de la medicina respecto a los vientos, el calor y el frío, o bien inventando algo en tales materias, ante todo no deba llamárselo médico ni marinero, sino visionario y sofista y engañador, y además sea lícito a quien quiera y ten-

ga poder, denunciarlo y citarlo ante un tribunal como corruptor de los más jóvenes, por persuadirlos a practicar náutica o medicina, no según las leyes sino gobernando naves y enfermos según su propio modo de ver. Y si resulta que persuade a jóvenes y viejos contra las escrituras, se lo castigue con las penas más graves. Pues no debe haber nada más sabio que las leyes, y nadie ignora ni la medicina o la higiene, ni el arte del piloto o la náutica, cuando quien quiera puede aprender las cosas escritas y las costumbres patrias establecidas" (299 *bc*).

De este modo las costumbres y normas egipcias —exaltadas por las *Leyes*, que exigen su aplicación a la educación de los niños, a sus juegos, a la celebración de las fiestas religiosas, al ejercicio de las artes musicales y plásticas, etcétera, vale decir "a todas las cosas y todos los trabajos en todas las contingencias"— son sometidas en el *Político* a una crítica radical demoledora. El problema se plantea aquí por el caso concreto de dos artes, como la medicina y la náutica, que deben responder a necesidades concretas de los hombres y dirigirse hacia fines de utilidad; y esta relación concreta con la vida y sus exigencias empuja a Platón a extender el problema a todas las artes que puedan tener relación análoga con las necesidades humanas, materiales y espirituales.

"Por lo tanto si, como decimos, estas cosas acontecieran así para estas ciencias, o para alguna parte de la estrategia o cualquier parte del conjunto del arte de la caza, o de la pintura u otro arte de imitación, o bien del arte del herrero o de la construcción de muebles y enseres, o bien de la agricultura y el cuidado de los vegetales o si quisiéramos tomar un arte de criar caballos formada según las escrituras o toda en conjunto la del gobierno de los rebaños o la náutica, o las comprendidas en el arte del servicio doméstico, o el arte del tablero y toda la aritmética y la geometría en conjunto, simple o relativa a las superficies, a los sólidos, al movimiento, etcétera, ¿cuál podría ser la conclusión de todas estas cosas por el estilo, cuando se las realizara según las reglas escritas, y no según las exigencias de la ciencia? — Claro, que todas nuestras artes perecerían enteramente y nunca jamás podrían luego volver a nacer, debido a esta ley que prohíbe la investigación; de modo que la vida, que ya ahora es difícil, se volvería entonces totalmente intolerable" (299 *dc*).

De esta manera se declara que todas las artes igualmente cooperan y se vinculan entre ellas a fin de hacer la vida humana digna de ser vivida, a pesar de todas sus dificultades. En este fin se asocian ciencias como las matemáticas (que son para Platón introductoras a la filosofía) con las bellas artes como la pintura, y con todas las técnicas prácticas como las del herrero o del agricultor. Se asocian por-

que todas —tal como lo muestran en particular los ejemplos de la medicina y la náutica— implican la actividad de la inteligencia iluminadora, incluso las más típicamente manuales, tal como la del herrero o del carpintero constructor de enseres; y exigen ser ejercitadas “según ciencias, en cuanto que todas y siempre incluyen la búsqueda de lo mejor y el esfuerzo del progreso. Pero por esto precisamente todas afirman la exigencia de la libertad en sus investigaciones y tentativas de nuevos caminos; en ninguna la tradición debe cristalizarse y pesar como un obstáculo contra innovaciones y perfeccionamientos.

Sólo con tal condición pueden cooperar todas —ciencias, artes, técnicas —al fin de dignificar la vida humana. La idea del progreso, con su exigencia de libertad, triunfa en Platón, por lo menos por un momento, contra el espíritu de conservación y tradicionalismo inviolables; y al reclamar en todas las artes, incluso las manuales, la luz de la inteligencia para la búsqueda de caminos nuevos y mejores, Platón indica la vía de superación del divorcio entre trabajo y sabiduría, que él mismo afirma de manera tan terminante otras veces. El concepto unitario de la cultura y la vida civil brilla de este modo en el *Político* platónico en su luz más clara, vinculado con las dos exigencias asociadas del progreso y la libertad intelectual.

TESIS CENTRALES
DE UNA POLITICA EFICIENTE
(MARGINALES A DIEGO DE SAAVEDRA FAJARDO)

Fermín de Urmeneta

“FORMA el arpa una perfecta aristocracia, compuesta del gobierno monárquico y democrático. Preside un entendimiento, gobiernan muchos dedos y obedece un pueblo de cuerdas, todas templadas y todas conformes en la consonancia, no particular, sino común y pública, sin que las mayores discrepen de las menores. Semejante al arpa es una república” (1).

Esta hermosa metáfora saavedriana, en la que hállase magistralmente simbolizada la superioridad máxima de aquella forma de gobierno mixto en el que concurren elementos de los tres gobiernos simples clásicos (el monárquico, el aristocrático y el democrático), por cuanto su índole mixta recoge las excelencias de aquéllos y evita sus deficiencias (2); esta hermosa metáfora —repito— bien puede servir aquí de proluación al subsiguiente delineamiento de las tesis centrales básicas de una filosofía política eficiente, en el que se evitará todo género de análisis y que se ceñirá escuetamente a una síntesis esquemática del pensamiento saavedriano.

TESIS TEOLOGICO - POLITICAS

a) Toda actividad política debe subordinarse a las exigencias teológicas, supuesto que "la mayor potestad descende de Dios" (3).

b) Aunque de manera remota todo gobierno procede de la Divinidad, de manera próxima su origen emana del pueblo, hasta el punto de que "la grandeza y poder del rey (o gobernante) no está en sí mismo, sino en la voluntad de los súbditos" (4), precisando además reconocer que "en las repúblicas un común consentimiento las unió" (5) y que "nació del común consentimiento, en tal modo de comunidad, una potestad en toda ella, ilustrada de la luz de la naturaleza, para conservación de sus partes, que las mantuviese en justicia y paz" (6), quedando así destacadas las tres realidades que quedan afectadas por la originación popular de la autoridad política (su grandeza y poder, su virtualidad unitiva y el clásico enlace entre justicia-paz).

c) Dios presenta encumbradamente, ante los políticos, entre otros atributos, los de "fuerza superior que nos rige y nos gobierna" (7), "testigo de lo que se capitula... y fiador de su cumplimiento" (8), "gobernador de los orbes" (8, bis), "árbitro de las victorias" (9) y "señor de las batallas" (10); y presenta entre sus actitudes, las de benévolo para con los gobiernos virtuosos (11), justiciero (12), destronador de gobernantes (13), misericordioso (14), legislador (15), azotador de los perversos (16), gustador de que le defiendan (17), iluminador o cegador de los gobernantes según los casos (18), complaciente con los ruegos de sus seguidores (19), discriminador de guerras (20), sustentador de imperios (21), obrador de efectos disímiles con causas similares (22), árbitro de los resultados de los conflictos bélicos (23), y dispensador de palabras fecundísimas (24).

d) El influjo de Dios en lo político impone, para su cabal comprensión, militar teóricamente en el campo del sano providencialismo, que exige reconocer "aquella serie y disposición eterna de la divina providencia en las cosas humanas" (25).

e) La estrecha vinculación que existe entre la política (la disciplina "maxime architectonica" de la escuela clásica en su época áurea) y la teología (la "scientia scientiarum" de todo genuino cristiano), se hace patente al reflexionar sobre la naturaleza esencial del hecho religioso, que implica, ante todo, un sano temor de Dios, indispensable tanto para teólogos como para políticos, por cuanto, en otros términos, "tan necesario es en las repúblicas este temor, que a muchos imperios pareció invención política la religión" (26).

(B)

TESIS FENOMENOLOGICO - POLITICAS

a) Las actuaciones políticas deben ir sigiladas con perfiles de eficiente impetuosidad, pues “el poder que no obra con el ímpetu queda desacreditado” (27), requiriéndose para ello que siempre, en esta esfera, “obremos como si todo dependiera de nuestra voluntad” (28).

b) Postulados generales del ímpetu eficiente son la sana crítica, la certera previsión y la conjunción prudente entre rigor y benignidad, valiendo la pena de correr incluso el riesgo de que desde tales raíces se llegue hasta frutos peligrosos, cuales los de las murmuraciones, pues “la murmuración es argumento de la libertad de la república, porque en la tiranizada no se permite” (29).

c) Requisitos de la eficaz impetuosidad son el aislamiento, la docilidad y el disimulo, como condiciones intersubjetivas, y la durabilidad, la constancia y la valentía, como condiciones intrasubjetivas, sin cuya concurrencia difícilmente se eluden las graves aporías que, de continuo, emergen en la senda del quehacer político, cual la aporía del enflaquecimiento, dado que “la flaqueza no libra de los lances forzosos, ni se disminuye con la turbación el peligro” (30).

d) Causas fundamentalísimas del ímpetu son la templanza, la reputación y la fortaleza, que exigen tener siempre bien presente ora que “no todo lo que se puede alcanzar se puede pretender” (31), ora que “un acto solo derriba la reputación y muchos no la pueden restaurar” (32), ora —en suma— que precisa no confundir la ira con la fortaleza, ya que “en la ira no es un hombre el mismo que antes, porque con ella sale de sí, y no la ha menester la fortaleza para obrar, porque ésta es constante” (33).

e) Efectos principalísimos de la impetuosidad son el granjear créditos, el ahuyentar males y el engendrar peligros, siendo este último tal vez el más interesante, por su conexión nocional con el concepto de cuidado, cuyas diversas acepciones (la “angustia” de Kierkegaard, la “ansiedad” de Heidegger, la “náusea” de Sartre, etc.) tantos adeptos han conseguido, y cuyas epifanías se extienden hasta la mismísima esfera educativa — “no hay ingenio tan duro en quien no labre algo el cuidado”— (34).

f) Obstáculos capitales del ímpetu son la fragilidad, la ambición y la emulación, cuales deficiencias en parte tolerables, y la impaciencia, la ligereza y la irresolución, cuales dificultades del todo intolerables, pudiendo cada una de ellas revestir diversos matices, mas por igual

despreciables, como las que con ligereza impelen a ciertos gobernantes a enflaquecer o a ser indignos, ya que mientras "governarse por lo que dice el vulgo es flaqueza, temerle y revocar las resoluciones es indignidad" (35).

g) Falseamientos lamentables del impelente ímpetu son los que inducen a confundirle con el odio, la temeridad o la venganza, cuyas actuaciones muchas veces intentan disfrazarse bajo sereno ropaje, mas que carecen del ansia de perpetuación que le es indispensable, pues mientras ellos se mueven siempre por afanes contingentes, él es movido en cambio por "el apetito de perpetuarse a pesar de la muerte y del tiempo" (36).

(C)

TESIS SOCIOLOGICO - POLITICAS

a) Lo político se ve influido por lo social, y ambos ámbitos por lo climatológico, debiendo reconocerse que "la disposición del clima cría grandes ingenios y corazones, los cuales son como los campos fértiles, que muy presto se convierten en selvas si el arte y la cultura consiguen con tiempo su fecundidad" (37).

b) Los españoles presentan, como rasgos prominentes, los defectos de ser tardíos en el ejecutar y de no saber eludir matices de soberbia en la respetable altivez, a la par que las virtudes de religiosidad, espíritu justiciero, constancia, profundidad en el deliberar, ausencia así de desvanecimientos ante las prosperidades como de humillaciones ante las adversidades, animosidad nativa y doxológica, estimación de los méritos de los demás pueblos, carencia de resentimientos y, sobre todo, tener una receptividad abierta a todas las iniciativas nobles, siendo entre las naciones "la que más obedece a la razón" (38).

c) Los flamencos o belgoholandeses exteriorizan, como caracteres principales, los de candidez, sencillez, industriosisdad, aptitud, blandura, frigidez, religiosidad, liberalidad y la feliz coincidencia de que "no saben engañar ni sufren ser engañados" (39).

d) Los franceses ofrecen, como perfiles peculiares, los deméritos de belicosidad, inconstancia, impaciencia, ligereza e insufribilidad, a la par que los méritos de cortesía, afabilidad, impetuosisdad, amabilidad, viveza, agudeza científica y artística, alegría festiva, humor, reserva, adaptabilidad a las circunstancias del momento, impulsividad y rapidez, todo lo cual determina que "no dan en lo tibio y alcanzan a la velocidad de los casos" (40).

e) Los germano-austríacos manifiestan dos grupos de rasgos, los espontáneos u originarios (candidez, ingeniosidad, buen trato, heroísmo, generosidad, bondad, nobleza, corrección de costumbres, primor en las artes, sentido de la disciplina en las ocasiones difíciles, animosidad de corazón, fortaleza, valor, inclinación a las armas) y los artificiosos o sobrevenidos (corrupción, suspicacia, perversión, ausencia de fe pública, interesada y diversa actitud según actúen como destinatarios de beneficios o de promesas, endurecimiento de ánimo que impide reaccionar por amor o por compasión, entrega a los vicios, desatención frente a todo tiempo que no sea el presente, lentitud en el adelanto o progreso cultural), alzándose entre estos últimos con especial altura la "condición codiciosa" (41) y el obrar "más por tema que por razón" (42).

f) Los ingleses ponen en práctica, entre sus actividades, cuales atributos dignos de especial mención, bondad de ingenio, estable seguridad y consiguiente lentitud en todo, satisfacción por lo propio, arrojo impetuoso que induce a sobrepujar los mayores obstáculos y valentía especialmente exteriorizada "en el mar" (43).

g) Los italianos hállanse sigilados, en el ambiente geopolítico, con profundos matices elogiables (advertencia, habilidad para encaminar trato y palabras a conveniencias y fines propios, altivez gloriosa, animosidad, ingeniosidad, índole juiciosa y estudiosa, prudencia, fortaleza al mandar y al obedecer, grandeza en las artes, habilidad para gozar de las ocasiones) y con ligeros matices vituperables, sobre todo, ser a la par "sospechosos" y "recelosos" (44).

h) Calibrando en conjunto las dimensiones sociológicas de lo geopolítico, cabe sostener que, así como son diversas las costumbres de las naciones, lo son también sus fuerzas, concretándose —por vía de ejemplo— "las de España, en la infantería; las de Francia, en la nobleza; las de Inglaterra, en el mar" (45).

i) La sociología aconseja actuar, en todo momento, dentro del ámbito de las interpretaciones políticas, el comedimiento antiuniversalizante, "pues en la nación más infiel e ingrata se hallan hombres gratos y fieles" (46).

(D)

TESIS JURIDICO - POLITICAS

a) El político debe tener bien presente la vigencia de la ley natural, que viene a concretarse en una "constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo que le toca" (47).

b) El político ha de estar prevenido contra la perniciosa influencia de la exuberancia legalista, dado que "la multiplicidad de leyes es muy dañosa a las repúblicas, porque con ellas se fundaron todas y, por ellas, se perdieron casi todas" (48).

c) El político conviene que esté bien percatado de la enorme importancia del derecho consuetudinario, por cuanto "las costumbres son leyes, no escritas en el papel, sino en el ánimo y memoria de todos, y tanto más amadas, cuanto no son mandato sino arbitrio, y una cierta especie de libertad" (49).

d) El político está obligado a fijar el genuino ideal jurídico en una equidistancia respecto del rigor excesivo y de la excesiva clemencia, sin olvidarse nunca de "templar la justicia con la clemencia" (50).

e) El político está sometido a la inconcusa jerarquía de valores jurídicos, debiendo reconocer que "cuando faltan leyes escritas con qué decidir alguna causa, sea ley viva la razón natural" (51).

f) El político precisa emplear, como arma primordialísima, la constitutiva de la equidad, lo cual exige no sólo actuar "con suma fidelidad y equidad" (52), sino además y principalmente "vivir con equidad" (53).

g) El político, para actuar el arma acabada de mentar, debe penetrarse bien de que lo equitativo, o Derecho Natural, puede anteponerse a lo legal, o Derecho Positivo, en una enumeración jerárquica de las nociones jurídicas (54).

h) El político, para penetrarse bien de la anterior convicción, ha de estar asimismo convencido de que las leyes deben aplicarse con la flexibilidad de la regla lesbia aristotélica (55).

i) El político, en orden a las precedentes convicciones, conviene que esté bien percatado de que en las leyes hay lagunas inevitables y sólo subsanables por la equidad (56).

(E)

TESIS ECONOMICO - POLITICAS

a) La prudencia aconseja hermanar estrechamente la previsión del economista con la diligencia del político, pues "es ciego el poder, y ha menester que le corrija la prudencia económica, porque sin ella caen luego los imperios" (57).

b) La prudencia amonesta a los políticos para que, a la vez, sean economistas, por cuanto "lo que hace la vista en la frente hace en

el ánimo la prudencia económica: si ésta falta en las repúblicas y reinos, serán ciegos" (58).

c) La prudencia económica, en el orden tributario, establece como norma primera y primaria el principio posibilitante de la continuidad en los beneficios, según el cual el gobernante debe actuar, al imponer tributos, no como arrendatario que busca el lucro momentáneo, sino como propietario que procura el lucro permanente: "rinda el año siguiente el mismo beneficio" (59).

d) La prudencia, como norma segunda, establece el principio condicionante del existir del pueblo, que atiende no sólo a su ser o estar, sino también a su gozar o bienestar: "ni le saca la sangre, ni le deja rasa la piel" (60).

e) La prudencia tributaria, como norma tercera y cimera, establece el principio considerativo de las circunstancias concurrentes en los gobernados para discriminar el diverso nivel de las exacciones: "considera la justificación de la causa, la cantidad y el tiempo que pide la necesidad, y la proporción" (61).

f) La prudencia económica, en el orden hacendístico, aconseja como primer precepto conceptualizar los impuestos como "freno del pueblo" (62).

g) La prudencia hacendística, como precepto segundo, ordena que "no se han de echar grandes tributos sin haber hecho antes capaz al reino de la necesidad, porque, cuando es conocida y el empleo justificado, se anima y consiente cualquier peso" (63).

h) La prudencia hacendística, como precepto tercero y cuspidal, aconseja huir, por igual, de dos extremos viciosos, el de la tributación excesiva, por cuanto "no es buena razón de estado tener con sus tributos muy pobres a los vasallos, para que estén más sujetos, porque, si bien la pobreza, que nació con nosotros o es accidental, humilla los ánimos, los levanta la violencia, y la persuade a maquinarse contra su príncipe" (64), y el de la tributación defectiva, dado que "no hay quien baste a gobernar vasallos exentos" (65).

i) La prudencia económica, en el orden recaudatorio, fija como primera norma la subordinante de las tributaciones al ideal de la paz: "son los tributos precio de la paz" (66).

j) La prudencia recaudatoria establece, como segunda norma, la imperativa de que desaparezca la imposición al desaparecer la necesidad que la ocasionó: "en cesando la necesidad, quite los tributos impuestos en ella" (67).

k) La prudencia recaudatoria, como norma tercera y suprema, aconseja el enderezamiento de las tributaciones desde motivos justifi-

cados — “no gravar sin gran causa” (68), — “hacia finalidades honrosas” — “procure emplearlos bien” — (69).

l) La prudencia económica, en el plano administrativo ante todo equilibrio exige, no sólo entre los valores extrínseco e intrínseco de la propia moneda, sino además entre las circulaciones de monedas nacionales y divisas extranjeras en los distintos países, “porque, como son regla y medida de los contratos, en desconcertándose, padecen todos, y queda perturbado el comercio y como fuera de sí la república” (70).

m) La prudencia administrativa aconseja, además, prevenirse contra los demoleedores efectos de aquel triple y viciosísimo defecto constituido por la conjunción de codicia, ostentación y prodigalidad, sobre todo ante la proximidad de posibles guerras, pues “ni basta el valor sin la prudencia económica, ni las armerías sin los erarios” (71).

n) La prudencia administrativa, en suma, exige el ser económicos en todo momento, para lo cual nada mejor que excusar siempre “los gastos superfluos” (72).

o) La prudencia económica, por último, impone a los políticos “mantener siempre claros y perspicaces sobre sus cetros estos ojos de la prudencia, y no desdeñarse de la economía, pues de ella depende su conservación” (73).

(F)

TESIS ESTETICO - POLITICAS

a) La categoría política, primera y primaria, que presenta resonancia estética, es el señorío, respecto del cual dan ejemplo a los gobernantes los leones, que son símbolo de la vigilancia desde siempre, por cuya razón “se hizo esculpir Alejandro Magno en las monedas con una piel de león en la cabeza, significando que en él no era menor el cuidado que el valor” (74).

b) Una segunda categoría estética, muy estimable en nuestro orden, es la perspicacia, bien simbolizada en la penetración aguileña, dado que los gobernantes “han menester las tres cualidades principales del águila: la agudeza de la vista, para inquirir los delitos; la ligereza de sus alas, para su ejecución; y la fortaleza de sus garras, para no aflojar en ella” (75).

c) La tercera, entre las categorías estéticas que se van enumerando, bien puede ser una concerniente no a los gobernantes, como

las anteriores, sino a los ciudadanos, quienes sólo son auténticamente súbditos cuando son domados, se rinden, prestan consentimiento y son gobernados por su señor, por lo cual nada mejor que compararles con los potros de raza caballar y no olvidar nunca que es "atención de un príncipe prudente y político gobernar a cada una de las naciones con sus mismos fueros, como se gobiernan los caballos con sus bocados propios" (76).

d) Una cuarta categoría embelleciente del quehacer político es la sonoridad, exactamente simbolizada en el halcón y sus cascabeles, la cual encierra empero innegables peligros vitales, ya que el cascabeleo de individuales excelencias suele suscitar agudos recelos, e incluso, a veces, riesgos estéticos, pues la sonora brillantez es, con frecuencia, sinónima de endeble vacuidad: "¡Oh, a cuántos lo sonoro de sus virtudes y heroicos hechos les despertó la envidia y los redujo a dura servidumbre" (77).

e) La quinta categoría, relevante a nuestro respecto, es lo sagrado, que viene a imponerse como algo con vigencia, no solamente religiosa y política, pero aun estética, con facetas que hacen emparejable a este concepto con los de lo hierático, la santidad y lo numinoso, simbolizando todo lo cual "sobre la torre de los templos arma su nido la cigüeña, y con lo sagrado asegura su sucesión" (78).

f) La ocultación, propugnada aquí como sexto elemento categorial, preséntase también como valorable estéticamente, tanto por sus fines (celar algo intencional: recuérdense las recientes polémicas suscitadas en torno de la intencionalidad estética), como por causa de sus medios o instrumentos (avanzar con movimientos curvilíneos: recuérdese que, para muchos esteticistas, la belleza es esencialmente dinamismo), por cuya causa si "dudoso es el curso de la culebra, torciéndose a una parte y otra, con tal incertidumbre, que aun su mismo cuerpo no sabe por dónde le ha de llevar la cabeza... así ocultos han de ser los consejos y designios de los príncipes" (79).

g) La mutabilidad de las cosas terrenas, bellamente evocable en la imagen del estelión o camaleón, bien puede concretar un octavo eslabón en nuestra cadena categorial, pues al propio tiempo que inquieta al moralista, por cuanto casi siempre es mutación epidérmica o engañosa, hiere asimismo la atención del esteticista, por cuanto la variedad ha sido ponderada, desde antiguo, como elemento hermosante, impeliendo todo ello a reflexionar cómo no existe "ningún animal más fraudulento que el estelión, por quien llamaron los jurisconsultos *crimen stellionatum* a cualquier delito de engaño" (80).

h) Extensión, influencia, dignidad: he acá nuevas manifestaciones de una categoría estética cuya naturaleza viene a ser la novena en

nuestra serie y una de las principales concreciones de algo sublime, esto es, el poder o poderío, ejemplarmente simbolizado en añejas creencias astrológicas, cuando se sostenía que “aun trasladado el escorpión en el cielo, y colocado entre sus constelaciones, no pierde su malicia, antes es tanto mayor que en la tierra, cuanto es más extendido el poder de sus influencias venenosas sobre todo lo criado” (81).

i) Una décima categoría estética, en nuestro ámbito, puede ser concretada en lo afortunado, que suele simbolizarse en la figura del espín, cuya retención es muy difícil, aunque no lo sea su hallazgo, del mismo modo que “fácilmente se escapa la fortuna de la mano si con ambas no se detiene” (82).

j) Cual cimera grada en esta sugerente escalera de imágenes zoológico-estético-políticas, de propósito va a ubicarse la figura de la abeja, cuyas seis actuaciones primordiales —amar, advertir, trabajar con arte, dividir con acierto, aletear y florecer— son otros tantos subpeldaños estéticos, que alineados tras los anteriores vienen a constituir un importante tramo en la gradería conducente hacia las cimas políticas de las significaciones zoológicas, especialmente en lo que concierne al primero de estos peldaños, el del amor, donde el simbolismo alcanza sus mayores refulgencias, con solo pensar que “las abejas eligen su rey sin aguijón, porque no ha menester armas quien ha de ser amado de sus vasallos” (83).

k) Por último, aunque sea por vía de apéndice, aconsejable parece agregar a las precedentes una undécima categoría estética, la de lo agraciado, ante cuyas excelencias —en el ámbito político, al igual que en todo otro estrato humano— surge espontáneo el reconocimiento siguiente: “no sé qué hechizo es el de la gracia que hechiza” (84).

(G)

TESIS PSICOLOGICO - POLITICAS

a) Una primera característica que debe sigilar al gobernante es la *taciturnidad* expresiva, acompañada de la receptividad auditiva —evitando incurrir en el paralelismo instaurable, *saepissime*, entre los movimientos pendulares de ciertos relojes y los discurseantes de ciertos políticos—, por cuanto “ninguna cosa más propia del oficio de rey que hablar poco y oír mucho” (85).

b) El segundo perfil psíquico del gobernante cabe concretarlo en el matiz peculiar que debe revestir su *señorío*, el cual conviene se exteriorice en predominio no sobre lo material sino, al menos principal-

amente, sobre lo espiritual, supuesto que, comparando las atracciones de los astros con las que deben emanar de los políticos, debe procurarse conseguirse que mientras "aquéllos predominan a las cosas, éstos (predominen) a los ánimos" (86).

c) Un tercer rasgo, a exhibir por el gobernante, es la *honorabilidad*, que es aconsejable como equidistante tanto de la indiferencia como de la temeridad, pues "no hay fiera más peligrosa que un príncipe a quien ni remuerda la conciencia ni incite la gloria" (87).

d) Fogosidad y fugacidad: he aquí el doble matiz que concurre en la *luminosidad* que debe exornar —cual cuarto perfil psíquico— a todo gobernante, simbolizable certeramente en la imagen de la antorcha, que pasa encendida de príncipe a príncipe, a través de los reinados (más o menos fogosos, pero siempre fugaces) que integran toda dinastía, conviniendo por ello aconsejar que "cuando el príncipe se hallare en la carrera de la vida con la antorcha encendida de su estado, no piense solamente en alargar el curso de ella, porque ya está prescrito su término" (88).

e) El quinto perfil del gobernante, la elevada *altura* moral que debe matizar todas sus actuaciones, exige la convergencia tanto de potencialidad estructurante como de poder administrativo: "sustentar (los gobernantes) el edificio de la república... el peso del gobierno" (89).

f) Si es cierto, según alguien ha sostenido, que algo especular parece latir en la base de todo lo especulativo, no lo es menos que, como sexta cualidad psíquica del gobernante, *eo ipso*, cabe mentar la *animosidad*, por cuanto "lo que representa el espejo en todo el espacio, representa también después de quebrado en cada una de sus partes... significando la fortaleza y generosa constancia que en todos tiempos ha de conservar el príncipe" (90).

g) La encumbrada *elevación*, o séptima cualidad del buen gobernante, proyecta exigencias en una doble esfera; por un lado, en la teleológica, fijando sus fines en el conservar y engrandecer a su pueblo; y por otra parte, en la teratológica, centrada en los escollos hostiles y las borrascas ciudadanas, en estrecha correlación con los arrecifes costeros y los peñascales atlánticos que dificultan los pilotajes marinos; por todo lo cual, "cuidado ha de poner el príncipe en gobernar la nave de su estado por el golfo tempestuoso del gobierno" (91).

h) El saber huir de las extremosidades inherentes a la mansedumbre languideciente y a la arrebatada iracundia es lo propio de la *irascibilidad* potencial, octavo rasgo de la psique del gobernante sesudo, certeramente simbolizable mediante el pedernal, cuyos chispazos en embrión hay que alimentar siempre, si bien evitando que degeneren

en llamas vengativas, resultando de todo ello que “el corazón del príncipe ha de ser un pedernal que tenga ocultas y sin ofensa las centellas de su ira” (92).

i) La *concepción vicariante* del político puede revestir ropaje de rasgo noveno en nuestra enumeración, si viene matizada por un peculiar perfil inmolatorio, que radica en la concepción de la soberanía como altar donde se ofrecen holocaustos enderezados a lo alto, siendo así el gobernante auténtico *mandatario* en su calidad de tal: “son los príncipes vicarios... aras a las cuales acude el pueblo con sus ruegos” (93).

j) La *liberalidad*, como actitud propia de espíritus superiores — quienes rehuyen siempre el usar de superioridad para halagar al poderoso y gustan, en cambio, de emplearla para beneficio del menesteroso—, es una décima característica de los gobernantes, por razón de la cual “a los príncipes llaman montes las divinas letras” (94).

k) Como undécimo carácter en nuestra serie, procede mentar la *majestuosidad*, la cual puede verse, sin duda, ensombrecida por paraselenes y parhelios, mas que debe refulgir habitualmente por encima de toda posible penumbra en los actos gubernativos de importancia, cuales los rayos emanados del astro rey que descarga su majestuosa luz en los planetas circundantes, al igual como ocurre “cuando el príncipe entrega parte del peso de los negocios” a colaboradores suyos (95).

l) El *dinamismo*, duodécimo rasgo del presente perfilamiento de la psique del gobernante, hállase bien reflejado en las fuerzas desplegadas por el líquido elemento de la hidrósfera telúrica, por lo cual se comprende con cuánto acierto —aduciendo aquí también un testimonio bíblico— “en las sagradas letras se comparan los reyes a los ríos” (96).

m) *Paternalidad* y pastoreo han sido, desde siempre, conceptos relacionados como algo simbolizante y lo por aquesto simbolizado, envolviendo este simbolismo particular trascendencia en la esfera política, donde difícilmente conseguirá el gobernante —de no estar exornado por la citada paternalidad, décimotercero entre nuestros caracteres— hacerse temer y obedecer con eficacia, si antes no ha conseguido hacerse amar y respetar, pues la experiencia aconseja que “muy rebelde ha de estar la ovejuela cuando se hubiese de usar con ella de rigor” (97).

n) Un postrero rasgo que caracteriza el temperamento de todo genuino político es el arrojo o *tempestuosidad*, que lo capacita para hacer frente a las procelosas borrascas del embravecido piélago de las tareas políticas, por cuya causa, y sin exageración, cabe sostener que “es el

principado un golfo tempestuoso, que no se puede mantener en calma" (98).

o) Por último, el gobernante, por cuanto antes de ser tal es hombre, nunca debe olvidar la clásica y antañona concepción de la vida humana como un tránsito *itinerante*: "¿Qué es nuestra vida sino un camino?" (99).

(H)

TESIS PEDAGOGICO - POLITICAS

a) La educación política se concreta, en primer término, en educación sensorial, que implica saber hermanar el empleo moderado de la duda con el evitar los inconvenientes de la indeterminación y, sobre todo, reparar bien en que "conocimiento no es malicia sino advertimiento" (100).

b) Concrétase la educación política, en segundo lugar, en educación artística, por cuanto no es incompatible que el centro del ánimo lo ocupen las ciencias y la periferia, al propio tiempo, sea ocupada por una artística corona de letras humanísticas, supuesto que "una profesión sin noticia ni adorno de otras es una especie de ignorancia" (101).

c) La educación política, en una tercera instancia, se concreta en educación sancionadora, presentando la doble vertiente de las sanciones castigo y las sanciones galardón, imponiéndose reconocer la preexcelencia de las segundas sobre las primeras, si bien ambas son eficacísimas, pues "la esperanza del premio obliga al respeto y el temor de la pena a la obediencia" (102).

d) En un cuarto estrato, concrétase la educación política en educación embelleciente, porque "no se ha de adornar el alma con la belleza del cuerpo, sino al contrario, el cuerpo con la del alma" (103).

e) En suma, el principal efecto a que debe enderezarse la educación política es la consecución de la madurez, efecto sólo alcanzado —y esto, por desgracia, raras veces— "cuando la juventud es adulta" (104).

NOTAS

- (1) DIEGO DE SAAVEDRA FAJARDO: "Obras Completas. Recopilación, estudio preliminar, prólogos y notas de Ángel González Palencia" (Madrid, Aguilar, 1946)-pág. 484 ("Idea" 61).
- (2) Haciéndose innegable eco de Aristóteles, quien había sostenido que (*Pol.* I, 1) "ἀνάγκη δ' εἶναι κύριον ἢ ἕνα ἢ ὀλίγους ἢ πολλούς", viene Saavedra a traducirle cuando escribe: "Piensen los súbditos que, o ya sean gobernados del pueblo, o de muchos, o de uno, siempre será gobierno con inconvenientes" ("Idea" 88: "Obras", p. 569). Y en cuanto a la superexcelencia del gobierno mixto, Saavedra menta, al defenderla, precisamente cual esclarecido precursor, a Aristóteles (*Pol.* II, 4: "Quae ex pluribus constat respublica, melior est"), de quien la tomó probablemente Cicerón, el cual por un lado sostuvo la primacía del régimen monárquico sobre los restantes gobiernos simples (*De rep.* I, 45: "Tribus primis generibus longe praestat... regium") y, por otra parte, afirmó la superioridad del régimen mixto incluso por encima del monárquico (Ib.: "Regium autem praestabit id quod erit aequatum et temperatum ex tribus optimis rerum publicarum modis"), presentando en todo ello, por tanto, plena identidad con el pensar saavedriano.
- (3) "Idea" 18 ("Obras", p. 249).
- (4) Ib. 38 ("Obras", p. 343).
- (5) Ib. 89 ("Obras", p. 617).
- (6) Ib. 21 ("Obras", p. 263).
- (7) Ib. 88 ("Obras", p. 615).
- (8) Ib. 93 ("Obras", p. 634).
- (8 bis) Ib. 88 ("Obras", p. 615).
- (9) Ib. 97 ("Obras", p. 765). Cf. "Corona" I, 14 ("Obras", p. 874).
- (10) "Corona" I, 5 ("Obras", p. 751).
- (11) "Idea" 18 ("Obras", p. 248).
- (12) Ib. 18, 35 y 88 ("Obras", pp. 253, 333 y 614).
- (13) Ib. 24 ("Obras", p. 284).
- (14) Ib. 33 ("Obras", p. 324).
- (15) Ib. 38 ("Obras", p. 345).
- (16) Ib. 75 ("Obras", p. 537).
- (17) Ib. 82 ("Obras", p. 592).
- (18) Ib. 87 ("Obras", p. 612).
- (19) Ib. 93 ("Obras", p. 634).
- (20) "Corona" I, 1 ("Obras", p. 714).
- (21) Lug. cit. ("Obras", p. 721).
- (22) Ib. I, 4 ("Obras", p. 740).
- (23) Ib. I, 9 ("Obras", p. 811).
- (24) Ib. I, 24 ("Obras", p. 959).
- (25) Ib. I, 5 ("Obras", p. 745).
- (26) "Idea" 24 ("Obras", p. 283).
- (27) Ib. 74 ("Obras", p. 535).
- (28) Ib. 88 ("Obras", p. 615).
- (29) Ib. 14 ("Obras", p. 233).
- (30) Ib. 33 ("Obras", p. 334).
- (31) Ib. 59 ("Obras", p. 465).
- (32) Ib. 31 ("Obras", p. 312).
- (33) Ib. 8 ("Obras", p. 203).
- (34) Ib. 2 ("Obras", p. 275).
- (35) Ib. 32 ("Obras", p. 320).
- (36) "Corona" I, 18 ("Obras", p. 98).
- (37) "Idea" 66 ("Obras", p. 504).
- (38) Ib. 81 ("Obras", p. 581).
- (39) Lug. cit. ("Obras", p. 583).

- (40) Ib. 85 ("Obras", p. 502).
- (41) "Obras", p. 50.
- (42) "Obras", p. 1305.
- (43) "Idea" 81 ("Obras", p. 582).
- (44) Lug. cit.
- (45) Lug. cit. ("Obras", p. 585).
- (46) Lug. cit. ("Obras", p. 583).
- (47) Ib. 21 ("Obras", p. 264).
- (48) Lug. cit. ("Obras", p. 266).
- (49) Lug. cit. ("Obras", p. 269).
- (50) Lug. cit. ("Obras", p. 275).
- (51) Lug. cit. ("Obras", p. 268).
- (52) "Corona" I, 17 ("Obras", p. 921).
- (53) "Introducciones" I, 6 ("Obras", p. 1230).
- (54) "Corona" I, 17 y 28; "Introducciones" I, 6 ("Obras", pp. 921, 1012 y 1230).
- (55) "Idea" 21 ("Obras", p. 264).
- (56) Lug. cit. ("Obras", p. 268).
- (57) Ib. 69 ("Obras", p. 555).
- (58) Lug. cit. ("Obras", p. 526).
- (59) Lug. cit. ("Obras", p. 513).
- (60) Lug. cit.
- (61) Lug. cit.
- (62) Ib. 67 ("Obras", p. 514).
- (63) Lug. cit.
- (64) Lug. cit. ("Obras", p. 515).
- (65) Lug. cit. ("Obras", p. 514).
- (66) Lug. cit. ("Obras" p. 513).
- (67) Lug. cit.
- (68) Lug. cit. ("Obras", p. 516).
- (69) Lug. cit.
- (70) Lug. cit. ("Obras", p. 531).
- (71) Lug. cit. ("Obras", p. 525).
- (72) Lug. cit. ("Obras", p. 531).
- (73) Lug. cit. ("Obras", p. 526).
- (74) Ib. 25 ("Obras", p. 274).
- (75) Ib. 22 ("Obras", p. 271).
- (76) "Corona" I, 1 ("Obras", p. 814).
- (77) Ib. 10 ("Obras", p. 214).
- (78) Ib. 25 ("Obras", p. 286).
- (79) Ib. 44 ("Obras", p. 370).
- (80) Ib. 48 ("Obras", p. 390).
- (81) Ib. 52 ("Obras", p. 424).
- (82) Ib. 59 ("Obras", p. 466).
- (83) Ib. 38 ("Obras", p. 342).
- (84) Ib. 9 ("Obras", p. 212).
- (85) Ib. 11 ("Obras", p. 220).
- (86) Ib. 13 ("Obras", p. 226).
- (87) Ib. 15 ("Obras", p. 239).
- (88) Ib. 19 ("Obras", p. 255).
- (89) Ib. 20 ("Obras", pp. 260-261).
- (90) Ib. 33 ("Obras", p. 322).
- (91) Ib. 36 ("Obras", pp. 334-336).
- (92) Ib. 39 ("Obras", p. 349).
- (93) Lug. cit. ("Obras", p. 350).
- (94) Ib. 40 ("Obras", p. 352).
- (95) Ib. 49 ("Obras", p. 401).
- (96) Ib. 90 ("Obras", p. 621).
- (97) Ib. 94 ("Obras", p. 636).
- (98) Ib. 101 ("Obras", p. 675).

- (99) "Corona" I, 15 ("Obras", p. 905).
- (100) "Idea" 43 ("Obras", p. 368).
- (101) Ib. 6 ("Obras", p. 194).
- (102) Ib. 23 ("Obras", pp. 278-279).
- (103) Ib. 3 ("Obras", p. 182).
- (104) Ib. 66 ("Obras", p. 504).

INTERPRETACION DEL SER EN LA FILOSOFIA GRIEGA

1) Interpretación física o elemental del ser.- 2) Interpretación matemática del ser.- 3) Interpretación lógica del ser.- 4) Interpretación empírico-racional del ser.- 5) Interpretación fenomenista del ser.- 6) Interpretación axiológica del ser.- 7) Interpretación ontológica del ser.

Diego F. Pró

1) La interpretación física del ser.

LA determinación del ámbito del ser como objeto de la Metafísica, es el resultado de la continuidad histórica del pensamiento filosófico en general y del metafísico en particular. La historia de la filosofía para el criterio occidental, comienza en los físicos griegos, sin que ello signifique desconocer influencia de ideas y doctrinas anteriores del pensamiento oriental, en especial del pensamiento egipcio, babilonio, etc. Pero los griegos son los que plantean los problemas filosóficos con criterio puramente racional y tratan de resolverlos con esas luces naturales. En Oriente la actitud es otra: el pensamiento está envuelto con un ropaje místico y religioso. El pensamiento griego de los físicos planteó el problema metafísico del principio originario y primordial, pero las soluciones que dieron a ese problema fueron físicas en lo fundamental, aunque implicaran otros aspectos como el cosmológico, el metafísico y el teológico. Así, Tales es el primero que plantea el problema del principio (*ἀρχή*) originario del universo, el fundamento de todo, que él encuentra en el agua, en el elemento húmedo. El agua es el elemento de donde provienen todas las cosas. ¿Cómo llegó Tales a concebir el agua como *ἀρχή*? Varias razones lo llevaron a ello. Existe en Homero un pasaje (1) donde el poeta dice

que el origen de todo se encuentra en el dios Océano y en Tetis. Esos dioses son marinos, como casi toda la mitología griega que es física. Los dioses griegos personifican las grandes fuerzas naturales. Los dioses de donde provienen los otros dioses son, según Homero, Océano y Tetis. Este antecedente pudo influir en Tales, dado el conocimiento que los griegos tenían de su poeta mayor. Hay, además, otras razones que pudieron llevar a Tales a esa convicción. Entre los pueblos del Medio Oriente se creía que los animales provenían del océano. Se había observado que el océano era el seno de la vida de los peces, de los cetáceos, etc. Además, era observación común que los seres vivos necesitan el elemento húmedo para vivir. Quizá Tales haya pensado que los animales terrestres provenían de las aguas. Los fragmentos que nos quedan de sus obras no lo dicen. Anaximandro lo dice, en cambio, claramente. Había otras razones: el fuego parecía originarse del agua: así el relámpago nacía de las nubes, los remos al chocar contra el agua producían a veces chispas. El aire parecía nacer del agua, de acuerdo con las observaciones de los marinos en sus viajes: el vapor se levantaba sobre la superficie del mar. En la Biblia (Antig. Test.) se encuentra otro antecedente: allí se habla de "el Espíritu de Dios se movía sobre las aguas" en el primer día de la creación (2). Existen todavía otras razones: Tales había nacido en el Medio Oriente, donde las aguas del río Meandro (Asia Menor), da origen a la formación de tierras nuevas. Así ocurre también en Egipto con el Nilo, cuyas aguas, arrasando arenas y otros materiales, dan lugar a la formación del delta y de islas, además de anegar las tierras laterales. Parece también que Hesíodo —no está sabido de un modo cierto— afirmaba que la tierra flotaba sobre las aguas. Aristóteles (Met. libro A, 3, 983, b 12) dice que Tales sostenía que la tierra está sobre el agua. Aristóteles dice que Hesíodo ponía como principio originario el Caos y que la tierra fué lo primeramente engendrado (3).

Aristóteles atribuye a Tales, y a los físicos en general, el descubrimiento de la causa material y el desconocimiento de la causa eficiente (4). Sin embargo, esto no es del todo exacto, puesto que en esos filósofos el principio primordial era concebido dinámicamente. Era principio de todos los seres y al mismo tiempo desembocadero o punto terminal de los mismos. Era un principio único pero móvil y por el movimiento engendraba la multiplicidad. Eso explicaba la multiplicidad y el cambio de la naturaleza. El agua, en Tales, es pues un principio físico, pero que tiene el carácter de principio cosmológico, metafísico y hasta teológico.

La determinación física del ἀρχή, del principio, se encuentra después en otro filósofo de Jonia: Anaximandro. Sostiene este filósofo

que el principio originario no es el agua sino el *ἄπειρον*, lo infinito, lo ilimitado. El *ἄπειρον* es infinito en el tiempo y en el espacio. En el tiempo porque no tiene principio ni fin. En el espacio porque es ilimitado. Además, el *ἄπειρον* es infinito como energía. El *ἄπειρον* es concebido como ilimitado cuantitativamente e indefinido cualitativamente. Tiene un doble aspecto: uno cualitativo porque es indeterminado, y otro cuantitativo porque es ilimitado. Es indeterminado para ser principio de las cosas determinadas; es ilimitado para explicar la multiplicidad de los mundos. Los mundos se forman por torbellinos de éter en el espacio infinito, engendrándose los contrarios: las partes más densas quedan en el centro, las más livianas van a la periferia. Esos tres contrarios se mantienen como separados. Pitágoras toma los opuestos de Anaximandro. Heráclito va a decir después que los contrarios se disuelven uno en el otro. Anaximandro dice que el *ἄπειρον* es indeterminado e infinito para explicar por qué no se agota la materia, por qué no se destruye el mundo. Observa, por ejemplo, que el anillo de oro se gasta con el tiempo. Si el principio originario fuera la materia, con los continuos cambios, se consumiría, y el mundo desaparecería. Con el *ἄπειρον* concebido como principio indeterminado e ilimitado, no ocurre eso. Aristóteles afirma que el *ἄπειρον* de Anaximandro es la materia ilimitada, pasiva, sin determinación alguna, pura potencia (5). Pero los textos de Anaximandro muestran que esa interpretación no es adecuada. El *ἄπειρον* no es pasivo, no es materia. En la interpretación de Aristóteles, el *ἄπειρον* concebido como causa material, resulta insuficiente para explicar cómo de esa materia surgen los seres. Es la misma crítica que hace a Tales. Pero la interpretación de Aristóteles responde, no a una visión puramente histórica del problema, sino histórico-sistemática. Anaximandro piensa que el *ἄπειρον* es principio, fuente y gobierno de todas las cosas, según las acepciones que tiene el término *ἀρχή* en griego. El *ἄπειρον* tiene en sí capacidad de producir y engendrar desde sí. Es un principio eminentemente activo. Anaximandro lo concibe como fuente, como continente de todas las manifestaciones cósmicas, de todos los seres, y al mismo tiempo como término o desembocadero de todos los seres después de cumplir su ciclo vital. Sostiene, además, que la generación y vida de los seres está sujeta a la ley, a la justicia: *δικαιοσύνη*. El concepto de ley, en el sentido de justicia, Anaximandro lo tomó del mundo humano (6). El concepto de ley natural, como ley que regula los fenómenos de la naturaleza, lo tomó Anaximandro de la ley (*νόμος*) de la ciudad. En las ciudades griegas, el juez ejercía la justicia en el ágora. Allí iban los litigantes. El juez juzgaba y el criterio era la ley de Talión: diente por diente, ojo por ojo. En Anaxágoras los contra-

rios luchan y la aniquilación de uno supone la del otro. Este sentido de la ley natural tiene su origen en la ley humana: ley de Tali6n. Para existir un contrario necesita alimentarse del otro. Adem6s decía que había en cada Cosmos una capa de fuego envolvente: que no se veía porque parte de ese fuego había quedado atrapado en ruedas de aire. En esas ruedas de aire se producían laceraciones, porque el fuego necesitaba vivir de las exhalaciones terrestres y por eso se podía ver en pequeño el fuego celeste. Esta ley de Tali6n, Anax6goras la lleva al Cosmos: el ἀπειρον quizá fué concebido como Caos por 6l, como en Hesíodo. En Hesíodo, en el Caos originario se formaban tormentas. Anaximandro observó que en las tormentas se producían torbellinos de aire y agua. Y pensó que la multiplicidad de mundos se originó por los torbellinos del 6ter.

En Anaximandro el principio originario aparece determinado físicamente. Pero es al mismo tiempo principio cosmol6gico, metafísico y teol6gico. Pero el acento principal es físico.

En la misma escuela de Mileto est6 Anaxímenes, el tercer filósofo, que busca un principio activo, que sea principio y término del devenir universal. Ese principio dinámico que engendra todas las cosas es el aire. La observación de los fenómenos naturales y de algunas técnicas humanas, lleva a Anaxímenes a afirmar el aire como principio primordial del Cosmos. Observa que el aire por condensación pasa a ser agua y que el agua toma la forma aeriforme en la ebullición. Adem6s, ciertos fenómenos meteorol6gicos se producen así: las nubes, la lluvia, etc. Sobre los lagos y el mar se evapora el agua. Adem6s de los fenómenos naturales, est6n ciertas técnicas humanas. Anaxímenes es de Mileto. En su patria estaba muy desarrollada la industria del telar. En esa técnica pudo ver cómo en la imprimación de las tintas había un proceso de impregnación, de condensación. Tambi6n en la técnica de hacer hervir el agua, tuvo ocasi6n de ver que el agua en la ebullición se transforma en vapor y que el vapor, a su vez, en contacto con una superficie fría, se transforma en agua. Por ese doble proceso de condensación y rarefacción del aire, Anaxímenes explica todo el devenir cósmico. El aire, como principio primordial, que es infinito, pero determinado, adem6s contiene todo lo vivo y est6 en todo lo vivo. El aire contiene a todo, obra como *continente*, porque envuelve toda la realidad. El mundo aparece a sus ojos envuelto y penetrado en aire. Pero adem6s de principio *continente* y *dinámico*, el aire, lo mismo que el ἀπειρον en Anaximandro, es un *principio regulador* y *ordenador* de todo el proceso cósmico, de la aparición y desaparición de los seres, y de las relaciones entre los seres.

En Anaxímenes, se advierte cómo el principio originario no es únicamente materia pasiva, como quiere Aristóteles, sino principio dinámico, principio regulador y ordenador de todo proceso cósmico. Tiene un valor físico, cosmológico, metafísico, teológico, tal como ocurre también en Tales y Anaximandro.

También con una determinación principalmente física del principio originario se encuentra, fuera de la escuela de Mileto, Heráclito de Efeso, cuya vida se puede situar entre el año 510 y el 436 más o menos. Este pensador afirma que el principio primordial es el fuego. El fuego es, según él, ἀσώματον, incorpóreo, el más sutil, el único ser que, por su misma sutilidad, puede convertirse en todo lo demás. El fuego es principio dinámico, cuyo dinamismo y flujo explica el devenir universal. Es muy conocida la expresión πάντα ῥεῖ, todo fluye, que no parecer ser de Heráclito mismo, sino de quienes quisieron condensar su doctrina en una fórmula verbal. Heráclito pone énfasis en el aspecto de devenir, de mutación, que ofrece el ser. Esa movilidad es la del fuego mismo, que tiene esa condición, ese dinamismo interno. El alma es fuego, el cosmos es fuego. El dinamismo del fuego es ordenado, regulado: su regularidad es la identidad de los opuestos. Para Heráclito existe pasaje de un opuesto a otro, existe la posibilidad de que los opuestos sean reversibles, que de uno se vaya al otro, y del segundo se vuelva al primero. Esa conciliación de los opuestos se explica porque en un opuesto está el otro opuesto. Hay una identidad no de cada opuesto aisladamente tomado, sino de los opuestos, porque de uno se pasa al otro, porque el otro está en el primero. El fuego es fuego divino.

También en Heráclito, encontramos una determinación física del principio originario, pero que no se agota en ser puramente física, sino que es principio cosmológico, metafísico y teológico.

2) La interpretación matemática del ser

Entre la vida de Anaxímenes y la de Heráclito, se encuentra la de Pitágoras, filósofo presocrático de la parte meridional de Italia. Los discípulos de Pitágoras son llamados pitagóricos o itálicos. Esta escuela filosófica tiene un aspecto religioso. Está influenciada por la doctrina órfica. Por tal doctrina los hombres son cenizas de los Titanes, quienes devoraron al dios Dionisos Agreus. Júpiter mató a los Titanes con el rayo. Los hombres nacieron de sus cenizas. Por eso para los órficos, los hombres tienen algo pecaminoso (toda la humanidad tiene un pecado original), llevan los Titanes dentro de sí, pero llevan tam-

bién el elemento divino (Dionisos), porque los Titanes tenían dentro de sí al dios devorado. En conexión con esa doctrina del pecado, está la de la expiación, la de la purga. Los hombres deben liberarse de la falta original, para ascender a la parte celestial. De allí la doctrina de la transmigración de las almas, de la metempsícosis, que en verdad debería llamarse metem sómasis. Las almas transmigran de un cuerpo a otro hasta alcanzar su purificación. En el caso de que en el cuerpo el alma encarcelada aumente sus pecados, a la muerte de aquél el alma se encarna en un cuerpo más bajo, en una planta o en un animal. La purificación se consigue principalmente mediante la práctica de ritos religiosos.

En Pitágoras, la perfección se consigue mediante la verdad, mediante la sabiduría. Por eso se atribuye a Pitágoras la creación de la palabra φιλοσοφία: el amor de la sabiduría. Mediante la verdad, mediante la ciencia, Pitágoras afirma que se consigue la purificación del hombre. El conocimiento de la naturaleza y el hombre, aleja a éste del egoísmo, lo vuelve contemplativo. La sabiduría es camino de salvación, de beatificación. Esta doctrina aparece también en la academia platónica. Werner Jaeger sostiene que había nacido tal doctrina en los círculos platónicos (7). A Rodolfo Mondolfo esto no le parece exacto pues dice que esa misma doctrina se encuentra en Eurípides, quien en algunas de sus obras la pone en boca de Anaximandro, en varios comediantes griegos y también en las obras de Hipócrates (8). Hipócrates dice que los conocimientos de la ciencia médica no deben transmitirse a cualquier hombre, sino a los preparados espiritualmente, a los mejores, a los hombres elevados. Sea como sea, lo cierto es que en Pitágoras la doctrina de la purificación tiene un sentido distinto que en la doctrina órfica. Pierde su sentido ritual, para asegurarse mediante la sabiduría. La doctrina órfica era una doctrina religiosa, de origen griego, pero que tenía antecedentes anteriores en los misterios (μίστηρ es iniciado) de Eleusia y en los cultos agrarios. Estas formas religiosas eran anteriores a la religión olímpica. Los órficos se purificaban: a) mediante ritos religiosos; b) mediante normas éticas; y c) por medio de la ciencia. Acerca de los ritos de la purificación total no se sabe con certeza nada. Existen sí varias hipótesis.

También tiene un sentido distinto la sabiduría pitagórica de la de los siete sabios de Grecia, que en realidad fueron más. El Γνωσι σεαυτόν de esos sabios significaba el conocimiento del hombre, de sus posibilidades, de sus limitaciones, para no pretender el conocimiento de cosas superiores a sus fuerzas. El "conócete a ti mismo" limita (restringe) el saber al orden de las cosas humanas. En Pitágoras, en cambio, la purificación se consigue conociendo las huellas de Dios, la verdad

de la naturaleza y de lo divino. Después de una vida en la ciencia, el hombre alcanza su patria celestial. La doctrina pitagórica, en suma, acerca a Dios.

Además de sus doctrinas místicas y religiosas, en lo filosófico los pitagóricos sostenían que el principio de las cosas era el número. Esa convicción surgió de la observación de las cosas, que están sujetas a número y medida, y de ciertas observaciones en el campo de la música. Para algunos, Pitágoras habría inventado el unicordio, instrumento de una sola cuerda. Según otra tradición, recogida por Varrón, que parece falsa, Pitágoras habría observado que las notas que da el martillo al golpear la fragua dependen de su tamaño o de su peso. Pero esa observación es falsa. Pitágoras había observado en el monocordio, instrumento de una sola cuerda, que existía relación entre las notas y la proporción con que se corrían los puentecillos colocados debajo de la cuerda tendida. Con otras palabras: había advertido que había cierta relación entre la proporción de la extensión de las cuerdas y las variaciones de las notas. Introdujo el concepto de armonía en música para referirse a esa proporción matemática con que se tienen que combinar los sonidos. (Ver Rodolfo Mondolfo en *El pensamiento antiguo*, libro I, cap. I, p. 57, Edic. Losada, Buenos Aires, 1942). También la salud era, para Pitágoras, una proporción entre las partes del cuerpo humano. Las cosas eran también proporción. El principio de los seres era el número.

Entre los números, los pitagóricos daban a algunos de ellos cierto prestigio. Así el 1 era el generador, porque engendraba a todos los otros. El 2 era la distinción y la infinitud, lo mismo que todos los números pares. El 3 era perfecto, porque era un principio (una unidad), fin (otra unidad) y medio. El 4 era también perfecto (la τετρακτύς) porque sumados los cuatro primeros números daba 10, el número perfecto. El número 7 tenía sus virtudes: habían observado que 7 eran los días de la semana, 7 los años en que se dividían las edades del hombre, 7 los meses de gestación del niño, aunque naciera a los 9.

La unidad tenía un valor especial, porque no sólo engendraba los demás números, sino que engendraba también, como punto con posición en el espacio, la línea; la línea a su vez producía la superficie, y ésta engendraba el cuerpo. Pitágoras admitía el espacio como independiente con respecto a los cuerpos. Los cuerpos ocupaban, llenaban el espacio, que era una realidad anterior a los cuerpos. Los pitagóricos construyeron varias tablas con los números, clasificándolos de acuerdo con sus virtudes. De esas tablas, ha sobrevivido una, la conocida como tabla de Pitágoras, donde los números se distribuyen en dos órdenes

opuestos: los finitos o impares y los infinitos o pares. A un lado de la tabla, unos, al otro lado los otros. Ahora bien: estas oposiciones no eran reductibles. El número infinito no podía devenir su opuesto, ni éste podía llegar a ser el primero. Lo que sí admitía Pitágoras era la combinación de los números, pero manteniendo cada uno su propia virtud y ser. Esa doctrina de la oposición era antigua. Está ya en Anaximandro, donde el infinito produce elementos opuestos: lo húmedo y lo seco, lo caliente y lo frío. En los pitagóricos, la doctrina de los opuestos se traslada a los números. También los opuestos aparecían en los filósofo de Mileto y en Heráclito, admitiendo este último que se podía pasar de un contrario a otro.

En la doctrina propiamente de Pitágoras está indeciso si el número es la esencia de las cosas, o si está en ellas como límite de las mismas. Para algunos de sus discípulos, las cosas eran números; y para otros, los números estaban en las cosas, eran la ley de las cosas.

3) La interpretación lógica del ser

Contra la doctrina de los opuestos, se levanta en Elea el filósofo Parménides, cuya obra aparece alrededor del 480. Como antecedente de Parménides se encuentra Jenófanes, filósofo anterior que elabora una doctrina teológica distinta de la concepción religiosa admitida, es decir, del politeísmo. Jenófanes sostiene que no existen muchos dioses, sino un solo dios, y que las representaciones que los hombres hacen de Dios son falsas. Si los bueyes, los caballos y los leones, dice, se representaran a Dios, lo representarían con figuras a semejanzas de los bueyes, los caballos y los leones. Estos conceptos estaban en contra del politeísmo y, además, de la concepción de la relación entre los dioses, calcada de las relaciones humanas, con sus luchas, sus amores, sus odios, sus injusticias, etc. Hay, pues, en Jenófanes, un esfuerzo por llegar a la unidad en Teología, es decir, al monoteísmo.

Parménides no admite la multiplicidad ni el movimiento ni la oposición del ser sensible. Plantea el problema de la oposición entre la unidad y la multiplicidad, entre el conocimiento racional y el conocimiento sensible. Y se decide por la unidad, la inmovilidad y la razón. Sostiene que el ser para ser tiene que ser inmutable y no puede desaparecer. Esa es una exigencia racional. El ser es idéntico consigo mismo y no puede admitir la multiplicidad ni la oposición. En contra de esas afirmaciones están los datos de los sentidos. Entonces, Parménides distingue entre *ἀλήθεια*, verdad, y *δόξα*, opinión. La verdad es lo

que dice la razón. La opinión es lo aparente, los datos de los sentidos. La solución de Parménides se levanta contra la doctrina de Heráclito.

En su tiempo se elevaron voces para decir que la doctrina del "Poema..." filosófico *Sobre la naturaleza* de Parménides encerraba contradicción. Pero él responde que más contradicción y absurdos encierra la admisión de los opuestos y el pasaje entre los opuestos en el ser, según afirmaba Heráclito. Un discípulo de Parménides, Zenón, escribe una obra polémica para defender a su maestro. En ella están expuestas las célebres aporías o dificultades que plantea la admisión del movimiento. A la misma escuela pertenece Melisso de Samos. En realidad no es de Elea, pero por su doctrina pertenece a esa escuela.

Parménides es un metafísico que polemiza contra Heráclito, sosteniendo la existencia del ser y negando la del no ser. El ser puede ser concebido por la razón; el no ser, no. El ser es, el no ser no es. Se advierte que el criterio para juzgar, para conocer, pertenece a la razón y no a los sentidos. En esa oposición máxima entre el ser y el no ser, ambos términos no pueden ser afirmados: hay contradicción. Parménides es el primero que entrevió el principio de no contradicción.

¿Cómo concibe el ser Parménides? ¿Qué propiedades tiene? El ser es ilimitado. Parménides habla de límites, que el ser tiene límites, fuera del cual no existe nada. Pero esos límites hay que pensarlos como leyes del ser y no como límites físicos y reales. Lo que quiere decir Parménides es que el ser tiene límites internos o leyes. Concibe el ser como una esfera, pero como una esfera donde el ser tiene en todos sus puntos la misma fuerza de expansión. Si consideramos en esa esfera, su radio, en todos sus puntos tiene el mismo poder de expansión, es decir, que el ser es una esfera de expansión continua. Esa expansión no tiene fin.

Además el ser tiene otra propiedad: la unidad. Si el ser no fuera uno, tendría que provenir del no ser. Pero entre el ser y el no ser no hay pasaje posible. El no ser no existe: no puede producir el ser. En los físicos no se admitía tampoco la nada, sino un Caos originario del cual surge el orden, el ser ordenado, el Cosmos. Parménides no admite ese crecimiento o desenvolvimiento del Cosmos, que se advierte en la doctrina de Tales, Anaxímenes, Anaximandro. Para él el ser es eterno, ha existido siempre, es y será siempre. No admite la multiplicidad, porque ella supone la división, la diferencia, la oposición. Si el ser fuera múltiple, un ser sería diferente de otro ser, sería la negación de otro ser, introduciría la diversidad de los seres. Y no habría pasajes de unos a otros. No admite la multiplicidad porque, de admitirla, admitiría la oposición en el ser, y la máxima oposición a la cual se reducen todas, la de ser y no ser, no puede admitirse conjun-

tamente. No admite el movimiento, porque sería admitir el pasaje de un ser a la nada, o de la nada al ser. En el cambio, un ser desaparece y deja lugar a otro. Parménides no puede admitir el movimiento, porque el ser es inmutable. No admite tampoco la identidad de los contrarios. Polemiza así contra Heráclito que sostenía que los contrarios se intercambiaban. Parménides niega esa identificación de los contrarios. Niega, además, la separación de los contrarios, afirmada por Anaxágoras, primero, con el amor y el odio, y después por los pitagóricos, que admitían los contrarios. Pitágoras decía que el ser provenía de un centro, la unidad, rodeada por el vacío. Lo Uno había dejado entrar el vacío, lo Uno había respirado el vacío, y se había engendrado la multiplicidad. A esto se opone Parménides.

Zenón de Elea, discípulo de Parménides, defiende a su maestro contra los ataques de los heraclíteos y pitagóricos. La doctrina de Parménides era objeto de burla. Zenón de Elea la defiende no directamente, sino mostrando el absurdo de las tesis contrarias. Sus argumentos son seis: cuatro para negar el movimiento y dos para negar la multiplicidad. En el desarrollo de los mismos, Zenón, siguiendo a su maestro, hace una interpretación racional y lógica del ser.

La interpretación lógica del ser en Parménides y sus discípulos consiste en sostener que la posibilidad de concebir algo y de expresarlo, es criterio y prueba de la realidad de lo que es concebido y expresado, porque solamente lo real puede concebirse y expresarse, y lo irreal no puede concebirse ni expresarse. Resulta así, "no sólo que pensar una cosa equivale a pensarla existente, sino también que la pensabilidad de una cosa prueba su existencia; porque si sólo lo real es pensable, lo pensado resulta necesariamente real" (9).

4) El ser en su interpretación empírico-racional

Empédocles trata de conciliar el punto de vista físico, empírico, de los filósofos de Jonia y de Heráclito con el punto de vista racional, lógico, de Parménides y sus discípulos. El problema filosófico central era la conciliación entre la unidad del ser (sostenida por Parménides) y la multiplicidad sensible que atestiguan los sentidos. Parménides no podía admitir la multiplicidad cambiante, porque si la admitía tenía que admitir que el principio originario, el ser, estaba sujeto al cambio y al movimiento. Y Parménides lo concebía como inmutable y eterno.

Empédocles busca la conciliación admitiendo no un único principio, sino una pluralidad de ellos. Los cuatro elementos (fuego, aire,

tierra, agua) son permanentes e invariables. La formación de los seres la explica por la composición de esos elementos diversos; su desaparición la explica por la disgregación. Contra Parménides admite el valor de la experiencia sensible, con tal que sea plena y no parcial; y al mismo tiempo acepta el valor gnóstico del intelecto para asir aquello que únicamente el intelecto puede conocer. Coincide con los Eleatas en la afirmación de la eternidad del ser. El fragmento 12 dice: "Pues no hay ninguna posibilidad de que nada nazca de lo que no existe de algún modo, y es imposible e inseparable que lo que es, pueda perecer, porque siempre el ser estará ahí donde encontramos un punto firme". Pero admite el dato de la experiencia. Así el conocimiento y la muerte no son sino unión y separación de los elementos de las cosas. Así el proceso de unión está sujeto a la fuerza del Amor y el proceso de separación a la fuerza de la Discordia. Los cuatro elementos y esas fuerzas son iguales y coeternas. Empédocles concibe lo uno como la mezcla completa y por partes iguales de los cuatro elementos.

Anaxágoras de Clazomenes da la misma respuesta que Empédocles: la del pluralismo de sus principios. Pero en lugar de limitarlos a cuatro, afirma que son infinitos en número. Son las homeomerías. Tampoco para él las cosas nacen ni perecen radicalmente: "cada una se compone y se descompone de cosas ya existentes. Y así debiera llamarse rectamente, al nacer, reunirse, y al perecer, separarse" (frag. 17). Sostiene, además, que existe una invariabilidad cuantitativa del todo. Lo que le llevó a la afirmación de las homeomerías fué el problema que siempre le preocupó: el de la alimentación. ¿Cómo es posible que el alimento permita el crecimiento de las distintas partes, órganos, tejidos de los seres? Anaxágoras sostiene el principio de que todo está en cada cosa: *πάντι πάντα*. Es decir que las homeomerías, que son invisibles, integran todas las cosas. Al principio existía la mezcla perfecta: después hubo un proceso de diferenciación imperfecta. Los seres resultan de ese proceso de diferenciación. La distinta proporción de homeomerías produce la multiplicidad de los seres. Las homeomerías no son entidades homogéneas, aunque el nombre lo indica así. Son cuantitativamente iguales y cualitativamente diferentes, según las clases de homeomerías. Anaxágoras no admite la posibilidad de detenerse en partículas determinadas. El proceso de división va al infinito, al cero, a la nada. Las homeomerías son invisibles para los sentidos, pero son visibles para la inteligencia. Contemporáneamente Leucipo y posteriormente Demócrito y los atomistas, detendrán el proceso en los átomos, partículas indivisibles y cuantitativamente distintas: distintas por su forma, por su posición y por su relación.

La mezcla originaria era indiferenciada. Anaxágoras, sin embargo, se contradice, porque afirma que el aire y el éter eran dos elementos predominantes en esa mezcla primordial. Ese proceso de diferenciación la explica por el intelecto ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) que introdujo el movimiento y separó las cosas en una evolución infinita. El intelecto o Espíritu es infinito, está dotado de energía propia y tiene existencia separada. En el fragm. 12 dice: "Y el Espíritu conoce todas las cosas, las mezcladas y las separadas y distintas. Y el Espíritu ordenó todas las cosas, todas las que deberán ser, las que fueron y no son y las que son ahora; y puso orden en esta revolución (rotación) en la que se encuentran arrastrados ora los astros, y el sol, la luna, el aire y el éter ya separados".

En la misma línea de interpretación empírico-racional del ser, se encuentran los atomistas Leucipo y Demócrito. El primero es contemporáneo de Empédocles y Anaxágoras. El segundo es posterior, contemporáneo de Platón. Como las fuentes no permiten conocer con seguridad qué parte pertenece a uno y otro en la doctrina atomista, nos referiremos a ambos en conjunto. En estos filósofos la solución del problema de la conciliación entre la unidad y la multiplicidad del ser, tiene respuesta semejante a la que dan Empédocles y Anaxágoras, en cuanto los tres admiten la pluralidad de principios. Leucipo y Demócrito dicen que los primeros principios de las cosas son infinitos en número e indivisibles en tamaño. Lo múltiple no nace de lo uno ni lo uno de lo múltiple, sino que todas las cosas se engendran por el acoplamiento y unión de los átomos. Los elementos son el ser y el no-ser, lo lleno y lo vacío. Leucipo advierte la necesidad de lo indivisible, del átomo, para no disolver toda la realidad en el vacío. Los átomos tienen identidad de naturaleza, pero difieren por sus formas, orden, posición, magnitud y peso. Explican el cambio y la generación, el nacimiento y la destrucción, por medio de la reunión y la separación de los átomos. Las formas y las combinaciones posibles de esos elementos son infinitas. En cuanto a los cuerpos compuestos, Demócrito distingue entre las cualidades objetivas y las subjetivas. Así entre las primeras figuran lo ligero y lo grave, lo duro y lo blando. Las otras cualidades sensibles no tienen realidad substancial, todas son afecciones mudables de la sensibilidad del sujeto.

En Empédocles, Anaxágoras, Leucipo y Demócrito, por sobre las diferencias de doctrinas, hay semejanza en la solución que dan al problema de la oposición entre lo uno y la multiplicidad del ser, cuando afirman la pluralidad de principios. Hay también semejanza en la interpretación de esos principios que es empírico-racional. En el caso de Empédocles y Anaxágoras, lo racional que existe en su interpretación



empírico-racional del ser, tiene un sentido lógico. En Leucipo y Demócrito, lo racional se orienta en el sentido cuantitativo y matemático.

5) Interpretación fenomenista del ser

Aristóteles incluye en un pasaje de la *Metafísica* (10) como fenomenistas a Empédocles, Anaxágoras, Heráclito, Parménides y Demócrito. El pasaje dice: "Poco distante de la opinión de éstos es la sentencia de Protágoras: él dice, en efecto, que la medida de todas las cosas es el hombre, viniendo a decir sin más esto: que lo que aparece a cada cual, ésto también es indudablemente. Si es así, viene como consecuencia que la misma cosa es y no es, es mala y buena, y todo lo que se puede decir de modo opuesto, por la razón de que muchas veces una cosa a algunos parece bella y a otros lo contrario, y medida es lo que aparece a cada uno. Esta dificultad se podrá desatar investigando dónde tiene su origen tal doctrina. Parece, en efecto, que algunos han llegado a ella partiendo de las opiniones de los fisiólogos; otros que no todos perciben del mismo modo las mismas cosas, sino a uno una cosa parece dulce, a otro al contrario". Indudablemente que el origen del fenomenismo de Protágoras, y después de Gorgias puede encontrarse en Empédocles, Anaxágoras, Parménides, Heráclito y Demócrito, no en la totalidad de sus doctrinas, sino en algunos aspectos de la misma. El rastreo de esos antecedentes hace menester volver sobre algunas de las cosas ya dichas, aunque poniendo ahora el interés en el aspecto gnoseológico de tales doctrinas.

Empédocles tiene una teoría relativista del conocimiento. Desde el punto de vista de la composición del Cosmos, sostiene la existencia de cuatro elementos: la tierra, el fuego, el aire y el agua. Dice así: "En cierto momento, de muchas cosas creció un solo todo con unidad; en otro momento, al contrario, se dividieron más cosas de lo uno, el fuego, el agua y la tierra y la propicia altura del aire, y la funesta *Discordia*, separada de ellos, alrededor, igualmente pesada, y el *Amor*, en medio de ellos, igual en magnitud y longitud. Contempladles con el pensamiento y no permanezcas inerte, con los ojos atontados..." Sostiene Empédocles que los semejantes se atraen. El conocimiento se explica porque es la relación de lo semejante en el hombre con lo semejante en las cosas. En el fragmento 22 se lee: "Y todos estos elementos —el sol brillante (fuego, la tierra, el cielo (aire) y el mar (agua)— están animados de fuerza de atracción hacia sus partes, todas las que yerran separadas de ellos en los seres mortales. Así, también, todas las cosas que están más dispuestas a mezclarse, se desean recíprocamente,

hechas semejantes por Afrodita. Pero, en cambio, son enemigos en máximo grado, cuanto más difieren por su origen, por mezcla y por formas impresas, llevadas por su deseo a no unirse y muy tristes, por mandato de la Inamistad, que les dió nacimiento". Así, lo dulce se aferra a lo dulce, y lo amargo se precipita sobre lo amargo, y lo ácido busca lo ácido y lo cálido se agrega a lo cálido (fragm. 90). El atribuir al Amor la atracción de los semejantes, referidos no sólo a los seres compuestos, sino también a los elementos, constituye la contradicción que Aristóteles reprocha a Empédocles (11). En efecto, llegando a la unión de partes de un mismo elemento, ella significa la separación de otros elementos, en lo que consiste, para Empédocles, la acción de la Discordia y no la del Amor, que debe dar lugar, en cambio, a la mezcla de los desemejantes, en la unidad del todo.

Empédocles hace de la atracción de los semejantes una aplicación importante en su teoría del conocimiento. "Con la tierra vemos la tierra, con el agua el agua, con el Amor el Amor, y con la funesta Discordia la Discordia" (frag. 109). "Pues por estos elementos están formadas y unidas todas las cosas y por ellas los hombres piensan y sienten placer y dolor" (frag. 107).

La teoría de la percepción de Empédocles, según el análisis de Teofrasto, se funda justamente sobre la hipótesis de los efluvios emanados de las cosas y que penetran en los sentidos por los poros, que en cada órgano son adecuados a la especie de efluvios que debe recibir. "Por esto —dice Teofrasto— el uno no puede juzgar de los objetos del otro, porque los pasajes de algunos de ellos son demasiado amplios y los otros muy estrechos para el objeto sensible, de manera que este o pasa sin tocar, o no puede entrar absolutamente" (*De sensu*, 7). "La sensación resulta de la adaptación de los poros y el placer, de lo que es semejante en los elementos y en su mezcla; el dolor, de lo que es contrario". "E igualmente dice del pensamiento y la ignorancia". "Porque el pensamiento nace de lo semejante, y la ignorancia de lo desemejante; por eso el pensamiento es lo mismo, o casi lo mismo, que la sensación. Después de haber enumerado de qué manera conocemos cada cosa en cada cosa (frag. 109), agrega finalmente: "Pues por éstos (elementos) están formadas y unidas todas las cosas y por ellas los hombres piensan y sienten placer y dolor (frag. 107). Por esto también (dice que) pensamos, sobre todo, con la sangre, pues en ella especialmente se hallan mezclados los elementos de los distintos órganos".

En suma: en Empédocles el conocimiento es relativo al hombre, Como éste está integrado por los mismos elementos de las cosas, conoce las cosas por los elementos semejantes. Hay en él, pues, en este aspecto de su doctrina del conocimiento, un antecedente de la con-

cepción fenomenista del ser que desarrollan posteriormente algunos sofistas (Protágoras, Gorgias), los cirenaicos, los escépticos, los neo-académicos y otros.

Anaxágoras figura, según Aristóteles, entre los fenomenistas. Esta afirmación de Aristóteles se apoya también en algunos aspectos de la filosofía de Anaxágoras, en particular de su gnoseología. A diferencia de Empédocles sostiene que el conocimiento se produce no por la armonía de los semejantes, sino por los contrarios. Teofrasto dice que Anaxágoras sostiene que la sensación nace de los contrarios, porque lo semejante no puede ser afectado por lo semejante. "Vemos por medio de una imagen de la pupila, pero ésta no se proyecta sobre una cosa del mismo color, sino sobre lo diferente... Y el color predominante se proyecta cada vez más sobre una cosa diversa (de color). De la misma manera disciernen también (sus objetos), el tacto y el gusto. Lo que es caliente o frío de la misma manera (que nosotros) no nos calienta o enfría por su contacto, ni percibimos lo dulce o lo amargo por medio de sí mismos. Sino que sentimos lo frío con lo caliente, y por medio de lo desagradable lo agradable, lo dulce por lo amargo, o sea por medio de aquello que falta en cada uno, pues dice que todos (los opuestos) están en nosotros desde el principio... Y toda sensación es con dolor, y esta opinión parece ser una consecuencia de la citada hipótesis, pues cada desemejante, por su contacto, aporta dolor. Y este dolor se hace sensible por su larga duración o por el exceso de sensaciones. Los colores brillantes y los sonidos excesivos, producen sensaciones dolorosas, y no podemos permanecer mucho tiempo bajo su influjo". Este pasaje de Teofrasto coincide con lo que dice Aristóteles en el pasaje ya mencionado y en este otro de su *Metafísica* (12): "se suele recordar una afirmación de Anaxágoras dirigida a algunos de sus discípulos: que las cosas, para ellos, serían tal como les agradara creerlas".

En Anaxágoras hay, pues, una concepción fenomenista del ser y relativista del conocimiento, aunque, por otra parte, su doctrina de las homeomerías conserva su significación metafísica y ontológica.

También en los pitagóricos (aunque no los menciona Aristóteles) hay algunos antecedentes de la concepción relativista del conocimiento. Los pitagóricos afirman que el movimiento de los astros engendra una armonía, como conjunto de sonidos producidos sinfónicamente. A la objeción de que tales cuerpos, por su tamaño y por su movimiento rápido, tendrían que producir un sonido poderosamente grande, y que resultaría absurdo que no lo escuchásemos, ellos responden que "la causa es que ese sonido lo oímos desde que nacemos, de manera que falta el contraste con el silencio para permitir percibirlo, pues

dicen que la percepción del silencio y la del sonido son recíprocamente dependientes, por lo que sucedería a los hombres, en general, la misma cosa que a los forjadores, a quienes, por la costumbre, parece que nada les hiere el oído" (13).

En Heráclito y Parménides existen antecedentes de la interpretación fenomenista del ser y de la interpretación subjetivista del conocimiento. Es común oponer ambos filósofos, uno como filósofo del ser, el otro como filósofo del devenir. Hay, es verdad, oposición pero no tan radical como se suele afirmar. En las historias de la filosofía se dice que Heráclito es el filósofo del devenir, del flujo, del cambio, de la oposición; y que Parménides es el filósofo del ser, de lo Uno. En realidad, Heráclito no ha afirmado sólo el cambio de las cosas, de un opuesto a otro opuesto; sostiene también que existe lo absoluto, lo que permanece más allá del cambio: el fuego eterno, que en distinta medida da origen al ciclo cósmico. Todo es manifestación del fuego. Claro que existe oposición con Parménides, en cuanto éste niega realidad a la multiplicidad, a la contingencia, a la mudanza, afirmando la identidad del ser. Heráclito, en cambio, sostiene la identidad de los contrarios.

Aristóteles, en el pasaje de la *Metafísica* ya citado, pone a Heráclito y Parménides como antecedentes de la interpretación fenomenista. Heráclito trata de dar solución al problema de lo uno y lo múltiple, del ἀρχή como fundamento y desembocadero de todas las cosas, planteado en la escuela de Jonia, con Tales, Anaximandro, Anaxímenes, y en la escuela itálica con los pitagóricos. Anaximandro admite que en el infinito, en el ἄπειρον existen torbellinos. Esos torbellinos—concebidos como los del mar o los del aire— producen lo húmedo y lo seco, lo frío y lo caliente, los opuestos. Entre los opuestos se produce una lucha: la ley de los opuestos es la lucha. La lucha es injusticia y la injusticia hay que expiarla. Los opuestos la expían con su desaparición en el ἄπειρον. En Pitágoras también está planteado el problema de los opuestos. En la oposición entre números, establece diez categorías de opuestos. Estos opuestos permanecen idénticos consigo mismos, no se cambian entre sí. Se reúnen para producir todo lo demás. Así, existen números pares e impares que representan lo ilimitado y el límite, lo recto y lo curvo, etc. Heráclito trata de conciliar los opuestos negando el principio de contradicción y la identidad del ser. Y, efectivamente, en los fragmentos de Heráclito se encuentran alusiones a los dos filósofos anteriores. Así, el fragmento que lleva el N° 90 en la colección de Diels y que dice: "Una misma cosa es en nosotros lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo: lo uno movido de su lugar, es lo otro, y lo otro, a su lugar devuelto,

lo uno". En ese fragmento hay una clara alusión a Anaximandro, que mantenía los opuestos como irreductibles. El fragmento 40 de la misma colección dice: "lo frío se calienta, y lo caliente se enfría, lo húmedo se seca y lo seco se hace húmedo". Hay allí también alusión a Anaximandro. Está aludido en otros fragmentos: "Nos embarcamos y no nos embarcamos en el mismo río, somos y no somos". En el fragmento 192 se lee: "Son lo mismo: Hades y Dionysos", etc. En el fragmento 57: "Bien y mal son una cosa". Lo que para Anaximandro es injusticia, es decir, lucha, es para Heráclito la justicia. Es una respuesta al problema planteado por Anaximandro. El fragmento 60 dice: "Los hombres no habrían conocido el nombre de la justicia si no hubiesen estas cosas". Y en el 61: "Para el dios, bello (es) todo, y lo bueno y lo justo; los hombres juzgan lo uno injusto, lo otro justo". Y en el 62: "Hemos de saber que la guerra es común a todos, y que la *lucha es justicia*, y que todo nace y muere por obra de la lucha". No puede ser más directa la alusión a Anaximandro.

Existen, por otra parte, fragmentos que se refieren a Pitágoras. Así el 59: "Que aparecen lo entero y lo no entero, lo convergente y lo divergente, lo concordante y lo discordante, y de todo uno y de uno todo". Esa es la respuesta de Heráclito a Pitágoras. En el fragmento 69 aparece otra alusión: "El camino hacia arriba y hacia abajo, uno y el mismo". En el 70 dice: "En la circunferencia de un círculo se confunden el principio y el fin". En el 16: "La mucha ciencia no instruye la mente, pues hubiera instruido a Hesíodo y a Pitágoras, como a Jenófanes y a Hecateo". En esos fragmentos Heráclito trata de mostrar la identidad de los contrarios, o de la serie de contrarios en Pitágoras.

En suma: vemos cómo Heráclito trata de resolver el problema de lo uno y lo múltiple, el problema de los opuestos, planteado por los Jonios y por los pitagóricos. Su identificación de los opuestos, su concepción de la realidad sensible como flujo continuo, es indudablemente un antecedente de la interpretación fenomenista que desarrollan después Protágoras, Gorgias, los cirenaicos, los escépticos y otros.

En todos los filósofos presocráticos, con excepción de los eleatas, la naturaleza, la φύσις, no es el conjunto de las cosas, no es la *natura naturata*, la naturaleza producida. Es la *natura naturans*, la naturaleza como principio de generación. No es el resultado, sino el principio que genera el resultado; el principio generador, no las cosas generadas. Ese principio es concebido como algo viviente. Por eso Zeller habla de hilozoísmo. Ese principio puede también aplicarse al mundo inorgánico y al mundo orgánico. Φύσις en el sentido de norma, de ley, se opone a lo irregular, a lo caótico, al azar. Así la φύσις es al mismo

tiempo principio de las cosas y norma, principio normativo. Esta idea de φύσις no aparece en los eleatas. En Parménides la naturaleza verdadera es el ser, el ente inmóvil, no sujeto a movimiento, sin nacimiento ni muerte. Para Parménides el ser es, el no ser no es. El ser no puede venir del no ser, de la nada, porque para poder engendrar la nada, tendría que ser. Eso es absurdo. No hay, pues, tránsito del no ser al ser. Tampoco el ser desaparece en el no ser. Este concepto de la naturaleza (φύσις) lo encontramos en la obra de Meliso de Samos (discípulo de Parménides) Περὶ φύσεως ἢ περὶ ὄντος *Acerca de la naturaleza o del Ente*. En Parménides encontramos un doble sentido de φύσις. En la primera parte de su "Poema..." en la Ἀλήθεια, estudia el Ente como naturaleza verdadera. En la segunda parte, en la Δόξα habla de la naturaleza móvil del éter, de la τὰ ἔργα σελήνης καὶ φύσεως de las fases y naturaleza de la luna. Se ocupa también de las opiniones y allí habla de μέλεος φύσεως de la naturaleza de los miembros (partes) del hombre, cuyo conjunto forma el cuerpo o temperamento. El temperamento varía con las distintas combinaciones de elementos. Y con el variar del temperamento, varía la mente, la inteligencia, las disposiciones espirituales. Cuando Aristóteles incluye a Parménides entre los filósofos donde hay que buscar el origen del fenomenismo, seguramente piensa en esa segunda parte del "Poema..."

Aristóteles menciona a Demócrito entre los antecedentes de la interpretación fenomenista del ser y subjetivista del conocimiento. Demócrito trata a su vez de conciliar la tesis eleática y la antieleática. El sostiene que el conocimiento sensible se refiere a los fenómenos, a lo que aparece, a los φαινόμενα. Tras lo que aparece existe lo que verdaderamente es la realidad. La realidad está constituida por elementos, por γένηται, por átomos. Esos elementos son ἀποδή, sin modificaciones sensibles, invariables... Por la combinación de átomos de distinta forma se integran los compuestos, las μορφαί, las realidades, lo que aparece. Es decir, que la combinación de los elementos da lugar a la aparición de las diferencias sensibles. Eso en las cosas. En el sujeto pasa lo mismo. Aunque los hombres están constituidos de los mismos elementos, la composición de ellos da lugar a las diferencias de temperamento (κράσις), διάθεσις (disposición) y ἔξις (hábito). Es decir que a la composición de las cosas en la realidad, corresponde la composición del sujeto del conocimiento. Ahora bien, el conocimiento del sujeto es de doble índole: uno sensible, conocimiento obscuro, ilegítimo; y el otro, racional, legítimo, γνωμὴ σκοπίη. El primero incide sobre lo que aparece, sobre lo que se manifiesta, sobre lo fenoménico. El otro sobre lo oculto, lo invisible, sobre lo que realmente es la realidad.

Demócrito niega así la física arcaica, que era cualitativa y que trabajaba con cualidades. Para esa física arcaica, la realidad resultaba de los opuestos cualitativos: caliente, frío, húmedo, seco; pesado, ligero, etc. El reemplaza esa consideración cualitativa por los átomos, ἀποδίη insensibles e inmutables. En la física anterior ya se había producido un cambio con Empédocles y Anaxágoras. Empédocles, que sostiene que la realidad está hecha de cuatro elementos irreductibles. Anaxágoras, que afirma que los elementos, que las semillas son infinitas. Esas semillas tienen cualidades sensibles. Demócrito, por su parte, niega que los átomos tengan cualidades sensibles.

Cuando Aristóteles incluye a Demócrito entre los antecedentes de la interpretación fenomenista del ser, seguramente tiene en cuenta el aspecto de apariencia que existe en la realidad según Demócrito y su concepto del conocimiento obscuro. Un pasaje de la Metafísica lo indica así: "Muchos animales reciben de los mismos objetos impresiones radicalmente diversas de las nuestras. Y aún cada individuo no parece tener siempre del mismo objeto iguales impresiones sensibles, siendo imposible decidir cuáles, de entre ellas, son verdaderas y cuáles falsas, pues las unas no son más verdaderas que las otras, sino que todas lo son igualmente. Por esto Demócrito dice que, o bien nada es verdadero, o bien la verdad permanece oculta para nosotros. Ciertamente, cuando se supone que el conocimiento se reduce a la sensación y que ésta es un cambio, el fenómeno debe ser necesariamente verdadero"(15). Esa identificación entre la verdad y la apariencia no se ajusta a la totalidad del pensamiento de Demócrito. Sólo y valedera para una de las formas del conocimiento: para el conocimiento obscuro, al cual pertenece la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. El conocimiento verdadero, el racional, llega a la realidad auténtica, a la realidad de los átomos. De todas maneras, se comprende así cómo Aristóteles considera a Demócrito, en cierto aspecto, como continuador de la interpretación fenomenista del ser y de la interpretación subjetivista del conocimiento.

La interpretación fenomenista del ser aparece en pleno desarrollo en el primer gran sofista: en Protágoras. De este sofista no quedan sus obras originales que son dos: *Ἀντιλόγοι* y *Ἀλήθεια*. Sobreviven, en cambio, testimonios de Platón y Aristóteles. Platón presenta la doctrina de Protágoras en dos diálogos: en el *Tectetos* y en el *Protágoras*. En el primero dice: "Arriesgas el haber expresado un concepto nada necio del conocimiento, antes bien el mismo que expresaba Protágoras. Bajo una forma un poco distinta, él ha dicho la misma cosa. Pues dice en un lugar que *el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son, en cuanto no son*. ¿Lo has leído

alguna vez (*Tectetos*): Lo he leído, y muchas veces. (Sócrates): ¿no dice, en cierto modo, que lo que me parece a mí cualquier cosa, tal es ella para mí, y tal como te parece a ti, tal es para ti, y que tú eres hombre y yo también soy hombre? (*Tectetos*): Dice eso exactamente: (Sócrates): Sigámosle, entonces, un poco. ¿No sucede a veces, que soplando el mismo viento, uno de nosotros siente frío y el otro no? ¿Que uno apenas siente un poco y el otro mucho? —Sí, efectivamente— Entonces, ¿diremos que este viento es por sí mismo frío o no frío? ¿O creeremos a Protágoras, de que es frío para quien tiembla y para quien no tiembla no? —Cierto— ¿Y parecer significa ser sentido? —Seguramente— Entonces, apariencia y sensación son la misma cosa para el frío y para todas las cosas semejantes. De la misma manera en que cada uno siente las cosas, entonces tales arriesgan ser para cada uno” (16).

Algunos críticos modernos han negado que Platón refleje exactamente la doctrina de Protágoras. Mondolfo sostiene que la interpretación de Platón es adecuada, y es la clásica, porque Platón tenía a la vista las obras de Protágoras (17). Eso se desprende por el uso de expresiones tales como: “antes bien, es lo mismo que expresaba Protágoras...” Y más adelante: “Sigámosle, entonces, un poco...” Además, Aristóteles en la *Metafísica* dice: “Protágoras decía que el hombre es la medida de todas las cosas, lo que no significa sino que lo que le parece a cada uno, tal es para él también con certeza” (18). Lo que quiere decir que para Protágoras la base del conocimiento es la sensación, la percepción. El conocimiento no depende tanto de los estímulos, de los objetos, de las cosas, sino de cómo son percibidos. Así, con respecto al viento. El conocimiento depende de las condiciones del sujeto, de las condiciones subjetivas. Esas condiciones varían de individuo en individuo, porque cada uno es distinto y tiene distinta experiencia. Por eso dice Protágoras que a un enfermo, no se le puede hacer dudar de que lo que siente como amargo es dulce para el sano. El lo siente como amargo. El médico interviene modificando las condiciones subjetivas, logrando, con los remedios, que el enfermo se ponga sano y perciba como dulce lo que antes percibía como amargo.

Estas aclaraciones excluyen la interpretación propuesta por Burnet, quien sostiene que la proposición de que el hombre es la medida de todas las cosas, se refiere únicamente al problema geométrico de las magnitudes inconmensurables (el lado y la diagonal del cuadrado). Protágoras, contra los matemáticos, aseguraría que el hombre es la medida en la práctica de la vida. Que Protágoras haya discutido problemas geométricos, de magnitudes y medidas, está testimoniado por Aristóteles (*Metaf.*, libro III, 2; 997; X, 1, 1053), por Platón (*Tectetos*),

154-5, 168), por los *Scholia Graeca in Aristophanem (Nubes)*, pero para él —dice Mondolfo— éste no era sino un caso particular del principio que el hombre es la medida y juez de la realidad.

Esas explicaciones excluyen también la interpretación de Gomperz, quien entiende que el hombre como medida de todas las cosas no es el individuo, sino el hombre entendido como especie. Los ejemplos que aparecen en los testimonios de Platón (*Teetetos*) ya citados, hablan de que el hombre-medida es el individuo. Los ejemplos del calor y el frío, del enfermo y el sano, pertenecen al mismo Protágoras. Existe otro testimonio que confirma la interpretación de Platón y Aristóteles. Es de Sexto Empírico y dice así: "Dice, pues, éste (Protágoras) que la materia es fluyente, y, fluyendo ésta continuamente, se producen las añadiduras en compensación de las pérdidas, y las sensaciones se transforman y se mudan de acuerdo a la edad y a las otras disposiciones de los cuerpos. Dice también que las razones de todos los fenómenos están en la materia, por lo cual la materia, por lo que está por sí misma, puede ser todas esas cosas, tal como se nos aparecen a todos. Y los hombres perciben sucesivamente ora una, ora otra apariencia, según sus distintas condiciones, porque aquel que se halla en sus condiciones naturales, percibe en la materia los fenómenos que se le aparecen a quien se halle en condiciones naturales; aquél, en cambio, que se halle en condiciones anormales, percibe lo que aparece a quien se halle en estado anormal. Y también en relación con la edad, y según el estado de sueño o de vigilia, y según todas las especies de las condiciones, es el mismo discurso. Entonces, según él, el hombre es el juez de la realidad de las cosas. En efecto, todo lo que les parece a los hombres, es; y lo que no parece a ningún hombre, no es" (19).

Además de las interpretaciones erróneas ya mencionadas, hay que citar otras dos: la de Untersteiner y Du Prell. El primero en su obra *Sofisti: Testimonianze e fragmentti*. Ambas interpretaciones tienen carácter sociológico. El primero sostiene que cuando Protágoras dice que el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y las que no son en cuanto no son, no se refiere al hombre individual ni a las cosas. El ha encontrado que el término μέτρον, medida, tiene en griego también la acepción de dominio, de poder; y que πράγματα significa también experiencia. En consecuencia, interpreta la expresión de Protágoras como el dominio del hombre sobre la experiencia. Esta interpretación —dice Untersteiner— estaría abonada por el fragmento de Protágoras que dice que si los hombres arrojaran a un pozo lo que tienen por más execrable, indigno y deleznable, y si con esas mismas cosas se hiciera un mundo, si se les diera

orden, los hombre encontrarían siempre algo bueno en él y no dejarían nada de ese mundo sin tomar. Du Prell es un crítico belga que interpreta sociológicamente a Protágoras. Este no había dicho que el hombre es la medida de todas las cosas, sino que lo es la *δόξα πόλεως*, la opinión de la ciudad. No se trata, pues, del hombre individual, sino del hombre social. En esta interpretación se pone las consecuencias sociales de la actitud subjetivista y relativista de Protágoras como la base y la actitud fundamental. Esta interpretación es discutible porque en el *Tectetos*, donde Platón transcribe el pensamiento y los ejemplos de Protágoras, la medida de todas las cosas es el hombre individual. No se puede negar el aspecto sociológico en las doctrinas de Protágoras, pero esas doctrinas son una consecuencia de sus doctrinas filosóficas y gnoseológicas. Estas son más amplias y fundamentan a las ideas sociales y no al revés, como pretende Du Prell.

Protágoras presenta una interpretación fenomenista del ser y una interpretación subjetivista del conocimiento. Las cosas son según parecen a cada uno. La medida de todo en el hombre es la percepción y la subjetividad. Esa subjetividad cambia con la edad, la experiencia, las cualidades del sujeto, con las influencias a que está sometido. No hay un criterio teórico de la verdad. No se puede decir que unas cosas son verdaderas. Aristóteles desprendía de esto la identidad de todas las cosas: "Pues si son realidad a un tiempo todas las afirmaciones contrarias en torno a la misma cosa, es claro que todas las cosas serán una sola. En efecto, será la misma cosa un trirreme, un muro y un hombre, si se admite que sobre cada cosa se puede afirmar o negar lo que sea, como es, necesariamente, para quien acepte lo afirmado por Protágoras. Pues si a alguien no le parece que el hombre es un trirreme' es evidente que no será un trirreme; así que también es tal, si es verdadera también la afirmación contraria" (20). De los testimonios que figuran en el *Tectetos* se desprende que para Protágoras no existe inteligibilidad en las cosas. Las cosas son según aparecen a la subjetividad. Dice así: "Recuerda lo que decía poco ha, que al enfermo le parece y resulta amargo el alimento, mientras que al sano le sucede todo lo contrario. Ahora bien, ninguno de los dos se debe considerar más sabio que el otro, lo cual no sería posible, ni tampoco se debe decir que el enfermo sea un ignorante porque tiene tal opinión, y que el sano sea sabio porque tiene una opinión diferente a la de aquél, sino que es necesario trastocar el primer hábito por el segundo, porque el segundo es mejor" (21). En nombre de la verdad no se puede convencer a un enfermo que lo que percibe como amargo es dulce. No hay que elegir entre lo verdadero y lo falso, sino entre lo mejor y lo peor, entre situaciones ventajosas y útiles y situaciones perjudiciales y da-

ñasas. Tiene un criterio pragmático y por eso es que el pragmatismo de los siglos XIX y XX reivindica el nombre de Protágoras.

Esa doctrina se prolonga en la concepción que Protágoras tiene de la educación, de la sociedad, del derecho. El educador cambia las disposiciones y hábitos del alumno para que éste tenga las opiniones que se consideran convenientes. Mientras el médico transforma el cuerpo con medicamentos, el sofista transforma el alma con discursos. En las plantas, hacen esa transformación los agricultores. "Porque afirmo que, también éstos, cuando una planta está enferma, les engendran, en lugar de sensaciones malas, sensaciones útiles y sanas y (no) verdaderas; y de la misma manera, los sabios y buenos oradores hacen parecer justas a la ciudad, las cosas útiles en lugar de las malas. Porque las cosas que le parecen justas y buenas a cada ciudad, lo son también para ella, mientras las crea tales. Pero el sabio hace ser y parecer (justas) las cosas útiles, en lugar de aquellas que le son perjudiciales" (22). Untersteiner sostiene que las leyes de la ciudad son, para Protágoras, objetivas. Zeus dió al hombre, a Prometeo, la capacidad de producir el fuego, de construir mansiones, artefactos, etc. Pero el hombre seguía viviendo aislado. Entonces le dió dos dones: el honor, pudor o respeto (*αἰδώς*) y la justicia (*δική*). Estos dones los interpreta Untersteiner como dones objetivos, como valores independientes de la subjetividad. Las leyes de la ciudad son objetivas, porque surgen de esos dones. Sin embargo, no se puede admitir esta interpretación. Los dones del honor, etc., y la justicia son capacidades subjetivas, pero no tienen contenido objetivo determinado, son puramente formales. El sujeto tiene la capacidad de distinguir lo honroso de lo que no lo es, lo justo de lo injusto, pero el contenido puede ser distinto. Así se concilia el subjetivismo con la existencia de esos dones. Las leyes son sociales pero surgen de las relaciones intersubjetivas. Expresan algo común y su aplicación depende de su utilidad. Por eso dice Protágoras que las ciudades viven bajo determinadas leyes mientras las creen útiles.

En la filosofía griega, Gorgias prolonga e intensifica la interpretación fenomenista del ser y la subjetivista del conocimiento. Extrema la posición de Protágoras. Su posición puede calificarse de empirismo sensualista. Interesa a la historia de la filosofía, y no únicamente a la de la retórica, a causa de las doctrinas expuestas en su obra *De la naturaleza, o sea del no-ser*, cuyo solo nombre indica ya de suyo que se opone al de Meliso de Samos (*De la naturaleza, o sea del ser*) y que sus doctrinas se oponen a las de los eleatas.

Gorgias se levanta contra la ontología de Parménides, sosteniendo que nada existe, o lo que es lo mismo, que existe el no-ser, y no

el ser, como decía aquél. Sexto Empírico (23) resume su demostración de que nada existe de la manera que sigue: "si algo existe, será el ser o el no-ser, o el ser y el no-ser juntos... Y en verdad no existe el no-ser. Pues si existe, será y no será al mismo tiempo, pues en cuanto es pensado no-ser, no será, pero, en cambio, en cuanto es no-ser, será. Pero es absolutamente absurdo que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, entonces el no-ser no es. Y, de otra manera, si es el no-ser, el ser no será, pues son cosas contrarias entre sí... Y ni tampoco es el ser. Pues si es, o es eterno, o engendrado, o engendrado y eterno al mismo tiempo: pero... si es eterno... no tiene ningún principio... No teniendo principio, es infinito. Y si es ilimitado no está en ningún lugar. Pues si estuviese en algún lugar, aquello en lo cual él está, es cosa diversa a él, y así no será más infinito el ser contenido en algo...; por eso el infinito no está en ningún lugar. Y tampoco está contenido en sí mismo. Porque sería la misma cosa el lugar y el contenido, y el ser se convertiría en dos, lugar y cuerpo... lo que es absurdo... Pues si el ser es eterno, es infinito, no está en ningún lugar, es que no existe... Pero tampoco puede ser engendrado el ser. Pues si hubiese nacido, habría nacido o del ser o del no-ser. Pero no ha nacido del ser; pues si es ser no es nacido, sino que ya es; ni del no-ser, pues el no-ser no puede engendrar, debiendo el generador, necesariamente, participar de la existencia... Análogamente, no puede ser lo uno y lo otro, eterno y engendrado al mismo tiempo, pues estos términos se excluyen recíprocamente... Y, además, si es, o es uno o múltiples; pero, si es uno, o es cantidad, o continuidad, o magnitud o cuerpo. Pero cualquiera de éstos que sea, no es uno, sino que la cantidad será divisible, lo continuo separable, y, de la misma manera, la magnitud no será pensada indivisible; y el cuerpo será triple, pues tendrá longitud, anchura y altura... Y tampoco es múltiple, porque si no existe el uno, tampoco son los múltiples, pues los múltiples son reunión de unidades... Por lo tanto, con estas pruebas, está demostrado que no existe ni el ser ni el no-ser..."

Al aspecto de la no-existencia del ente, agrega Gorgias otra negación: la de inconcebibilidad del ente desde el punto de vista gnoseológico. Sostiene que el conocimiento es subjetivo y relativo a cada sujeto, coincidiendo en eso con la actitud de Protágoras. Lo existente, en el caso de que exista, es inconcebible. La tesis Gorgias es de evidentemente antieleática, pues se opone a la de Parménides que "consideraba la concebibilidad como criterio y prueba de la realidad" (24). Gorgias dice: "Es una deducción exacta e impecable ésta: "si lo pensado no existe, lo existente no es pensado..." Es evidente que las cosas pensadas no existen. Pues, si en pensadas existen, todas las co-

sas pensadas deben existir, después que alguien las piense. Lo que es inverosímil, pues, de hecho no es verdad que si uno piensa hombres voladores o carros que corren por el mar, por eso sólo un hombre vuela o los carros corran por el mar. Por lo cual no es verdad que lo pensado exista. Además, si lo pensado existe, lo no existente no podrá ser pensado, porque a los contrarios les corresponde contrarios... por ello, si a lo existente le corresponde el ser pensado, a lo no-existente le corresponderá el no-ser pensado. Pero esto es absurdo, porque se piensa también a Scila y la Quimera, y muchas otras cosas irreales. Entonces el ser no es pensado..."

Además sostiene que, aun en el caso de que fuera posible el conocimiento, no se lo podría comunicar. Afirma que entre el sujeto y la realidad no hay comunicación posible. Son incomunicables. Dice textualmente: "Porque el medio de que nos valemos para comunicarnos es la palabra, y ésta no es lo subsistente y el ser. Entonces no expresamos los seres reales a nuestro prójimo, sino palabras que son distintas de la realidad subsistente. Y no siendo la palabra (lo real) no puede ser manifestado a los demás. La palabra, en efecto (dice él), se organiza por las impresiones de los objetos exteriores sobre nosotros, es decir, por las sensaciones, pues de la acción del sabor, surge en nosotros la palabra que expresa tal cualidad, y de la impresión del color, la palabra del color. Si esto es verdad, no es la palabra representativa del objeto externo, sino que el objeto externo es revelador de la palabra. Y por lo tanto, ni aun se puede decir que, tal como subsisten los objetos visibles y los audibles, suceda así con la palabra también; de manera que pueda, por ser subsistente y real, revelar los objetos subsistentes y reales. Porque si también subsiste la palabra (dice él) es diversa de los otros subsistentes, y sobre todo, difieren los cuerpos visibles de las palabras: pues lo visible se percibe con un órgano distinto al que percibe la palabra. Entonces la palabra no puede expresar la mayor parte de los subsistentes, de la misma manera que ni aun éstos pueden manifestar unos la naturaleza de los otros" (25). Este fragmento ha sido interpretado por Gigon como que se expresan palabras, pero que la realidad de las mismas no tiene nada que ver con los seres subsistentes. Se trataría de una deficiencia de las palabras y no del pensamiento. Mondolfo, por su parte, sostiene que Gorgia se refiere al contenido de las palabras, a lo expresado, al pensamiento. El pensamiento es distinto de la realidad subsistente. ¿Por qué? Gorgias dice que "la palabra se organiza por las impresiones de los objetos exteriores sobre nosotros". El sujeto tiene un conjunto de sensaciones, de modificaciones subjetivas, pero ellos no son comunicables con la realidad. Las sensaciones son del sujeto, con modificacio-

nes del sujeto, y están condicionadas por el sujeto. Este no percibe las cosas tal como son, sino que los sentidos la multiplican en una multiplicidad de sensaciones. Los sentidos actúan como un prisma que multiplica la recepción de la realidad. Gorgias afirma más aun: que cada sentido es incomunicable con los demás. Dice así: "Pues tal como lo visible no puede transformarse en audible y viceversa, así el ser no puede transformarse en palabra nuestra, pues subsiste fuera (de nosotros)". Es decir, que Gorgias no sólo relativiza el conocimiento con respecto al sujeto humano, diciendo que la realidad es múltiple, sino que destruye la unidad del sujeto cognoscente, concibiéndolo también como múltiple. Las palabras, los pensamientos, expresan únicamente las modificaciones del sujeto. No expresan la realidad ni mucho menos. Se está aquí en pleno nominalismo. El mismo sujeto humano, y por lo tanto, el sujeto cognoscente, no se lo puede pensar como un sujeto único; con unidad, sino en su multiplicidad cambiante y subjetiva.

Ese fenomenismo en la interpretación del ser y ese subjetivismo en la concepción del conocimiento, se encuentran también en el *De Melisso Xenophane et Gorgia* pseudo aristotélico. El texto dice así: "¿Cómo podría hacerse manifiesto a quien oye, pero que no ve? Pues así como la vista no conoce los sonidos, así tampoco el oído escucha los colores, sino los sonidos, y quien habla dice, pero no (dice) el color ni la cosa. ¿Cómo, entonces, quien no concibe, podría pedirlo a las palabras de otro?... Pues no dice el sonido ni el color, sino la palabra; por eso no es posible concebir el color, sino verlo; ni el sonido, sino oírlo" (26). En este pasaje se insiste sobre la incomunicabilidad entre el pensamiento y la palabra con la realidad. El pensamiento y la palabra no pueden expresar el color o el sonido en términos de color y sonido. Después plantea la dificultad entre la unidad de la cosa pensada y la pluralidad pensante: "Aunque fuese posible (concebir en lugar de sentir colores y sonidos) y quien habla pudiese conocer y reconocer, pero, ¿cómo podría entender la misma cosa quien escriba? Ya que la misma cosa no puede estar al mismo tiempo en muchos (individuos) separados: pues lo uno serían dos. Y si (dice él) estuviesen en muchos (individuos) y lo mismo, nada impide que les parezca diverso, por no ser los individuos iguales ni estar en la misma posición: pues si fuesen así, serían uno y no dos. Y parece que ni aun el mismo individuo siente cosas iguales en el mismo tiempo, sino diversas con el oído y con la vista, y diversamente ahora y un tiempo antes: por eso sería imposible que alguien sintiera enteramente lo mismo que otro".

En este pasaje el primer argumento se desarrolla así: la variedad de las percepciones sensibles y la unidad de la cosa, crea la im-

sibilidad de tener acceso a ella por vía de conocimiento. La diversidad de los sentidos no permite llegar a la cosa. Además, existen muchos individuos y no es posible que la misma cosa devenga dos o múltiple. El segundo argumento dice que el individuo cambia y se desarrolla. Esta idea parece venirle a Gorgias de Heráclito, con su doctrina del flujo universal. Si el individuo es como un río, Protágoras decía que cambiaban las aguas pero permanecía el río. Protágoras dice que deviene la conciencia, pero permanece el yo, el ἐγώ, la unidad de la conciencia. Gorgias sostiene que cambia todo. Afirma que lo que existe es la multiplicidad de momentos. En consecuencia, hay una doble pluralidad: pluralidad de objetos y pluralidad en el sujeto. Entre ambos no hay comunicación posible. Se llega así a un empirismo sensualista. En esta misma actitud están los pensadores franceses del siglo XVIII. Entre ellos Diderot y Condillac. Diderot en su *Lettre aux Sourd-Mets*, de 1751. Y en la obra de Condillac: *Tratado de las sensaciones*, que apareció cuatro años después.

Gorgias no se plantea el problema de la unificación de las sensaciones por la conciencia, para darles un nombre y referirlas a un objeto. Esa unificación no pueden hacerla los mismos sentidos, porque no son comunicables. Con la misma posición encontramos en el pensamiento griego a los que Platón llama en el *Teetetos* refinados y que quizá sean los cirenaicos. El problema de la multiplicidad de las modificaciones subjetivas y de su unificación por la conciencia, que no aparece en Gorgias ni en los refinados, aparece sí en Platón y en Aristóteles. En Platón la unificación la hace la conciencia, que recuerda las *Ideas*. En Aristóteles, la hace el sentido común, el sentido interno que compara los datos de los distintos sentidos. En la gnoseología moderna, después del empirismo sensualista (Locke, Berkeley, Hume, Diderot, Condillac, etc.), también se busca la unificación de las sensaciones en la actividad ideal de la conciencia (Kant). El camino es semejante.

La corriente fenomenista, subjetivista y relativista se prolonga en otros pensadores parcialmente contemporáneos y sucesores de Protágoras, Demócrito y Gorgias. Esos pensadores son los cirenaicos y los cínicos, discípulos de Sócrates y de los sofistas. El fundador de la escuela cirenaica es Aristipo de Cirene (hacia el 360 a. C.), a quien Platón llama en el *Teetetos* el refinado. El pasaje de Platón dice: "Existen algunos más refinados de los que te revelaré los misterios. El principio... es el siguiente: que todo es movimiento y nada fuera de él. Y hay dos especies de movimiento, infinita cada una en una multitud, teniendo una la capacidad de obrar, la otra de recibir. De su recíproco acompañamiento y fricción se engendran hijos infinitos en

número, pero gemelos: lo sensible y la sensación, siempre coincidente y engendrada con lo sensible. Las sensaciones, entonces, tienen para nosotros los siguientes nombres: visiones, condiciones, olores, impresión de frío y de calor, placeres y dolores, deseos y temores, y otras, infinitas las innominadas, muchísimas las nominadas. El género sensible, por su parte, nace junto con cada una de éstas: con las visiones de cada especie, los colores de cada especie, e igualmente las audiciones, los sonidos de la misma especie, y así, con las otras sensaciones, los otros sensibles que se engendran, como congéneres... Y del mismo modo se debe suponer que cada uno, por sí mismo, no es nada... sino que todos se engendran con el recíproco acompañamiento y en todas maneras, por efecto del movimiento; pues no puede pensarse, en absoluto, que el agente y el paciente, cada uno por su propia cuenta, sean algo (separadamente). Ya que el agente no es nada antes de encontrarse con el paciente, ni el paciente antes de entrar en contacto con el agente, y el que es agente encontrándose con uno, en cambio, entrando en contacto con otro aparece como paciente. De allí, por todo eso... nada es por sí mismo una cosa, sino que siempre se engendra por algo, y el ser se debe eliminar de todas partes... Y así debe decirse de cada cosa en particular y de muchas reunidas en conjunto: y a una colección dada aplicar el nombre de hombre, a otra de piedra o de algún animal o de cualquier especie de seres" (27). Acerca de este testimonio que aparece en el *Tecttos*, los historiadores de la filosofía han dividido sus opiniones. En esa obra Platón pone en boca de Sócrates la exaltación de Protágoras, a quien atribuye una doctrina secreta *más refinada* que la que enseñaba públicamente. Ese anacronismo y ese artificio de Platón produce confusión porque Aristipo de Cirene es posterior a Sócrates y contemporáneo de Platón. Schleiermacher sostiene que los *más refinados* no son, en realidad, Protágoras, sino los cirenaicos. Zeller entendía que se trataba de otra escuela en las cuatro primeras ediciones de su obra, pero en la quinta aceptó la modificación que hace Schleiermacher. Esa identificación no ha satisfecho, sin embargo, a todos los historiadores, los cuales siguen hasta ahora (por ej. el historiador Rivaud) titubeando acerca de si Platón expone o no la doctrina de los cirenaicos en el mencionado pasaje. A juicio de Mondolfo, el fragmento se puede atribuir a los cirenaicos, porque éstos eran discípulos de Sócrates y Protágoras. Y Protágoras y su discípulo Cratilo, maestro de Platón, afirmaron el devenir de la realidad exterior, la realidad del movimiento, y al mismo tiempo, el movimiento de la subjetividad. Protágoras decía que no se puede entrar dos veces en el mismo río, porque las aguas son siempre nuevas y están sujetas a un flujo continuo. Cratilo

dice que ni siquiera se puede entrar una vez, porque el sujeto está cambiando continuamente. Hay cambio en la realidad y en el sujeto. Con otras palabras: el subjetivismo y el relativismo es total. Ahora bien: podría plantearse la hipótesis de si contemporáneamente a Platón, no existirían las dos escuelas: una que habría desarrollado el relativismo y fenomenismo objetivo, de la realidad; y la otra, la cirenaica, que habría desarrollado la tesis del fenomenismo y relativismo subjetivo. Pero esto parece poco probable. Lo más aceptable es que los cirenaicos desarrollaran ambas tesis relativistas.

En ese sentido, el testimonio de Sexto Empírico (*Adv. Math.*, VII, 195 - 6), aunque autor escéptico, posterior y con un vocabulario distinto, parece coincidir en el fondo con la tesis cirenaica. Sexto Empírico atribuye el nominalismo a los cirenaicos. Y a este respecto conviene decir que para Protágoras la palabra tenía eficacia, un gran valor sobre la voluntad y las afecciones humanas, pero no como indicadora de la realidad. Gran eficacia para modificar el estado de ánimo de los oyentes, pero no de conocimiento de la realidad. Sexto Empírico dice en el fragmento aludido: "Por esto dicen que no se da criterio de conocimiento común a los hombres, sino que únicamente se establecen nombres comunes en los juicios. Porque todos (los hombres) en común llaman algo blanco o dulce, pero no tienen común ninguna cosa de blanco o de dulce, pues cada uno aprehende solamente su propia sensación" (28). Para los cirenaicos, pues, las palabras traducen simplemente las condiciones anímicas y no traducen ninguna realidad objetiva. El hombre es un ser clauso, cerrado, encerrado en su propia inmanencia. Esta misma doctrina la sostienen en el pensamiento moderno los empiristas: Locke, Berkeley, Hume, Condillac. Este último, en su obra sobre *L'origine du conaissance*, afirma que el hombre no puede trascender su subjetividad.

Los cirenaicos caen en contradicción al apelar, a veces a argumentos objetivistas. Esas contradicciones se habrían dado históricamente. El fenomenismo, el pragmatismo y el subjetivismo de Protágoras, tienen dos raíces: una de ellas es la variación y momento de la realidad; la otra es la variación del sujeto. Los refinados sostienen la segunda tesis, pero echan mano a veces a argumentos objetivistas. Esas contradicciones aparecen, por ejemplo, en otro testimonio de Sexto Empírico, que expresa: "Los cirenaicos dicen, pues, que el único criterio de verdad son las sensaciones, y que sólo ellas se aprehenden y son verdades, pero no es posible aprehender ninguno de los objetos que producen las sensaciones ni se hallan nunca exentos de engaño. Dicen que, efectivamente, puede afirmarse sin mentira e irrefutablemente, que vemos lo blanco o sentimos lo dulce, pero que no

es posible que pueda mostrarse que el objeto que produce las sensaciones es blanco o dulce. Pero, es verosímil que la sensación de blanco se derive de algo no-blanco, y la de dulce de algo no-dulce. Así, efectivamente, quien tiene la vista oscurecida o sufre de ictericia, ve todo de color amarillo, y quien tiene los ojos inflamados percibe los objetos coloreados de rojo, y distingue doble quien comprime sus ojos, y el loco ve dos Tebas e imagina doble el sol. Y en todos estos casos es verdad que todos ellos vean dichas cosas como amarillas, rojas o dobles, pero, en cambio, parece falso afirmar que el objeto que produce esas sensaciones sea amarillo, rojo o doble. De la misma manera, es muy verosímil que nosotros no podamos aprehender sino nuestras propias sensaciones... Ahora, si por *fenómenos* (lo que aparece) entendemos nuestras impresiones, todos los fenómenos deben considerarse verdaderos y percibidos: pero si por el contrario, llamamos fenómenos a las causas productoras de las impresiones, todos los fenómenos son falaces e imposibles de aprehender. En efecto, la impresión que se produce en nosotros, no nos revela nada más que a ella misma. Por lo que, en realidad, sólo se aparece la sensación, y lo que se halla fuera y produce la sensación, existe, quizá, pero no se nos aparece. Y por eso ninguno se engaña sobre las sensaciones propias; sobre lo que subyace y se encuentra afuera, todos nos equivocamos: y aquellas se aprehenden y esto es inaferrable, permaneciendo totalmente impotente el clima para conocerlo, por los lugares, las distancias, los movimientos, los cambios y muchas otras causas" (29). Los cirenaicos, dicen, pues, que sólo podemos conocer nuestras propias afecciones. Conocemos lo que sentimos, no lo que son las cosas. De lo que estamos seguros es de que conocemos que percibimos o aprehendemos, o que tenemos la percepción de lo dulce o de lo blanco, pues no sabemos si corresponde a algo dulce o blanco en la realidad. El subjetivismo es aceptado cuando dice: "De la misma manera es muy verosímil que nosotros no podamos aprehender sino nuestras propias sensaciones..." La contradicción aparece cuando expresa: "Ahora si por *fenómenos* (*φαινόμενα*), lo que aparece, entendemos nuestras impresiones, todos los fenómenos deben considerarse verdaderos y percibidos: pero, si por el contrario, llamamos fenómenos a las causas productoras de las impresiones, todos los fenómenos son falaces e imposibles de aprehender. En efecto, la impresión que se produce en nosotros, no nos revela nada más que ella misma. Por lo que, en verdad, sólo se aparece la sensación, y lo que se halla fuera y produce la sensación, *existe, quizá, pero no se nos aparece*". Contradice, sin duda, el puro *subjetivismo sostenido anteriormente*. Esa condición vuelve en seguida: "Y por eso ninguno se engañe sobre las sensaciones propias; sobre lo que subyace y se encuentra afuera, to-

dos nos equivocamos: y aquéllas se aprehenden y ésto es inaferrable, permaneciendo totalmente impotente el alma para conocerlo, por los lugares, las distancias, los movimientos, los cambios y muchas otras causas". Se reconoce aquí la existencia objetiva de lugares, distancias, movimientos y otras causas. Esta contradicción es la que ha llevado a los historiadores, inclusive a Zeller, durante las primeras cuatro ediciones, a negar la tesis de Schleiermacher en el sentido de que los cirenaicos serían los que Platón llama en el *Teetetos* los refinados.

El fenomenismo y subjetivismo de los cirenaicos van acompañados del nominalismo. Este nominalismo tiene su origen en Protágoras, para quien las palabras tampoco se refieren a objetos ni dan conocimientos. Sirven para modificar el ánimo, los sentimientos, la voluntad. El nominalismo así se encuentra, como muy bien dice el historiador Gomperz, en James Mill, el padre de John Stuart Mill, en su obra *Análisis de las sensaciones*.

Al fenomenismo, subjetivismo y nominalismo se agrega el pragmatismo. Las sensaciones son criterios y fines de todas las cosas. Los cirenaicos no llegaron, sin embargo, como Gorgias, a la separación de los sentidos y con ello al pluralismo de las sensaciones. Gorgias decía que no sólo las sensaciones e impresiones eran relativas al sujeto, sino que había una diversificación de las sensaciones por la multiplicidad de los sentidos. El sujeto no es uno sino múltiple. Y por otra parte, había también una multiplicidad en los objetos percibidos. Gorgias negaba el ser, el conocimiento y la comunicación. Esta última precisamente porque no se podía nombrar una colección de sensaciones. Las palabras son estáticas, mientras las sensaciones cambian continuamente. La vista no conoce los sonidos, el oído no escucha los colores, y así sucesivamente. A estas conclusiones de Gorgias no llegaron los cirenaicos.

Otros filósofos continúan y prolongan la corriente fenomenista y subjetivista: son los escépticos. La escuela escéptica de los médicos metódicos (a la cual pertenece Sexto Empírico) sostiene la doctrina fenomenista, subjetivista y pragmatista. En gnoseología los cirenaicos dicen que no se puede conocer. Los escépticos dicen que no se puede decir que no se puede conocer ni que se puede conocer. No se pronuncian acerca de los juicios sobre objetos. Sólo conocemos lo que sentimos. El escepticismo hace suspensión (*ἐποχή*) de juicio respecto a la acción en la ética. Los cirenaicos proponen como fin de la acción el placer. El placer es un bien y un fin. Aquí también se contradicen, porque si todo es subjetivo, algunos hombres podrían poner el fin en el trabajo, en la fatiga, en el dolor. Proponer el placer es universalizarlo como fin, volver a la filosofía absolutista, dogmática. Hay en los

cirenaicos una ética hedonista y utilitaria. La escuela escéptica reprocha a los cirenaicos esa contradicción. Y propone la imperturbabilidad de ánimo. Claro que aquí se plantea la misma dificultad: la imperturbabilidad se propone como fin universal y dogmático.

Los escépticos dicen que "no existe un bien ni un mal por naturaleza, sino que todas esas cosas son juzgadas por la inteligencia con relación al hombre de acuerdo con lo que afirma Timón" (30). Timón fué discípulo de Pirrón. Este no escribió nada. Timón escribió y sus trabajos pertenecen a la primera fase de la escuela escéptica. "Pues si algo fuese bien o mal por naturaleza, debía ser para todos bien o mal, como la nieve es fría para todos; pero contrariamente a eso, no existe bien o mal que sea común para todos; entonces no existen bien o mal por naturaleza. Pues la misma cosa es estimada un bien por uno (como el placer por Epicuro), un mal por otro (como por Antístenes): de ahí se derivará, pues, que la misma cosa es bien y mal" (31).

Los escépticos rechazan no solamente la verdad, sino también la verosimilitud. Son escépticos con respecto a la primera. La segunda les parece un resto del criterio dogmático de la verdad. Al rechazar la verosimilitud, posiblemente se refieren a los neoacadémicos, a Arcesilao y a Carnéades. Arcesilao admite, como criterio para la acción lo plausible (εὐλόγον), lo verosímil; Carnéades la representación persuasiva (πιθανόν). Los escépticos niegan que puedan sostenerse esos criterios en la acción. Son escépticos totales.

Los neoacadémicos continúan la línea subjetivista, fenomenista y relativista del pensamiento filosófico griego. El fenomenismo se acentúa en la última fase del escepticismo griego, que se inicia con el resurgimiento de la escuela pirroniana por obra de Ptomoleo de Cirene y especialmente por Enesidemo de Cnosos. Estos pensadores afirman que a causa de las diferencias entre los animales, no se tienen las mismas representaciones de las mismas cosas. Las diferencias subjetivas se deben a las diferencias somáticas. No podemos conocer las cosas exteriores porque lo que tenemos son impresiones, y éstas varían con la conformación corporal y humoral. Por la diversidad de animales podemos suponer que las mismas cosas les aparecen como diferentes. Lo mismo pasa entre los hombres. Claro que en esta afirmación de Enesidemo hay una contradicción, porque apela en su argumentación a la analogía entre los animales y el hombre. Lo cual supone que el razonamiento vale para unos y otros. Enesidemo estudia el comportamiento de los animales para interpretar sus representaciones subjetivas. Está aquí el germen de la psicología del comportamiento. Enesidemo dice: "Es, pues, natural que tales desigualdades y diversidades... produzcan grandes contrastes de afecciones... y grandísima discordia de

representaciones. Y si las mismas cosas parecen disímiles por la diversidad entre los animales, podremos decir, sí, cómo nos parece a nosotros el objeto; pero suspenderemos el juicio sobre lo que en realidad es. Pues no podemos convertirnos en jueces entre nuestras representaciones y la de los otros animales, siendo nosotros mismos parte de la causa, y por lo mismo, más necesitados de un juez, que capaces de juzgar nosotros mismos" (32).

Enesidemo sostiene, además, que existe una gran diferencia entre los hombres y que esa diferencia se debe a las diferencias somáticas y anímicas. Dice así: "De las dos partes, de las que se dice que se halla compuesto el hombre, alma y cuerpo, por ambas diferimos entre nosotros... Por eso también hay mucha diferencia entre nosotros en el anhelar y huir hacia las cosas eternas..." (79-80). La diversidad de sentidos apareja también una diversidad de modificaciones subjetivas. "Cada fenómeno parece ofrecérsenos distinto a los diferentes sentidos". Y no se pueden reducir las sensaciones de un sentido a las de otro. "Es, pues, obscuro saber si en realidad posee estas cualidades u otras, o más bien, las que a nosotros nos parecen, de las cuales algunas se nos escapan" (93-94). El relativismo, subjetivismo y fenomenismo surgen aquí por parte de los *juzgantes*, no de lo *juzgado*. Y si los sentidos no logran comprender los objetos, tampoco lo logra la inteligencia. Hay aquí una contradicción al admitir la realidad de lo juzgado. Esta posición de relatividad por parte de los juzgantes, tenía antecedentes en Protágoras, que admite el fenomenismo por ambos lados; juzgantes y juzgado. En el pensamiento moderno aparece en Condillac, quien propone la hipótesis de un sujeto que sucesivamente fuera adquiriendo los sentidos. Enesidemo presenta la hipótesis de un sujeto que tiene sólo algunos sentidos. Uniformidad de la realidad y poliedricidad de los sentidos, es la contradicción de este filósofo escéptico.

Alguien podría sostener que las modificaciones subjetivas hay que considerarlas en el hombre sano o normal. Pero Enesidemo y Sexto Empírico afirman que para el sano el estado natural es la sanidad y para el enfermo la enfermedad. Las cosas son según parecen. Se vuelve a Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son. Pero no en cuanto son o no son en la realidad, sino para el sujeto cognoscente. Las impresiones de los sentidos son relativas: así cuando se considera el baño. El ambiente exterior parece frío a quien se baña o sale del baño; y a quien entra a la sala desde afuera, puede parecerle caliente o tibio. Las impresiones subjetivas que produce un fenómeno, pueden ser de alegría o de dolor en sujetos diferentes. Para el medroso y para el valiente las mismas circunstancias producen efectos

distintos. El valiente no ve ningún peligro. Al medroso todo se le vuelve amenaza.

Sexto Empírico en *Versus dogmaticus*, reduce la inteligencia a los sentidos, cuando se aplica a las cosas sensibles. A diferencia de Aristóteles, quien dice que existe un sentido sin órgano, el sentido común, que juzga de las diferencias entre los sensibles de los distintos sentidos. Tiene así un carácter doble: sensible e intelectual. Sexto Empírico, por su parte, reduce la inteligencia a sensación.

La corriente fenomenista, subjetivista y relativista continúa después en el pensamiento judeo alejandrino: Filón. Lo que faltaba al subjetivismo de los escépticos, aparece en Filón: la afirmación del relativismo no sólo en los sentidos, sino en la inteligencia. Se trata de un relativismo intelectualista, porque se introduce en el seno del propio intelecto. Filón (nacido en 30 antes de Cristo y muerto 50 años después), llamado el Platón hebreo, tiene una filosofía que es teología. La revelación constituye en ella el momento esencial. Con Filón vuelven los motivos del escepticismo a demostrar que el conocimiento humano, sensible o racional, es incapaz de alcanzar lo verdadero. La verdad suprema, Dios, es para él más trascendente que para Platón: es concebible por el hombre en su existencia, no en su esencia. Lo que el hombre sabe de Dios lo sabe por revelación y esa revelación ha sido conservada en las Escrituras, donde, con la interpretación alegórica, Filón halla la fuente de la sabiduría griega: así la teología, que se presenta como extraída de la Biblia, se compone con doctrinas platónicas, aristotélicas y estoicas, en las cuales el fuerte sentido de personalidad, propio del judaísmo, introduce la tendencia a la personificación de las potencias divinas. Filón hebreo retoma los argumentos de Arcesilao y Enesidemo para probar que no se puede conocer el mundo exterior ni por los sentidos ni por el intelecto. Cita ocho tropos en lugar de diez, que aparecen en Enesidemo. Esta diferencia quizá obedezca a que los tropos se fueron agregando paulatinamente. Tampoco el hombre puede conocer a Dios por sus solas fuerzas naturales. Lo conoce por revelación, por la fe y la gracia. Dios es omnipotente, está siempre presente, pero no todos los hombres pueden participar en El. Es decir que el conocimiento de Dios es relativo a los hombres. Esta concepción está en sus obras *De veritatis* y en *De migratione Aebraica*. Con respecto al conocimiento de la realidad sensible dice Filón: "Estas y otras son pruebas suficientes de nuestra incapacidad para aprehender la realidad. Y además, no solamente las diferencias entre todos los animales, sino en particular entre los hombres, sobre todas las cosas. Pues juzgan de diversa manera las mismas cosas

en distintos momentos y diversamente los distintos individuos... Y cada uno en sí mismo, percibe en número increíblemente infinito... cambios y variaciones... En suma: cada movimiento del cuerpo del alma, conforme o contrario a la naturaleza se convierte en causa de inconstancia en los fenómenos... Ni es menor la inestabilidad que nace en las percepciones, de las posiciones y distancias y de los lugares en los cuales se halla contenida cada cosa... Ni ignora nadie tampoco que ninguna de las cosas se concibe casi en absoluto en sí y por sí, sino que se juzga por confrontación con su contrario... Pues cada una de ellas es incomprendible por sí misma, y parece conocerse sólo en relación a otra... Y ni tampoco una cosa se hace posible de nuestro conocimiento según su pura naturaleza, sino que todas poseen múltiples mezclas y correlaciones" (33).

En suma: para Filón no hay conocimiento verdadero ni por los sentidos ni por el intelecto.

6) Interpretación metafísica esencialista del ser

En el siglo V se extienden y desarrollan en la filosofía griega las reflexiones morales. Esas reflexiones figuran contemporáneamente en Demócrito (de la que forman parte de su doctrina filosófica total), Sócrates y los sofistas. De entre ellos indudablemente Sócrates es quien presenta una filosofía axiológica, una interpretación axiológica de las actividades del ser humano, pero no presenta una interpretación axiológica del ser, entendido como ἀρχή, como principio de toda la realidad.

Sócrates ha sido considerado por sus contemporáneos como un sofista. ¿Por qué? Sin duda por su actitud de discutidor, de dialogador, carácter de muchos sofistas, si bien no de todos. Gorgias no quería disputar con los alumnos. Los problemas que aborda Sócrates son, como los de los sofistas, los de la ciudad, éticos, jurídicos, políticos, los humanos. Lo separan de los sofistas otros rasgos. En primer lugar, Sócrates entendía la filosofía como una misión sagrada, casi divina, confiada por el Dios. Querofonte tratando de averiguar quién era el hombre más sabio de Atenas, fué a Delfos e interrogó al oráculo, quien le manifestó, por intermedio de la Pitia, que el hombre más sabio de todos los hombres era Sócrates. Y dice a los miembros del tribunal que no puede abandonar su tarea filosófica, porque le fué confiada por el Dios. Por este concepto de misión y de sentido religioso, Sócrates se opone a los sofistas, para quienes la actividad educativa es un arte y una función utilitaria o profesional (34).

Otro rasgo de la filosofía de Sócrates se resume en su "conócete a ti mismo", expresión que también se encontraba en el templo de Delfos. Esta es también la advertencia de los siete sabios y de los poetas gnómicos: que el hombre se limite a pensar cosas humanas y mortales. Pero Sócrates llega después a un desarrollo de la filosofía, es decir, a indagaciones sobre las cosas divinas eternas, y en éstas pone el valor de la vida, la purificación del espíritu y la propia misión. Pero aun le queda un rasgo importante de la antigua advertencia de la limitación humana: la conciencia de la seriedad y gravedad de los problemas que impide toda presunción de saber fácil y que se afirma como consecuencia inicial de la propia ignorancia.

Sócrates da, pues, al "conócete a ti mismo" una expresión distinta. Ese conocimiento se refiere al hombre y las cosas que atañen al hombre: la conducta ética, política, jurídica. Hay algunos testimonios que revelan que Sócrates se ocupó también de los conocimientos físicos. Así, Aristófanes en *Las Nubes*, hace la caricatura de Sócrates presentándolo en una canasta, suspendida en el aire y mirando las estrellas. Esa caricatura seguramente satiriza algún aspecto de la preocupación de Sócrates. Aristófanes toma un momento de la vida de Sócrates. Existen otros testimonios: cuando apareció la obra de Anaxágoras, donde se habla del νοῦς, de la inteligencia como principio para explicar el mundo, Sócrates confiesa que le despertó vivo interés, pero que una vez leída le decepcionó por el papel que el filósofo físico hace jugar al νοῦς. Quiere decir que Sócrates había estudiado las explicaciones de la naturaleza, dadas por los filósofos, pero no le satisficieron. El pone, pues, como objeto de estudio el hombre mismo y su actividad.

El método que usa para el estudio de los objetos humanos es la introspección. Para Sócrates existen en el alma de los hombres los gérmenes de la verdad. Es preciso ayudar a los hombres a desarrollar esos gérmenes. Además de dirigirse al espíritu de sus interlocutores, Sócrates practica la ignorancia, la docta ignorancia, la ironía. Se presenta ante los demás, no como maestro con su doctrina, sino como discípulo. Mediante preguntas acerca de lo que los demás creen saber, él les demuestra que su saber es aparente, poco sólido, mezcla de verdades y errores. Su primera tarea es demoler el saber aparente mediante la ironía. Esta consiste en presentarse como no sabiendo nada, como interlocutor. Cuando le preguntan no responde con una doctrina, sino con otra pregunta. Mondolfo dice que "el conocimiento de la propia ignorancia no es, para Sócrates, la conclusión final del filosofar, sino su momento inicial y preparatorio. Para dar este conocimiento, emplea, justamente, la refutación, que purga y libera el espíritu de

los errores: después de lo cual el espíritu se encuentra dispuesto a engendrar la verdad, estimulado por la mayéutica" (35).

En la ironía hay pues dos aspectos: la refutación y la mayéutica. Este doble aspecto aparece porque Sócrates finge ser capaz únicamente de actuar como obstétrico, pero incapaz de concebir o engendrar por propia cuenta. Es decir, sólo capaz de interrogar, pero no de enseñar nada. Sin embargo, con la guía del filósofo, los interlocutores declaran más cosas que las que llevan dentro de sí. Por otra parte, Sócrates les dice seriamente que esos conocimientos los poseían ya sin saberlo.

Otro carácter de la investigación socrática, es que Sócrates investiga objetos humanos universales. La fórmula racional de lo universal es la definición. Para llegar al objeto universal y a su definición, procede por inducción. Por eso Aristóteles atribuye a Sócrates el descubrimiento de la inducción y la definición (36).

Los historiadores de la filosofía griega hablan de un período cosmológico y otro antropológico. Hay que advertir, sin embargo, que en el pensamiento presocrático el aspecto ético no está excluido, sino incluido en el problema cosmológico. Así en Heráclito vemos que las leyes humanas están alimentadas por la ley divina, son una aplicación de la ley divina. Y la ley divina es el principio primordial, fuente y término de todas las cosas. El problema cosmológico es al mismo tiempo problema ético. De ahí que en las escuelas filosóficas se pensara en la colaboración que el hombre puede prestar al principio divino, llevando una vida de acuerdo con ese principio. En el orfismo y en el pitagorismo aparecen modelos de vida humana que deben ajustarse a la ley divina. Son los famosos *βίος ὀρφικός*, *βίος πιταγορικός*. Los eleatas tienen sus *βίος ἑλεατικός*. Son modelos de vida humana inspirados en la *φύσις*, la naturaleza, y en lo *θεῖον*, lo divino.

Con Sócrates y los sofistas el hombre pasa a primer plano en la preocupación filosófica. Son ellos los que estudiaron la subjetividad humana y se adentraron en ella. Jaeger parece no estar de acuerdo con la tesis que atribuye un subjetivismo gnoseológico a los sofistas. Dice que la afirmación de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas, es un caso aislado en la historia de la filosofía griega y que no se puede generalizar a toda la sofística (37). Es en tiempos de Sócrates cuando los sofistas estudiaron la subjetividad humana, dice Jaeger. Lo hicieron a través de la educación, que era la actividad principal de los sofistas. Se plantearon el problema de la naturaleza de la educación, esto es, de la acción entre el educador y el educando, entre las leyes humanas (*νόμοι*) y por la naturaleza (*φύσις*). Se plantearon el problema de los límites de la educación: hasta dónde

el educador tiene el derecho de influir sobre el educando. Parece que entre los sofistas, habían algunos que sostenían que la educación tiene que transformar la φύσις, la naturaleza del educando. Otros parece que sostenían que el educando tiene que ser respetado en su espontaneidad. El mundo humano aparece como distinto y hasta opuesto a la naturaleza.

Es Sócrates, sin embargo, quien estudia la subjetividad humana como un orden, como un cosmos interior. Estudia las leyes éticas de ese mundo. Su ley principal es la ἐνκράτεια, esto es, el gobierno de sí mismo. Sócrates dice que el hombre no debe dejarse arrastrar por los impulsos exteriores ni por los interiores: sus pasiones. Desde los tiempos de Sócrates esta ley de la ἐνκράτεια, no sólo fué ley de la ética antigua, sino del pensamiento cristiano y moderno (38).

A través de los rasgos que caracterizan la investigación socrática, se advierte que el centro de sus preocupaciones no fué el problema de la φύσις, del principio de toda la realidad del ser, sino el problema del hombre y su sentido ético-religioso. Para encontrarnos en esa nueva interpretación del ser, de sentido ontológico esta vez, es preciso llegar a Platón. Platón es también socrático, pero antes de entrar en el círculo de Sócrates fué discípulo de Cratilo, discípulo a su vez de Heráclito, de quien tomaba la parte que se refiere al devenir universal, sin tener en cuenta la permanencia del fuego y la identidad de los contrarios en el maestro. Cratilo sostiene no ya que es imposible entrar dos veces en el mismo río, sino la imposibilidad de entrar siquiera una vez. ¿Razones? Tanto el río como el sujeto humano están en continuo cambio, de modo que las aguas no son las mismas ni el hombre es el mismo. El conocimiento es una relación que supone —si no permanencia— al menos la continuidad por un momento del sujeto que conoce y del objeto conocido. Cratilo niega esa estabilidad mínima, esa duración, y, en consecuencia, niega el conocimiento. La palabra, según Cratilo, es un producto cristalizado, nombra cosas comunes y está al servicio de la acción y no del conocimiento. En el caso de que el sujeto establezca alguna relación con el flujo de la realidad, no la puede expresar en palabras. Ese flujo continuo hay que indicarlo y seguirlo con ademanes, porque éstos tienen la misma movilidad de la realidad, desaparecen en el devenir y no dejan rastros.

Después de Cratilo, Platón tuvo como maestro a Sócrates. Este coincidía con Cratilo en que el dominio de la realidad sensible era el dominio de la opinión y no de la verdad. Había estudiado a los filósofos que se habían ocupado del mundo y había llegado a esa conclusión. Sócrates creía encontrar un asidero para la investigación filosófica en el estudio de los conceptos, en particular de los conceptos morales.

La doctrina de los conceptos (de las esencias), tiene implicada una ontología que desarrollará no Sócrates, sino Platón.

Platón llega a la ontología por exigencia de su gnoseología. En la filosofía presocrática, el problema del ser sensible y el ser inteligible, el problema de la Ἀλήθεια y la Δόξα, había cambiado de planteo. En los filósofos de Mileto, todo el esfuerzo consistía en encontrar el principio constitutivo y explicativo del cosmos en un elemento, del cual derivaban todas las cosas. En los físicos hay también dualismo entre sentido y razón, pero buscan el principio estable (inclusive en Heráclito) dentro del mundo. En Platón, en cambio, el dualismo se establece entre el mundo y las Ideas. En los pitagóricos se habla de que el número es el ser de las cosas o está en las cosas, estableciéndose una diferencia entre lo que aparece y lo que es. En Parménides, la separación entre lo sensible y lo permanente, el ser, es de oposición irreconciliable. Así, Parménides se ve obligado a tratar de la Ἀλήθεια en la primera parte de su "Poema..." y de la Δόξα, en la segunda.

Platón trata de dar respuesta a esta oposición entre lo sensible y lo inteligible, trata de ver cómo se concilian esos dos lados. Porque aunque lo sensible no fuera la realidad permanente, lo cierto es que tiene alguna realidad, lo que había sido admitido hasta por Parménides. ¿Cómo investigar, pues, el ser sensible? Platón dice que la investigación es una búsqueda y que quien está en posesión de la verdad no investiga, porque la búsqueda sería inútil. Tampoco se investiga si no se sabe algo acerca de lo que se quiere investigar. Para que haya investigación hay que saber algo en parte cierto y en parte erróneo en torno de lo que se investiga. La posibilidad de la investigación depende, pues, de que sepamos ya algo sobre lo que queremos investigar. De allí que para Platón el conocimiento sea reminiscencia: reminiscencia significa recuerdo y al mismo tiempo olvido. Así, en el *Fedón* (XVIII-XX) dice: "Y si como yo pienso, hemos aprendido la ciencia antes de nacer, y la hemos perdido habiendo nacido, y después, ayudándonos con los sentidos, la hemos recuperado, la misma justamente que poseíamos antes, la operación que llamamos *aprender*, ¿no es un recuperar lo que ya era nuestro? ¿Y no hablamos rectamente al decir que esta operación es un *recordar*?" Esta doctrina ya estaba en los órficos y en los pitagóricos.

La teoría de la reminiscencia se apoya en la teoría de que el alma es inmortal y eterna, y de que antes de su encarnación o encierro en el cuerpo, vió los seres ideales, los seres puramente inteligibles, que, ahora, en presencia de las cosas sensibles recuerda. Es decir, que de una gnoseología, Platón pasa a una ontología. En Platón hay un doble dualismo: uno gnoseológico y otro ontológico. El primero entre cono-

rimiento verdadero —razón— y conocimiento falso —sentidos—. El objeto del conocimiento verdadero debe ser real (las Ideas); el objeto del conocimiento falso, debe ser aparente (lo sensible). La realidad sensible está en la misma situación que el alma: la realidad sensible es imitación, copia de las Ideas. El alma encarcelada tiene vestigios de las Ideas. La realidad es un obstáculo para el conocimiento de las Ideas, pero al mismo tiempo un estímulo.

Platón admite la existencia de un mundo superior, el mundo de las Ideas. Y acá se suscita una cuestión. El Demiurgo, *δαίμων*, ha hecho el mundo sensible conforme a esas Ideas. Se trata de saber si esos objetos ideales, si esos paradigmas o arquetipos existen fuera de la mente del Demiurgo, o bien son ideas del Demiurgo. Los textos de Platón no son suficientemente explícitos, lo que ha dado lugar a varias interpretaciones: algunos críticos sostienen que el Demiurgo creó el mundo de acuerdo con las Ideas (mentales) del Creador, y otros afirman que esas Ideas son eternas, anteriores o bien coeternas con el Demiurgo.

La división o separación entre lo sensible y lo eterno está expresada en la alegoría de la caverna (39). Los hombres son prisioneros encerrados en una caverna, que miran el fondo de la misma, donde llega una leve cantidad de luz de afuera, donde a su vez alumbrá el sol. Los objetos exteriores se proyectan en el fondo de la caverna, se mezclan, se relacionan entre sí. Los hombres sólo ven esas sombras y creen que ellas son la realidad. Si un prisionero se libra de las cadenas y sale afuera, al principio quedará ofuscado por tanta luz, pero luego verá los objetos, la luz inteligible, el ser eterno. Si regresa a la caverna le será difícil convencer a sus compañeros de lo que ha visto. El prisionero libre de las cadenas, que ha logrado ver la luz, es el filósofo que, de la contemplación de las cosas sensibles, sombras de las ideas, se eleva a la visión de la luz de las ideas mismas. Entonces comienza su misión iluminadora y libertadora de otros prisioneros: ésta es la misión que Sócrates decía que el Dios le había confiado, comparable a la del descenso al Hades, celebrada por los órficos y pitagóricos.

Importa ahora señalar la relación que existe entre las cosas sensibles y las Ideas (esencias) eternas. Platón concibe al principio esa relación como imitación, *μίμησις*. Las Ideas son los modelos; las cosas son las copias. Las Ideas son las causas finales. Las cosas no pueden producirse por sí mismas, conforme a esas cosas finales. Falta en Platón el concepto de potencia como apetencia de la forma, que recién aparece en Aristóteles. El Demiurgo es, pues, poder eficiente que modela las cosas según los arquetipos. Más tarde concibe esa relación como participación: *παρτήσεις*. La participación es un tomar parte

las cosas sensibles en el ser de las Ideas. Esta relación tiene algunas dificultades, que el mismo Platón reconoce. Si se reconoce la participación como la participación de muchas cabezas en un lienzo, entonces el lienzo se divide en partes, de las que participan las cabezas. Ahora bien: la idea no puede dividirse en partes, de las que participan los individuos. Si se concibe, en cambio, la relación como παρουσία, como presencia de la Idea de las cosas sensibles, las dificultades no son menores. Si la Idea está presente en la cosa sensible, no puede estar toda la Idea, sino que tiene que estar y retirarse. Si se piensa que esta actividad es presencia, de presentificación de las Ideas, se tiene que hacer en múltiples individuos y que, por otra parte, la tienen que hacer todas las Ideas, se advierte que las Ideas tendrían que dividirse, o, al menos, multiplicarse, lo que no conviene a su ser eterno. Por eso Platón, en sus últimos años, abandonó la teoría de la participación y volvió a la teoría de la imitación: el mundo sensible es sombra de la luz del ser eterno, es copia de las ideas o arquetipos. Esta relación tiene también sus dificultades, que han sido puntualizadas por Aristóteles en la *Metafísica* (40).

Hemos dicho que las Ideas para Platón son los modelos y las causas finales de las cosas y su creación. Compara la generación de los seres con la producción artística. Así como el artista en su actividad tiene en cuenta un arquetipo e idea, así también el artífice divino tuvo presente las Ideas por la creación de las cosas y los seres sensibles. A las Ideas, Platón las llama esencias (41). Esas esencias son las causas finales. Platón dice: "Existe, por una parte, lo que es siempre a causa de otro ser, y por la otra, aquello por causa de lo cual se engendra, en cada caso, lo que nace por causa de otro... Tomemos, entonces, estos dos géneros... — ¿Cuáles? — El uno, la generación de todas las cosas; el otro, la esencia... Ahora bien, ¿de cuál de estos dos, diremos que es a los fines del otro? ¿La generación a los fines de la esencia, o la esencia a los fines de la generación?... Yo digo que a los fines de la generación se preparan ciertamente para todos las medicinas y todos los medios y toda la materia; pero que cada particular generación individual se produce después a los fines de una esencia particular, y la generación toda entera a los fines de la esencia toda entera... Ahora, aquello para cuyos fines se vendría a engendrar siempre lo que se engendra para los fines de otra cosa, está en el lado del bien, pero aquello que se engendra siempre para los fines de otra cosa, debe estar colocado en otra parte". Las Ideas o esencias son modelos ideales, que no se actualizan en las cosas. No tienen color, ni figura, ni pueden ser tocadas. Sólo pueden ser contempladas por el alma, y en el alma por la inteligencia, que se nutre y goza contemplan-

do esos entes veraces. Así la inteligencia ve la justicia, la prudencia, la ciencia; "no la mudable..., sino más bien la ciencia que existe verdaderamente y está en Aquél, que es verdadero ente" (42). Acerca de si las Ideas son creadas por Dios, o bien existen en sí y por sí mismas, los textos platónicos dan pie a una y otra interpretación. Así, en la *República* se lee: "Pero, ¿cómo llamarás a este otro artífice? — ¿Cuál? — Aquél que hace todo lo que hace cada uno de los obreros... pero crea también todas las plantas que nacen en la tierra y fabrica todos los animales, a los demás y a sí mismo, y además, la tierra, el cielo, los dioses y todo lo que existe en el cielo y en el Hades debajo de la tierra... Ahora el Dios... queriendo ser verdaderamente creador de un lecho único verdaderamente existente, pero no uno cualquiera, ni ser de un fabricante cualquiera de lechos, creó este lecho de naturaleza única. — Así parece, en verdad. — ¿Quieres, entonces, que lo llamemos *creador* de esto o de algo singular? — Es justo, pues ha hecho ésta y todas las otras cosas en su naturaleza" (43). En ese pasaje, Platón afirma que Dios es el creador de los modelos (Ideas). En otros pasajes, en cambio, dice que Dios en la creación de los seres y las cosas, tiene en cuenta un modelo eterno. Así en el *Timeo*, dice: "Todo aquello que se engendra, es necesario que sea engendrado por alguna causa, sin la cual no es posible que ninguna cosa sea engendrada. Y cuando el artista de cualquier obra que se quiera, mira con amor a aquello que es eternamente lo mismo, y empleándolo como ejemplo, lleva al acto la idea y la virtud de aquello, es necesario que haga algo bellísimo... Lo que hay que considerar es a qué ejemplo haya contemplado el artífice divino al hacer el mundo. Pero es evidente a todo hombre, que cotejó a lo eterno" (44). Coincidentes con ese pasaje del *Timeo*, existen otros en ese mismo diálogo (*Timeo*, X, 37), donde las cosas creadas son llamadas "imágenes vivas de los Dioses eternos"; en el *Filebo* (XIV, 26-27; XXXIII, 53-54); en el *Parménides* (VI, 132-3), donde Platón dice que la intelección debe ser de "alguna cosa que es", de "una tal esencia por sí"; en el *Eutifrón* (XII, 10), donde indaga si lo santo es tal porque es amado de Dios, o si es amado de Dios porque es tal en sí mismo.

Cualquiera que sea la interpretación que se acepte, hay que admitir que en Platón las Ideas no constituyen simplemente un desdoblamiento del mundo sensible. Las Ideas son las especies, las esencias, existen separadamente y ordenadas según una jerarquía de ser y de valor. Es decir, que en Platón, además de una interpretación metafísica del principio originario (*ἀρχή*) de la realidad, existe una interpretación axiológica y de valor de las Ideas, como primeros principios del cosmos sensible, de su jerarquización y de su explicación. Las

Ideas constituyen una multiplicidad ordenada, constituyen un cosmos, en el cual la Idea más alta es el Bien, que se identifica con lo Uno y el Ser. Para que la multiplicidad de las Ideas constituya un orden, una totalidad, es preciso que las una y las relacione entre sí alguna de ellas. Con otras palabras: se requiere que las Ideas a su vez participen en la Idea suprema de lo Uno. La distancia que establece y conoce la unión de las Ideas (especies), la concordancia de los géneros, el enlace entre todas, es la dialéctica, "la ciencia de los hombres libres", como la llama en el *Sofista* (XXXVII-IX, 251-3). Platón dice en el pasaje citado: "En esto consiste el saber distinguir según las especies: percibir en qué las especies particulares pueden comunicarse entre sí y en qué no... (ser) capaz de hacer esto, es decir, percibir de manera adecuada que hay una idea que se extiende en todo sentido para muchas, permaneciendo cada una separada, y que hay muchas otras, diversas entre sí, abrazadas desde lo exterior por una sola; y por otra parte, hay una unida con todas las múltiples, para unificarlas, y hay multitudes distintas separadas de todas partes". En la totalidad de las Ideas, la Idea de ser —idéntica con la Idea de Uno y de Bien— es la especie mayor, la Idea suprema. La Idea del ser penetra a todas las demás. Lo diverso participa del Ser, pero no es aquello de lo cual participa; y siendo diverso del ser, es evidente que se trata del no-ser. Así la Idea del Ser no es alguna de las otras Ideas ni todas en conjunto, las cuales en muchos respectos son y en otros no son. La Idea del Ser, en suma, es ella misma y en ella participan, penetrándola a todas en distinta medida, las otras. Vuelve aquí la teoría de la participación, esta vez no entre las cosas y los seres sensibles y las Ideas, sino entre las Ideas entre sí, que levanta una serie de dificultades insuperables, que Aristóteles resolverá después con su doctrina de la analogía del ser.

Platón ha tratado de determinar las especies mayores, sin lograr una doctrina estable. En el *Teetetos*, esas especies mayores son el *ser* y *no-ser*, *semejanza* y *desemejanza*, *identidad* y *alteridad*, *uno* y *números*, *par* e *impar*, *bello* y *feo*, *bien* y *mal* (45). En el *Parménides* la enumeración coincide parcialmente y difiere en parte: anota la *semejanza* y *desemejanza*, *pluralidad* y *unidad*, *reposo* y *movimiento*, y "todas las otras del género", agregando la *generación* y *corrupción*, *ser* y *no-ser*, (46). En el *Timeo*, enumera la *identidad* y *diversidad*, la *relación*, el *dónde*, el *cómo*, el *cuándo*, el *ser* y el *padecer* (47). También en el *Teetetos* (48), Platón preanuncia las categorías de Aristóteles, aunque con un alcance y sentido diferentes. Allí dice, refutando a Protágoras, que las sensaciones que corresponden a los distintos sentidos son diversas y que no se las puede conocer sino por el sentido propio. Para

distinguir las sensaciones específicamente distintas se necesita de otro órgano. El problema consiste en saber si son los sentidos los que perciben, o si es *por medio* de los sentidos que percibe el alma las diferencias. Platón dice que es indudable que las sensaciones se diversifican para cada sentido, pero que también es verdad que se aglutinan y constituyen un conjunto. Esa síntesis la hace el alma. Es el alma la que piensa la *existencia*, el *ser*, la *identidad*, la *diferencia*, lo *múltiple*, la *relación*. Esta concepción platónica de las categorías, por su concepción como actividad auténtica del alma, se acerca a la concepción subjetivista idealista de las categorías en Kant.

En la última fase del desarrollo de la Academia, Platón incorporó a su concepción metafísica del ser, la doctrina de las Ideas-números, o números-ideales, bajo la influencia del desarrollo de estudios matemáticos en la escuela y del pitagorismo. Pero esa evolución, interesante desde otros puntos de vista, no está dentro de la dirección de nuestro interés.

En suma: en Platón hallamos una concepción metafísica esencialista del ser, del principio originario de toda la realidad. Además, en el seno de esa concepción metafísica, existe una interpretación axiológica del ser.

7) Interpretación metafísica ontológica del ser:

En Aristóteles hallamos otra interpretación del ser, que constituye un gran avance en la solución de los problemas de la metafísica griega. El problema del principio originario (*ἀρχή*) de la unidad y multiplicidad del ser, de lo inteligible y lo sensible, de los opuestos en general, había tratado de solucionarse físicamente en los jonios y Heráclito, con criterio matemático en Pitágoras y los pitagóricos, con criterio lógico en Parménides, con criterio empírico-racional en los atomistas, con criterio subjetivista en Protágoras, Gorgias, los cirenaicos, etc., con criterio metafísico y esencialista en Platón. En Aristóteles, en el período de su madurez, al cual pertenece el escrito Γ de la *Metafísica*, hay una concepción metafísica ontológica del ser, que indudablemente constituye un planteo nuevo del problema y una solución también nueva.

Es sabido que en Aristóteles hay un proceso de desarrollo en su pensamiento filosófico. A él es preciso referirse, siquiera sucintamente, para ubicar el nuevo planteo y la nueva solución que trae el libro Γ de la *Metafísica*. Aristóteles llegó a la madurez de su concepción del ser, después de un largo proceso de evolución. Fué pla-

tónico como el que más. Y cuando en los últimos años de la vida de Platón, en el seno de la escuela cundió la duda acerca de la dualidad entre el mundo sensible y el de las Ideas, tomó partido a favor de la corriente que quería salvar el platonismo renovándolo. Existe una carta (49) donde Platón, respondiendo a sus discípulos en Asia Menor, Senócrates, Herasto, Corisco y Hermias, se queja de que a algunos de ellos atan más los malos e injustos que las virtudes de los probos y fieles. Con la muerte de Platón la crisis se acentúa. Aristóteles interviene entre los que realizan la labor crítica. Así lo revela el contenido de su diálogo *Περὶ φιλοσοφίας*, que, junto con algunos escritos de la *Metafísica* (A, B, M 9-10, N), pertenecen a la época de transición de Aristóteles, cuando se siente aún platónico y se empeña en salvar la doctrina del maestro de la crisis. Por aquí se explica la incongruencia que en el examen externo de los escritos advierten ya los antiguos: el uso de la primera persona plural en A, B, M 9-10 y N, libros en los cuales Aristóteles se manifiesta platónico. También el examen interno es igualmente decisivo, no sólo por el contenido, que en A realiza la crítica de las ideas y el platonismo de los últimos años, la doctrina de los números de Espeusipo primero, y luego la concepción de Sócrates en M 1-9, sino por la trabazón de los temas tratados, los que corresponden a las dificultades planteadas en el escrito B, conocido con el nombre de *libro de las aporias*. El fragmento M 1-9, que es más tardío, muestra que la separación de la comunidad platónica se consuma definitivamente. El pensamiento de Aristóteles evoluciona de la crítica del platonismo a su forma propia, y ocupa un período de trece años, o quizá más, desde la composición del escrito A, primer boceto de la *Metafísica*, hasta la del libro M 1-9, un escrito rigurosamente diseñado y una gran síntesis crítica de la doctrina de las Ideas y los números. Todos esos escritos corresponden al período de transición de Aristóteles, cuando reside en Asia Menor y constituyen la primera *Metafísica*.

En la *Metafísica*, tal como ha llegado a su posterioridad, continúan después los escritos Γ, Δ, Ε. Con relación al escrito Δ no existe ninguna dificultad. Es un tratado aislado, independiente, como sucede también con α, que parece ser una introducción a un curso de Física (50). Γ, Ε son, en cambio, muy posteriores a A, B, M, N. Pertenecen a la última fase de la evolución de Aristóteles, cuando, anciano, reelabora los materiales en busca de unidad interna. Con anterioridad cronológica posee un conjunto de escritos, originariamente autónomo, y que, no se aviene con el plan de la primera metafísica, según está expuesto en B. Integra ese conjunto: Ζ, Η, Θ.

Las cuatro dificultades o aporías planteadas en B en torno a la posibilidad, contenido y límites de la filosofía primera son resueltas en Γ, E. Los once problemas restantes, que giran alrededor de la trascendencia, no encuentran solución ni en estos textos ni en Z, H, Θ. Estos últimos escritos contienen el análisis del concepto de substancia y el de los conceptos de acto y potencia. El estudio externo advierte la desaparición de la primera persona plural, circunstancia que permite ubicar los libros mencionados fuera del período crítico, cuando ponía Aristóteles su mejor empeño en salvar la doctrina platónica. El análisis interior de Z, H, Θ, permite afirmar, por otra parte, que constituían primitivamente un núcleo aislado, pues no considera el ser sensible con relación a la realidad suprasensible, lo que significa que el tratado A no es el final al que tendió, desde el principio y por modo sistemático, Aristóteles. Existen, además, otros motivos, para considerar los escritos antedichos, como un conjunto unitario: en Z 4, 1029, b1 y en Θ, 1, 1045 b1 se menciona a Z y no a A como primer tratado.

Más difícil es la cuestión de si el libro I (iota) formó parte originaria del conjunto Z, H, Θ, o bien si fué incorporado a la *Metafísica* en la fase de elaboración y conformación final. W. Jaeger se inclina por esta última hipótesis.

Vestigios de la fase extrema, esto es, de la tarea de conformar sistemáticamente y por modo riguroso los distintos tratados que forman la obra conocida con el nombre de *Metafísica*, se descubre en el libro E, entre los capítulos dos y cuatro. Las cuatro primeras aporías que presenta B, están resueltas en Γ, E 1. E 2 continúa con un asunto enteramente distinto, que se prolonga hasta E 4: las significaciones del ente. Procede acá Aristóteles a establecer una conexión que prepara el estudio de la sustancia en Z, H. Con la teoría de las significaciones del ser, busca la unidad interna de los escritos y la sistematización coherente de su doctrina metafísica. Tres momentos se pueden contar: la teoría del ser, especie de ontología formal; la doctrina de la substancia sensible; y la Teología, como teoría de la forma pura. En suma: E 2-4 representa el enlace entre la primera metafísica A, B, M 9-10, N, y el conjunto Z, H, I, M 1-9 que Aristóteles establece en la última etapa de su proceso evolutivo.

Ese afán de concepción unitaria hace que en la reelaboración última, Aristóteles agregue también textos que se refieren al conocimiento. En E 4, antes de iniciar la discriminación del ser sensible, habla de la verdad en sentido lógico y en sentido metafísico. Después del ejemplar análisis que figura en el libro Z, y muy luego del escrito

H, en el último capítulo de Θ , a punto de estudiar la realidad suprasensible, asienta que, además de la verdad conseguida por discurso racional, existe el conocimiento intuitivo, que funda todo pensamiento que pretende alcanzar una concepción absoluta del mundo.

En la *Metafísica* primera, Aristóteles define a la *Πρώτη φιλοσοφία* como ciencia de los primeros principios y de las causas últimas. Su averiguación se orienta hacia la existencia de los principios de la realidad suprasensible, la que constituye el objeto propio de la disciplina. En la época de la reelaboración, en los últimos años, incluye como contenido de la *Metafísica* el análisis del ser sensible. Ello supone que el objeto de la ciencia abarca el ser sensible y el suprasensible, en lo que poseen de ser. El objeto de la *Metafísica* es ahora el ser en tanto que ser y sus propiedades fundamentales. Todavía Jaeger (51) encuentra como precedente a esas dos maneras de precisar y delimitar la *Metafísica*, una tercera, cuya muestra documental es K 1-2. Este tratado, donde aparece la expresión *el ser en tanto que ser*, que abarcando únicamente la realidad inmutable y eterna, opone el ser sensible y el ser suprasensible, objetos de la Física y la *Metafísica*, respectivamente. La *Metafísica* es acá Teología, no ciencia de los primeros principios ni ciencia del ente como tal; antes, es teoría del ser perfectísimo, inmóvil, trascendente. Eso, desde luego, basta para identificar el texto como arcaico y muy próximo al platonismo.

Las consideraciones históricas anteriores ubican los escritos de la *Metafísica* de Aristóteles y al mismo tiempo permiten comprender las distintas definiciones de la disciplina que aparecen en los textos. Colocándonos en un punto de vista sistemático y no histórico-genético, en la concepción que tiene Aristóteles en su madurez de la *Metafísica*, esas distintas definiciones se concilian y complementan. Así, en los libros A (II, 982 b, 13) y α (I, 993 b, 4), que pertenecen a la primera época, hay dos definiciones distintas, pero que consideradas atentamente tienen en cuenta dos aspectos de un único objeto. Una define la *Metafísica* como ciencia de los principios y las causas primeras. El texto dice: "Es, pues, la ciencia con la cual, por las razones dichas, se encuentra quien busca aquella que merece el nombre de sabiduría. Tal sólo puede ser la ciencia que especula en torno a los principios y las causas primeras, entre los cuales están precisamente el bien y el fin". La otra, defínela como ciencia de la verdad. El texto expresa: "Es también justo llamar a la filosofía ciencia de la verdad. Porque el fin de la vida teórica es la verdad; de la práctica, la acción. Y si los hombres prácticos consideran lo que son las cosas, no consideran lo eterno de ellas, sino la relación con otras cosas y en este momento. Sin la causa no conocemos la verdad. Cada cosa tiene

tanto más ser cuanto por razón suya le conviene a otras el mismo nombre: verbigracia, el fuego es la cosa más caliente, porque es causa de que las otras lo sean. Luego, la verdad máxima es causa de que las cosas posteriores sean verdaderas. Y los principios de aquello que es siempre, necesariamente son los más verdaderos. Porque no son verdaderos sólo algunas veces, ya que no tienen otra causa de su ser, sino que son causa del ser de las otras cosas. Por donde se ve que, de la misma manera que cada cosa está con respecto al ser, así está también con respecto a la verdad". La primera definición preside la investigación que el libro A dedica al examen de las cosas descubiertas históricamente por los filósofos anteriores a Aristóteles. Además de la importancia que tiene en sí misma esa búsqueda y que hace que se considere a Aristóteles como el primer historiador de la filosofía, confirma Aristóteles la exactitud de su análisis metafísico hecho con criterio sistemático, y que determina como primeras causas, la materia, la forma, la final y la eficiente (52). La metafísica como ciencia de los principios y las causas primeras, no hace sino presentar un aspecto que se completa con aquel otro que encierra la segunda definición. Si el conocimiento de la verdad es conocimiento por causas, las primeras causas son las más inteligibles, las más universales y necesarias, y consiguientemente las más verdaderas. De allí que la Metafísica sea también ciencia de la verdad, porque al serlo de los principios y causas primeras, lo es de la estructura inteligible del ser en cuanto tal.

Ambas definiciones son abarcadas en una tercera, que corresponde al período de madurez, donde Aristóteles afirma que la Metafísica es la ciencia que se ocupa del ser en cuanto ser y sus propiedades esenciales. Para advertir cómo esta última definición envuelve las anteriores, es preciso recorrer los caracteres que presenta el ser como tal, objeto de la más elevada de las ciencias especulativas. Antes que nada, el objeto de la Metafísica es universal, a diferencia de lo que ocurre con las demás ciencias teóricas. "Ella es diversa de las ciencias particulares, porque ninguna de éstas estudia como universal al ser, sino que después de delimitar alguna parte, considera sus accidentes. Así las Matemáticas" (53). Y en seguida agrega: "al filósofo le corresponde la posibilidad de especular sobre todo... Pues, como hay determinaciones comunes al número (paridad y disparidad, conmensurabilidad e igualdad, exceso y proporción, etc., etc.) y éstas pertenecen a los números, ya sea tomados en sí mismos o en sus relaciones recíprocas, y como hay, igualmente determinaciones propias del sólido (inmóvil y móvil, liviano y grave), así las hay propias del ser en cuanto ser, y éstas son el objeto sobre el que corresponde al

filósofo la tarea de especular la verdad" (54). A ese carácter se une el de la unidad, que aparece indicado en el libro Γ (II, 1003 b, 5) y extensamente desarrollado en el libro I (iota, II, 1053 b 1-6). El ser y lo uno son la misma cosa y expresan una misma naturaleza. Sus conceptos son de la misma extensión. Lo uno no es otra cosa que el ser en tanto que no dividido, uno de los modos cómo el ser se presenta a la inteligencia. Además el ser, como objeto de la Metafísica, aparece con el carácter de la verdad, puesto que muestra la máxima inteligibilidad. Finalmente la bondad constituye otro de los caracteres metafísicos del ser. Sobre todo ellos, a veces tan sólo apuntados por Aristóteles, los escolásticos desarrollaron después, por lo menudo la doctrina de los caracteres trascendentales del ser. Se comprende ahora de qué manera la tercera definición de la Metafísica recoge las otras dos. Cada una de éstas contempla un aspecto del objeto que delimita la última. Y puesto que lo uno, la verdad, la primera causa, el primer principio, no son más que los aspectos en que se presenta o es considerado el ser, decir que la Metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser y sus propiedades esenciales, equivale a afirmar que es ciencia de la verdad o de los primeros principios y de las primeras causas.

Los caracteres ya mencionados del ser, universalidad, unidad, verdad, bondad, abstracción, etc., se apoyan en la interpretación aristotélica del ser. Para Aristóteles el ser en cuanto tal, como objeto de la Metafísica, es analógico y ontológico. La naturaleza analógica del ser, Aristóteles la señala en un pasaje de la *Metafísica* (55). "La palabra ser se emplea en muchos significados, pero todos se reducen a uno y a una cierta naturaleza única. Y no es por simple homonimia, sino que, de la misma manera que todo empleo de la palabra *sano* se refiera a la salud (sea con respecto a la conservación, o a la producción o a los síntomas, o a la capacidad de la salud), y a la medicina todo empleo de la palabra *médico*... etc., así también el ser se dice en varios sentidos, pero refiriéndose siempre a una única naturaleza; pues se llaman seres, los unos, en cuanto substancia, los otros en cuanto atributos de la substancia, los otros en cuanto caminos hacia la substancia, o corrupción o privación o cualidades, producciones o generaciones de la substancia, o negación de alguna de estas cosas o de la substancia. Y como, entonces, es única la ciencia que estudia todo lo relativo a la salud, así sucede también para cualquier otro caso... Por lo cual es claro que también los seres en cuanto seres, pertenecen a una sola ciencia". El ser objeto de la Metafísica es en Aristóteles onto-lógico. Ello significa que no es óntico ni puramente lógico, en el sentido de un ser de razón. Es onto-lógico porque el entendimiento metafísico llega al ser por vía de análisis y separación intencional de

las determinaciones cualitativas y cuantitativas del ser concreto. El entendimiento metafísico delimita su objeto propio en el tercer grado de la abstracción, donde el ser se manifiesta simplemente como ser y donde se reconocen los caracteres ya enumerados. En este sentido, el ser en cuanto ser es onto-lógico porque el entendimiento para elevarse al último grado de abstracción, parte irremisiblemente de la realidad sensible, material, contingente o particular, que es la realidad conatural y proporcionada al hombre, y con la cual éste se mantiene siempre en relación. Es onto-lógico porque es abstraído y separado del ser óntico, y es lógico porque esa separación se realiza mediante un proceso racional de análisis hasta representarse con el concepto ser la mínima unidad de ser en que coinciden todos los seres. Preciso es reconocer que el ser delimitado de esa manera por el entendimiento, es abstracto, y especifica de tal modo el entendimiento metafísico que las modalidades gnósicas de éste no pueden confundirse con las del entendimiento en el conocimiento físico o matemático.

El ser, objeto de la Metafísica en Aristóteles, es abstracto por el hecho que se muestra como tal al entendimiento en el tercer grado de abstracción. Tal afirmación necesita esclarecimiento para evitar confusiones muy frecuentes cuando se estudia ese objeto sin rigor especulativo y sin las necesarias precauciones críticas. Si bien la Metafísica, la más remontada de las ciencias humanas, alcanza su objeto propio en el plano de la máxima abstracción, ello no quiere decir que el ser en cuanto tal no se encuentre incorporado a la multiplicidad de las substancias sensibles y a las no sensibles, como son las inteligencias motrices y Dios. Aristóteles adelantándose al equívoco de entender el ser en cuanto ser ($\tauὸ ὄν ἢ ὅν$) como desligado de la realidad que se muestra a los ojos del hombre, dice que no es algo universal e idéntico en todas las cosas, abstracción pura, ni separado de las substancias particulares (56). El ser no se presenta plenamente, con los valores inteligibles puros que posee en el plano metafísico, en la multiplicidad de las cosas que existen. No se verifica con la misma plenitud en la realidad sensible que en la realidad no sensible. El ser en Dios está en un grado de perfección y acabamiento que no se encuentra en ninguna otra substancia, a tal punto que existe separado de la materia, es inmóvil y causa primera y eterna de cuanto resplandece en el cielo y en la tierra.

El ser se presenta en los seres... Constituye por ello lo que de ser posee la realidad sensible, donde el análisis metafísico mediante un proceso de remoción de las determinaciones cualitativas, cuantitativas, etc., lo encuentra e identifica. El entendimiento frente a los seres sensibles, conoce primeramente *que son, que existen*. Pero en esos seres

que son, el análisis descubre que algunos son por sí, substantivamente, y otros dependen o se dan como accidentes de seres substantivos. Llevado el proceso más adelante, el entendimiento advierte que, tanto los seres que son típicamente tales (las substancias) como los seres atípicos (las demás categorías) coinciden en una mínima estructura del ser, que es el ser en cuanto ser. El objeto de la Metafísica en sí mismo es abstracto, universal, uno, verdadero, bueno, etc., pero ha sido abstraído, separado de la realidad sensible, del ser óptico, con el cual mantiene su cordón umbilical. El ser en cuanto ser, como tal no existe, no es óptico, o existensivo, sino ontológico. Existe en los seres de donde ha sido abstraído, por lo pronto de los seres sensibles, que es el marco natural del conocimiento humano, y en los seres suprasensibles. Aristóteles resuelve así el problema básico de la metafísica griega, el de los opuestos, unidad y multiplicidad, universalidad o individualidad, abstracción y concreción, inteligibilidad y materialidad. El ser en cuanto tal tiene los caracteres de la unidad, universalidad, abstracción, inteligibilidad, bondad, etc. En su presencia real, óptica, es uno y múltiple, universal e individual, inteligible y sensible, etc. No existe, por tanto, oposición irreconciliable entre las propiedades del ser como objeto de la metafísica y los caracteres que presenta el ser sensible. De aquí que la Metafísica de Aristóteles no es una ciencia de un objeto imaginado o puramente de razón, según el reproche de Kant a toda la Metafísica tradicional, sino una ciencia cuya primera fuente de conocimiento reside en lo que de metafísico presenta la realidad sensible. En suma: el ser objeto de la Metafísica, no es de constitución simplemente intencional o lógica, ni menos aún concebido por entero por el entendimiento, como quiere Hegel, sino existencialmente inherente a todo cuanto existe, sensible y no sensible.

Esa naturaleza ontológica del ser metafísico es la que desconocen quienes lo identifican con el ser tal como lo estudia la lógica. El objeto ser y el concepto que lo comprende se obtienen en lógica por un proceso diferente. La asimilación de los objetos y los conceptos respectivos es la que realiza Hegel. Este filósofo toma como punto de partida de su *Lógica*, que es al mismo tiempo su metafísica, el concepto de ser como el más simple, el más inmediato y el de menor contenido. El análisis de esa noción le lleva a sostener que el contenido de la misma es producido por el pensamiento, y que el ser puro y sin determinaciones ni diferencias, según lo habían concebido los Eleáticos, es también, el no-ser. "Este ser puro es la abstracción pura, y,

por consiguiente, la negación absoluta que, considerada también en su momento inmediato, es el no-ser" (57). El ser indiferenciado coincide con su negación: la nada. Por eso, esta última, principio y fin de todas las cosas para los budistas, es tan vacía y simple como el ser puro. La diferencia entre ambos aparece únicamente en el ser mediató, en el movimiento de desaparecer inmediato del uno en el otro, momento tercero que reconoce Hegel como el devenir. En éste están superados el ser y la nada en el sentido de que están anulados y recogidos. Y de aquí que la verdad del ser y el no-ser se halla en su unidad, el devenir.

El concepto que Aristóteles posee del ser es diverso al de Hegel. No constituye el ser en cuanto tal una abstracción vacía, un objeto concebido y producido por el pensamiento. Tampoco admite que sea substancia porque ésta es, en primer lugar, aquella que tiene cada ser, sensible o no sensible, y no pertenece a ninguna otra con valor universal (58). "Si ninguno de los universales puede ser substancia, como se ha dicho donde hablamos de la substancia y el ser, y si el ser mismo no puede ser substancia en el sentido de algo que exista fuera de la multiplicidad —él es un término común—, sino sólo un predicado, es evidente que tampoco la unidad es substancia: el ser y lo uno, en efecto, son entre todos, los predicados más universales" (59). El ser en cuanto tal no existe con independencia de las substancias sensibles y no sensibles, y la predicación del ser no es la de un objeto producido por la inteligencia, predicación vacía en suma, sino existencial, puesto que está presente en la multiplicidad de la realidad sensible y de las inteligencias motrices, así como en la unidad de Dios. Admitir lo contrario conduce, por una parte, a la respuesta platónica que da a los universales carácter substancial, o bien a la de Hegel, que considera el ser como concebido y producido por el pensamiento, y cuya verdad la encuentra en la inquieta unidad del devenir, donde aparece negado por el no-ser.

En cuanto a los reparos de Kant, no tienen valor en el caso de Aristóteles. En los *Prolegómenos a toda Metafísica Futura*, establece que la Metafísica, para mostrar carácter de disciplina verdaderamente científica, lo mismo que cualquier ciencia, debe poseer como sistema coherente de conocimiento algo propio, que la distinga de toda estructura teórica. Ese carácter distintivo puede ser dado por lo que hay de propio en el objeto estudiado, en las fuentes del conocimiento, o bien en la manera de conocer (60). La Metafísica de Aristóteles satisface, conforme queda establecido, la primera condición.

Su objeto propio es la consideración del ser en cuanto ser y sus propiedades esenciales. Falta comprobar si cumple las demás condiciones.

Kant, refiriéndose a la segunda condición, las fuentes del conocimiento, sostiene que no pueden ser empíricas. "Y, en primer término, en lo que concierne a las fuentes de un conocimiento metafísico, es evidente, por la misma noción de este conocimiento, que aquellas no pueden ser empíricas. Sus principios —de los cuales forman parte no sólo las proposiciones que las constituyen, sino también las nociones fundamentales—, no deben nunca ser tomados de la experiencia. Efectivamente, este conocimiento debe ser, no físico sino metafísico, es decir, aventajar a la experiencia" (61). Aristóteles concede en parte y en parte niega. Sin duda que el conocimiento de la metafísica —μετὰ τὰ φυσικά más allá de lo físico, pues cosa sabida que esa denominación es puramente circunstancial, que se encuentra usada por primera vez por Nicolás de Damas, y que según un escolio de la *Metafísica* de Teofrasto, debe remontar su origen hasta Andrónico— se refiere a las substancias suprasensibles, pero eso no excluye que se refiera, por otra parte, a esa mínima unidad de ser radicado en las substancias sensibles, particulares y contingentes. Aristóteles llamaba a la disciplina que se ocupaba del ser como tal Πρώτη φιλοσοφία primera filosofía, no metafísica. Con este último nombre se aludió originariamente a la ubicación que dió Andrónico a ciertos libros que dispuso más allá de los destinados a los estudios físicos, pero ello no por consideraciones intrínsecas, sino por simple disposición espacial (62). Lo metafísico está integrando el ser sensible en la forma de esencias que dan a las existencias concretas unidad, inteligibilidad, universalidad y bondad metafísicas, y que vuelven posibles los distintos tipos de conocimiento, desde el empírico y el matemático hasta el metafísico, cada uno en su cantera correspondiente. El conocimiento metafísico muestra una de sus fuentes, según Aristóteles, y a diferencia de lo que afirma Kant, en el ser sensible, aunque no en cuanto sensible, sino en cuanto ser. Para Aristóteles la conclusión de Kant acerca de las fuentes de la Metafísica, en el sentido de que ellas son a priori y se hallan en el entendimiento puro y en la razón pura, es falsa.

Por lo que hace a la tercera condición, cuyo cumplimiento otorga propiedad a una ciencia (la manera de conocer) también la satisface la Metafísica de Aristóteles. La distinción entre el ser lógico-dialéctico, de índole intencional, y el ser objeto de la Metafísica, de verificación existencial, no solamente se establece entre esos objetos,

sino además entre los procesos abstractivos que supone el conocimiento de los mismos. El concepto de ser, y su contenido correspondiente, como de máxima extensión y mínimo contenido, se obtiene por abstracción total. Consiste ésta en separar las notas singulares y materiales de los objetos y entregar objetos cada vez más inmateriales. Así de Sócrates, Platón y Aristóteles, por abstracción total, se consigue el objeto inteligible *hombre*, común a todos ellos. Por la misma manera de abstraer, de prescindir de lo singular, se aísla el objeto ser, como común a todos los seres, que son como partes del objeto obtenido, el cual resulta así un todo. De aquí el nombre de abstracción total o extensiva.

De otro modo se limita el ser metafísico. La abstracción formal, a diferencia de la anterior, entrega los planos constitutivos del ser. Para ello abstrae de la materia, la forma. No separa lo común; aísla la forma y prescinde del objeto en el cual se halla existenciada. Así el alma constituye la forma del hombre. El proceso de abstracción formal o intensiva no olvida la diferencia. Tiene tres grados, el último de los cuales corresponde a la Metafísica. De ahí que Aristóteles defina a la Metafísica como ciencia del ser en cuanto ser y sus propiedades fundamentales. Y en este sentido, el ser que se circunvala en el tercer grado de abstracción no se puede confundir con un género lógico, como predicado intencional, ni se debe caer en el equívoco de concebirlo como existiendo por sí y realmente al margen de las substancias estudiadas por Aristóteles: los sensibles que sugieran materia, y los no sensibles que son inmateriales.

Distingue además Aristóteles el objeto de la Metafísica de aquellos otros que corresponden a la Dialéctica y la Sofística. La investigación de la verdad acerca de las propiedades del ser en cuanto ser pertenece al filósofo. Un indicio de ello se encuentra en el hecho de que dialécticos y sofistas, queriendo ejercer la misma función que el filósofo, discurren sobre todas las cosas y sobre el ser que les es común (63). Aunque tienen que ver con el ser, puesto que a la postre el ser constituye siempre objeto formal de la inteligencia, existen distancias apreciables entre Metafísica y Dialéctica, o, con más acierto, entre la fuerza noética de una y la otra. Mientras el Metafísico, por la energía o poder de su potencia de conocimiento, arriba a certidumbres, el dialéctico procede con argumentos probables, que únicamente conducen a la opinión. El metafísico confirma sus análisis en el dominio de la existencia, porque su ciencia es ciencia de certidumbre. El dialéctico no consigue establecer relación firme, de cer-

teza, entre el ser metal, representado en el entendimiento, y el ser existivo y concreto. Eso aparte, y ahora desde el punto de vista del objeto, al ser de la Metafísica, se lo confronta con el ser óptico, existente, para comprobar si las propiedades reconocidas en aquél se manifiestan en este último. El ser de la Dialéctica es puramente de razón, desdoblamiento del ser real en el entendimiento, que la Dialéctica no logra relacionar firme y seguramente con el ser existivo. Por su parte, la sofística, que se satisface con un saber aparente, no está inspirada en el amor a la verdad, sino más bien en la ambición, en la docencia y en la compensación económica.

NOTAS

- (1) Homero: *Iliada*, XIV, 201. Citado por Aristóteles en su *Metafísica*. Libro A, 3, 983 B 30.
- (2) Antiguo Testamento: El Génesis, Cap. I, 2.
- (3) Aristóteles: *Metafísica*, Libro A, 4, 984 b 25; A, 8, 989 a 10.
- (4) Aristóteles: *Metafísica*, Libro A, 3, 984 a 21-22.
- (5) Aristóteles: *Metafísica*, Libro A, 2, 1069 b 4.
- (6) Rodolfo Mondolfo: *En los orígenes de la filosofía de la cultura*. Cap. I, 7-12, 41-103. Ediciones Imán, Buenos Aires, 1942.
- (7) Werner Jaeger: *Paideia*, Tomo II, Libro Tercero, Cap. I, pág. 13-91, Edic. Fondo de Cultura Económica, México, 1944.
- (8) Rodolfo Mondolfo: *Moralistas griegos*. Cap. I, p. 11-57. Edic. Imán, Bs. As. 1941.
- (9) Rodolfo Mondolfo: *El pensamiento antiguo*, Libro I, Cap. IV, 3, p. 79. Edic. Losada, Buenos Aires, 1942.
- (10) Aristóteles: *Metafísica*, XI, 6, 1062 b.
- (11) Aristóteles: *Metafísica*, II, 4, 1000.
- (12) Aristóteles: *Metafísica* IV, 5, 1009.
- (13) Aristóteles: *De Caelo*, II, 9, 290.
- (15) Aristóteles: *Metafísica*, IV, 5, 1000 b 7.
- (16) Platón: *Tectetos*, 151-152.
- (17) Rodolfo Mondolfo: *El pensamiento antiguo*. II, cap. I, pág. 132. Edic. Losada. Buenos Aires 1942.
- (18) Aristóteles: *Metafísica*, Libro XI, 6, 1062.
- (19) Sexto Empírico: *Pyrrh-hiyp.*, I, 217-219.
- (20) Aristóteles: *Metafísica*, Libro IV, 4, 1007.
- (21) Platón: *Tectetos*, 166-7.
- (22) Platón: *Tectetos*, 166-7.
- (23) Sexto Empírico: *Adv. Mathem.*, VII, 65-87.
- (24) Rodolfo Mondolfo: *El pensamiento antiguo*, I, Libro II, cap. I, pág. 138, Edic. Losada, Buenos Aires, 1942.
- (25) Sexto Empírico, *adv. mathem.*, VII, 65-87.
- (26) *De Melisso Xenophane et Gorgia*, VI, 980.
- (27) Platón: *Tectetos*, XII, 156-7.
- (28) Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII, 195-6.
- (29) Sexto Empírico: *Adv. Math.*, VII, 191-195.
- (30) Sexto Empírico: *Adv. Math.*, XI, 140.
- (31) Diógenes, IX, 101.
- (32) Sexto Empírico: *Lin. pirronianos*, I, 43-4, 59.
- (33) Filón: *De ebriet.* 266-7.
- (34) Platón: *Apología de Sócrates*, XVII, 29-30; V-VI.
- (35) Rodolfo Mondolfo: *El pensamiento antiguo*. I, Libro II, cap. II, pág. 153, Edic. Losada. Buenos Aires 1942.
- (36) Aristóteles: *Metafísica*, XIII, 4, 1078.
- (37) Werner Jaeger: *Paideia*, Tomo I, págs. 309/11. Edic. Fondo de Cultura Económica.
- (38) Werner Jaeger: *Paideia*. Tomo II, pág. 62. Edic. Fondo de Cultura Económica. México.
- (39) Platón: *República*, libro VII, 1-3, 13-18.
- (40) Aristóteles: *Metafísica*. Libros XIII y XIV.
- (41) Platón: *Filebo*, XXXIII, 53-54.
- (42) Platón: *Fedro*, XXVII, 247.
- (43) Platón: *República*, X, 1-2, 596-7.
- (44) Platón: *Filebo*, XXXIII, 53-54.
- (45) Platón: *Tectetos*, 145 y ss.
- (46) Platón: *Parménides*, 129 c, y 136 b.
- (47) Platón: *Timeo*, 37 a b.
- (48) Platón: *Tectetos*, XV, 160 d.

- (49) Platón: *Epístolas*, VI, 322 D.
- (50) W. d. Ross: *Aristote*, chap. I.
- (51) W. Jaeger: *Aristote*, L'evoluzione della Metafisica, pág. 278-294. Firenze, 1935.
- (52) Sobre el doble carácter histórico-sistemático del primer libro de la *Metafisica*, puede verse: Rodolfo Mondolfo: *Veritas filia temporis in A.* (En *Scritti filosofici per onoranze a B. Varisco*; Wallecchi, 1925, p. 233 ss.).
- (53) Aristóteles: *Metafisica*, libro I, cap. I, 1003 a, 1.
- (54) Aristóteles: *Metafisica*, libro I, cap. 2. 1004.
- (55) Aristóteles: *Metafisica*, libro I, 1, 1003.
- (56) Aristóteles, *Metafisica*, libro I, cap. II, 1005 a, 17.
- (57) Hegel: *Ciencia de la Lógica*, Libro I, cap. 3, A: el Ser.
- (58) Aristóteles: *Metafisica*, Libro Z, cap. XIII, 103.
- (59) Kant: *Prolegómenos a Toda Metafisica Futura*, Introducción 1.
- (60) Kant: *Prolegómenos a Toda Metafisica Futura*, Introducción, 1.
- (61) Kant: *Prolegómenos a Toda Metafisica Futura*, Introducción, 1.
- (62) Hamelin: *Le système d'Aristote*.
- (63) Aristóteles: *Metafisica*, Libro Γ cap. II, 1004 b, 4.

LA ARGENTINA DE CUNNINGHAME GRAHAM

Emilio Carilla

LA vida de Cunninghame Graham es una vida extraordinaria, una de esas vidas que aparecen de tanto en tanto y que si no alcanzan gran relieve histórico (así, en una Historia con mayúscula), no pasan en vano. Al correr de los años pueden desdibujarse ciertos rasgos en quienes como Cunninghame Graham dejan un nombre literario. La obra escrita puede superponerse sobre el perfil humano que le dió vida. Por lo menos, eso exige la historia viva de la poesía para evitar que elementos extraliterarios invadan el claro recinto del arte. (Los ingleses que tienen, entre otros, a Byron, conocen bien estas trampas de la fama). Y, sin embargo, cuántas veces ayuda el conocimiento del hombre al conocimiento del artista. ¡Como si hubiera líneas precisas entre uno y otro!

Destruyamos casilleros y fórmulas de la crítica. Bien está. Pero no pasemos porque sí de las clásicas biografías de escritores (escritores que se quedaban, dentro de tantas obras críticas, en simples biografías) a la obra que nada sabe del hombre que la engendró, cuando ese hombre puede conocerse. Dejemos —en fin— que cada obra nos aconseje el mejor camino.

Creo que en el caso de Cunninghame Graham asistimos a una vida no inferior a su obra literaria (sin tentar aquí los frecuentes trechos coincidentes entre una y otra). Vida de rica urdimbre y de colores

vivos, dentro de los cuales entran el verde, el rubio y el negro de nuestros llanos. Al decir esto no me olvido que Cunninghame Graham es un valor firme en las letras inglesas (1), valor reconocido en esos parque-cementerios que suelen ser las historias de la literatura, y, sobre todo, en libros severos que quieren ser tamices finos y no catálogos de librería (2).

Sí, en Cunninghame Graham se da el caso no muy común (del cual tenemos muchos ejemplos en el mundo hispánico) de una notable obra literaria que no oculta una no menos notable altura de hombre. Personalidad bifurcada —y las líneas se mantienen cercanas— entre el hombre y el escritor. Además, con esta particularidad: la etapa “argentina” en la vida de Cunninghame Graham es una etapa que dejó en el escritor “inglés” multitud de vivencias: estímulos, recuerdos, palpitaciones, nostalgias...

También, hilo vivo para que, al pasar los años, esa etapa argentina en la trayectoria del hombre se convirtiera —al evocarse en la distancia— en páginas perdurables. No tanto, en pretexto o vehículo de relatos novelescos (y Cunninghame Graham los escribió) como en limpios recuerdos de cosas vistas. Fué el escritor el que realzó algo que ya tenía en sí —como particular realidad, como existencia de claro movimiento novelesco— singulares atractivos. En los relatos argentinos de Roberto B. Cunninghame Graham el autor está siempre presente —dentro de los párrafos— como personaje e hilo.

Aunque sean, en general, bien conocidos, conviene recordar algunos datos para perfilar mejor el momento argentino de nuestro hombre.

En la sangre de Cunninghame Graham confluían una antigua y aristocrática línea escocesa y una línea española. La primera, empinada particularmente en trazos masculinos; femenina, la segunda. No explicaremos inclinaciones por las líneas individuales ni por las mezclas, pero conviene reparar, sobre todo en lo que se vincula a las mujeres, en la dirección que tomó su vida. Don Roberto nació en Londres en 1852 y poco cuesta imaginar que recibió de labios de su abuela Doña Catalina Alessandro de Jiménez —española— una lengua y la visión de un mundo ligado a esa lengua. La madre —Anne Elizabeth Fleming, venezolana— pasó pocos años en América, aunque pudo contribuir también a reforzar esa dirección.

Cunninghame Graham llegó al Río de la Plata en el año 1870 (3). Desembarcó en Montevideo, para pasar poco después a Gualeguaychú, en tierra argentina. A partir de este año comienza el gran período rioplatense del futuro gaucho, período que abarca alrededor de diez años: entre 1870 y 1878, con algunas sangrías.

Aquel joven escocés, apenas un adolescente, que llegaba a estas regiones con un mundo casi en blanco, iba a hacerse hombre en estas soledades de pampas y ríos. ¡Cómo no evocar después con amor tales años, si era el hombre que ganaba plenitudes el que se afirmaba entonces! ¡Cómo no iba a recordar tibiamente aquel paisaje y su planta humana si aquí había encontrado lo que, sin duda, entonces buscaba!

En la estancia, cercana a Gualeguaychú, sobre "las grandes llanuras pardas de Entre Ríos", aprendió Cunninghame Graham las faenas del campo al mismo tiempo que se identificaba con la naturaleza del litoral argentino.

"La naturaleza en aquella parte del Nuevo Mundo —escribió— no se muestra en compatibilidad con la especie humana como pasa en Europa, adonde toca su obra cariñosamente, casi con mano reverente y se mezcla con ella como algo de sí misma. Allí el pan es pan y el vino es vino, sin medias tintas que puedan formar un cuerpo con el todo..." (4).

Pero el sino de Cunninghame Graham no estaba —aun dentro de la libertad de tierras extensísimas— encerrado en una región. Bien pronto le tomó el gusto al caballo y fué ya sobre él el jinete inconfundible que nos muestran tantos grabados, que nos dicen tantos relatos suyos. También, el conocedor de caballos que distingue desde lejos pelajes y cualidades. En La Pampa —bien lo sabemos— el caballo es mucho más que un medio de transporte: es parte insustituible en la vida de esas regiones. Es pieza constitutiva de una unidad que forman hombre y bestia. En el gaucho a caballo, la metáfora del "centauro", que tanto se aplica, pierde su vulgar contextura y alcanza, otra vez, irreemplazable acepción. Deja de ser metáfora, para ser, de nuevo, exacto perfil directo, articulada vida.

Ni los adelantos mecánicos, ni el creciente desarrollo y explotación de la tierra han logrado disminuir claramente la "necesidad" del caballo en la pampa. Y si esto lo decimos hoy ¡qué diremos de hace ochenta años!

"En aquellos días en que los gauchos andaban de poncho y chiripá, y las gentes gastaban toda una hora mortal encerrando la *tropilla*, para coger el caballo en que ir a visitar a un amigo a media legua de distancia; en que los caballos eran el asunto de interés principalísimo, la suprema preocupación y recreo de los hombres..." (5).

En otro relato, nos cuenta Cunninghame Graham, como si recordara entre líneas variantes de la anécdota atribuida a "El Chacho":

“¡A pie en el campo!...; ésa era una frase de terror en las pampas del sur. El marino, en bote diminuto en pleno océano, no está en peor condición que la del que, por una o por otra causa, se encuentra a pie sin caballo, abandonado en aquel inmenso mar de hierba. Libre antes como un pájaro, ahora es tan desvalido como ese mismo pájaro con el ala rota por la bala del cazador...

...Sin duda, antes de la Conquista los hombres atravesaban La Pampa a pie, penosamente, necesitando años, tal vez, para ir desde el Atlántico hasta el pie de los Andes, adelantando a tientas de un río a otro río, como los primeros navegantes de cabo en cabo, costeano a lo largo de las ensenadas”.

Y, al juntar más nítidamente caballo y pampa, agrega Cunningham-Graham:

“El advenimiento del caballo infundió una nueva vida en estas llanuras; la naturaleza pareció acoger gozosa la vuelta del caballo, después del largo intervalo desde el período libre en las Pampas, pobladas hoy por la descendencia de las trece yeguas y de los tres caballos enteros que Don Pedro de Mendoza dejó en pos de sí al embarcarse para España, después de su primera tentativa de colonización.

En mis recuerdos vive aquel inmenso y silencioso mar de paja; cubría su superficie, en primer término, hierba corta, jugosa y dulce, que los carneros comían hasta la raíz; luego aparecían los cardos, que crecían a la altura de un hombre, formando una maraña hirsuta, por entre la cual el ganado había abierto un laberinto de sendas, luego, hierbas más ásperas, y, poco a poco, tallos oscuros como de alambre, y, finalmente, se perdía toda señal de hierba donde las pampas tocaban con las pedregosas llanuras de la Patagonia, hacia el sur. Hacia el norte, las hierbas ondulantes y trémulas crecían más escasamente, hasta que, en las misiones de los jesuitas, algunos grupos de árboles invadían las llanuras, que finalmente terminaban en los densos bosques del Paraguay.

El silencio y la soledad eran el distintivo común del norte y del sur, dentro de un horizonte circunscrito a lo que un hombre podía ver desde a caballo...

Con razón, los antiguos *quechuas* bautizaron estas llanuras con un nombre que significa “espacio”; todo allá era espacioso, vasto; la tierra, el cielo, la ondulante y trémula inmensidad de hierba; las innúmeras manadas de caballos y ganados; los maravillosos juegos de la luz; las tempestades

furiosas y supremas, y, por sobre todo, el ánimo de los hombres, que se sentían libres, cara a cara con la naturaleza, bajo aquellos hondos cielos meridionales" (6).

Hacia el sur se extendían entonces las tierras de indios. La "Tierra adentro" era no sólo su ámbito sino también el de los gauchos díscolos o desgraciados. Además —nos recuerda— era el explicable asilo de los jefes revolucionarios. Los hermanos Saá y el coronel Baigorria llegaron a ser lugartenientes del gran cacique Painé. Otros, más humildes, se les unieron y formaron temibles bandas que incursionaban en la extendida y honda tierra fronteriza (7). Copio de Cunninghame Graham:

"Toda la frontera sudoeste de la provincia de Buenos Aires, en aquellos lejanos días de los cuales escribo, era tan salvaje y casi tan peligrosa como la apachería de Arizona. Los indios pampas, que poco tenían que envidiar a los apaches en fiereza, crueldad, destreza en la equitación y pillería en general, eran el azote de toda la frontera desde Tapalquén hasta el Arbol del Gualichu.

Las escasas estancias parecían islas en el gran mar de pasto que se extendía a su alrededor, tal como las olas rodean los atolls en los mares del sur. La mayoría de las casas y las pulperías estaban fortificadas con un profundo foso, y algunas de ellas tenían un pequeño cañón de bronce que era preferentemente usado como señal para los esparcidos vecinos, dado que su alcance era poco y los indios tenían buen cuidado de no avanzar demasiado cerca, retirándose cuando se le disparaba, de modo que resultaba de poco uso sobre la abierta llanura.

La vida salvaje, peligrosa y solitaria, atrajo caracteres extraños, pues sólo hombres de resolución que estimaban en poco la vida, o los proscriptos de la sociedad, se animaban a instalarse en una zona donde el gobierno podía proporcionar escasa protección y donde un hombre quedaba arruinado en una noche por los indios malones, que le robaban su hacienda y le dejaban desamparado..." (8).

Pueden citarse aquí, en forma paralela, versos de Ascasubi y Hernández sobre los malones de los pampas. Pero ¿a qué dar multiplicada extensión literaria a lo que en Cunninghame Graham tiene, evidentemente, nítida raíz viva?

A pesar de tales peligros —peligros ciertos— Cunninghame Graham vivió entre esas soledades, sólo matizadas por pocas casas o por

algún fortín, por un ombú o por "la blanca línea del cortaderal que marcaba los bordes de un arroyo". Tuvo algún tiempo de relativa firmeza: en 1876 se instaló con su amigo Jorge Mansel cerca de Bahía Blanca. Allí compraron la estancia "Sauce Chico", cerca de Tandil, intento tronchado violentamente por las correrías de los indios, que así castigaban a aquellas avanzadas que querían correrse hacia el sur...

Por eso vivió, más que en la relativa protección de zanjas y fortines, en el movedizo y lento arrear de las tropillas. Leguas y leguas sobre el mar de pasto, pasto y más pasto, "paja y cielo". ¡Tropillas o ganado cubriendo la llanura! Con viva voz, con pluma ágil, recordará más tarde, rodeo o arreo:

"La impresión de aquella escena era inolvidable; a través del polvo que en las praderas levantaba el ganado, oscureciendo el horizonte, y de la polvareda, más turbia todavía, de los años que se han ido, paréceme que veo aquella marejada viva, como un torrente de lava, y que oigo su retumbar como de trueno en las llanuras" (9).

Cunninghame Graham conoció a la indiada del viejo cacique Catiel, que levantaba su toldería por lo común en las cercanías de Bahía Blanca: indios que vivían en buenas relaciones con los "cristianos". Pero también conoció a aquellos otros, a los indios bravos que dominaban y ponían miedo en regiones como naciones: los pampas, los ranqueles, los tehuelches y otras tribus del sur. Sobre todo, los temidos malones de los pampas, que se acercaban como una tormenta o como el viento fuerte de los llanos, y cuyos alaridos se cortaban en golpes sobre la boca. Al pasar, sólo dejaban la tierra arrasada, las casas humeantes y los hombres muertos (10).

En tantos años pasados en suelo argentino y, en particular, después de haber visto mucho mundo ¿qué tiene de raro que Don Roberto apunte certeramente, en pocos párrafos, notables retratos —físico y espiritual— del gaucho?

"Los hombres —dice— ...eran por lo general altos, cenceños y nervudos, con no pequeña dosis de sangre india en sus enjutos y musculosos cuerpos. Si las barbas eran ralas, en desquite, el cabello, luciente y negro como ala de cuervo, les caía sobre los hombros, lacio y abundante. Tenían la mirada penetrante y parecía que contemplaban algo más allá de su interlocutor, en horizontes lejanos, llenos de peligros, rondados por los indios, en donde a todo cristiano le incumbía mantenerse alerta con la mano sobre las riendas. Centauros delante del Señor, torpes a pie como caimanes embarrancados,

tenían, sin embargo, agilidad de relámpago cuando era necesario. Parcos en el hablar, capaces de pasar todo el día a caballo, uno al lado del otro en las llanuras, sin cruzar palabra, excepto alguna interjección como "jué pucha", si el caballo tropezaba o se espantaba porque una perdiz saltaba a sus pies.

Se enfurecían fácilmente: echaban espumarajos por esas bocas y pedían sangre a voces; un instante después (pasada la tormenta) tornaban a ser los mismos graves centauros de antes...

Tales eran los centauros de aquellos días, vestidos de poncho y de chiripá. Calzaban botas de piel de potro, hechos los talones del corvejón, que dejaban salir los dedos para agarrar el estribo, formado por un nudo de cuero.

Su estado de gracia espiritual interna era una mezcla extraña de cristianismo contenido en su desarrollo, matizado de supersticiones indias; su temple de ánimo era melancólico. La alegría no arraiga en aquellas desiertas estepas; esto sucede generalmente con los habitantes de las llanuras, cuyas vidas se pasan solitarias, ya en grupos de tiendas, como entre los árabes, ya en ranchos aislados como en las pampas del sur.

Hasta sus propios bailes eran lentos y acompasados, ya los nacionales —cielitos, gatos o pericón—, ya el vals importado, que danzaban meciéndose a un ritmo peculiar y característico, rastrillando las espuelas por el suelo, como le arrastra un pavo las alas a su hembra..." (11).

Naturalmente, la mujer no aparece en las páginas argentinas de Cunninghame Graham con la frecuencia con que aparece el hombre. Y, sin establecer grotescas comparaciones, con la frecuencia con que aparece el caballo. Razón directa de una realidad social en que prevalece notoriamente —aventura, virilidad, rudeza— el hombre. Sin embargo, dentro de una galería no muy variada, Cunninghame Graham nos presenta la magnífica estampa de *La cautiva*, apasionante relato de fronteras, donde precisamente las particulares fluctuaciones de esa zona determinan líneas encontradas en la psicología de una mujer (12). Además, en otro relato —el titulado *Los seguidores*— nos dejó en el personaje de Luz algo así como una síntesis genérica de la mujer de la pampa al entrar en sazón.

"La muchacha, como muchas "chinas" cuando se hacen grandes era linda y atractiva como una gama joven o una potran-

ca pueden serlo [reparemos en la metáfora], por su inexperiencia y juventud.

Su color era casi como el de la caña madura, con un leve rubor rosado en sus mejillas y en las palmas de sus manos, cara redonda y ojos oscuros, vestida con un amplio traje estampado y un pañuelo de colores anudado alrededor del cuello.

Luz era tan bonita como lo es siempre toda muchacha del campo que, siendo semicivilizada y cristiana, carece de las gracias de las indias semidesnudas y no tiene aún los recursos que poseen en una ciudad muchas muchachas, designadas por la naturaleza para fregar pisos y amamantar necios...

Ella también, habiendo visto desde joven la tragedia del nacimiento, del amor y de la muerte expuesta delante de sus ojos, no era exactamente inocente, pero aun no teniendo norma de falsa vergüenza para medirla, era al mismo tiempo franca sobre cosas que, en Europa, los viejos de ambos sexos fingían ser reticentes, y todavía era tímida por la verdadera virtud del conocimiento que ella tenía.

Por este motivo, la vida de las mujeres en la pampa o en todos los países salvajes es por necesidad mucho más circunscripta que la de aquellas hermanas que en otras tierras se acercan más estrechamente a sus más deformes hermanos, por el hecho de usar cuellos postizos y almidonados y la mayoría de las insignias del estado de hombre..." (13).

En las páginas de Roberto Cunninghame Graham la vida de los personajes humanos que describe (cristianos e indios; gauchos y gringos) se anima en los rasgos y colores de un mundo rico pero limitado: de amplísimos horizontes, pero de escasos matices. Todo se da allí en grande y, por lo tanto, las proporciones colosales diluyen a menudo las diferencias. Sin embargo, la fisonomía es nítida en su singularidad: tipos y formas de vida que tienen sus raíces en la tierra donde nacen y se conforman al paisaje y al elemento humano que se mueve sobre ese suelo.

La pulpería, por ejemplo, era institución reconocida en la pampa. En aquellos días —dice en varias partes Cunninghame Graham— la pulpería era club, bolsa, centro de citas y otras cosas más. Allí se vendían latas de sardinas, yerba mate, libras de pasas, galletas y alpargatas..., pero, con más propiedad, era asiento de parroquianos, donde se bebía (carlón, cachaza, caña, ginebra), se hablaba y se discutía (de política, de mujeres y caballos), se cantaba o se payaba. En las pulperías recuerda haber oído Cunninghame Graham el nombre de

Rosas —allá por 1870— como el nombre de un dios tutelar en labios de algún viejo gaucho. Y no sólo en el “Viejo Cabrera”, ni en “Ño Carancho”, aquel viejo adusto de la pulpería del Yi, cerca de Bahía Blanca, que cuando estaba “en pedo” borraba años y volvía atrás el tiempo para gritar su adhesión a Rosas y sus mueras a los “salvajes”.

Con palabras más ceñidas de Cunninghame Graham, ésta es una pulpería típica:

“Sus características exteriores: una baja y ancha casa de adobe con techo y alero de paja brava, circundada por una zanja de poca profundidad, sobre la cual crecen algunos miserables cactus. Oscura, cocida por el sol, de aspecto polvoriento, se levanta como una isla en el mar de ondulante pasto de duros tallos, que el colonizador afanoso de mejoras se pasa toda la vida en una vana lucha por extirpar...

En el interior de la pulpería se encuentra la reja detrás de la cual está instalado el mostrador, cerca del cual la flor del gauchaje de la comarca holgazanea, o se sienta con los dedos del pie proyectándose por la punta de sus botas de potro, balanceando sus piernas y marcando con el tintineo de sus espuelas el compás del “cielito”, ejecutado por el payador en su desvencijada guitarra con cuerdas de tientos de cuero de yegua.

Detrás de la reja —señal en la pampa de la eterna antipatía entre los que compran y los que venden— algunas estanterías de pino amarillo que ostentan ponchos fabricados en Leeds, calzoncillos de confección, alpargatas, higos, sardinas, pasas de uva, galleta —pues la galleta únicamente se comía en las pulperías—, jergones y, en un rincón, “la botillería”, donde el vermuth, ajeno, el porrón de ginebra, el carlón y el vino seco están en fila con el barril de caña brasileña, sobre el cual el pulpero hace ostentación de su cuchillo y revólver...” (14).

En parte a través de sus recuerdos, en parte a través de obras gauchescas bien conocidas, Cunninghame Graham evoca a los gauchos cantores en las pulperías. En realidad, en sus páginas parecen borrarse deslindes entre realidad y objetivación literaria (sobre todo, en el caso del *Martín Fierro*), pero eso no era sino una consecuencia de la proyección viva que entre los hombres del campo habían ganado los poemas gauchescos. Y en el repertorio de los payadores, donde los más cantaban —como los viejos juglares— versos ajenos, el *Martín Fierro* y el *Fausto*, en particular, habían desplazado canciones de la ciudad o de raíz más arcaica.

“En su afamado *Martín Fierro* —dice Don Roberto—, cuenta José Hernández cómo Cruz y su amigo se refugiaron entre los indios: bien recuerdo, puesto que todos conocíamos el libro de memoria, que en más de una ocasión me tocó recitar mis cien versos al amor de la hoguera, allá en Napostá” (15).

(Lugones nos recuerda también, en *El payador*, a aquel Serapio Suárez que, en la “entonces remota comarca” santiagueña de Sumampa, se ganaba la vida recitando el *Martín Fierro*).

Cunninghame Graham, siempre que habla de las cosas nuestras, o, mejor, siempre que habla de sus años en tierras argentinas o los evoca en relatos y episodios más o menos novelescos, habla desde dentro y no desde fuera. Lejos de él —sin tantas ambiciones— el papel de censor, el análisis severo, ni el colocarse por encima de ellos, como había hecho Sarmiento, por ejemplo.

Adivinamos que en rasgos de aquel “Gaicho Carlitos”, generoso y valiente, puso, consciente o inconscientemente, mucho de lo que fué o de lo que quiso ser (salvo “las muertes” y la muerte, por supuesto), al trazar la perfilada estampa.

“Todos lo conocían como Carlitos el inglés. Durante años recorrió de arriba abajo la República, trabajando en ocasiones de tropero o como domador, a pesar de sus cuarenta y cinco años. ¡Para él no había animal bellaco!

Un gaicho interrumpió:

—No, señor, parecía mentira verlo sobre un potro ensillado o no. ¡Pucha, gringo lindo! Era realmente más gaicho que nosotros y conocía más del campo que el mismo Mandinga, quien, como Ud. sabrá, “sabe más por viejo que por diablo” (16).

Cunninghame Graham se considera hombre identificado con el paisaje y con mucho del espíritu del hombre argentino que coloca en sus páginas, aunque escriba a muchos años de distancia. El párrafo que cierra su relato titulado *El gaicho* puede, en realidad, cerrar casi todos los que escribió y que tienen que ver con “el Río de la Plata”. Sólo un igual puede hablar así:

“Me separo de los gaichos con el dolor natural de quien, después de haber pasado con ellos su juventud, aprendido a tirar el lazo y las boleadoras, a montar de un salto, a resistir los rigores del calor y del frío en aquellas llanuras solitarias, tiende los cansados ojos sobre el turbio espejo de los tiempos que ya fueron” (17).

La vida de Cunninghame Graham en la República Argentina, recortada sobre casi dos lustros decisivos de su existencia, fué —lo sabemos de sobra— vida de campo, vida móvil sobre el vastísimo escenario de la Pampa, o, mejor aún, sobre un litoral extendido desde Bahía Blanca hasta el Paraguay. Con todo, no falta en sus páginas la visión de Buenos Aires, de una Buenos Aires que entraba en el último tercio del siglo con pujanza que no tardaría en transformar la extensión, riqueza y caracteres de la ciudad.

Cunninghame Graham la visitaba, y recorría sus calles de piedras como pelotas, jinete en un doradillo “escarceador y coscojero”, después de entregar ganado en el saladero. Entonces —nos dice— la ciudad no tenía 400.000 habitantes y se arrinconaba contra el río. Palermo y Flores estaban en los alrededores de la ciudad, campo por medio. También nos recuerda los hoteles de Buenos Aires y su evocación se centra en el del suizo Claraz, en la calle 25 de Mayo, donde acostumbraba hospedarse. El río llegaba hasta los muros posteriores del hotel.

La pluma de Cunninghame Graham, certera y amena en la descripción de la ciudad, gana todavía más altura en la descripción de las grandes vías de acceso a la urbe: el puerto —de difícil arribo—, con sus muelles de madera y su movimiento creciente; el campo, abriéndose en abanico con su tela de hierba y sus varillas de caminos...

En fin, mucho puede copiarse de Cunninghame Graham acerca de Buenos Aires. Aunque los cronistas abundan y no haya pasado tanto tiempo desde entonces, pocos testimonios hay que nos den una impresión tan vivaz de la ciudad. Por lo intencionada —entre grave y burlona— conviene reparar en su referencia a la iglesia de Santo Domingo:

“Me olvidaba de otra iglesia, la de Santo Domingo, que para un inglés no debiera pasar inadvertida...”

Dentro de la iglesia, allá en lo alto de la nave occidental, colgaban entonces, y supongo que cuelgan todavía, las banderas de tres regimientos de línea del ejército inglés. En aquellos días pensaba yo que ésa era una oportuna amonestación al orgullo, hacia la cual les llamaba yo la atención a los ingleses que por allí andaban, cuando repletos de vino nuevo (aquí léase carlón a diez centavos la botella, o champaña hecha de petróleo a cinco patacones el litro), les mostraba los trofeos y les invitaba a que se golpearan el diafragma y silbaran la tonada del *Rule Britannia* con cuanto garbo les fuera dado hacerlo. Esto no quiere decir que no sea yo un buen patriota; lo que hay es que yo pensaba en mi ju-

ventud, como pienso todavía, que el patriotismo entra por casa, y que si es cierto que Santo Domingo se presentó y realmente recogió esas balas [las de los cañones ingleses de las Invasiones], lo hizo, no en su calidad de santo, sino de argentino, porque los santos, me parece, cuando quiera que el teléfono celeste suena, son de la nacionalidad de quienes les rezan..." (18).

Aunque la vida política argentina había perdido la encarnizada y sangrienta virulencia de la época de Rosas, no faltaron por cierto entre 1870 y 1880 episodios decisivos en la vida del país y luchas cruentas, eso sí, más reducidas en extensión geográfica y en tiempo. (Recordemos, sobre todo, que 1870 marca la terminación de la guerra que la Tripe Alianza mantuvo con el Paraguay de Solano López; la segunda rebelión de López Jordán en Entre Ríos (1873); la Revolución de 1874; en 1880, la Revolución y federalización de Buenos Aires).

No cometeremos la ingenuidad de presentar a Cunninghame Graham como un personaje de significación histórica entre nosotros, aunque por ahí, en forma accidental, se vió entre los hombres que respondían a López Jordán, insubordinado contra el Presidente Sarmiento. En la retaguardia del ejército, si no decidió batallas, por lo menos ganó noticias que más tarde incluyó en páginas literarias. De todas las noticias, la que más le impresionó fué la del asesinato de Urquiza, episodio que Cunninghame Graham recogió de labios de uno de los matadores —soldado de López Jordán—. El episodio tuvo ramificaciones en varios relatos suyos: *San José*, *Una silueta*. En *San José*, aclara:

"...Una noche, sentado junto al fuego y fumando tranquilamente bajo las estrellas australes, uno de los asesinos me contó la historia y agregó que la visión de los muertos y del terrible grupo de gauchos en el salón de los espejos se le aparecía a menudo, aunque debía muchas vidas, y, gracias a Dios, si era necesario, podía despachar a un cristiano tan fácilmente como a una oveja..." (19).

Y en *Una silueta* —magnífico relato de sangre—, Cunninghame Graham describe los enganches y la lucha a muerte entre "colorados" y "blancos" en Entre Ríos. De nuevo, adivinamos que puso en la estancia "Los Arias", de los hermanos Cruz y Pancho, muchas cosas vistas, aunque lo importante es —sobre ellas— el trazo vigoroso (bárbaro en su rudeza y primitivismo) con que el escritor le dió la supervivencia de la poesía.

“Para estos dos hermanos, en su tranquila aunque a veces sanguinaria vida pastoril, su única preocupación era adquirir algún apero de plata, mantener el ganado gordo y la “tropical” lustrosa. En sus mentes tenían la vaga pero estimulante idea de que eran libres y que nadie se iba a atrever a mandarlos...” (20).

Por lo demás, Cunninghame Graham, que escribía estos relatos sin libros a la vista y fiado particularmente en la memoria, a muchos años de distancia, no siempre recordó con precisión. Así, por ejemplo, confundió Caseros con Pavón, y Justo P. Sáenz (hijo) le reprochó ciertos errores toponímicos y etnológicos, aunque reconoció —en general— a sus escritos apreciable valor documental (21). Efectivamente, las narraciones argentinas de Cunninghame Graham tienen claro valor de testimonio y, al mismo tiempo, de obra literaria. Superior, por cierto, en la fidelidad y el calor humano, en el vigor de la narración, a muchos trabajos de pretensiones. En última instancia, es la memoria la que domina tan vastas tierras: la vista no alcanza a distinguir allí todo lo que existe, y, a veces también, la luz hace cambiar colores. Pero el cuadro total es de ejemplar veracidad, como creo se ve —sin mayores comentarios— en las citas que he alineado en las páginas precedentes.

En 1878 se corta la gran etapa argentina en la vida de Don Roberto. Nuevos horizontes —en general, más cerrados y variados—, nuevas ocupaciones —más de acuerdo a lo que su nombre significa en los blasones de Escocia— lo alejaron del Río de la Plata.

Es curioso, pero no podemos menos que recordarlo aquí. El último viaje que, desde Europa, realizó a estas regiones lo hizo en 1936. En 1936 —es sabido— la muerte lo sorprendió a poco de llegar; vizcachera o cangrejal que le volteó el “malacara” en tierras crecidas ya, pero aun con mucha pampa. Yo sé que la referencia a este viaje postrero a Buenos Aires —viaje y muerte— se presta a fáciles resonancias sentimentales, sobre todo teniendo en cuenta la edad —83 años— y la distancia entre su alejamiento y la vuelta —¡medio siglo!—. No sé si fué la providencia o sólo el natural accidente de una vida que —como la de Cunninghame Graham— parecía destinada aún a más trotes sobre el caballo. Quizás lo obligó al viaje la “necesidad” (por lo menos, me parece más explicable) de volver a ver el escenario amplísimo donde —como el reserito de nuestra gran novela— se hizo hombre.

Sabía de la transformación que experimentaban estos lugares: en muchas de sus páginas, en muchas de sus cartas escritas en Inglaterra y referentes al Río de la Plata hay frecuentes menciones a noticias

que le llegan sobre la evolución del país, particularmente la que tiene que ver con las ciudades y, sobre todo, con Buenos Aires. ("Sé que es grande y próspera y rica —escribió una vez—, mucho más allá del soñar de la avaricia; sé que incesantemente grandes barcos arriban y se amarran a sus muelles de piedra tallada...") (22).

Sí, los relatos de Cunninghame Graham, los libros que muestran al "escritor Cunninghame Graham" (escritor no precoz, por otra parte) revelan que aquellos dos lustros rioplatenses no habían pasado en vano. El escritor —digámoslo de una vez— comienza, dentro de la bibliografía, en 1891, con un folleto (23), y se extiende hasta sus últimos días. Su carrera de escritor es, pues, casi paralela a la del político y a la del viajero (ahora sí, "viajero"), después de 1884. Quedaban atrás los años de la Argentina y se amontonaban nuevas experiencias y luchas, nuevas tierras (España, Italia, Francia, Egipto, Marruecos) a las que —en justicia— hay que agregar la proyección que, desde la Argentina, se había extendido también —antes del 84— hacia el norte del continente: Estados Unidos, México y, más cerca, explicables viajes y momentáneas residencias en Uruguay, Brasil y Paraguay.

América quedó así fijada de manera nítida en la retina de aquel escocés enjuto que sorprendía en el parlamento inglés y ganaba lectores con sus escritos. América (su esposa, Gabriela de la Balmondière, era chilena, hija de francés y española) determinó gran parte de sus obras, particularmente las biografías (*Hernando de Soto*, *Bernal Díaz del Castillo*, *A brazilian mystic* [A. Conselheiro], *The conquest of New Granada* [Gonzalo Jiménez de Quesada], *The conquest of the River Plate*, *Pedro de Valdivia*, *José Antonio Páez*, *Portrait of a dictator* [Francisco Solano López] ... Además, no olvidemos una obra como *The horses of the Conquest*).

Y, sin embargo, cuando su pluma deja la historia para mojar tinta más fresca o de más colores, Cunninghame Graham se detiene en el Río de la Plata, en las pampas y en los gauchos. No es que falten buenos relatos sobre otras regiones de América (cito, como ejemplo, algunos bien conocidos: *La vieja de Bolívar*, *El esqueleto del Caney*), pero en él vivían más largamente —medidos en años, en peligros, en identificación— las cosas argentinas. Ahí están sus páginas, con repeticiones y variantes, para probarlo...

Me atrevo a afirmar que en los cincuenta años largos que van desde su alejamiento de la Argentina hasta su muerte, la visión de estas tierras no sólo quedó flotando en su recuerdo para trasmutarse en magníficas páginas del escritor, sino que también (y no sé hasta dónde es posible separar) Cunninghame Graham ganó aquí algunas de

nuestras mejores peculiaridades (hablo de las mejores...), que hizo suyas con cabal comprensión.

Será ingenuo pretender afirmar que el carácter de Cunninghame Graham llevó a su patria una dirección ahormada íntegramente en América. Sin llegar a tanto, puede, por lo menos, decirse que aquí encontró refirmaciones valederas, y que aquí encontró valiosas incitaciones, como aquel su sentido democrático de la convivencia y relación (más allá de los títulos y blasones que podía ostentar), como aquel su concepto de la autodeterminación de los pueblos que llevó al Parlamento inglés y que debió resonar extrañamente entre celosos orgullos de "imperio". "Vengo de América —dijo en cierta ocasión— donde nadie se muere de hambre... No puedo permitir, pues, que en las fábricas de mi país se paguen 6 chelines por semana a los hombres y menos a las mujeres..." (24).

De América, o, mejor, de la Argentina, sacó ya —para toda su vida— un nombre breve, Don Roberto, que llevó siempre con orgullo y que posponía a rancieros títulos de familia. Es que ese "Don" era de él, ganado entre pampa y cielo, y sobre caballos coscojeros. No era el "Don" español (aunque algunos piensen así), sino el "Don" rioplatense, repetido y sonoro en su voz onomatopéyica de campana y con evocaciones de tréboles húmedos y cardos.

Por si esto fuera poco, a Cunninghame Graham debemos el descubrimiento extraordinario de Guillermo Enrique Hudson, el escritor argentino que vivió en Londres. Y fueron las cosas nuestras las que al anudarse en el recuerdo de dos hombres hicieron nacer una amistad que sólo se apagó con la existencia del argentino inglés y del escocés argentino (gentilicios compuestos, para no ser infieles a la realidad). La correspondencia cambiada entre los dos es de una riqueza acorde con la jerarquía de los que escribían, y se extiende desde 1890 hasta 1922, vale decir, hasta poco antes de la muerte de Hudson. En esa correspondencia, la mención de la Argentina, de la Pampa, de caballos, de la fauna y de la flora americanas, de las obras propias y ajenas vinculadas a nuestro continente, va llenando la mayor parte de los renglones. Sí, evidentemente fué el recuerdo de tierras y tiempos comunes, en el Río de la Plata, lo que acercó a Cunninghame Graham y Hudson (25).

Por eso, cuando Hudson publicó *El ombú*, se lo dedicó a su amigo con estas palabras:

"A mi amigo R. B. Cunninghame Graham, "singularísimo escritor inglés", que ha vivido con los gauchos de las Pampas y los conoce "hasta el caracú", como ellos dicen, y que es el

único de los escritores europeos que ha logrado reflejar en sus libros algo del desvanecido color de aquella vida remota" (26).

Por su parte, Cunninghame Graham dedicó de esta manera su biografía de *Hernando de Soto*:

"A W. H. Hudson dedico este estudio de un "Conquistador". A él, que es hijo de ese inmenso mar sin olas, la pampa, el tema del libro (ya que no el desarrollo) le será, creo, interesante. Conoce a los indios que están desapareciendo ya y puede sentir como ellos sienten. Conoce también a los descendientes de sus Conquistadores y, aun rindiendo tributo al valor e indomable perseverancia de sus antepasados, puede reconocer cumplidamente sus faltas" (27).

En fin, en el prólogo que escribió para una versión española de *Allá lejos y hace tiempo*, dijo Cunninghame Graham párrafos certerísimos acerca de su amigo:

"Aunque extranjero de sangre, era argentino en todo lo esencial, ya que el ambiente siempre influye más en la vida que la raza.

Muy bien conocía a los hombres con quienes pasó su juventud, "hasta el caracú", como ellos mismos, seguramente, le habrían dicho.

Escribió de ellos, no desde el punto de vista de un observador, sino como ellos lo habrían hecho si hubieran dejado el lazo y tomado la pluma..." (28).

En estas últimas líneas hasta podemos notar una coincidencia —que no es un simple cambio de flores— entre ellas y la dedicatoria de *El ombú*. Los dos tienen razón (por lo menos, dentro de los textos citados), porque en los dos la tierra argentina se les hizo sangre y sus cielos y sus pastos quedaron para siempre fijados en el fondo del ojo.

Los dos —Hudson y Cunninghame Graham— permitieron conocer, en la expansión de la lengua inglesa, una Argentina que, en los temas tocados, pertenecía a una autenticidad manifiesta. Auténtica, aunque se la evocara en un pasado cercano. Auténtica en el artístico vuelo de sus prosas. Bien distintos, por cierto, a la mayor parte de los viajeros extranjeros que durante el siglo pasado dejaron páginas más o menos pintorescas sobre una "South America" primitiva, entre gustada y temida. Claro que la explicación es sencilla: Hudson y Cunninghame Graham, con diversidad de direcciones en sus vidas, no fueron nunca extranjeros para las cosas argentinas.

En líneas dedicadas precisamente a su amigo, Cunninghame Graham atribuía particularidades de la personalidad de Hudson a su condición de gaucho: humor apacible, sarcasmo y espíritu panteísta. Esto que veía en Hudson, nosotros lo vemos también en Cunninghame Graham. Y, más alto, vemos nosotros en "Don Roberto" virtudes que los argentinos, siguiendo esclarecidos ejemplos, deseamos como base de nuestro ser, ayer y hoy entre posibilidad y realidad: modestia, desinterés, lealtad, sentido de la amistad...

Cunninghame Graham tuvo estas virtudes, y, por encima del fervor recordatorio, aspiramos a destacar que esas virtudes nacieron o se vigorizaron en nuestra tierra. En esa forma se perfilará mejor la Argentina de este escocés que fué también muy nuestro: la Argentina de Cunninghame Graham.

NOTAS

(1) ¿Y por qué no en la nuestra? Aunque el tema argentino sea sólo una parte en la nutrida obra literaria de Cunninghame Graham, conviene reaccionar contra estrechísimos criterios de nacionalidad literaria... Hudson es esencialmente argentino (en última instancia, argentino inglés); fuera del orden, no hay mucho que cambiar en Cunninghame Graham.

(2) Cf. H. V. Routh, *English literature and ideas in the twentieth century*. Londres, 1948. págs. 73-74; R. A. Scott-James, *Fifty years of english literature (1900-1950)*, Londres, 1951 (ver *Cincuenta años de literatura inglesa*, en *La Nación*, de Buenos Aires, 10 de agosto de 1952).

(3) Se repite la noticia de que llegó en 1868, pero, en carta a Rafael Alberto Arrieta, dice Cunninghame Graham, ante la pregunta que se le hacía:

"Yo desembarqué, por primera vez, en Montevideo, el año 1870". (Cf. Rafael Alberto Arrieta, *Centuria Porteña*, Buenos Aires, 1944, pág. 93). Según A. F. Tschiffely (*Don Roberto*, trad. de Julio Payró, Buenos Aires, 1946, pág. 42), desembarcó en Buenos Aires.

(4) Cf. Cunninghame Graham, *Los pingos*, en *Los pingos y otros cuentos sudamericanos*, traducción de Cecilia Rodríguez de Pozzo, Buenos Aires, 1936, pág. 27.

(5) Cf. Cunninghame Graham, *Los indios*, en *El Río de la Plata*, Buenos Aires, 1938 (*Los indios*, trad. de S. Pérez Triana), pág. 35.

(6) Cf. Cunninghame Graham, *La Pampa*, en *El Río de la Plata* (trad. de S. Pérez Triana), págs. 32-34.

Cf. con líneas de Sarmiento:

"¡Feliz el día en que desembarcó el primer caballo en América! De su propagación dependía la elevación moral de las razas indígenas prehistóricas que sometían su empuje mismo después de vagar a pie siglos sin cuento" (*Conflicto y armonías de las razas en América*, ed. de Buenos Aires, 1915, pág. 371).

(7) Cf. Cunninghame Graham, *Los indios*, en *El Río de la Plata*, pág. 41.

(8) Cf. Cunninghame Graham, *Facón Grande*, en *Los pingos*, págs. 133-134.

(9) Cf. Cunninghame Graham, *Ei rodeo*, en *El Río de la Plata* (trad. de S. Pérez Triana), pág. 60.

(10) Cf. Cunninghame Graham, *Un angelito*, en *Los pingos*, pág. 95.

(11) Cf. Cunninghame Graham, *El gaucho*, en *El Río de la Plata* (trad. de S. Pérez Triana), págs. 20-21.

(12) Cf. Cunninghame Graham, *La cautiva*, en *El Río de la Plata* (trad. de S. Restrepo), pág. 98-116.

(13) Cf. Cunninghame Graham, *Los seguidores*, en *Los pingos*, págs. 120-122.

(14) Cuninghame Graham, *La pulpería*, en *Los pingos*, págs. 77-79, Hudson comentó así todo el relato: "Leí *La pulpería* con interés en la *Saturday*, cuando apareció, y pensé que era algo extremadamente vigoroso, casi demasiado brutal en su realismo..." (Guillermo Enrique Hudson, *Cartas a Cunninghame Graham y a la Sra. de Bontine*, trad. de Ignacio Covarrubias, Buenos Aires, 1942, pág. 65).

También Lugones describe animadamente, en recordadas páginas de *El payador*, la pulpería:

"No era grande, que digamos, la necesidad de comunicación social entre aquellos hombres de la llanura. La pulpería, con sus juegos y sus libaciones dominicales, bastaba para establecer ese vínculo, muy apreciado por otra parte: pues los gauchos costeábanse en su busca desde muchas leguas a la redonda. Perteneía, por lo común, a tal cual vasco aventurero que llevaba kiniripá y facón antes de haber aprendido a hablar claro, conciliando aquella adaptación campesina con la boina colorada, manera de distintivo nacional. Detrás del mostrador, fuertemente enrejado en precaución de posibles trifulcas, que echaba al patio, *manu militari*, por decirlo así, con vigorosas descargas de botellas vacías alineadas allá cerca como previsores proyectiles, el pulpero escanciaba la caña olorosa o el bermejo carlón de los brindis, mientras algún guitarrero florecaba pasacalles sentado sobre aquel mueble..." (Lugones, *El payador* ed. de Buenos Aires, 1944, págs. 111-112).

- (15) Cf. Cunninghame Graham, *Los indios*, en *El Río de la Plata*, pág. 40.
- (16) Cunninghame Graham, *El gaucho Carlitos*, en *Los pingos*, págs. 160-161. Cf. con "Jack el Matador" de Hudson (en *Allá lejos y hace tiempo*, trad. de Fernando Pozzo y C. Rodríguez de Pozzo, Buenos Aires, 1948, pág. 286-288).
- (17) Cf. Cunninghame Graham, *El Gaucho*, en *El Río de la Plata*, pág. 24.
- (18) Cunninghame Graham, *Buenos Aires, antaño*, en *El Río de la Plata* (trad. de S. Pérez Triana), págs. 29-30.
- (19) Cit. por Antonio Gallo, *Roberto Cunninghame Graham: vida y obra*, en la *Revista Hispánica Moderna*, Nueva York, 1947, XIII, pág. 2.
- (20) Cf. Cunninghame Graham, *Una silueta* (en *Rodeo*, Londres, 1936, pág. 91. Extracto de un párrafo de la traducción del relato hecha por Marta Haurigot de Andrieu).
- (21) Ver Justo P. Sáenz (h). prólogo a *Los pingos*, págs. 13-15.
- (22) Cunninghame Graham, *Buenos Aires, antaño*, en *El Río de la Plata*, pág. 87.
- (23) Cf. J. M. Arce, *Robert B. Cunninghame Graham: bibliografía*, en la *Revista Hispánica Moderna*, Nueva York, 1947, XIII, pág. 15.
- (24) Cit. por Fernando Pozzo, *Un Quijote escocés*, en *La Nación*, de Buenos Aires, 26 de setiembre de 1936. Reproducido en Cunninghame Graham, *Los pingos*, ver págs. 186-187.
- (25) Ver Guillermo Enrique Hudson, *Cartas a Cunninghame Graham y a la Sra. de Bontine*.
- (26) Guillermo Enrique Hudson, *El ombú*, trad. de E. Hillman, B. Aires, 1947. La dedicatoria original de *El ombú* dice lo siguiente:

"To my friend
R. B. Cunninghame Graham
("Singularísimo escritor inglés")

Who has lived with and knows (even to the marrow as they would themselves say) the horsemen of the Pampas and who alone of European writers has rendered something of the vanishing colour of that remote life".

Cf. con cartas de Hudson a Cunninghame Graham, en *Cartas*, pág. 97.

- (27) Cit. por Ignacio Covarrubias, notas a Hudson, *Cartas*, pág. 102.
- (28) Cf. Hudson, *Allá lejos y hace tiempo*, pág. 13.

REALIDAD Y CONOCIMIENTO HISTORICO

Octavio Nicolás Derisi

I Realidad histórica

1. *Inmutabilidad y Eternidad de Dios, incompatibles con la Historia.*
El Acto Puro es esencialmente *inmutable* y, por eso mismo, *eterno*: sin tránsito del no-ser al ser, ni del ser al no-ser, ni de un modo de ser a otro.

Por otra parte, en el Acto Puro, el Acto de Ser y de Entender y de Verdad entendida, así como el Acto de Amor y de Bondad amada, son realmente idénticos.

En Dios todo es Acto puro y simple, sin composición alguna y sin antes ni después: en Dios no hay partes ni simultáneas ni sucesivas, no hay, por ende, existencia *temporal* y, consiguientemente, tampoco hay *historia*.

Su Ser y Actividad es poseída toda a la vez por sí mismo, sin difusión alguna de partes, en el instante o simultaneidad absoluta de la Existencia permanente de su Acto puro: es *Eternidad*.

2. *La eviternidad de los espíritus puros, incompatible con la historia estrictamente tal.* Fuera de Dios ningún ser es su acto de existir: sólo llegan a tenerlo o *participar* de él.

Las creaturas espirituales son formas o actos esenciales puros y, como tales, incorruptibles e inmutables en su substancia.

Pero como esencias que no son sino que llegan a tener el acto de su existencia, tampoco son sino que llegan a tener el acto de su obrar. Bien que distinta de la substancia y realizada por actos accidentales con que aquélla se actualiza, esta actividad, como espiritual que es, no es en sí misma sucesiva.

De aquí que en los puros espíritus no hay duración o permanencia en la existencia *sucesiva*, no hay *tiempo* ni, por ende, *historia*. Pero tampoco hay *eternidad*. Permanecen inmutablemente en la existencia en cuanto a su substancia, pero no así en cuanto a su actividad; pues ésta, si bien no es sucesiva, cambia con sus actos instantáneamente ejecutados. La duración de estos espíritus puros finitos no es ni eterna ni tampoco temporal ni, por ende, estrictamente histórica. Se ubica entre ambas: es *eviterna*. Sólo por analogía se podría hablar aquí de historia.

3. *La materia, raíz de la temporalidad*. La materia introduce en los seres corpóreos una nueva limitación, ahora dentro de la *esencia* misma: no sólo no son su existencia, pero ni siquiera son plena y totalmente su forma o acto esencial. Las notas específicas de la forma se pueden multiplicar indefinidamente, siempre las mismas, en nuevos sujetos o individuos, gracias a la materia, la cual, por su misma noción, las limita sin modificarlas en sí mismas.

La substancia o esencia ya no existe de una manera inmutable: precisamente porque no es simplemente una forma, sino una forma en y de la materia —un ser en el no-ser, un ser compuesto— su esencia está *continuamente* amenazada de corrupción, es *constantemente cambiante* o *corruptible*.

En rigor, esta *corruptibilidad substancial* se constituye por la *materia*, en cuanto ella, por su misma noción de sujeto o capacidad receptora —de *pura potencia*— puede ser modificada y perder constantemente su forma, sometida como está a la modificación continua de la actividad propia y ajena.

Por el no-ser de la materia, la actividad del ser material está penetrada y como impregnada constantemente de su *no-ser*, que la dispersa y diluye en partes: no es o existe plena o simultáneamente, sino sólo sucesivamente, no como unidad de simplicidad sino de composición de partes simultáneas —*espaciales*— y sucesivas —*temporales*—, no llegando a actualizarse a la vez, sino dejando de ser, en un *ahora* que es por un *antes* y *después*, que ya no es o todavía no es, en un *presente* que es gracias a un *pasado* y a un *futuro*, en una palabra, no puede realizarse en la integridad de su ser sino *temporalmente*.

Y este sucesivo cambio de la actividad pone en trance de continua posibilidad de cambio o *corruptibilidad* a la substancia, que, por eso, existe también sucesiva o *temporalmente*.

Ahora bien, la unidad es un trascendental del ser, identificada realmente con él. El ser o acto perfecto es absolutamente uno, uno por simplicidad y no por composición de partes. La introducción del *no-ser* de la potencia o *materia* trae consigo la composición de partes. El ser corpóreo no está todo concentrado en sí en la simplicidad del acto, sino difundido en *partes* en el *espacio* y en el *tiempo*, precisamente por la materia que limita el acto o forma de la esencia.

La existencia temporal o sucesiva es el efecto, pues, de la introducción del no-ser o limitación de la materia en el acto o ser de la forma.

El ser temporal no es o existe plenamente, no está en posesión de su existencia ni siquiera de sus partes simultáneas sino en un instante indivisible y continuamente fugaz —*presente*— entre las partes que ya no existen —*pasado*— y las que todavía *no han llegado a existir* —*futuro*. Es una existencia sucesiva y difundida por el no-ser de la materia.

Sin embargo, las partes simultáneas —*espaciales*— o sucesivas —*temporales*— de ese ser material, todavía son *partes de un todo*, poseen una *unidad* y no se han pulverizado en una multiplicidad de seres, gracias al *acto* o *forma* que las constituye en ese ser.

4. *La introducción del espíritu en la materia, origen de la historia.* Cuando ese acto inmaterial o forma de la esencia no es enteramente inmaterial, es decir no es *espiritual*, dura o permanece *temporalmente* en la existencia, pero sin conciencia de ello, o a lo más, con una conciencia oscura, no expresa, como acaece en los animales. La forma que en su ser y en su obrar depende intrínsecamente de la materia, por eso mismo está sumergida en el no-ser de la ininteligibilidad e *infra-inteligencia*: en la *inconciencia*.

Pero en la medida en que el acto esencial se perfecciona y más se concentra como ser y, por ende, más se independiza de la materia, más consciente de sí también se torna. Porque ser, inteligencia y verdad o inteligibilidad son realmente idénticos. Y si no todo ser es inteligente ni inteligible, no lo es por su acto, sino por su potencia, por la materia que lo limita y sumerge en el no-ser. (Cfr. nuestras obras: *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, y *La Persona, su esencia, su vida y su mundo*, c. II).

De aquí que cuando la forma llega a independizarse enteramente de la materia, a no necesitar de ésta para existir y para obrar —al menos, para su obrar específico, como en el caso del hombre— en una

palabra, cuando llega a ser *espiritual*, está en acto de entender y en acto de ser entendida: *alcanza la conciencia de sí*.

Por su espiritualidad el hombre es inteligente: penetra hasta el ser o esencia de la realidad inmediata trascendente, exterior e interior —el *mundo* y el *yo*— y desde él alcanza el Ser de *Dios*.

Y como quiera que su inteligencia aprehende el *ser* en toda su universalidad —que en cuanto acto o perfección apetecible se identifica con el bien— también la voluntad, abierta a la trascendencia por la inteligencia, se proyecta y es especificada por el bien en sí, sin límites, por la felicidad, que ningún bien finito concreto —ni Dios, en cuanto es imperfectamente conocido— puede adecuar ni, por ende, colmar. En la ordenación a este bien en sí, que ningún bien finito puede colmar, tiene su raíz la *libertad*, el poder querer un bien determinado —porque *participa del bien*— o no quererlo —porque *no es el bien*— o, en otros términos, el autodomínio de la propia actividad volitiva. Como la inteligencia, y gracias a su juicio de indiferencia respecto a los bienes concretos, la libertad brota de la *espiritualidad*, es fruto de una concentración o riqueza ontológica del ser que se ha liberado del no-ser de la materia. De aquí que la indiferencia de la libertad frente al objeto no es una indeterminación pasiva, por carencia de actividad, sino una indeterminación activa, un dominio o poder de determinación de múltiples actos, porque tal poder desborda y rebasa infinitamente —en razón de su objeto formal o especificante— cualquier bien concreto.

Inteligencia y libertad son las notas manifestativas del espíritu, y a la vez, constitutivas específicamente de la *historia*.

El devenir o acaecer *temporal* —y como tal inscripto en el ser *material*— llega a ser *historia* cuando posee *sentido* y está dirigido hacia un *fin* propuesto, es decir, cuando procede de una actividad espiritual intelectual-volitiva.

Por eso, si la duración de todo ser material *está inscripta en el tiempo*, sólo la duración del hombre —y de las demás cosas en cuanto están *humanizadas* por la actividad espiritual de éste— *está inscripta en la historia*.

La historia es, pues, el devenir o duración temporal del ser inteligente y libre o, más brevemente, *espiritual*. Y como sólo el ser material es capaz de duración temporal, síguese que sólo el ser que es a la vez material y espiritual, unidad substancial de espíritu y materia; sólo el *hombre* es capaz de duración y actuación histórica.

La *temporalidad* es, pues, una noción genérica, común a toda existencia material, que le viene por el no-ser o limitación de la *materia*.

En cambio, la *historicidad* es nota específica de la *temporalidad humana*, que le viene al hombre por la riqueza ontológica o perfección de su acto esencial, en una palabra, de su *forma espiritual*.

De aquí que, si la *historicidad* supone la *temporalidad*, como la nota específica supone la genérica, sin embargo, la *historicidad* como tal brota del principio opuesto al de *temporalidad*: de la riqueza o perfección del ser, de la *espiritualidad*. Doctrina, por lo demás, derivada del principio general tomista de que el género tiene su raíz en la materia y la diferencia específica en la forma (Cfr. *De Ent. et Ess.* c. III).

La *historicidad* surge, pues, en la interferencia de dos mundos: de la *materia* y del *espíritu*, como la *irrupción del espíritu en la materia*, y se constituye como consecuencia de la unidad esencial de ambas en el hombre, como el modo de existir y obrar de un espíritu encarnado.

5. *Los caracteres opuestos de la historia: lo absoluto y permanente y lo relativo y cambiante, determinados también por el espíritu y la materia.* La actividad y la duración históricas no son sino la proyección existencial y activa de la misma esencia del hombre, unidad substancial de espíritu y materia.

Si tenemos presente que la materia limita y coarta, individualizándola, la forma específica a este sujeto determinado, comprendemos enseguida que la realidad histórica es siempre individual concreta. Y si además atendemos a que únicamente lo individual es capaz de existir —el universal formalmente tal es abstracto y sólo puede existir como concepto de la inteligencia, aunque sus notas esenciales estén tomadas, identificadas y referidas intencionalmente a la realidad— comprenderemos también que la nota de *historicidad* está esencialmente vinculada al ser y actividad espirituales humanos, unidos o encarnados en la materia —y por ella, inscrita en la temporalidad— en su realidad existencial concreta.

De esta convergencia de espíritu y materia le viene al ser histórico del hombre este doble y opuesto carácter: la inmutabilidad de su ser y de su actividad específica en cuanto tal, y su abertura a los bienes absolutos, a la vez que su esencial limitación y mutabilidad en su encarnación individual existencial, que lo diluye en partes simultáneas en el espacio y sucesivas en el tiempo, impidiéndole de este modo la posesión perfecta de sí en la unidad de un acto puro.

La forma o acto substancial espiritual, por el que el hombre es hombre, es siempre el mismo, e inmutables son también los objetos formales de esta vida específica humana: la *verdad*, el *bien* y la *belleza*; e identificados como están con el ser trascendente, son también

en sí mismos trascendentes al hombre y a su historicidad, y, en última instancia ontológica, son el mismo Acto Puro.

Pero en razón de su materia, el hombre se individualiza, se distingue de todo otro y, por eso, la esencia humana en cada hombre y en cada época tiene su modo propio de ser y obrar; y su misma actividad espiritual —específicamente idéntica en todos los hombres, como su mismo ser humano— se encarna en cada situación histórica y en cada hombre de un modo distinto y peculiar y está inmersa e impregnada totalmente de los caracteres de su tiempo. Este modo de ser propio de cada edad y de cada hombre alcanza también y penetra con el signo del tiempo en las instituciones, obras y, en general, en las *realizaciones culturales* de aquél, pese a los caracteres inmutables que las constituyen en su esencia íntima. La historia —que no se explica sin los rasgos y bienes trascendentes permanentes del espíritu— como esencialmente temporal concreta, no se realiza sino de un modo, constantemente cambiante e individual, único e inconfundible en cada instante fugaz, con el *estilo* de su época y de su actor.

II. Conocimiento histórico

1. *Aprehensión intelectual indirecta de lo histórico.* A la luz de la *Ontología* esbozada del ser y actividad históricos, podemos esquematizar ahora también la *Epistemología* del saber histórico.

El ser inmediatamente dado a la inteligencia humana es el ser o esencia de las cosas materiales, porque ella no aprehende el ser sino a través de la intuición empírica sensible exterior e interior.

Ahora bien, hemos visto que este ser con su verdad o inteligibilidad está sumergido en el no-ser o infrainteligibilidad de la materia. De aquí que la inteligencia haya de someterlo a un proceso de *desmaterialización o abstracción* de la materia, para hacerlo inteligible en acto y capaz, como tal, de ser asimilado intencional u objetivamente por ella.

Semejante proceso de desmaterialización despoja al objeto, por eso mismo, de sus notas individuantes concretas: la inteligencia no conoce directamente sino la esencia abstracta, universal. Lo individual concreto, lo temporal-histórico, no es *directamente* alcanzando en el concepto.

2. *El conocimiento histórico no es ciencia.* Por otra parte, si tenemos presente el concepto clásico de la ciencia: *cognitio rerum per causas, el conocimiento de las cosas por sus causas*, comprenderemos enseñada que la ciencia sólo es de lo *universal y necesario*. En efecto, co-

Conocer científicamente algo es saber no sólo que algo es, sino por qué debe ser y no puede ser de otro modo. El conocimiento científico de algo se establece en el plano del concepto universal —y, por ende, sin materia concreta— en cuya estructura puramente inteligible se descubre a priori e independientemente de toda experiencia la razón o causa de que algo sea de tal modo y no pueda ser de otro. El saber científico se organiza como un conocimiento de necesidades esenciales o inteligibles.

Se ve inmediatamente que no cabe un conocimiento científico de la realidad histórica, porque ésta es esencialmente *individual* y *contingente* o *libre*.

Pero aun tomando el concepto restringido moderno de ciencia, que no comprende a la Filosofía: *conocimiento legal de los fenómenos*, tampoco es posible encuadrar la realidad histórica en ese tipo de conocimiento.

En efecto, la realidad histórica, hemos visto, por su espiritualidad es libre y no sujeta, por ende, a leyes necesarias.

Además, en lo histórico no interesa lo universal —genérico o específico formalmente tal— sino lo individual concreto o, si se prefiere, lo esencial en cuanto está individualizado; interesa descubrir el preciso significado inteligible impreso en cada acto concreto.

Y finalmente, a diferencia de la ciencia, el conocimiento histórico no se detiene en los fenómenos sino que penetra en la realidad misma de la historia: en las realizaciones materiales concretas informadas por la actividad espiritual humana, intencionalmente dirigida por la inteligencia y libremente realizada por la voluntad.

Querer ajustar a este tipo de conocimiento científico el ser y la actividad históricos —como ha pretendido el positivismo y el neopositivismo, vg. de la Escuela Sociológica de Durkheim— es deformarlos y despojarlos a priori de su mismo contenido ontológico específico: de aquéllo precisamente por lo que la historia es historia, es decir, de su *espiritualidad*.

La realidad histórica, pues, por sus dos extremos, rebasa el ámbito de la ciencia; porque en cuanto realidad material individual concreta es *infra-científica*, a la vez que en cuanto realidad espiritual y libre es *supra-científica*.

3. *La realidad histórica, sólo aprehensible en la unión de lo inteligible y lo empírico en el juicio.* ¿Cómo se aprehende, pues, la realidad histórica? ¿Qué tipo de saber es la historia? La aprehensión de la realidad histórica no puede lograrse sin la *inteligencia*, puesto que sólo ella es capaz de penetrar hasta el ser de las cosas. La experiencia aprehende la realidad intuitivamente, pero sin descubrirla ni *verla* como tal.

Para llegar hasta su entraña ontológica, es preciso desmaterializarla, y sólo el conocimiento espiritual de la inteligencia es capaz de hacerlo y de ponerse en contacto con la esencia inmaterial o inmaterializada.

Pero ésta, a su vez, no basta. El concepto con que la inteligencia inicialmente aprehende la realidad material, también la histórica, deja de lado las notas materiales-individuantes, constitutivas de la realidad histórica. Es preciso también la intuición empírica que nos pone frente a la realidad concreta, en que se da lo histórico. En una palabra, es necesario unir *experiencia* y *concepto*, reintegrar la esencia dada en el concepto en la realidad concreta material —directa e intuitivamente dada, sin ser *vista*, en la experiencia— de donde fué sacada.

Tal reintegración se verifica en el *juicio*. Sólo en éste es aprehensible la realidad histórica. Consecuencia lógica, por lo demás. Porque así como la realidad y actividad histórica es una realidad de espíritu y materia —como el propio hombre que la engendra— así también el juicio es el modo intelectual *específico* del hombre, unidad y reintegración del concepto esencial en la realidad concreta existencial, de donde fué inicialmente tomada, unidad de lo universal con lo individual, de lo inmaterial con lo material.

Pero conviene advertir que en esta aprehensión de lo histórico en el juicio, lo individual concreto —en que estrictamente se realiza lo histórico— es aprehendido sólo *indirectamente* por la inteligencia. La esencia inteligible de la realidad empírica dice esencial relación a ésta, de donde fué abstraída. Mediante tal relación la inteligencia refiere e integra el concepto en la realidad concreta histórica.

4. *Limitación del conocimiento histórico, impuesta por la realidad histórica.* De aquí que en lo histórico el aspecto individual concreto quede siempre como en penumbras y nunca plenamente esclarecido por la inteligencia. Esto por el extremo *infra-inteligible* del no-ser de la *materia*, que encierra y limita la realidad histórica.

Porque, por el otro extremo, por el del ser *espiritual*, hay algo *supra-inteligible*, sólo conjeturalmente aprehensible. En efecto, en el mejor de los casos, la inteligencia aprehende los hechos históricos en su realización concreta, tales como han existido. Pero la inteligencia y la libertad que han llevado a cabo e informan con su intención y finalidad tales hechos, rebasan, por su misma riqueza espiritual, su realización concreta en que se han encarnado, hechos que, por lo demás, constituyen el punto de partida del conocimiento histórico. Las intenciones y fines que dirigieron y movieron la actividad libre, el drama íntimo y espiritual de la auto-determinación que decide y pro-

yecta la historia en su realización concreta y exterior, por su índole enteramente inmanente, escapa en sí mismo directamente a toda otra mirada que no sea la de la conciencia del propio actor de la historia, siendo para los demás sólo descifrable hasta cierto grado en cuanto se trasunta en su realización externa, en los documentos, etc.

Y puesto que el conocimiento histórico, como esclarecimiento de los hechos históricos, ha de intentar comprender el significado de los mismos desde las causas que los motivaron y en sus consecuencias que desarrollan su contenido, junto a las causas más o menos bien determinables que influyeron en los hechos, siempre queda un margen difícilmente penetrable, ya de motivos personales, ya de verdaderos *hiatus* insondables abiertos por la libertad, que el saber histórico no logra plenamente esclarecer.

Así como la realidad histórica está determinada en un preciso sentido —como toda realidad existencial— pero por una actividad libre espiritual, que trasciende el mismo efecto alcanzado, pues tuvo capacidad para realizarse de otro modo; así también el conocimiento histórico, que busca la dilucidación inteligible de aquella actividad a través de su realización concreta, muchas veces habrá de contentarse prudentemente con señalar —y no siempre con certeza— sólo algunas causas y motivos que influyeron en aquella realización, sin intentar esclarecerla exhaustivamente como cuando se trata de un hecho físico predeterminado en causas necesarias sin posibilidad para encauzarse de otro modo. De aquí que los mismos hechos históricos, tanto más cuanto mayor sea la complejidad de la intervención humana en su realización, admitirán muchas veces diversas interpretaciones históricas, diferentes modos de ser explicados y comprendidos y, consiguientemente, de ser valorados.

De este modo, por la misma complejidad de la realidad histórica, el conocimiento histórico que lo aprehende ha de centrarse en el núcleo inteligible del hecho, para iluminar desde él *hacia abajo*, indirectamente, los senos infra-científicos e infra-inteligibles de lo individual concreto de la materia, y *hacia arriba*, el mundo espiritual supracientífico, que rebasa la realidad concreta como es y no se deja encerrar en leyes necesarias.

5. *El conocimiento histórico no puede prescindir del juicio valorativo de la realidad histórica.* Pero, desde que el conocimiento histórico trata de penetrar y descifrar lo humano de las realizaciones históricas, y la actividad humana precisamente porque es libre se realiza bien o mal de acuerdo a las diversas normas a que está sometida bajo diferentes aspectos, sobre todo a la norma estrictamente humana que es la moral, el conocimiento histórico no podrá limitarse a una exposición obje-

tiva de la realidad histórica en sus causas y consecuencias, deberá juzgarla de acuerdo a los bienes o valores y normas consiguientes, sobre todo de acuerdo a la norma moral. De otra suerte, lo humano, núcleo constitutivo de la historia, no será esclarecido en todo su alcance ni medido en su auténtico valor. Para tal cometido el historiador deberá unir a su bagaje de conocimientos necesarios —previos y esenciales— para la indagación y penetración históricas, un criterio objetivo de la verdad especulativa y práctica, bien cimentado en una recta formación filosófica.

De aquí que sin ser un conocimiento estrictamente filosófico —puesto que su objeto individual y libre no se ajusta al saber científico— sin embargo, por su orientación y penetración en la entraña óptica de la realidad humana de los hechos históricos, así como por la labor de discernimiento valorativa de la misma se aproxime y deba apoyarse continuamente en la Filosofía.

EL HUMANITARISMO DE GOETHE

Hellmuth F. G. Albrecht

CADA época tiene sus ideales propios, y éstos se concentran en un tipo predominante. En el arte, ante todo en la poesía, se refleja este ideal.

Así, nos saluda desde los primeros tiempos de la literatura alemana, o mejor dicho germánica, el *ideal heroico*, personificado en los grandes guerreros de las Invasiones germánicas, cuya concepción de la vida expresa, acaso con la mayor claridad, aquel verso del Edda que reza: "Confías más en tu espada que en los dioses..."

La temprana Edad Media tenía un ideal diametralmente opuesto. Esta época, sobre todo el período Carolingio, era el de la *sumisión*: desde el punto de vista político se originó, por la fundación de la dignidad real medieval, la sumisión del súbdito a la autoridad estatal; el desarrollo del feudalismo originó una sumisión económica y jurídica; la cristianización enérgicamente realizada produjo una sumisión religiosa a la Iglesia romana —el ideal de aquella época, por lo tanto, era el hombre "sometido" en todos los aspectos, el *devoto*, el *místico*. Este ideal fué reemplazado por el del *caballero cortesano* de la alta Edad Media; más tarde surgió el ideal del *burgués medieval*. El ideal del renacimiento era el *uomo universale*; y cuando se desarrollara como ramificación de esta concepción del mundo, el humanismo, fué el ideal el *vir doctus*, erudito en las lenguas clásicas.

Durante el racionalismo lo era el *hombre mundano rococó*, racional, de alta intelectualidad, conceptuoso y elegante.

Nuestros tiempos carecen de un ideal general que exprese el estilo y la cultura de la época, porque no poseemos ningún estilo homogé-

neo —como los tiempos del estilo gótico, barroco o rococó— y con respecto a nuestra cultura, las opiniones escépticas predominan sobre las optimistas. Vivimos *entre los tiempos*, todos sentimos que habrá algo nuevo, pero nadie sabe hacia dónde tiende esta época de la bomba atómica y la bomba H.—

Goethe representa para sus tiempos un doble ideal. Nació y se educó en la época del *racionalismo*, vivió como estudiante en Leipzig, el “pequeño París” de aquel entonces, componiendo versos al gusto del rococó racionalista. Se transformó, en Estrasburgo, bajo la influencia de Herder, en el poeta más importante del *Sturm und Drang* y representaba poco después el ideal de aquella tendencia literaria: el *hombre prometeico*, para, más tarde, experimentar otra metamorfosis y sobrevivir en la memoria de su pueblo y del mundo como el *clásico armónicamente humano*.

Uno de los rasgos más marcados de estos ideales, del *Sturm und Drang* y del clasicismo alemán, es el *humanitarismo*.

No aparece en Goethe por primera vez este concepto en la moderna historia de las ideas. Ya en el renacimiento, aquella ideología surgida del paganismo clásico, que constituía espiritualmente al hombre moderno, autónomo y fundado en la naturaleza, se presentó como ideal. Para el hombre medieval significaba la vida un servir perpetuo en el reino terrenal de Dios; su recompensa era la redención de su alma inmortal. El nuevo ideal del humanitarismo, formado según el ideal del helenismo y teóricamente cimentado en la filosofía humanitaria romana, colocó al nuevo hombre dentro del círculo de toda la naturaleza y delegó en él como única tarea, la de empeñar enteramente sus fuerzas y dones y recorrer activo la *vida* nuevamente descubierta. Aquellas figuras que calificamos de *hombres del renacimiento*, intentaban encarnar este ideal. Hallaron su gran poeta en Shakespeare. Este ideal carecía de moral, la que fué rechazada como “contranatural”, ya que impedía al hombre de la época el perfeccionamiento universal y armónico.

Pronto este ideal experimentó una modificación. El absolutismo político naciente, la ortodoxia protestante y la nueva filosofía exigían, en el interés del individuo y la comunidad, una limitación de los instintos por medio de una moral racional. El ideal fué el *humanitarismo racional*, que concedió a los instintos sólo la libertad compatible con el bienestar individual, social y político. Surgió el nuevo ideal, el hombre mundano y culto del racionalismo, que sabía poner freno a sus instintos en consonancia con la “razón”, para llegar a la norma de un “goce medurado”.

Como tendencia contraria al racionalismo (o, mejor dicho, con respecto a la situación alemana, la “*Aufklärung*”), surgió el *Sturm und Drang*. Esta tendencia se opuso a los postulados de la *Aufklärung*, creando nuevos ideales o evolucionando las ideas racionalistas en la forma más radical. Se remontó al antiguo ideal del renacimiento, y se presentó por primera vez en la poesía alemana. La primera parte del *Fausto*, por ejemplo, fué concebida en aquel entonces como encarnación del genio del renacimiento. Pero este ideal experimentó múlti-

ples modificaciones. El peso yacía en una nueva concepción y sentimiento de la naturaleza, y con ello en una nueva concepción de la vida.

Este movimiento *irracional* no formulaba sus ideas en un sistema filosófico, lo que le impedía su aversión a toda clase de "especulaciones", sino que se hallaba completamente bajo el dominio de la poesía.

Pero el tardío Sturm und Drang, para defenderse contra sus adversarios, se vió en la necesidad de cristalizar sus ideas en forma filosófica. Siendo su tema principal el "sentimiento de la naturaleza", fué filosofía natural lo que desarrolló, es decir, el panteísmo de Herder y la filosofía natural de Goethe. Lo que aquel movimiento postulaba, fué calificado de *humanitarismo natural* por Hans August Korff, en su obra "*Geist der Goethezeit*" ("Espíritu de la época goetheana"), importantísima desde el punto de vista de la historia de las ideas.

Pronto influyeron ideas de Spinoza, a causa de la "discusión sobre Spinoza" entre Fritz Jacobi y Mendelssohn, y además ideas neoplatónicas e ideas de la filosofía de Kant: junto con el "idealismo natural", aun moderado, se impuso un "idealismo racional" radical. Aunque la filosofía de Kant significa la superación de la *Aufklärung*, ella influyó en el desarrollo que tendía hacia un nuevo racionalismo. Y con este fenómeno, es decir, con esta formulación filosófica "racionalista", ya nos encontramos en el *clasicismo alemán*, o sea en el *clasicismo temprano*, que debe concebirse como una reacción contra el irracionalismo extremo del Sturm und Drang, como racionalización de la concepción irracional del mundo del Sturm und Drang.

En la poesía del clasicismo temprano se rechaza el *naturalismo* del Sturm und Drang; a los ideales de la libertad y la consciente renuncia a la forma se contraponen el rigor normativo de las formas; en la contemplación de la naturaleza se impone el concepto de ideas creadoras de formas; en la filosofía cultural, la sociedad vehementemente atacada por el Sturm und Drang, experimenta una nueva valoración positivista e, influido por Kant, se concibe el mundo de los fenómenos como producto de nuestro espíritu creador. El idealismo hasta entonces inconsciente se manifiesta conscientemente.

A este período del clasicismo temprano sigue el *alto clasicismo* que comienza con la amistad entre Goethe y Schiller. El idealismo natural se acerca al idealismo racional —las obras filosóficas de Schiller desempeñan aquí un papel importante— y la idea de la armonía se impone.

El clasicismo alemán no es, pues, el simple desarrollo ulterior de la ideología del Sturm und Drang; nació más bien, de la síntesis del "idealismo natural" del Sturm und Drang con el "idealismo racional" de los tiempos siguientes. Y esta fusión se efectuó en el dominio del arte. El fruto sublime de esta síntesis fué un arte nuevo que estaba bajo el ideal de la *belleza*. Belleza concebida como equilibrio armónico entre libertad y norma, naturaleza y espíritu, instinto inconsciente y voluntad consciente. Y como este concepto de la libertad

nació de la idea de la vida, no es esta belleza del clasicismo alemán nada estático e inmóvil, sino algo que incesantemente sigue desarrollándose como la vida misma.

Y el ideal del humanitarismo se desarrolló consecuentemente del *humanitarismo natural* del Sturm und Drang al *humanitarismo ético* del clasicismo temprano, al ideal del *humanitarismo bello* del alto clasicismo y, por último, al *humanitarismo fáustico*.

¿Qué participación tiene Goethe en este desenvolvimiento?

Como este poeta reconoce que todas sus obras son "fragmentos de una gran confesión", podemos observar este desarrollo de la idea del humanitarismo en base de sus obras mismas. Solamente destacaremos los puntos esenciales.

Una de las ideas más generales de la Aufklärung había sido la de la libertad. Esta tendencia había postulado la libertad individual, porque halló al individuo en diversas formas de dependencia, es decir, dependiente de las iglesias, de la monarquía absoluta, del feudalismo social y del mercantilismo económico. En el fondo, se trataba de la emancipación del individuo en nombre de las ideas protestantes, democráticas y liberales. Pero se declaró libre al individuo solamente dentro de límites determinados, o sea los de la "razón". Y el dominio de la "razón" se manifestó ante todo en el dominio de la "ley", de la "norma"; conocimiento apriorístico era reconocimiento de leyes; obrar racionalmente era obrar conforme a principios. La vida como tal no poseía el máximo valor, sino la vida racional, es decir, una vida que se basa en la realización de los valores racionales y en el dominio sobre sí mismo dictado por la razón.

En esta sumisión del individuo a la ley racional, vió el Sturm und Drang sólo una forma superior de "servidumbre". Se rebeló contra lo "abstracto" de las leyes racionales en nombre de la "vida". Para esta corriente, "libertad" no significaba dominio de la razón, sino dominio de la vida, no dominio sobre sí mismo, sino actividad espontánea de la personalidad. Hay una ley —pero sólo para la mayoría. En modo alguno para los "superhombres"— y de ningún modo para... el "genio". Éste no está obligado a obedecer las reglas, costumbres y leyes, que la razón había fijado para subyugar a las masas. Al ideal esencialmente democrático de la Aufklärung, por consiguiente, contrapuso el Sturm und Drang un ideal "aristocrático". En el centro del nuevo "culto al genio" se hallaba el artista y, ante todo, el poeta. No se simpatizó más con los heroicos exponentes de la virtud del racionalismo, sino con los grandes héroes de la vida, aunque éstos pezequen por su "inmoralidad", es decir, por la "ley".

En la literatura fueron representados, con preferencia, hombres que se rebelan contra la "ley": el caballero asaltante Goetz von Berlichingen, el ladrón Carlos Moor, el rebelde audaz Fiesco. Y no solamente contra la ley se dirigió la lucha, más aún contra su portador: la sociedad.

El joven Goethe tomó cartas en el problema de la libertad, ante todo en los dramas *Goetz von Berlichingen*, escrito a la edad de vein-

tidós años, y *Egmont*, compuesto a la edad de veinticinco años. En el *Goetz primitivo* (*Ur-goetz*) se trata la lucha libertadora contra la sociedad, en el *Egmont primitivo* (*Ur-Egmont*) la lucha por la libertad política. Al mismo tiempo, en el personaje de Clarita, se trata del problema de la libertad en el amor. A propósito cito las obras "primitivas", porque en éstas se presenta el espíritu revolucionario con más evidencia que en las redacciones ulteriores.

Para anticiparlo, diré: tan extremadamente revolucionario, tan consecuentemente "nihilista" como los otros adeptos del *Sturm und Drang*, (ante todo el joven Schiller), nunca se manifestó Goethe en la lucha por la libertad. Al contrario —ya en ésta su época revolucionaria hace ver un rasgo característico de su idiosincrasia, el que, más tarde, le capacitó más aún que a los otros, para superar el *Sturm und Drang* y tornarse "clásico": me refiero a aquella postura conservadora de su carácter. Ésta representa un tipo especial de conservadurismo. Para citar un ejemplo moderno, tiene mucha semejanza con aquel "conservadurismo revolucionario" que, en Alemania, poco antes del surgimiento del nacional-socialismo, propagó el "Tat-Kreis", el "círculo de la acción". Este rasgo, según mi parecer, no se trata debidamente en la literatura, tan cuantiosa, sobre el joven Goethe.

Junto a este rasgo conservador fundamental, otro resalta más fuerte aún: su ilimitado afán por la libertad, su anhelo de satisfacer las demandas del corazón y de los sentidos. Toda la vida del poeta ha sido una lucha entre estas "dos almas en su pecho". Sabía bien que el abandono desenfrenado a las emociones naturales trae por consecuencia el peligro ya reconocido por los antiguos y denominado por ellos de *ἐπικίνδυνον τῆς ἀκολασίας*, el peligro del desenfreno.

¿Cómo se manifiesta este rasgo conservador en las obras del *Sturm und Drang*? Ya es significativo que el joven poeta representa sus ideales del hombre del porvenir en personajes del pasado. El joven Schiller se mostró mucho más radical y consecuente en su drama *Die Räuber* (*Los ladrones*), radicando la acción en el presente y en Alemania para atacar el "sistema" político en sus raíces.

Goetz, como carácter fuerte y "orginal" que sigue a su genio, se halla frente a la sociedad, el Estado y la ley abstracta y sofística. Pero si examinamos más detenidamente, descubrimos lo problemático de la situación jurídica: lo que defiende Goetz es el viejo derecho del caballero medieval de hacerse justicia por su propia mano. Él no se da cuenta de que estos viejos derechos perdieron su base jurídica en una época nueva, o expresándolo más modernamente: por "un nuevo orden", es decir, por el decreto de la tregua de Dios y la implantación del derecho romano en Alemania. Goetz, en el fondo, es conservador, por no decir reaccionario. ¿Y qué triunfa al fin? La idea del llamado "orden público" —al que hay que mirar también con toda reserva. El individuo "fuerte" fracasa ante la "ley".

El mismo rasgo conservador se manifiesta en el drama *Egmont*. Mientras que en el drama *Don Carlos* de Schiller, la libertad se representa como ideal al que hay que aspirar, pues la libertad es la condi-

ción previa de todo humanitarismo verdadero, en Egmont ya existe el estado de libertad, y se trata de su defensa contra ataques inminentes.

Como en *Goetz* se defiende aquí también lo "viejo", no de una manera dogmática, sino revolucionariamente en nombre de la "naturaleza". El marqués de Posa en *Don Carlos* de Schiller, entiende por libertad el derecho abstracto de ser hombre en un sentido más alto, su exigencia de libertad se basa en una filosofía humanitaria idealista. La exigencia de libertad de Egmont se apoya en reales privilegios históricos, es decir, en aquellas libertades neerlandesas que forman la constitución "natural" de este país. Los neerlandeses no deben permitir que los españoles foráneos los gobiernen, su deber es gobernarse a sí mismos por un gobierno "orgánico" propio. La libertad que Egmont defiende es el derecho concreto de ser hombre y tener la posibilidad de vivir según las leyes de su originalidad. Egmont defiende el derecho de la naturaleza, Posa el de la razón. Y es un hecho muy interesante: Goethe aparece con esta interpretación —a pesar del rasgo conservador— como verdadero representante del revolucionario Sturm und Drang, mientras que el concepto de Schiller se revela como esencialmente racionalista. En *Goetz* como en *Egmont* se presenta pues el mismo conservadorismo: la libertad política no es el dominio de teorías sociales abstractas, sino el dominio del espíritu nacional viviente. Esta idea pronunciada inconscientemente en ambas obras, se manifiesta más tarde con mayor claridad en las obras políticas de Justus Möser (1720-1794) y, luego, como la idea de la libertad del romanticismo alemán.

Junto con la idea de la libertad del *humanitarismo natural* del Sturm und Drang se presentó un nuevo sentimiento de la naturaleza. Los jóvenes revolucionarios de la literatura sintieron refrenados en sus "impulsos" por el intelectualismo doctrinario de la Aufklärung y postulaban la equivalencia de la vida instintiva con la vida espiritual. Este motivo fundamental del Sturm und Drang se oye en el primer monólogo del Fausto, cuando Fausto se rebela contra el "cúmulo de libros, cubiertos de polvo, que carcomen las polillas" y exclama: "¿Y aun preguntas, por qué tu corazón / es estrujado angustioso en tu pecho? / ¿Por qué un dolor enigmático te paraliza en sus impulsos?..."

El Sturm und Drang contrapuso al hombre "civilizado" y dominado por la "razón" de la Aufklärung, la "vida" movida y desencadenada, postuló con vehemencia el retorno a la "totalidad original y natural", a la unidad natural de sensualidad y razón, en suma: el retorno a la naturaleza. Hay que subrayar que no se postulaba radicalmente el dominio exclusivo de la sensualidad —aunque algunos adictos a este movimiento tendían a él— sino la unidad "natural" de sensualidad y razón. Se afanó en destronar la razón, pero no se quería desterrarla. Se concebía a la naturaleza como razón inconsciente. Goethe interpretó muy bien este nuevo sentimiento de la naturaleza en su himno *La Naturaleza*, de 1782, donde alaba a la naturaleza como "la madre eterna que vive en inúmeros hijos", como la gran artista, la insigne actriz. Y en la *Canción de Mayo*, el poeta une este nuevo senti-

miento de la naturaleza con las vivencias de amor de su "idilio de Sesenheim".

El sistema social y moral de la Aufklärung, en el fondo, se basaba en consideraciones eudemonísticas. Los "temperamentos briosos" del Sturm und Drang, como partidarios de la vida fuerte y natural, rechazaron, más inconsciente que conscientemente, de manera rotunda, todo eudemonismo. Su concepto fundamental era "idealista", entendiendo como idealismo el anhelo de contemplar la realidad de la vida desde ideales y formarla según ideales. Estos jóvenes literatos no temían la vida, querían experimentarla en todos sus altibajos. Las palabras de Goethe: "Todo conceden los dioses eternos a sus favoritos por completo, / todas las alegrías, las inmensas, / todos los dolores, los inmensos, por completo..." hay que citar en este lugar lo mismo que las palabras de Fausto, quien, anhelando la "vida", siente "ánimo para aventurarse en el mundo, / afrontar sus infortunios, afrontar sus dichas, / luchar con tempestades / y no vacilar en el crujir del naufragio...".

La dicha de la vida no reside en el goce tranquilo y "razonable", sino en la tensión excitante entre los polos de la vida misma. En la poesía *Al postillón Cronos* caracteriza Goethe este nuevo gozo de vivir del Sturm und Drang en una situación típica de este nuevo sentir: la vida concebida como viaje en una diligencia, con Cronos de postillón.

Lo que importa, es el deber suprapersonal, no la volición personal, lo decisivo es el "impulso demoníaco". Virtud es nada más que fuerza vital inquebrantable. En su obra satírico-mitológica *Dioses, héroes y Wieland* hace definir Goethe esta virtud por Hércules. Aquel impulso demoníaco es expresión del nuevo sentimiento de la "individualidad demoníaca". El nuevo hombre del Sturm und Drang obedece, desde las profundidades inconscientes de su Yo, sólo a la divinidad que obra en él, al *δαίμόνιον*. Es el hombre natural concebido metafísicamente, al cual Rousseau sólo había visto psicológica y sociológicamente.

En la poesía del Sturm und Drang se representa este ideal del hombre natural en dos formas que podrían calificarse, adaptando conceptos de Schiller, de "hombre natural ingenuo" y "hombre natural sentimental". El "ingenuo" es "todavía naturaleza": el niño, dentro de las edades humanas; el hombre de los tiempos primitivos de la época de los patriarcas bíblicos, de Homero, de Ossian, dentro de la historia. Aun en los tiempos de la Reforma descubrió Goethe a este "hombre natural ingenuo" en Goetz von Berlichingen. El "hombre natural sentimental" sufre, como dice Schiller, por el "siglo que malgasta la tinta", "das tintenklecksende Saeculum", (*Los ladrones*), anhela el retorno a la naturaleza, no es más naturaleza, sino que trata de volver a ser naturaleza. Figuras de este tipo son "románticos de la naturaleza" como Werther y los "genios fuertes" de los dramas de Klinger y del joven Schiller que "intentan desempeñar el papel del hombre natural".

Pero pronto se dió cuenta de que el "hombre natural", el "genio original" y el "impulso demoníaco" tenían sus limitaciones, no solamente exteriores como las leyes políticas, sociales y morales que "es-

trechan" la vida, sino también interiores que residen en la naturaleza como tal y por eso también en el *humanitarismo natural*. El medio que hizo reconocer estas "limitaciones" fué aquella formulación filosófica de las ideas del Sturm und Drang que mencionamos arriba. Al período inicial de éxtasis siguió una especie de resignación, un retorno a sí mismo y una profundización ética. En aquella fundamentación filosófica desempeñan los papeles principales las ideas de la ética kantiana, pensamientos de Spinoza y el concepto de la mónada. Para el panteísmo del Sturm und Drang temprano surgió la cuestión: "¿Cómo se resuelve la contradicción entre el origen del mundo por obra de la unidad de Dios y el origen del mundo como multiplicidad de los elementos? Para reconciliar panteísmo y filosofía natural éra necesaria una idea mediadora. La función de tal cupo al concepto de la mónada tomado de Leibniz. Mientras Herder sustituye el concepto de "mónada" por el de las "fuerzas substanciales", mantuvo Goethe este término y concibió las mónadas como unidades divinas, en las cuales Dios se dividió al transformarse en mundo. Cada mónada es un "Yo", un pequeño Dios, porque nació de una manifestación específica de la voluntad divina. Representa en sí todo el universo, porque cada una posee potencialmente la fuerza para devenir universo; tiene el afán oscuro de hacerse mundo, de desarrollar por sí toda la infinidad y realizar lo potencialmente existente. Este impulso hacia la infinidad, inherente a la mónada como individualidad, es la "vida". Este impulso quiere vivir la infinidad del mundo interior, al mismo tiempo empero dar cabida a la infinidad del mundo exterior. Por eso exige Fausto, inmediatamente después de haber pactado con Mefistófeles: "Mi alma, curada del afán de saber / ya no ha de cerrarse al dolor, / y lo que está destinado a toda la humanidad / quiero disfrutar en mi íntimo Yo, / asir con mi espíritu lo más alto y profundo, / el bien y el mal acumular quiero en mi pecho / y dilatar así mi propio Yo al mundo..."

Lo que, pues, el Sturm und Drang concebía como "vida", consistía en el desarrollo de la individualidad hacia la totalidad. Pero los "límites" impiden un libre desarrollo; y del reconocimiento de este hecho nace el carácter problemático y hasta trágico de la vida — y el "hombre natural" se transforma en el "hombre fáustico", el que como Prometeo y Fausto posee la voluntad de superar este conjunto de problemas que ofrece la vida. Y Prometeo posee además un don que facilita la lucha por la dilatación de la vida individualmente limitada: el arte. Pues el artista puede dar, con ayuda de la fantasía, amplitud a la vida más allá de los límites de la realidad. Y así aconteció que pronto el arte avanzara al centro de las reflexiones: se creía que el hombre artístico y estético podría representar una posibilidad de redención humana de esta lucha en torno a la vida. El artista, el hombre imaginativo por excelencia, el genio, se constituyó así en el más sublime ideal del humanitarismo. En *Prometeo* presintió Goethe esta idea, en *Werther* ella aun carecía de fuerza redentora, en *Torcuato Tasso* mostró ante todo el aspecto de su peligro, y en *Guillermo Meister*

evolucionó a su acabado significado vital, aunque ya marcadamente limitado.

El *clasicismo*, pues, trazó los límites al ideal de la libertad del Sturm und Drang, atribuyendo un valor positivo a las "limitaciones" y, yendo más lejos aún, elevando la idea de la "resignación" a ideal.

El ideal de este *humanitarismo ético* se manifiesta tanto en la poesía (*Ifigenia* de Goethe) como en la filosofía humanitaria de Herder como primera y marcada característica del *clasicismo temprano*. El sentimiento de la vida del Sturm und Drang había sido puramente cuantitativo; en fuerza y plenitud se veía el ideal, y lo problemático sólo consistía, según aquella tendencia, en que esta fuerza y plenitud sufrieron "restricciones" por los límites naturales y morales. En el *clasicismo* se desarrolló un sentimiento cualitativo de la vida, que dió un acento de dignidad especial a determinados contenidos de la vida humana: el ideal de "gozar natural y embelesadamente la vida" se transformó en el del perfeccionamiento, de la educación y del consciente acercamiento a la naturaleza. La vida recibió el carácter de afán ético. Sólo puede ser redimido "quien eternamente se afana". Dos conceptos, "dominio de sí mismo" y "purificación", se destacan más y más. Georg Simmel considera como motivo del desconcierto interior de Goethe a fines de la temprana época weimariana "distanciamiento entre realidad y valor". La felicidad de los años del Sturm und Drang de Goethe residía en la unidad de realidad y valor, es decir, en el sentimiento panteístico fundamental de que todo lo real ya lleva en sí su valor. En Weimar, empero, surgió la comprensión de que los valores de la vida sólo se conquistan en duras luchas con la realidad. Jamás tanto como en aquella época obedecía la vida del poeta más a los conceptos del deber, de la imitación, del dominio de sí mismo y hasta del ascetismo. El Goethe de aquel entonces, absorbido por los asuntos de gobierno, perdiéndose en su para nosotros poco comprensible amor hacia Carlota von Stein, y casi enmudecido como poeta, escribió a F. H. Jacobi (17 de noviembre de 1782) que, para limpiar su carácter de escoria y "hacer puro su corazón" tendría necesidad de un martillo tan poderoso como aquel que purifica el hierro candente. Y agrega que era necesario "mudar de piel muchas veces, para llegar a la pureza e integridad del corazón..." Lo que eleva al ser humano sobre su animalidad, ahora se convierte en lo esencial de su *humanitarismo*. La característica de este humanitarismo es *humanidad pura*, como la pronuncia el drama *Ifigenia en Táuride*.

Así, el tema principal de esta obra es la solución de los conflictos por medio y según las ideas del humanitarismo. En el drama humanitario de la *Aufklärung*, *Natán el Sabio* de Lessing, ya posee la mayoría de los personajes el humanitarismo. En cambio, en el drama de Goethe, es obtenido este humanitarismo sólo en duras luchas destinadas a reprimir las pasiones salvajes en la estirpe de Tántalo sujeta a la maldición de su "inhumanidad". Y mientras en *Natán el Sabio* tiene lugar la reconciliación en una conmovedora escena de familia, se realiza ella en *Ifigenia* en una escena de despedida noble

y sublime. Y Orestes debe reconocer que la esencia del verdadero humanitarismo reside en el espíritu de conciliación y no de venganza:

' "Es löset sich der Fluch, mir sagt's das Herz.
Die Eumeniden ziehn, ich höre sie,
Zum Tartarus und schlagen hinter sich
Die ehrnen Tore fernab donnernd zu.
Die Erde dampft erquickenden Geruch
Und ladet mich auf ihren Flächen ein,
Nach Lebensfreud' und grosser Tat zu jagen..." (1)

Esta obra nos presenta la lucha por el verdadero humanitarismo en el país de los bárbaros y en tiempos remotos. En *Torcuato Tasso*, la acción se desarrolla en la corte de Ferrara, en la cumbre de la cultura y erudición, donde se aprecian las artes y los artistas, y donde se une la ética a la estética. En esta obra aparecen las buenas costumbres de sociabilidad y la hidalguía como la flor del humanitarismo. Tasso intenta en vano exaltar al hombre natural y libre del Sturm und Drang, al "hombre genial". A sus palabras: "Permitido es lo que nos place", responde la princesa: "Amigo, la era áurea ya pasó,/ sólo los buenos logran su retorno... / Aun se hallan corazones afines / y comparten el goce del bello mundo;/ en el lema cambia, mi amigo,/ una sola palabra: "Permitido es lo decoroso...". El tema de este drama es, como se sabe, según las palabras de Goethe, "la desproporción entre talento y vida". Pero como "vida" se entiende la "norma" ética, personificada en el ideal de una sociedad culta. Y Tasso, apresado aún por las ideas del Sturm und Drang —un francés ingenioso vió en el drama *Torcuato Tasso* una ampliación del viejo problema de *Werther*— fracasa, porque no sabe lograr, luchando, el nuevo humanitarismo como lo hizo Goethe más tarde en Weimar. Genialidad y humanitarismo son, hasta cierto grado, antinomias: el genio tiene que restringirse para que nazca el humanitarismo.

Contra este espíritu marcadamente ético que caracteriza el *clasicismo temprano*, pronto se oyeron voces adversarias. La "idea de la vida" del Sturm und Drang pasó de nuevo al primer plano, el poeta quería hacerse oír más que el filósofo. Otra vez surgió, y esta vez más acentuada, la desarmonía entre la naturaleza y el espíritu. Se postuló que la armonía entre deber e inclinación, entre instinto individual y ley suprapersonal debiera ser fundada en la norma interior del individuo que actúa, que el hombre no debe ejecutar la acción ética luchando como el celoso cumplidor de sus deberes (así Kant), sino que debe realizarla, porque siente la belleza de la "norma", de lo legal. Se postuló el retorno a la comprensión de la unidad de la vida. Y el *alto clasicismo* trató de solucionar el problema de la

(1) "Cesa la maldición pues me lo dice mi corazón;/ se alejan las Euménides/ al Tártaro. Las oigo. Y tras sí, cierran/ con son de trueno las bronceas puertas./ La tierra exhala aromas refrescantes/ y me invita a cazar en sus llanuras/ la alegría de vivir y el hecho heroico..."

separación entre naturaleza y espíritu, creando la idea del "espíritu hecho segunda naturaleza". La disolución de la primitiva unidad ingenua entre naturaleza y espíritu puede ser anulada. Así se declaró siempre que la naturaleza por medio del espíritu, elevado a la conciencia, comprenda la belleza, es decir, que vea en la "norma" algo conforme a la naturaleza. En cambio, el espíritu, reconocido por la naturaleza, deja de ser espíritu y tórnase naturaleza. Y con ello se ha logrado la unidad, la armonía entre espíritu y naturaleza. Esta armonía se veía realizada en el helenismo antiguo. Y un *helenismo alemán* de cuño característico llegó a ser el rasgo típico de este período. Winckelmann había diferenciado entre "expresión" y "belleza" al contemplar las obras de arte antiguas; había opinado que la "expresión", como "reflejo de los estados activo y pasivo de nuestra alma y cuerpo tanto de las pasiones como de las acciones", representara una merma de la belleza pura. Por eso admiró la bella moderación de los hombres griegos en la expresión de pasiones humanas y había llegado a su sentencia célebre de la "noble sencillez y serena grandeza", uniendo de tal manera el ideal de la belleza a ideas éticas. El Sturm und Drang había hecho suya la opinión de Lessing, pronunciada en la obra *Laocoonte o De los límites de la pintura y de la poesía*; esta corriente identificó la belleza con la "naturalidad": el hombre griego fué considerado como el "modelo de la naturalidad". Partiendo de ideas de Winckelmann y del Sturm und Drang, el *clasicismo temprano* intentó dar una nueva interpretación al helenismo, y lo idealizó al acentuar la nobleza ética de las figuras griegas y su serenidad, su dominio de sí mismo.

El *alto clasicismo* empero, ya empezó a presentir lo unilateral de las interpretaciones precedentes. Además reconoció, como lo hicieron más tarde y con más claridad Hölderlin y Nietzsche, que a la par de lo apolíneo, para usar expresiones de Nietzsche, existía también en el carácter griego lo dionisiaco.

Goethe trató dar forma poética a este *humanitarismo bello*. Las *Elegías Romanas* ocupan el primer lugar, no solamente en el aspecto cronológico, sino también respecto al grado de su fuerza expresiva. La obra se estructura en tres círculos concéntricos: en el primer círculo se nos ofrece una relación amorosa entre una dama romana y un artista alemán entusiasmado por Roma e Italia. El segundo abarca Roma y su mundo cultural. Como un tercer círculo se mueve alrededor de todo un ciclo de figuras fantásticas del mundo de la mitología griega, cuyos lances amorosos parangonan graciosamente el primer círculo. El poeta vive esta aventura galante no como hombre primitivo, sino como artista que goza con todos los sentidos, sobre todo, con el sentido visual. Todo se eleva a la esfera espiritual —la bella romana aparece como la encarnación de Roma, del Sur. No se relata, sino que se glorifica el nuevo concepto estético de lo erótico.

En *Germán y Dorotea*, se ubica Goethe frente al problema "orden y revolución", decidiéndose incondicionalmente en favor del orden, siguiendo así a su carácter conservador.

En las *Afinidades electivas* demostró el poeta la antinomia trágica entre "Orden y pasión"; exteriorizando sus ideas por boca de Mittler, se coloca otra vez al lado del orden, defendiendo el matrimonio monógamo y su indisolubilidad.

Aquí se podría preguntar, cómo es que este poeta que durante su vida se mostró nada aficionado a la tradición burguesa, que durante diez años mantuvo relaciones amorosas con una señora casada, Carlota von Stein, que vivió en un matrimonio libre con Cristina Vulpius que legalizó muchos años más tarde, cómo este poeta llegó a defender tales conceptos. Esta cuestión ha quedado contestada más arriba, cuando hablamos de las "dos almas" que luchaban en el pecho de este hombre. En la poesía se imponía muchas veces su rasgo conservador, su afán hacia la armonía. Pero otras veces aconteció lo contrario. La *Elegía de Marienbad* por ejemplo, en la cual sublimó su postrer amor, el amor de un septuagenario hacia Ulrica von Levetzow, una niña de dieciocho años, es último y emocionante testimonio de la victoria de la sangre sobre el orden.

También en *Guillermo Meister* se hace ver esta discrepancia. En esta obra relaciona el ideal de la belleza con el problema "individualismo y comunidad". El hombre subjetivista Werther no había podido resolver este problema, Guillermo Meister lo logra transformándose de hombre de Sturm und Drang en hombre clásico, de individualista en colectivista, de hombre imaginativo en realista. En el centro está el ideal de la vida activa; de nuevo se enuncian la resignación y el dominio de sí mismo como valores positivos, el arte es relegado a su lugar en la vida práctica como elemento de formación interior, y la belleza, al fin, se presenta como asunto burgués. Y este hecho sirvió a los jóvenes románticos como principal punto de ataque contra esta novela. Pues éstos creían, después de la lectura de los primeros libros, que el *Guillermo Meister* intentaría presentar su ideología romántica.

En suma, la novela resultó una alabanza de la "norma", de la "ley". Pero se presenta también lo que queda fuera de la norma, fuera de la ley, es decir, lo fantástico, lo poético y lo demoníaco — en los personajes de Mignon, del arpista y ante todo de Philine. Y este hecho ya significa cierta confesión de que el ideal del *humanitarismo bello* no es capaz de dar cumplida satisfacción. Pues bien, el poeta se ha decidido en favor del orden y de la norma, pero quiere dar a entender que el cuadro no es completo, si no se incluye también lo contrario.

Concebir la vida en su totalidad, en todas sus cumbres y abismos, en todos sus aspectos, logró Goethe, cuando avanzó del *humanitarismo bello* al *humanitarismo fáustico*.

Fausto había sido concebido originalmente como expresión máxima del carácter problemático de la vida, como expresión de una vida de belleza y al mismo tiempo de maldición. La belleza se manifestaba en el anhelo de extender lo infinito interior a lo infinito exterior, la maldición era el chocar, en este afán infinito, por doquier,

contra los límites finitos de la vida. Este Fausto, así concebido, debía perecer en la continua excitación del afán eternamente insatisfecho. Podía hallar la redención sólo experimentando una evolución, es decir, si la vida misma lo obligaba a alcanzar la armonía entre sus afanes interiores y las posibilidades exteriores de la realización de estos afanes. El fin de esta evolución debía ser un estado de satisfacción. Goethe concibió, en 1797, esta idea de la redención de Fausto, viéndola en esta evolución. Con esto ya se hallaba en el camino hacia aquel *humanitarismo fáustico*. Como Fausto no cree en un estado de satisfacción duradera, pacta, sin vacilar, con Mefisto. Recorre todas las formas de la vida que tienen, por decirlo así, el carácter de tentativas y tentaciones. Ninguna de estas formas de la vida lo hace "detenerse". Sólo el fin de la vida da la voz de alto a su afán eterno. Se conserva el concepto de la belleza en el humanitarismo fáustico, pero la belleza no se concibe ahora como estado, sino incluida en el eterno movimiento de la vida. En el fondo, es un descanso en la infinidad del movimiento. En el humanitarismo bello estaba realizada de hecho la nivelación de tensión entre los polos opuestos de la vida humana, allí reinaba un principio estático. En el humanitarismo fáustico, empero, se realiza esta nivelación de continuo, en él rige un principio dinámico, rige el movimiento. La nivelación entre los polos opuestos de la vida no es algo que se posee, sino algo cuya posesión se anhela. Fausto se afana por cumplir este anhelo y tiene que reconocer que la vida es y seguirá siendo un problema, pues en ninguna fase le concede satisfacción completa. Pero Fausto queda satisfecho a pesar de todo eso — y eso por la vida en su totalidad—. Ante todo, su diálogo con la Sörge, es decir, la encarnación de la eterna necesidad inherente a la vida humana, manifiesta esta su inquebrantable voluntad afirmativa de la vida.

Lo que, al fin, parece satisfacerlo, ha calificado Goethe, en un esbozo de Fausto dejado por él, de "goce creador desde el interior", quiere decir: el sentir la dicha de la acción creadora. Ningún episodio aislado de la vida puede brindar la satisfacción completa, pero sí una vida activa en su totalidad. No debemos buscar la satisfacción "natural", sino la "ética". Pues alegría y pena, dicha y sufrimiento no se compensan en la cuenta de la vida, si no se suman a algo más sublime, a la satisfacción ética. Si una vida logra alcanzar la armonía entre las exigencias "naturales" y "éticas", o más propiamente dicho, entre deber e inclinación, hallará esta vida justificación ante Dios.

Fausto pasa por errores y faltas graves. Según nuestros conceptos éticos es un hombre reprochable y aun abyecto: mal se comportó con Margarita y su hermano, abusó de su poder frente a la vieja pareja Filemán y Baucis. ¿Y acaso no pactó con el diablo?

Mas Dios, el Señor mismo, manifiesta en el *Prólogo en el cielo*: "Yerra el ser humano, mientras se afana" y asegura: "Un hombre bueno, en su oscuro afán, muy consciente está del camino justo...".

Fausto erró, mas también se afanó. Por eso, el coro de los ángeles acompaña su redención con las palabras: "A quien siempre se

afana, redimir podemos". La ley y su antinomia, el bien y el mal, son un todo, son la vida, de la cual hay que salir airoso. El error forma parte de la vida, y el mérito de Fausto es: haber llegado, en una vida activa, a la verdad, pasando por el error.

Y éste es el sentido más profundo del último grado del humanitarismo de Goethe, de aquel *humanitarismo fáustico*: El "estado de reposo" no es nada, "acción" es todo. Las desilusiones ineludibles de esta vida no hay que interpretarlas como factores que desaniman, ellas deben servir de estímulo para acercarnos a una perfección ulterior. Es menester contraponer a esta vida un audaz: nihilominus!

ALEJANDRO HEREDIA Y LA EDUCACION PRIMARIA EN TUCUMAN (1832 - 1838)

Orlando Lázaro

LA obra que realiza Alejandro Heredia durante los años de su gobierno en Tucumán es de indudable valor. Recién entonces se comienza a trabajar firmemente por el bienestar general de la provincia aniquilada y desvastada por las luchas enconadas de los López y los Aráoz. Este período de la historia de nuestro norte, pródigo en acontecimientos notables, en creaciones interesantes, ofrece al historiador, y aun al sociólogo, amplio campo para la investigación.

El gobierno de Heredia es un gobierno de orden, de disciplina, alterado por dos o tres movimientos subversivos sin mayor trascendencia. Ese orden y disciplina le permiten conducir a su provincia por la senda del progreso, la cultura y la prosperidad. Rasgo fundamental de su gobierno es el paternalismo. Caen así dentro de su radio de acción cuestiones que hoy pertenecen a instituciones municipales o policiales, interviniendo a veces hasta en los problemas de escasa importancia. Son numerosas las leyes dictadas en esta época que revelan ese espíritu paternalista. Las disposiciones que contienen evidencian el deseo de guiar, vigilar y dirigir. Muchas de esas leyes señalan una tendencia educativa, moralizadora, intentando mejorar las costumbres de las clases humildes y elevar su nivel cultural y social. El gobierno de Heredia es por esto de tipo autoritario pero no absorbe por eso la personalidad ni cae en los excesos de una tiranía, como algunos au-

tores pretenden. Orden y progreso es su consigna. Elevación y mejoramiento de la clase popular es su tendencia. Por eso el grupo llamado unitario fué siempre su enemigo, abierta o solapadamente pero irreconciliable con su obra política y social.

La acción que cumple Heredia abarca los aspectos de mayor importancia de la vida provincial. Pero dentro de estos factores cobra perfiles interesantes el aspecto educativo, señalándose claramente que el fomento de la instrucción pública es uno de los principales objetivos de su gobierno.

La influencia ejercida por la Universidad de Córdoba en los años de su adolescencia y juventud se manifiesta en la constante preocupación del gobernador por los problemas educativos. La felicidad de un pueblo —para este gobernante federal— depende de muchos elementos. No surge solamente de la obra del poder, de la independencia ni de la misma libertad, porque un pueblo puede ser libre sin ser verdaderamente feliz. Elementos principales para el logro de esa felicidad son *“la propagación de las luces y la adquisición de una educación regularizada”* (1). El origen de todos los desórdenes está en la mala educación. El pueblo donde no florece la educación —*“este precioso y divino don”*, al decir de Heredia— *“no tendría siquiera una vislumbre de esperanza, de prosperidad y felicidad”* (2). La educación dispone *“el ánimo a recibir impresiones indelebles de moral cristiana y de religión sagrada al mismo tiempo que el entendimiento adquiere cierto imperio que coloca a la juventud en la aptitud de refrenar las pasiones más desordenadas”* (3).

Alejandro Heredia no es un hombre de palabras, de frases o de teorías. De sus pensamientos se desprende el enorme valor que ha de otorgar a la fundación de escuelas, el arma más eficaz para desterrar la ignorancia. Sus ideas, en consecuencia, tenderán a concretarse en brillantes realidades. Las escuelas son el camino necesario para cumplir su objetivo, y es por eso cómo a partir de 1832, comienzan a erguirse en los campos y en los pueblos tucumanos como puntas de lanza de la civilización empuñadas por la mano firme de este gobernante federal.

Cada una de estas escuelas es puesta bajo la dirección y vigilancia de una Junta Protectora. En la capital la Junta se integra con el Cura y Vicario, los Prelados de Santo Domingo, San Francisco y La Merced, del Juez de Alzadas, del Juez de Primera Nominación y del Caballero Síndico Procurador. En los pueblos y lugares apartados de la campaña la forman el Comandante, el Cura, el Alcalde del lugar y un grupo de vecinos nombrados a su elección. Dicha Junta debe proceder a nombrar un tesorero que cumple una doble función: administrar los fondos de la escuela y recaudar la tasa fijada a cada res que se mata para el abasto público. Este último hecho se debe a que el

gobierno, para sostener los establecimientos que funda, apela a una ley de la Junta de representantes sancionada en 1826, por la cual se aplica en todo el territorio provincial un impuesto especial a los abastos públicos o mercados de carne. Ese impuesto pasa así a constituir el patrimonio económico de la escuela.

Las atribuciones y las obligaciones de estas Juntas Protectoras, determinadas claramente por el gobierno, son las siguientes: reunirse por lo menos una vez al mes, averiguar el estado del establecimiento, controlar la marcha de la enseñanza, el progreso de los jóvenes, el estado económico, elevar al gobierno los proyectos de mejoras, proponer directores y maestros, etc.

El 14 de mayo de 1832, Alejandro Heredia comienza a poner en práctica sus planes educacionales. En esa fecha funda una escuela en Leales. Para sostenerla ordena abrir un mercado a fin de vender diariamente la carne, en el lugar que designe la Junta Protectora. El impuesto, consistente en dos reales por cabeza a cargo del matador del lugar, y en ocho pesos que abonará toda persona que mate reses para vender a una distancia de cuatro leguas del mercado establecido, constituye el patrimonio económico de la escuela. En el mismo decreto de creación, se determina que la Junta en su primera reunión *"señalará el sitio o casa del mercado conviniendo, por ahora, y hasta que haya fondos para construirla, con el propietario, el alquiler que debe ganar mensualmente"*. Es función del Alcalde llevar en un "cuaderno manual" la cuenta exacta de las reses que diariamente se sacrifican en el mercado para el consumo público. Todo aquel que sin aviso previo introduzca en el mercado carne de venta, se hace pasible de una multa de cuatro pesos, multa que automáticamente pasa a formar parte de los fondos. El artículo 14 del decreto establece que el maestro *"optará por ahora todo el producto de la exacción con cargo de contribuir a los pobres cartillas, libros, cartas, papel y tinta"*. La enseñanza es gratuita, y además obligatoria. Esta última condición se desprende del artículo 16 que estipula que el Alcalde y el Comandante cuidarán que los padres lleven sus niños a la escuela *"a fin de que se instruyan en los primeros rudimentos de la lectura, escritura, moral y religión sagrada, tomando al efecto las providencias más serias"* en caso de resistencia por parte de los padres (4).

A mediados de agosto ya está funcionando la escuela de Monteros, con su primer preceptor don Antonio Tejera (5). El 13 de setiembre de 1832 se decreta la fundación de otra en Chicligasta con las mismas directivas e idéntica organización que las anteriores (6). Setiembre y octubre son meses pródigos en creaciones de esta naturaleza. Y así van apareciendo los establecimientos de Trancas, Medina, Río

Seco, Lules, Burruyacu y otros puntos de la provincia (7). Se inicia así en Tucumán, bajo el régimen federal una era de fecundas realizaciones en materia educacional. El empuje inicial no se detiene. El entusiasmo del gobernador y el deseo de fomentar la educación no es pasajero. 1832 es el año en que se establecen la mayoría de las escuelas. Hay que construirlo casi todo, porque muy poco se ha hecho antes. En los años venideros, ya más lentamente y a medida que las necesidades lo requieren, prosigue esta tarea civilizadora. Así, Colalao el 17 de noviembre de 1833 contará con una escuela y La Cocha tendrá la suya en 1834 (8). En ellas los jóvenes del campo tucumano *"mejorarán su educación y adquirirán las necesarias luces para formar con el tiempo las costumbres públicas que los sustraigan a las maneras inciviles y groseras de la campaña"*. Tal es la íntima convicción de Alejandro Heredia. Por eso insiste y repite en multitud de cartas dirigidas a los encargados de la enseñanza sus conceptos educativos y la importancia fundamental de la escuela en el mejoramiento de la sociedad. *"Es preciso convenir — recalca en una de sus tantas comunicaciones — en que del abandono y desprecio con que hasta aquí se ha mirado en la campaña la educación de los jóvenes nacen la multitud de crímenes: La enseñanza de los primeros rudimentos dará ingreso a las luces que con el tiempo los constituya hombres capaces de alternar en la sociedad regularmente civilizadora"*. De esta manera los jóvenes *"conocerán lo que deben al Ser Supremo, sus relaciones y deberes con la autoridad, sociedad y consigo mismo"* (9).

En consecuencia notamos que la escuela, en el pensamiento de Heredia, más que una función informativa debe desarrollar una función formativa, modeladora del carácter, forjadora de la personalidad de la juventud, concediendo en este aspecto un papel preponderante a la religión.

Con respecto a este problema el panorama más terrible lo ofrecía la campaña. Por eso el gobernador intensifica sus esfuerzos en torno a ella. Pero no sólo el campo ha de caer dentro de su atención. El 3 de setiembre de 1833 funda en la ciudad de Tucumán una escuela pública de primeras letras, *"bajo el acreditado sistema de Lancaster"*. En los considerandos del correspondiente decreto luego de expresar algunos de los conceptos pedagógicos ya señalados, entra a reseñar las ventajas que encuentra en el sistema lancasteriano, afirmando que *"consiste en un mecanismo admirable y maravilloso"*. Con él se destierran los penosos trabajos del antiguo método porque *"interesa las facultades intelectuales de los jóvenes, abrevia sus operaciones y facilita grandes progresos"* (10).

El sistema lancasteriano se conoce en Buenos Aires desde 1816 a través de noticias publicadas en "La Gazeta" y "El Censor". Diego

Thompson, Agente de la Sociedad Escolar Inglesa y de la Sociedad Bíblica Inglesa, lo introduce en Buenos Aires en 1819. En 1821 se funda la Sociedad Lancasteriana que comienza a funcionar en el convento franciscano actuando como secretario el presbítero Bartolomé Muñoz. Característica fundamental del nuevo sistema es que los mismos alumnos —los más aventajados— colaboran con el maestro en la enseñanza, en calidad de ayudantes. El fin primordial perseguido por Thompson era la infiltración protestante en los países católicos, otra de las tácticas utilizadas por el imperialismo sajón para ampliar sus dominios, aprovechando, en este caso, como vía más adecuada, la escuela. A pesar de esto el sistema no halla oposición entre el clero quien hasta lo apoya debido a que, siendo la enseñanza católica obligatoria en las escuelas, el nuevo método fácilmente pudo adoptarse para difundir el catecismo anulándose de esta forma los intentos del protestantismo (11).

La escuela de este tipo fundada en Tucumán en 1832 queda establecida en el convento de Nuestra Señora de las Mercedes. Se designa Director al Ingeniero Felipe Bertrés con un sueldo anual de seiscientos pesos. La enseñanza es gratuita. “*El Director —se expresa en el artículo 3º del decreto de fundación— será obligado a enseñar gratis a leer, escribir y contar por las cuatro reglas principales*”. Además de estas nociones elementales se imparte a los niños una “*educación moral, civil, física y política*”. El artículo 5º estipula que el “*Director podrá tener a pupilo o medio pupilo dentro o fuera de la provincia por el precio que estipule con sus padres*”. El dieciocho está relacionado con el artículo que acabamos de citar pues se decide invitar a los gobiernos de las provincias limítrofes “*a fin de que exciten el celo de los padres para que remitan sus hijos a pupilos y dirección del preceptor, bajo las calidades que estipulen*”. En el mismo decreto se determina también que si los padres desean que sus niños reciban conocimientos más amplios y profundos que los fijados en el plan normal de estudios sobre matemáticas, dibujo, astronomía y geografía, “*lo harán por contratos particulares al precio que estipulen*”.

El problema de la disciplina se contempla a su vez. El artículo octavo del decreto que citamos establece terminantemente: “*Queda extinguido el uso de azotes: y en su lugar se adoptarán otras medidas de privaciones que no infamen a los jóvenes*”. Aquellos alumnos “*incorregibles por su abandono y carácter duro —se agrega en el artículo noveno— serán entregados a sus padres; o en su defecto a la Policía para que los aplique a destinos útiles*” (12).

Otra particularidad interesante es la distribución de premios a los mejores alumnos, estableciendo así entre ellos una competencia,

pensándose sin duda que con este procedimiento saldría beneficiada la enseñanza. "El Director presentará cada cuatro meses a examen público los jóvenes más adelantados... y el Gobierno ofrece distribuir premios a los sobresalientes". Con este objeto se especifica que la escala de clasificaciones será la siguiente: regular, bueno y sobresaliente (13). Estos exámenes públicos se realizan los días 25 de Mayo, 9 de Julio y 24 de Setiembre, como adhesión a estas fiestas patrias (14). Los alumnos de las escuelas del campo, debido a la distancia, no pueden intervenir personalmente en estos certámenes. Pero este inconveniente se subsana examinando los trabajos —"las planas y cuentas"— de esos niños. El gobierno también premia los mejores trabajos presentados. Generalmente el premio consiste en "tres catecismos de moral, Geografía y Gramática castellana...". Reunida la Junta Protectora en presencia de todos los alumnos, debe entregar al estudiante premiado "los tres catecismos como un obsequio que le hace el gobierno en recompensa de sus tareas exhortando el señor presidente a los demás para que se esfuercen en su aplicación a fin de obtener en otro examen un distintivo semejante" (15).

A mediados del mes de julio de 1833, 192 alumnos asisten a las aulas de la escuela de primeras letras de la capital. A la primera clase que en términos generales equivale a los grados superiores de nuestras actuales escuelas concurren nueve alumnos. "Esta clase hace las operaciones sig.tes: las quatro reglas prales. Sumar, restar, multiplicar y partir los quebrados; y reducirlos al com.º Denominad.º Simplifica.º por las partes alicuotas, y alic.tas. Las proporciones, y regla de 3 simple". La segunda clase tiene una asistencia de 22 alumnos. Sumar, restar, multiplicar y partir los enteros, "sumar y restar los Denominados, Multiplicar los quebrados p.º las partes Alicuotas y alicuotas", son sus tareas en el campo de las matemáticas. A la tercera clase asisten 31 niños que realizan las siguientes tareas: "Sumar, Restar y Multiplicar. Sumar y Restar los Denominados. Escriben de dos reglas angostos". La cuarta clase, con 49 alumnos, está dedicada a "sumar, restar los enteros y los denominados", y "escriben de dos ancho". En la quinta y última figuran anotados 81 alumnos cuyo trabajo consiste en "escribir en pizarra" (16).

El reglamento para la escuela de San Francisco que Alejandro Heredia aprueba el 3 de marzo de 1834 nos ofrece, en sus trece artículos, material abundante para precisar la organización, el contenido de la enseñanza, la educación religiosa, el concepto de la disciplina y la labor que debe desarrollar el maestro en la educación de los jóvenes de la época.

La escuela funciona mañana y tarde. El primer turno, en verano, comienza a las seis de la mañana y en invierno a las siete. En esta primera etapa de la diaria labor el alumno debe reglar *"una cara de medio pliego, y escribirla"*, procediendo inmediatamente el preceptor a corregir las tareas. El tiempo restante se invierte en ejercicios de lectura, aritmética y en tomar las lecciones. En esta última labor colaboran con el maestro los niños más aventajados. El turno de la tarde comienza, en ambas estaciones, a las dos, y los ejercicios que se realizan son los mismos que los anteriores *"omitiendo sólo el ejercicio de las cuentas"*.

La formación religiosa tiene una importancia preponderante. Todos los jueves, los niños, conducidos por el preceptor deben asistir a la iglesia y oír la misa mayor. El sábado por la tarde está dedicado a la exclusiva enseñanza de la doctrina cristiana de acuerdo al catecismo de Astete. El preceptor *"cuidará con el mayor esmero de arraigar en el ánimo de los niños los principios de la religión cristiana, Católica, Apostólica y Romana, y todo lo que el que la profesa es obligada a saber y guardar"*.

Los artículos séptimo, octavo, noveno, décimo, undécimo y duodécimo del referido reglamento imparten al preceptor las normas a que debe ajustarse en el aspecto disciplinario y la forma en que debe modelar la personalidad del educando, enseñándole buenas costumbres y normas de convivencia en la sociedad. Así se determina que el preceptor debe cuidar que los niños, dentro y fuera de la escuela, se conduzcan con la compostura y moderación propias *"de jóvenes que son destinados a ser algún día buenos ciudadanos"*. Inculcar en los alumnos sentimientos de amor y respeto a sus padres, a los ancianos y a las autoridades del país, es otra de las obligaciones del maestro que no sólo debe educar con la palabra sino también con el ejemplo.

Las expresiones que usa el niño en sus conversaciones y la conducta en la escuela, deben ser vigiladas con especial esmero. Por lo tanto se determina que el maestro debe cuidar *"que los niños no vieran palabras descompuestas u obscenas"*, *"que no griten en la escuela, que cada uno esté ocupado en lo que le es concerniente, pues de lo contrario nace que la escuela se parece al mercado"*. En cuanto a las sanciones que deben aplicarse a los alumnos que cometen faltas, se dispone la absoluta prohibición del uso del azote. En su lugar se autoriza al preceptor *"a usar del encierro u otras algunas penas correccionales, particularmente las que hieren el amor propio de los niños"* (17).

Los hechos y la documentación analizada prueban que la preocupación de Heredia por la educación primaria es constante y firme. En 1836, después de cuatro años de gobierno, catorce escuelas (18)

fundadas en la ciudad y en el campo, demuestran el impulso que bajo el signo federal alcanzó la instrucción pública en la provincia de Tucumán. La educación de su pueblo fué la obsesión de Alejandro Heredia. Y el doctor de Córdoba, el guerrero de la Independencia, el caudillo federal, el conductor de la guerra contra Bolivia, el Protector de las provincias del Norte, al ocupar el gobierno de su provincia natal, supo llevar a la práctica y concretar en obras tangibles, ese vehemente deseo anidado en su espíritu.

NOTAS

- (1) A. H. T., Sec. Adm., Vol. 40, f. 167.
- (2) *Ibidem*.
- (3) Documentos Argentinos. Gobierno de Alejandro Heredia., p. 88. Tuc. 1939.
- (4) Doc. Arg.: op. cit. p. 88-91.
- (5) A. H. T. S. A. Vol. 40, fs. 4 v. y 5.
- (6) Doc. Arg.: op. cit. p. 95-96.
- (7) A. H. T. Sec. Adm. Vol. 40, fs. 267, 264 v. 356, 356 v.
- (8) A. H. T. Sec. Adm. Vol. 41, fs. 448; Vol. 42, fs. 132, 132 v.
- (9) A. H. T. Sec. Adm. Vol. 40, fs. 17.
- (10) A. H. T. Sec. Adm. Vol. 42, fs. 132-132 v.
- (11) Salvadores, A.: "La enseñanza primaria y universitaria hasta 1830". Historia de la Nación Argentina que dirige R. Levene, Vol. 7, 1a. Sec., cap. VIII, p. 366.
- (12) Documentos Argentinos: op. cit. pág. 93-95.
- (13) Documentos Argentinos, op. cit. pág. 95.
- (14) A. H. T. Vol. 42, fs. 112 v. 113.
- (15) A. H. T., Vol. 42, fs. 130-130 v.
- (16) A. H. T., Sec. Adm. Vol. 41, fs. 317-319.
- (17) A. H. T. Sec. Adm. Vol. 42, fs. 53-53 v.
- (18) Documentos Argentinos, op. cit. p. 113.

LA VIDA TEORICA Y SU GENESIS

Manuel Gonzalo Casas

PRETENDEMOS, con unas pocas reflexiones, detenernos en ciertos aspectos referidos a la vida teórica en cuanto tal; es decir, en cuanto vida intelectual dirigida a su acto propio y específico: la contemplación de la verdad. Para Aristóteles el acto teórico de la inteligencia es vida y en ese acto la inteligencia encuentra su gozo perfecto y soberano (Met. 1072 b, 20-30).

Nuestro problema actual es, más que una descripción de la vida teórica misma, un acceso al orden de su génesis y de sus supuestos. Intentaremos ver cuáles son sus puntos de partida, cuáles las actitudes humanas en que se funda y qué horizontes se abren a su perspectiva.

En esta tarea orientada a la búsqueda del conocimiento, un poco en su génesis histórica y otro en su desarrollo sistemático, utilizaremos ciertos principios y conclusiones clásicas —como confirmación o explicación de los datos fenomenológicos— mostrando la posibilidad de su coincidencia con las mejores conquistas del filosofar contemporáneo. Si este intento fallara, quisiéramos, por lo menos, no fallar en uno más modesto: el de contribuir a poner de relieve cuestiones muy sabidas, ciertamente, pero no por sabidas menos esenciales a la filosofía. En cuanto a este último punto, hay una justificación: este trabajo tiene su origen en una pequeña investigación de cátedra, para elaboración de temas básicos, y conserva casi todas las características de un origen semejante.

Tenemos, pues, que partir a la búsqueda de lo que el conocimiento teórico del hombre es. Pero antes de partir para cualquier parte, antes

de salir a la busca del conocimiento, vale la pena que nos detengamos en la situación concreta, inmediata, con la cual el hombre se encuentra y desde la cual es posible que se ponga en marcha el hecho de conocer. Encuentro viene de *en*, partícula de inherencia y *contra*, preposición que denota oposición. Cuando el hombre se encuentra en cualquier situación hay, pues, una estructura de relación, oposición y dependencia. Esa estructura es la que constituye el ser mismo del hombre en cuanto ser corporal y encarnado, fundándolo en el nivel de los objetos intramundanos que lo rodean. El hombre, por eso, incluso desde el punto de vista del conocimiento, no es un alambicado "Ego cogito", desposeído de su "étre encarné", su ser encarnado, donde carne —por cuerpo— expresa un coprincipio de carácter constitutivo y no el término de una relación de continencia. De aquí que la encarnación, el hecho de sentirme y vivirme como una totalidad psico-corporal, coimplica, "a simultáneo" la presencia del mundo como estricto y básico correlato de mi ser. Es muy justo, por eso, decir que el hombre es como ser en el mundo; como ser en y con una circunstancia relativa a su propia dignidad óptica. La circunstancia —la cosa, la opacidad, *stancia*, que está *circum*, alrededor—, es el mundo en cuanto ámbito de realidades proporcionadas a su ser y, por eso, corporales, físicas, materiales. Todo pensamiento humano tiene su punto de partida en este mundo. (No nos planteamos, aquí, el problema del alma subsistente, aunque en ella misma queda al apetito ontológico de relación con su mundo).

Ahora bien; semejante implicación y relación con los objetos de su ámbito constitutivo, que llamamos mundo, supone desde un punto de vista descriptivo y refiriéndonos a los modos de realización de la vida humana, no sólo un estar con y entre las cosas que pueblan mi contorno, sino algo más: supone un trato con esas cosas; una ocupación con esas cosas y con el mundo en que las cosas y el hombre mismo se encuentran. Aclaremos; no se trata de concebir un hombre y concebir un mundo y luego establecer o tender un puente entre ambos. El estatuto mismo en que el hombre se funda es la copresencia de una realidad abierta y en contacto con su ser. Y el ocuparse con el mundo tampoco es optativo; no hay alternativa; ser hombre es ocuparse con eso: con la realidad presente del mundo —aunque fuera incluso para negarla.

Pero esta ocupación, desde el punto de vista de su desarrollo, tiene dos etapas para el conocimiento. En la primera el conocimiento, apremiado por las necesidades vitales, sirve a funciones útiles; en la segunda —cuya génesis perseguimos— alcanza su nivel especulativo. Queremos decir: en nuestra inmediata ocupación con el mundo, lo primero no es conocer las cosas de modo teórico, con puras intenciones de saber, sino conocerlas para manejarlas; conocerlas con vistas a la acción práctica. Las utilizamos un poco como el hombre utiliza las manos; instrumentalmente. Hay que verlo bien; no decimos que el ser del hombre sean las cosas en cuanto instrumentos, ni que la instrumentalidad lo constituya; no decimos que el ser del hombre sean sus manos. Decimos que el hombre utiliza las cosas como las manos. Pues el ser instrumental no es el hombre;

está al servicio del hombre. "La mano no obra por sí, sino el *hombre por la mano*" — decía Santo Tomás. "Non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum". (S. Theol. II-II, q. LVIII, a. 2, i. c.).

Aristóteles, en los capítulos primero y segundo del libro primero de la *Metafísica*, plantea esta cuestión como un *curriculum*: en principio, el saber de los sentidos como un contacto con las cosas; luego la memoria y la experiencia, el saber empírico, que hacen posible una conducta eficiente y, por encima de ambos, el arte: las artes y técnicas como saberes útiles. Pero para poder dominar una técnica o un arte, para poder fabricar o construir algo hay que saber, de algún modo, su porqué, su razón. Porque se conocen razones, causas, el arte es ciencia; porque se buscan esas razones con vistas a la obra, a lo que hay que hacer, es ciencia práctica. "El fin de la especulación es la verdad; el de la práctica, la obra; e incluso cuando los prácticos examinan cómo ocurren las cosas, no consideran la causa última, eterna, sino lo relativo y lo presente" (*Met.* 993 b. 20).

Sin embargo, junto a los prácticos que buscan la razón para la obra, hay unos hombres que hacen otra cosa; simplemente se admiran. Se admiran porque buscan la razón y las razones de los hechos desconocidos, maravillosos, no con fines prácticos, sino para librarse de la ignorancia. Cuando se busca este saber como un saber para el puro servicio de la inteligencia, hemos superado el horizonte de la práctica.

Los mitos, en este sentido, son parientes cercanos de la ciencia, según Aristóteles, en cuanto intentan explicar lo maravilloso, lo que provoca la admiración; las razones que se conocen, simplemente para huir de la ignorancia. Pero debemos decir que el mito, con todo e intentar unas primeras explicaciones fundamentales de las cosas, conserva la huella de la urgencia vital y el clima de los intereses humanos; sirve para explicar, ciertamente, pero queda entintado por una proyección muy antropomórfica y parece expresar, mejor que la constitución de las cosas en sí mismas, su relación con las tendencias, las esperanzas y las tragedias del hombre. Estos aspectos aparecen muy claros en los oráculos, en las prácticas mágicas como técnicas de lo invisible. Es decir; que siempre hay, aquí, una relación estrecha entre el horizonte de la explicación y el horizonte de los apuros humanos; de las presiones favorables o desfavorables con que las cosas nos rodean. Por eso, en cierto momento, el río será potencia bienhechora cuando riega nuestras cosechas y adversa cuando las inunda; el sol dios-padre porque padre de los frutos; los hombres serán amigos o enemigos. Una explicación semejante, anclada en la vida activa del hombre con su circunstancia, se revela también en el hecho de que para las narraciones sobre el origen de la realidad, los elementos que se utilizan, más que a la relación objeto-sujeto, propia de la teoría, parezcan responder a la dualidad antropomórfica protagonista-antagonista, cuyo suelo es el "agón", combate.

Así en los mitos, la planta de explicación no es la legalidad objetiva; o, mejor, esa legalidad es pensada, precisamente, como combate y conflicto que se personifican, en las teogonías babilónicas y en la mitología solar de los egipcios. Aún en Homero y en

Hesíodo los elementos explicativos son personajes; cosa que ocurría, con mayor razón, en todo totemismo o religión animista de índole popular. En cuanto más directamente vinculados con la acción humana, ellos se fundan en una relación de lucha en la que nos va la vida y el destino. Y nos va la vida y el destino porque los elementos cósmicos, de los cuales dependemos, incluso los inmediatos elementos físicos, juegan roles existenciales no teóricos. Por eso el amor, por ejemplo, cuando se usa como principio de inteligibilidad, más que aparecernos en el rol de sujeto científico del cual se predicen atribuciones, se constituiría en el protagonista de una acción similar a las acciones humanas. El protagonista lucha con su opuesto, dialécticamente. Y de esta lucha con el antagonista, la discordia, surge el ritmo del cosmos. Otras veces es el dios sujeto a la implacabilidad del hado. De allí que las teogonías y cosmogonías sean epopeyas y de allí, así mismo, que las categorías de explicación se tiñan con la niebla de nuestras tensiones y apetitos emocionales.

Ahora bien; que estas construcciones estén de todas maneras influidas por ideas recogidas de la Revelación Primitiva y conservadas en el subsuelo de las religiones o del espíritu religioso, como lo prueban las investigaciones del P. Schmidt sobre el primer Dios del Cielo, no es nuestro problema actual pues pertenece a otro orden de pensamiento. Como tampoco es nuestra cuestión averiguar en qué medida el mito satisface lo que llamaríamos las verdades del sentido común y sus primeras aplicaciones. Ya sabemos, en este sentido, —a pesar de los numerosos puntos de vista expuestos en la polémica sobre el realismo crítico— que la constitución misma del hombre exige una especie de filosofía especulativa de carácter pretemático. Pero, precisamente, por moverse en el campo de lo pretemático escapa, también, a la índole de nuestras preocupaciones.

En síntesis; lo que desearíamos haber dicho con Aristóteles, es que en el hombre y en la historia se dan saberes iniciales, empíricos y técnicos, expresamente dirigidos a la acción, a la obra, de la cual recibirían su sentido. Y que incluso las explicaciones de tipo mitológico, si bien responden a otra actitud, pues tienden a las últimas y a la última causa por el sólo propósito de saber, quedarían sometidas al plexo de los inmediatos intereses, pasiones y apetitos humanos.

No se trata de negar la constitución del hombre en su raíz entitativa; el hecho de que el hombre es un ser racional en cualquier etapa de su cultura. Precisamente, "lo primero que aprehende el entendimiento es el ser, cuyo significado quedará incluido en todo lo que aprehende", (S. Theol. I-II q. XCIV a. 2, i. c.); pero esa captura está contraída, en primer lugar, a un *tipo* de ser proporcionado a nuestra constitución corporal: "el ser contraído a la esencia de los objetos sensibles es el primeramente conocido con conocimiento actual confuso" (Cayetano, In. de Ente et Essentia. Proem.); y se aplica, luego, en cuando visto como fin y bien, a funciones del orden práctico (S. Theol. Ibídem). Así se explica que "casi todas las artes que tienen relación con las necesidades, con el bienestar y con los placeres de la vida, eran ya conocidas cuando se comenzaron las indagaciones de este tipo-teóricas". (Arist. Met. 982 b, 20). Esta afirmación aristotélica, robustecida por la constatación de que el conocimiento

teórico se produce en aquellos lugares donde hombres vacantes de ocupaciones utilitarias podían dedicarse a su estudio, es comentada ad litteram por Santo Tomás (Nº 33 "In Metf. Arist. Comm."), estableciendo, en otra parte, la prioridad de la vida activa sobre la contemplativa en el orden de la generación; y la función dispositiva de la primera con relación a la segunda (St. Theol. II-II q. CLXXXII a. 4 i. c.; y q. CLXXX a. 2 i. c.). No hace falta, creemos, recordar que todo el tomismo se construye sobre la primacía de la vida contemplativa sobre la activa en orden a la perfección.

Podríamos decir, pues, que para la Escuela clásica, mientras andamos viendo, oyendo, tocando o gustando las cosas, nos manejamos con la utilización de un primer concepto intelectual muy confuso; con una muy confusa noción general de ser, por la cual distinguimos simplemente una cosa de la otra, sin penetrar en ellas —como decía Cayetano— y de la que diariamente hacemos un uso judicial. Y esta idea confusa de ser da de sí el principio de identidad, el de no contradicción, el de razón, con los cuales trabaja el sentido común. Es decir; que tendríamos una especie de idea connatural de ser que se conseguiría en el inmediato estar viviendo con las cosas en el mundo. No sería a priori ni innata; sería abstracta u obtenida por generalización — sólo que confusa en cuanto a sus contenidos y significaciones. El hombre que simplemente está en el mundo, antes de una expresa autoconciencia teórica, no se hace cuestión con esa idea; tampoco sospecha sus virtualidades últimas. No sabe explícitamente lo que *ser* contiene, pero sabe que él es, que las cosas son. Un jardinero sabe que la rosa es. Y más: que la rosa es la rosa; que no puede simultáneamente ser y no ser rosa; que la rosa es causada — por eso cuida, riega, poda el rosal.

Ahora bien; esta idea, este principio que en cuanto visto como fin se transforma en el *bien* del apetito y se tiende en la primera norma o principio de la inteligencia práctica, "bonum est faciendum et malum vitandum", funciona, presionada por las inmediatas necesidades de la conservación, en busca de lo útil.

Es curioso aquí, cómo coincide semejante desarrollo del conocimiento, de origen aristotélico, con la idea de preocupación y de ser instrumental, propia de Heidegger. Sólo que para Aristóteles tal preocupación es preámbulo de la filosofía y ésta se constituye cuando la supera: "puesto que casi todas las artes que tienen relación con las necesidades, con el bienestar y con los placeres de la vida, eran ya conocidas cuando se comenzaron las indagaciones de este tipo (teóricas); mientras que para Heidegger la preocupación misma, como "Verstehen", comprensión, es toda la filosofía.

Lo que resultaría de todo esto, me parece, y puestos otra vez en plano fenomenológico, es que el hombre estaría de entrada "engagé" con el contorno. No que viva allí sólo biológicamente; no que sea allí un puro ser natural en el sentido materialista de la palabra, sino que su conciencia vigilante, su inteligencia, trabajaría con elementos, con ocupaciones y preocupaciones tan apremiantes que todas sus posibilidades estarían dirigidas a la utilización, a veces, y a la neutralización, otras, de las cosas. En una palabra, a su funcionalización para el servicio de una existencia que no ha dominado, que no se ha libe-

rado de la coerción inmediata del mundo que la rodea. Aquí el hombre se adaptaría a su medio, sin más, o, en el mejor de los casos, lo adaptaría a sus tendencias útiles y deleitables. Pero no lo adaptaría ni se adaptaría él mismo, a las exigencias y a las condiciones últimas del conocimiento especulativo, entendido como pura medición "de lo que la cosa es" para contemplarla. Pues conocer especulativamente, con precisión, es medir las cosas en su propia realidad — sin propósitos previos de orden práctico. Por eso a la inteligencia se le llama mente, de *metire*: medir. La inteligencia mide las cosas al conocerlas, dice Santo Tomás: "Intellectus accipit cognitionem de rebus mensurando eas quasi a sua principia" (De Veritate 26, I). Y proceder con medida — mensura, medida — en el plano ético, es proceder ateniéndose a la medida de lo que es, sin violentarlo con la presencia de nuestras pasiones o prejuicios estimativos.

Pero un día se produce cierta torsión insólita; un día que ocurrió de hecho en algún momento histórico y que sigue ocurriendo a cada hombre una vez en su vida, cierta conducta cuyas consecuencias van a ser imprevisibles rompe esta "liaison" interesada con el contorno. El hombre, en lugar de buscar la razón de las cosas con propósitos de aplicación concreta; en lugar de preguntar por el ser de los objetos como si preguntara por su servicio, abstrae este momento útil y quiere saber, simplemente, lo que el objeto es, por saberlo — por "la dignidad del espíritu humano", como dicen los matemáticos del motivo que los lleva al cultivo de su ciencia.

Se podría mostrar este paso, que va del saber utilitario al saber desinteresado, distinguiéndolo en la estructura de dos preguntas; de dos modos de preguntar. En el primero se preguntaría no por el ser, sino por el servicio: ¿para qué sirve, para qué me sirve esto?; en el segundo, más allá del servicio, por el ser: ¿qué es esto?

Quisiera precisar lo; el hombre, estando simplemente en el mundo, vive inmerso en un juego de acciones, tensiones, impulsos y fuerzas elementales que lo arrastran a una pura utilización práctica del conocimiento; tiene la idea de ser, sin dudas, tiene la idea de que las cosas son, pero este ser de todas y cada una de las cosas, no es visto en sí mismo, sino en una relación de utilidad. Viviendo de tal manera, sin embargo, — como todavía vive mucha gente, siempre, como aun vivimos nosotros la mayor parte de nuestro tiempo a pesar de nuestra expresa vocación especulativa — puede que un día le acontezca la gran cuestión que muerde el centro de su destino; la gran cuestión de detener el puro ritmo utilitario, entre y con las cosas, primero para verlas en ellas mismas, no para usarlas, y luego para preguntar lo que ellas son. Sólo así es posible la captura de la verdad en el sentido griego de "aléteia" — lo no-cubierto, lo no-escondido, lo no-velado. Las cosas estaban cubiertas y veladas por la relación instrumental, por la estimación utilitaria; el preguntar por ellas en lo que son, implica y es ya des-cubrimiento. Sólo entonces adquiere todo su sentido, también, la verdad como "adaequatio rei et intellectus", en la clásica definición de Israeli. Cuando pregunto por lo que la cosa es, aislo a la cosa de su horizonte instrumental, la

abs-traigo, para dejarla sola, con su pura presencia entitativa, y hago posible que la inteligencia y la cosa se adecúen; hago posible que la inteligencia se adecúe con lo que la cosa es, con su pepa — con su esencia.

Hay que decir, además, que el conocimiento, en la pregunta ¿qué es esto?, nace antes de que venga la respuesta: nace como el conocimiento de una ignorancia. El hombre pregunta por lo que las cosas son porque ha descubierto una primera cosa que no es cosa, sino estado: que lo ignora. Santo Tomás dice: ve el efecto e ignora la causa. Se podría agregar: ve el efecto como una presencia y ve una *ausencia* en lugar de la causa. El saber de esta ausencia es el primer conocimiento.

Los griegos, Platón, Aristóteles, vieron bien que aquí nacían las aguas del filosofar y de toda vida teórica, porque la pregunta tiene una serie de significaciones tan llenas de sentido, que resulta, por eso, la pregunta tipo del preguntar humano en cuanto tal.

1) La pregunta prueba, en principio, la existencia del ser y de la razón, (entendiendo ser como esencia, como aquello que permanece debajo de lo fenoménico y razón como la facultad que aprehende tal ser), porque si el mundo fuera puro devenir, pura fluencia; si todo lo que hay en las cosas fuera el río cambiante de fenómenos que nos muestran las sensaciones, no tendría sentido preguntar ¿qué es tal cosa? La cosa, en el momento mismo de preguntar por su ser, no sería, se habría transformado. Y por el lado del interrogador tampoco tendría sentido la pregunta, puesto que al formularla ya estaría transcurriendo, deviniendo otro que sí mismo. Más claro: si yo fuera puro cambio, *uno* sería el que pregunta y *otro* el que recibe la respuesta. Es decir, que la pregunta por el ser de las cosas, si tiene sentido, implica la realidad de las esencias por debajo del devenir; la realidad de la idea por debajo de la sensación —con palabras platónicas—, como aquello a que va dirigida y debe responderla; e implica la realidad de la inteligencia humana como ser de quién pregunta y hacia quién debe orientarse la respuesta (Platón, Crátilo XLIV, 440 a-b).

2) Una tal pregunta plantea diferencias radicales, además, entre el hombre y todos los otros seres de la escala natural, incluso desde el puro plano de la descripción fenomenológica, sin entrar a la fundamentación metafísica de tales diferencias. Detenerse ante el mundo, ante el ritmo del mundo, para hacerse una cuestión con él, para hacer con él una cuestión de conocimiento preguntado por sus esencias, es de alguna manera, renunciar al simple vivir vegetativo y aún sensitivo; significa decir que no a las sollicitaciones de los estímulos, decirles que no para no ser arrastrado por ellas, para mantenerse en un sí mismo. Pero si un ser que está en el mundo puede decirle que no a sus estímulos, en una especie de "self-control" dominador, no para pasar del uno al otro, simplemente, sino para dejar en suspenso el estímulo en cuanto tal, es porque además del mundo exterior, como puro horizonte de estímulos, tiene otro lugar donde estar. Es decir, que tiene, además de una cara que mira hacia fuera, otra que mira hacia dentro. Tiene interioridad, subjetividad. Porque hay esta interior

realidad entitativa, el hombre puede, para Santo Tomás, conocer en un acto el objeto de la inteligencia, luego el mismo acto por el cual conoce el objeto, y por el acto la inteligencia misma (I q. LXXXVII a. 3; y, a propósito de este problema, todos los textos citados en Weber O. P., *Melanges Mandonnet T. I*, pág. 285, artículo "Reflexio"). Por eso el hombre no está esclavizado a los estímulos sensibles, aunque en ellos se origine su conocimiento. Puede meditar, retirarse a la contemplación o vacar a la quietud del ocio creador. En virtud de esta fuerza de neutralización y desligamiento, Scheller llama al hombre —en otro lenguaje pero en parecida problemática—, el "asceta de la vida". El hombre es el asceta de la vida porque puede decir ese no, porque puede inhibir sus impulsos, frenar sus reacciones y en el vacío que crean las mismas, en la disponibilidad que se abre por la negación, desatar las posibilidades de una acción que va a trascender luego el mundo de los fenómenos y las cosas intramundanas. Esto es así: puesto un estímulo como llamado y sollicitación del contorno al apetito sensitivo, el hombre se detiene, frena sus impulsos y en lugar de reaccionar con reflejos, descargando el élan de la respuesta, acumula energías y crea disponibilidades. En semejante disponibilidad creada por la renuncia al estímulo, la acción futura se *proyecta*, se organiza estratégicamente y frente a nuevas circunstancias las cargas disponibles, manejadas con sujeción a plan, serán respuestas racionales y no reflejos, ni arcos reflejos, ni automatismos de ningún género (Ortega). Los clásicos resolvían este problema diciendo que el hombre podía decir que no a los bienes finitos —a los estímulos de la finitud, decimos— porque su voluntad, su facultad de querer el bien, está llamada a otro bien que el de la finitud. Está llamada a un bien infinito, sólo en cuya presencia gozosamente se pone de rodillas —insinúo.

3º) Dicha pregunta prueba, por otra parte, la razón de Platón y Aristóteles cuando decían que la filosofía nace del asombro, de la admiración. Platón en el *Teétetos*, hace decir a Sócrates: "Lo propio de los filósofos, amigo, es eso que experimentas: estar lleno de admiración. La admiración y no otro es el comienzo del filosofar (o. c. 155 d). Y Aristóteles sostiene en la *Metafísica*: "Fué la admiración la que en un principio, como ahora, movió a los hombres a filosofar" (o. c. 982 b, 12).

Interrogar por el ser de las cosas importa haberse asombrado, admirado, en un asombro y una admiración que se mueve sobre dos sentidos: primero de *qué* sea la cosa — nos asombramos porque no sabemos *qué* es; segundo, de que la cosa simplemente *sea* — nos asombramos porque no sabemos *por qué* existe. Es decir; por un lado nos asombra no conocer lo que las cosas son, por el otro el hecho mismo de que haya cosas. Para Aristóteles el orden de los problemas admirables es: primero la substancia universal de la que están hechas las cosas; segundo la causa de las transformaciones; tercero el plan, la estructura, la forma o "eidos" de cada cosa; y cuarto el fin (o. c. de 983 a 25 hasta 988 b 20).

Hay en esta admiración, si nos fijamos bien, una ruptura; hemos roto la familiaridad, el estado de familiaridad en que nos encontrábamos con el mundo, sirviéndonos de él instrumentalmente. Sólo la ruptura de tal familiaridad —sólo el darnos cuenta de que *no sabemos* lo que las cosas son, a pesar de manejarlas— hace posible la pregunta por el ser en los momentos citados. Estas preguntas plantean la cuestión de encontrar lo que verdaderamente es una cosa por debajo de sus apariencias; la cuestión de encontrar cómo pueden aparecer las cosas, cómo algo que antes no era luego es; la cuestión de encontrar la horma, el molde de las cosas y la cuestión de descubrir el fin, el telos hacia el cual las cosas se mueven.

Ahora bien; hemos dicho que la actitud interrogadora nace del asombro e importa agregar que asombrarse tiene, también, algo que ver con el francés "sombrier" y la significación de la palabra anda entre la idea de que algo se cubre de sombras, se ensombrece, y la idea más profunda de naufragio. Por un lado estábamos tan tranquilos en el mundo natural, andando entre y usando todo lo que hay, y de pronto la mirada utilitaria se cubre de sombras; comprendemos, entonces, que las cosas no son sólo para nuestra utilidad, que además son en sí mismas. Cierto que "creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores" (I, q. LXV a. 2), pero aquí el ser *para el hombre*, "propter hominem", de las cosas, alcanza su verdadero sentido en cuanto hará que no la mano, sino el entendimiento del hombre despierte e inicie el camino de su plenitud. De tal ruptura nace la admiración —de admirari—. Admirable es la cosa digna de ser mirada, de ser vista en lo que ella es —por eso las cosas más dignas de ser vistas se llaman maravillas, *mirabilia*. Y, por el otro, simultáneamente con el mundo cubierto de sombras, hay el sentimiento de un naufragio. Naufragamos cuando comprendiendo nuestra ignorancia, comprendemos que se desmoronan nuestras seguridades, nuestro sistema de certezas; cuando empezamos a sospechar que la realidad no se agota en su servicio y que, además, no puede ser simplemente contada en la epopeya o en la fábula. Por eso queremos empinarnos, levantarnos sobre el naufragio; queremos ver y mirar, asomando la cabeza al mundo del conocimiento, de la teoría, de la ciencia.

Pero eso no es todo; asombrarse significa incluso extrañarse, en el sentido propio y preciso de alejamiento, exilamiento. Y exilamiento viene de *ex-solum*: fuera del suelo. Piénsese en la idea de entrañamiento, entrañable —estar dentro de algo, en sus entrañas— y extrañamiento, el extraño, lo que está fuera de nosotros, lo desconocido. Es decir; hay la idea de un distanciamiento pero algo más: de un destierro. Desterrado es el que se aleja de un país, de una tierra, y vive en tierras extrañas; sólo quien siente debajo de sus pies que se aleja la tierra, el mundo de la conciencia natural utilitaria, en que se creen saber las cosas, puede mirar luego ese mundo como una silueta en la lejanía. Quien vive entrañado en el mundo, no sabe del mundo ni de sí mismo —es polvo en el viento— diría Maritain. De allí el error de todos los existencialismos con la primacía absoluta del "être engagé". En la medida de ese "engagement", precisamente, el hombre

no puede ver, ni preguntar, ni saber lo que el mundo es, pues está perdido en y confundido —fundido con— el mundo mismo. Cuando se exila del mundo, en cambio, puede verlo como objectum — lo que está al frente; Gegenstand — lo que está en contra, y puede verse como sujeto, lo que está debajo, detrás de la acción pura. Es importante recordar aquí que el niño, antes de la conciencia teórica, no tiene idea del Yo, sino del “él”: una cosa más entre las cosas. Y esto ocurre porque, como dice Santo Tomás con su habitual justeza, “la inteligencia, en su aprehensión primera, antes de conocerse a sí misma, conoce el ser o lo que es algo, aunque no lo conoce, precisamente, como *no yo*; después por reflexión se conoce a sí misma como relativa al ser, intencional; entonces juzga al ser como distinto de sí misma, como *no yo*. Esta es la primera división del ser en objeto y sujeto (De Veritate q. I ars. 1 y 9). Sólo el exilado, pues, desde la nueva tierra teórica, desencadena las interrogaciones que hacen posible el filosofar y asciende a otra región que la del ámbito biológico; la región del conocimiento, de la especulación, donde uno refleja y espeja la realidad, la pilla en las ideas, en lugar de anonadarse ante ella. Y la pilla en un reflejo no estático, sino autoconciente, vivo.

Desde aquí, también, es posible hablar de trascendencia e inmanencia, como estatuto específico de la existencia humana. Si trascender significa, de cualquier modo, sobre-pasar, superar un límite, ir más allá, nunca debe olvidarse que el acto de ir hacia, el trascender de la trascendencia pide, por su estructura misma, dos términos constitutivos: un término “a quo”, desde el cual; y un término “ad quem”, hacia el cual se trasciende. Aquí los términos vinculan bien la relación subjetividad-objetividad, en sus exigencias óntico-ontológicas. Hay objeto, algo que es como constituyéndose en acto de oposición, porque simultáneamente hay sujeto. Cuando en la admiración y el asombro nace la cosa con sus perfiles, y yo mismo en aislada pero relativa soledad frente al mundo, capturándolo, adquiere su pleno sentido lo que podríamos llamar el trascender especulativo, que ya está presente, incoativamente, en la captura de la primera idea, el ser, por la inteligencia, pero que aquí se torna temático. Tal trascender resulta como el tenderme en procura de un contacto, de una adhesión con lo otro “en cuanto otro”. Y no hay problema de puente pues cuando la inteligencia captura y concibe, lo hace volviéndose, en la trascendencia, el objeto mismo en lo que tiene de esencial. (Para asistir a la radical profundidad de este problema ver: N. de Anquin, “Ente y Ser” en “Arqué”, Revista de Metafísica, Vol. 1, fasc. 1, pág. 11 y ss.; para el problema del “puente”, ver Derisi: La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás, pág. 62).

Ahora bien; si nosotros miramos en la intención profunda que mueve esta búsqueda y posibilidad de un contacto, este anhelo de conocimiento, encontraremos que, por sus cauces, la inteligencia del hombre, lanzada a la caza de las esencias, tiende de algún modo a establecer en su propio plano, en el plano teórico, el lazo de comunicación con el mundo y con el fundamento del mundo que da un sentido total a la filosofía como “próte philosophia” en lenguaje

aristotélico. Desde su nueva situación desligada, desarraigada el hombre se arroja a la aventura más alta de su destino: la aventura de la religazón, de la re-unión con el mundo constituyente. Y semejante tendencia que me agradaría llamar disponibilidad y espectación de la inteligencia frente a los inteligibles, concluirá en el plano teórico con la asimilación de las esencias y la constitución del microcosmos —el hombre poseyendo en el espíritu todo lo que hay— para conseguir su epifanía en la vida religiosa —de carácter sobrenatural— como auténtica religazón de tipo personal, *facie ad faciem*, con el último principio tanto del mundo como del hombre.

Entonces se cumplirá el paso de la primera admiración como nacimiento de la teoría, a la admiración final y al gozo, pues se nos dará no el conocimiento de la última realidad como una ausencia, propia del destierro, sino la presencia y el conocimiento de la presencia, "*propter connaturalitatem*".

Como dice Aristóteles, pues, *lo mejor está al fin*.

San Miguel de Tucumán, Julio de 1953.

LA ACROPOLIS

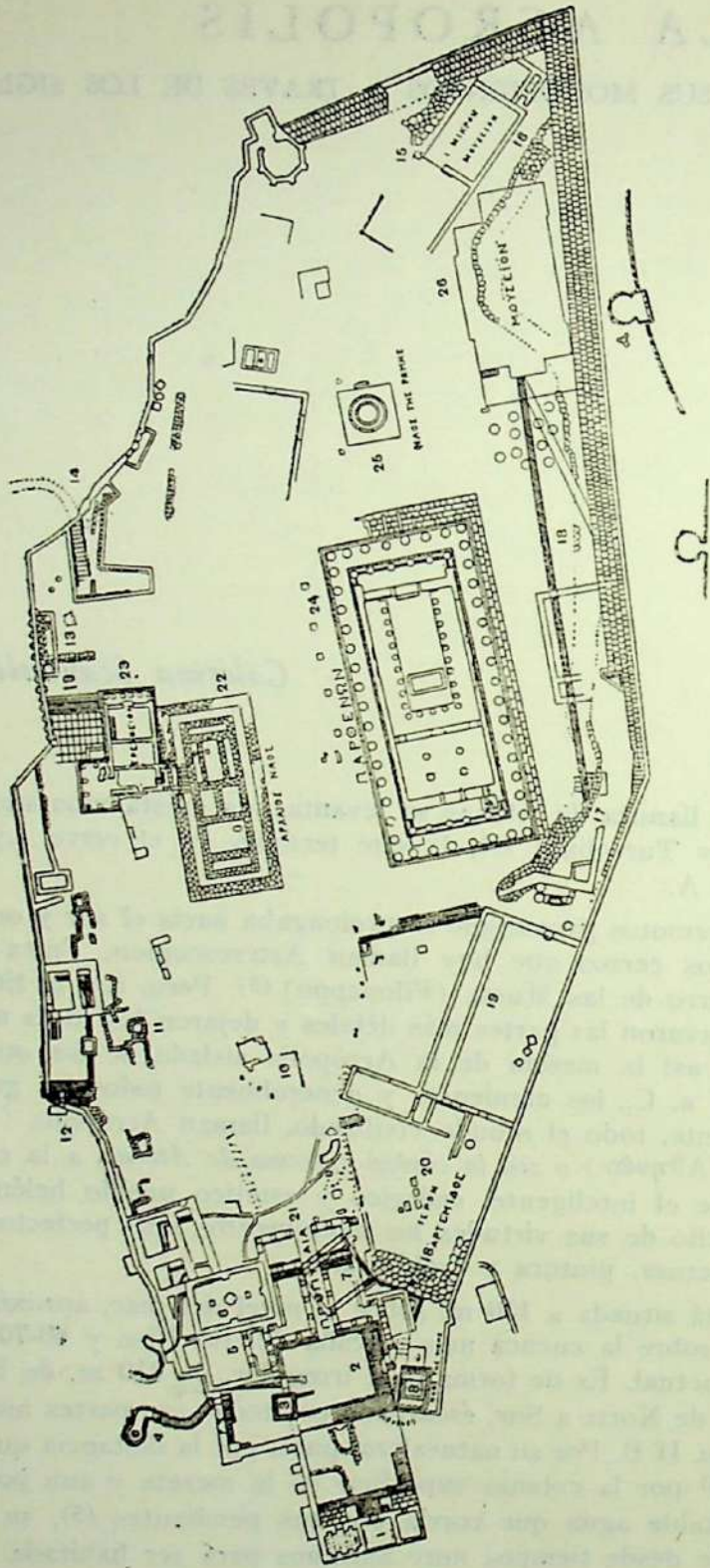
SU HISTORIA Y SUS MONUMENTOS A TRAVES DE LOS SIGLOS

Calotina Scandaliari

EN medio de la llanura de Atenas se levanta una cresta montañosa, que se llama hoy Turcobuni (1), la que termina en el cerro Lycabítos. Lám. VIII A.

En tiempos remotos parece que se prolongaba hacia el sur y oeste y se unía con los cerros que hoy llaman Asteroscopion, Pnica (2), Acrópolis y el cerro de las Musas (Filopappu) (3). Pero, con el tiempo, las aguas socavaron las partes más débiles y dejaron las rocas más duras, quedando así la meseta de la Acrópolis aislada de las otras. Desde el siglo V a. C., los atenienses y generalmente todos los griegos, y más adelante, todo el mundo civilizado, llaman Acrópolis (*τὴν ἄκραν πόλιν τῶν Ἀθηναίων*) o sea la ciudad extrema de Atenas, a la colina sagrada donde el inteligente, enérgico y estético pueblo helénico depositó como sello de sus virtudes los monumentos más perfectos y bellos de arquitectura, pintura y escultura.

Acrópolis está situada a 156 m. sobre el nivel del mar, aproximadamente 100 m. sobre la cuenca más cercana del río Iliso y 60-70 m. sobre la Atenas actual. Es de forma oval irregular, de 310 m. de Este a Oeste y 140 m. de Norte a Sur, escarpado por todas sus partes menos por el Oeste. Lám. II B. Por su naturaleza, pues, por la distancia que la separa del mar (4) por la extensa superficie de la meseta y aun por la poca pero inagotable agua que corría por sus pendientes (5), su posición fué notable desde tiempos muy antiguos para ser habitada.



- 1). La entrada en el período Grecoromano.— 2). Escalera.— 3). Monumento de Agripas.— 4). Clepsidra.— 5). Pinacoteca.— 6). Cisterna.— 7). Restos de los antiguos Propileos.— 8). Templo de la Victoria sin Alas.— 9). Muros Pelásgicos de la Circunferencia.— 10). Posición de la estatua del Ateneo Promacos.— 11). Restos de edificios del período precedido a las Guerras Médicas.— 12). Escalera y salida.— 13). Restos del palacio Pelásgicos.— 14). Escalera y salida del período Pelásgicos.— 15), 16), 17), 18). Muros Pelásgicos de la Circunferencia.— 19). Muros Poligónicos.— 20). Templo de Artemisa de Braurona.— 21). Los Propileos.— 22). Antiguo Templo de Atenea.— 23). Erección.— 24). Partenon.— 25). Templo de Roma (Diosa).— 26). Museo.

Época antigua: Desde la época lítica (10.000-3.500 a. C.), Acrópolis fué habitada, según muestran los hallazgos de fragmentos de vasos recientemente descubiertos, que pertenecían a esta época. En este tiempo no estaba fortificada, o sólo tenía en ciertas partes algunos muros insignificantes de pequeñas piedras. En el interior residía el soberano, jefe de la raza; afuera y alrededor vivía el pueblo. Los habitantes primitivos de Atenas, según la tradición sobre su autoctonismo (6), defendida constantemente por los atenienses, y según indicios arqueológicos, eran *griegos* puros pero que después se mezclaron con los invasores. Los nombres de sus jefes se confunden con los nombres de dioses y semidioses, como el del mismo Poseidón y Atenea.

Época de bronce: En la temprana época de bronce (3.500-2.500 a. C.), los habitantes de la Acrópolis, adaptando el descubrimiento del metal duro, empezaron a pulir la roca, a fortificar la colina con muros, a edificar amplios palacios para sus jefes, y a erigir los primeros templos. Era el período de Erecteo (7), de Cécrope (8) y otros héroes quienes dieron distintos nombres a la Acrópolis, como Cranaá (9), Cecropía.

Período Mecénico: Las obras de construcción se difundieron más cuando la época de bronce llegó a su más alto vigor o sea en el período Mecénico (2500-1100 a. C.), que representan los reyes Pandion (10), Egeo (11) y más aún Teseo (12). Entonces empezaron a fortificar la Acrópolis con los muros pelásgicos (13), iguales a los de la Acrópolis de Tirinto (14) y Mecenas (15). La importancia de estos muros la demuestran los rasgos, que se salvaron después de soportar daños y reformas. Tales vestigios se encuentran al sur de los Propileos, al sudeste del Partenón, alrededor de los museos de la Acrópolis y más aún al oeste de Erecteion. Plan de la Acróp. 15-16-17-18-19). En este lugar se encuentran evidentes rasgos de los palacios del período Mecénico (Plan Acr. 13) de los cuales hace mención Homero en la Odisea (VIII-81) "δῶνε δ' Ἐρεχθίδης πυκινὸν δῶμον" entró en el domicilio hermético de Erecteo. Allí también se hallaron los primeros pequeños templos de los dioses más familiares y especialmente de Atenea, como fundadora y patrona de la ciudad. Los templos eran recintos pequeños donde se erigía la estatua del dios. La entrada a la Acrópolis era por el lado oeste, Lám. II B, porque era menos escarpado y más bajo, pero por esa misma razón el peligro para la seguridad de los habitantes era más grande. Se levantaron, pues, más abajo de la cima, otras fortalezas, cercando así gran parte del flanco oeste y meridional de la colina. Es probable que los últimos muros de la circunvalación pasaran entre la Acrópolis y el Areópago siguiendo hasta donde está hoy el Odeion "Ὀδεῖον Ἡρώδου τοῦ Ἀττικοῦ" (16). En esta forma consiguieron: a) aumentar el círculo de la Acrópolis, pudiendo así en tiempo de guerra albergar más gente; b) hicieron casi imposible su toma por asalto. Porque para invadir la colina tenían que tomar más de una muralla. Las puertas de los muros, que eran muchas, estaban ubicadas una detrás de la otra. Por eso los antiguos la llamaban (ὀχύρωμα ἐννεάπυλον πελασγικόν) fortaleza pelásgica con nueve puertas, aunque no es muy seguro que fueran tantas. A juz-

gar por la parte que se ve detrás del ala meridional de los Propileos nos damos cuenta de que la Acrópolis era una fortaleza casi inexpugnable en esta época, en que eran desconocidas las máquinas sitiadoras y los hombres luchaban con hondas, lanzas, arcos y espadas. El rey, como hemos dicho ya, habitaba en la Acrópolis y tenía su palacio donde está hoy el Erecteion, pero ocupaba más espacio. En el patio que daba al Oeste se erigía el altar de Zeus Erquíu (17) y al Este se descubrieron los cimientos de muchas habitaciones pertenecientes al palacio. Estos cimientos estaban contruídos con piedras grandes y, como los muros, pegados con barro. La cal, conocida desde entonces, se empleaba solamente para blanquear las paredes. Cerca del palacio se ven los restos de una escalera (Pl. Acr. 14) que conducía a los muros exteriores, a una puerta pequeña que probablemente servía para comunicar el palacio con los alrededores. Otros cimientos de la misma época se encuentran entre el Erecteion y los Propileos, más al Norte, que eran probablemente los restos de casas u otros edificios de uso privado. En estos tiempos, los griegos no sólo construían grandes templos a sus dioses, sino que les rendían culto en sus casas y al aire libre, en donde levantaban altares —como el de Zeus Erquíu en el patio del palacio— para ofrecerles libaciones y sacrificios.

Período Prehistórico Medieval (1100-800 a. C.) En este período llamado geométrico por la forma de sus vasos de arcilla, no se observó ni progreso ni mejoramiento en las construcciones de edificios, templos y fortalezas porque Grecia había sufrido muchos trastornos y evoluciones. Por una parte, el pueblo después de la guerra de Troya y a causa de ella, derribó y aniquiló brutalmente reinados patriarcales; por otra parte las invasiones de los dorios y el movimiento migratorio general de las distintas razas helénicas, trajo una gran evolución: la pobreza y el desequilibrio en todas las actividades del hombre.

PERIODO CLASICO, o sea en el período histórico (desde 776 a. C. sucedieron ciertos acontecimientos históricos que cambiaron el destino de la Acrópolis. En la época antigua, Atica no constituía un solo reinado: estaba dividida en doce gobernaciones (*δημοις* - *demoi*) cada una de las cuales era independiente. El rey de Atenas gobernaba solamente la llanura de ésta, siendo autónomas las otras (Dacia, Eleusis, Maratón...).

Con el tiempo, los reyes atenienses sometieron a los otros *demoi* bajo su dominio, formando un estado que tenía como capital a Atenas. El tiempo en que sucedió este acontecimiento no está bien aclarado; los atenienses lo atribuyen a la época de Teseo. Lo cierto es que ésta unión se había conseguido después de muchos años y no en forma pacífica, puesto que se mencionan repetidas guerras entre los reyes de Atenas con los gobernadores de los *demoi*, quienes con el tiempo perdieron su autoridad, concentrándose el poder supremo en el rey de Atenas:

Este, pues, podía dominar con los ojos todo el Imperio.

El pueblo de las otras ciudades permaneció en sus hogares cultivando la tierra, pero la nobleza se trasladó a la capital para estar

cerca del rey, quedando reducida la población de los demos en tal forma, que llegaron a convertirse en pequeñas aldeas. Atenas, por el contrario, se transformó en una ciudad populosa. Los nobles que se aglomeraron en la capital, pronto empezaron a oponerse a la monarquía hereditaria, consiguiendo con el tiempo reducir el poder real. La lucha política habría durado muchas generaciones, hasta que por fin consiguió abolir enteramente la monarquía. El poder supremo del estado pasó entonces a los nueve arcontes. Este hecho sucedió en el año 683 a. C.. En el año 600 a. C. un noble ateniense, Cílón, quiso erigirse en tirano de su patria; se apoderó entonces de la Acrópolis y se encerró en ella con sus compañeros, pero fué sitiado por los atenienses, y no pudiendo resistir, se vió obligado a huir dejando a sus compañeros en manos de los enemigos. Este suceso fué conocido en la Historia con el nombre de Cilonion agos (Κυλώνειον ἄγος) (18). Lo que no había conseguido Cílón lo obtuvo Pisístrato, quien en el año 560 a. C. fué Tirano (19) de Atenas, conservando el poder durante diecisiete años. Después de su muerte le sucedieron sus dos hijos Hipías e Híparco, los que gobernaron durante 17 años, hasta el año 509, en que los atenienses los expulsaron con la ayuda de los espartanos. Atenas debe mucho a Pisístrato y a sus hijos, llamados los Pisistrátidas (Πεισιστρατίδης), porque ellos no sólo aumentaron el poderío político externo sino que, también embellecieron con grandes edificios y magníficas obras de arte, dieron gran impulso a la agricultura y velaron por las letras. A Pisístrato se debe además la conservación de los poemas homéricos, al hacer obligatorio a los atenienses el canto de estos poemas en las fiestas de las Panateneas.

El progreso iniciado por los Pisistrátidas continuó aún después de la caída de los mismos, hasta el año 480, en que los persas ocuparon y destruyeron la ciudad de Atenas devastando todos los templos de la Acrópolis.

Durante el tiempo en que los reyes tenían en sus manos todo el poder, la Acrópolis, en la cual habitaban, era naturalmente el centro político de Atenas y aún de toda el Atica. Pero cuando empezó a progresar la baja ciudad, "κάτω πόλις", aumentó la fuerza de los nobles reduciéndose el poder de los reyes, la Acrópolis perdió su valor político, hasta que fué abandonada por completo como residencia de los hombres.

Ya desde la época de los nueve arcontes, antes del año 600 a. C., las autoridades no vivían más en ésta, sino en la baja ciudad.

Sólo periódicamente, en la época de Pisístrato y de sus hijos, la Acrópolis había sido el centro político de Atica; ellos se habían establecido allí para estar más seguros y además porque querían presentarse como sucesores y herederos de los antiguos reyes. En este período, las murallas pelásgicas de la Acrópolis se encontrarían todavía en buen estado, porque cuando los espartanos acudieron al llamado de los atenienses para librarles del yugo de los tiranos, Hipías se encerró en ésta y hubiese resistido mucho tiempo si no hubieran sido detenidos sus hijos por los atenienses, quienes los amenazaron con desterrarlos, viéndose así obligados a pactar, abandonando Atenas. Desde entonces la Acrópolis perdió completamente su

importancia política, pasando a ser un centro religioso; de morada de reyes, a santuario de los dioses y de fortaleza, a templo fortificado de la diosa Atenea Poliada. A este cambio debe la Acrópolis el magnífico y glorioso puesto que ocupa en la Historia Universal porque como templo sagrado se embelleció en el período siguiente con los monumentos que hasta hoy provocan la admiración de todo el mundo. El cambio se hizo en forma espontánea, porque la Acrópolis era el núcleo de la ciudad donde estaba el palacio de los reyes, que eran los representantes de la colectividad no sólo frente a las otras ciudades sino también de los dioses. Cerca de su domicilio estaban erigidos los altares donde hacían sacrificios a los dioses en nombre de la comunidad. Con el tiempo el pueblo tomando por motivo las distintas costumbres referentes al culto divino o bien de otros aspectos de la naturaleza inventó múltiples fábulas las que acercaban más la Acrópolis a su religión.

Cuando comenzó a difundirse la costumbre de erigir templos a los dioses, era natural edificarlos allí donde estaban los más antiguos altares y donde el lugar estaba santificado por tantas tradiciones míticas.

De todas las divinidades que se adoraban en la colina sagrada, el primer puesto lo tenía Atenea, patrona y protectora de la ciudad, "πολιάς-πολιοῦχος" que dió su nombre a Atenas.

El primer templo que se erigió en la Acrópolis en el año 700-680 a.C. era pequeño y pobre, como lo demuestran los pocos restos de adornos esculpidos en piedra toba y se encuentran en el museo chico de la Acrópolis; todo el templo era de toba Herodoto (VIII-55) dice: νηὸς Ἐρεχθίδεωσ temple de Erecteo el cual incluía además el culto a Atenea según el mismo Herodoto, V. 82.

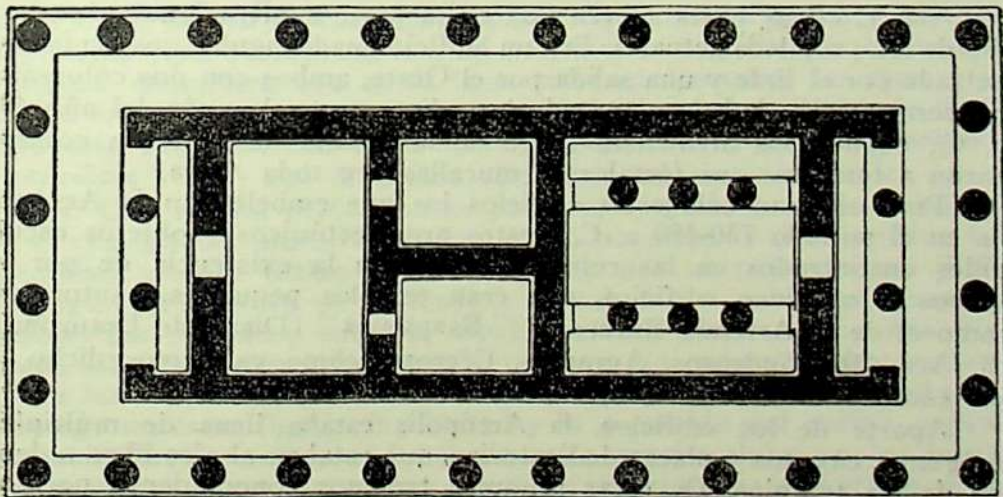
En la época de Dracón (20) y Solón (21) los atenienses erigieron con el mismo material el templo que hoy se considera como el primero de la Acrópolis, conocido con el nombre de Hecatómpedon porque tenía 100 pies (22) de largo. Sus cimientos se encuentran entre el Partenón y el Erecteion, más cerca de este último, Pl. Acr. 22. Era "δίπτυλος ἐν παραστάσι" "o sea tenía dos columnas de estilo dórico en cada uno de los lados anchos y en ambos lados de estas, dos paredes que se prolongaban a lo largo del edificio. Tenía dos frontones, en el Este y el Oeste de piedra toba pintada con fuertes y variados colores. Al Este se representaba a Atenea y Zeus otro dios más (acaso Efesto o Hermes) y tres diosas sentadas, posiblemente las Parcas (23) (Μοῖραι). Probablemente sería esa la primera representación del nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus. En el frontón Oeste figuraba Hércules venciendo a Tritón (24) en presencia de Tifón (25) con la ayuda de Atenea. El Hecatómpedon estaba dividido en dos secciones: El Proanos al Este, un pórtico con dos columnas al frente del cual se entraba a un cuarto llamado "cella" σηκόσ, donde estaba erigida la estatua de Atenea, el Opistodomos al Oeste "δπισθόδομος", otra galería de la cual se entraba en dos cuartos seguidos. Más tarde fue rodeado por columnas.

La estatua de la diosa, Xóanon. "Ἢόανον" era una figura de madera, mal hecha, y por esta característica la respetaban mucho más los atenienses porque decían que se había caído del cielo. Todos los años en las fiestas de las Panateneas le ofrecían el gran velo (πέπλον) con el que la vestían. El velo lo tejían mujeres jóvenes atenienses, las Ergastinas, "Ἐργαστίνας" (obreras).

Junto con Atenea se adoraba también a los héroes Erecteio y Erectonio (26). Este último, era el guardián de la Acrópolis a quien los atenienses ofrecían todos los meses un pastel de miel. Se creía que vivía en el cuarto de Atenea de quien era inseparable.

Erecteio posiblemente viviría en alguna de las habitaciones chicas o en algún templo propio, a lo mejor donde está el Erecteion actual.

En el recinto que pertenecía a Atenea estaban los emblemas o sea el olivo, el pozo con el agua salada y las huellas del Tridente de Poseidón. Estos emblemas tenían gran importancia para los atenienses porque como creían y lo narraban, con estos signos se había hecho la disputa entre Atenea y Poseidón, por la posesión de la ciudad. La leyenda era la siguiente: "Atenea hizo brotar en la Acrópolis el olivo, hasta entonces desconocido, y Poseidón clavando la roca con su tridente hizo manar agua salada. Pero el presente de la diosa se juzgó más superior y más útil y por eso se adjudicó a ésta la supremacía de la ciudad". Estos signos significaban no sólo la importancia que tenía la conquista de la ciudad de Atenas entre los dioses, sino más aún que la ciudad pertenecía a Atenea, que luchó por ella y lucharía siempre para protegerla y defenderla. El juez de esta disputa fué Cécrope, rey antiguo de Atenas, la tumba del cual estaba en el templo de la diosa. Cerca de éste estaba erigido el templo de su hija Pándrosos (Πάνδροσος) (27), sacerdotisa de Atenas. La otra hija de Cécrope, Agraulos (Ἄγραυλος) (27), tenía templo propio en la pendiente septentrional de la Acrópolis. El templo de Atenea es-



El Hecatómpeдон

taba así rodeado por muchos altares y otros monumentos, siendo el corazón de la Acrópolis, así como ésta era el corazón de la ciudad.

Pero el primer grandioso empuje para el embellecimiento de la Acrópolis fué dado por el tirano Pisístrato (28), quien en el año 530 a. C. levantó el nuevo Hecatómpeдон, no por haberse derrumbado el viejo, como se cree, sino empujado por la ambición y por adquirir gloria. El antiguo quedó como núcleo del nuevo. El Hecatómpeдон del Pisístrato era "ἑξάστυλος περίπτερος" o sea que tenía seis columnas en cada uno de los flancos angostos y doce en cada uno de los flancos laterales de estilo dórico. Los frontones tenían bajos relieves de mármol Pario "Πάριον μάρμαρον" (29), de los cuales se conserva hoy el que representa a Atenea arrebatando al gigante Engélado (30) y trozos de las estatuas de otros gigantes. Todos estos restos se encuentran en el Museo de la Acrópolis. Cuando cayó la tiranía de los Pisístratidas y se estableció la libre y democrática administración del Estado con la Constitución de Clístenes (31) (508 a. C.), los atenienses se dedicaron a la construcción de un templo más espléndido para que la democracia no apareciera inferior a la tiranía de los Pisístratidas desde el punto de vista del culto a los dioses. Y así empezó la construcción del primer Partenón. Como el espacio era chico, los atenienses sin vacilar, para la realización de su obra, emplearon la superficie hacia el Sur, cubriendo los muros pelásgicos y aplanando la roca entre las murallas y el Hecatómpeдон, e hicieron atrás otros. Efectivamente se ven sus cimientos bajo el suelo del Partenón y bajo sus escalinatas que son de piedra toba. Proyectaban hacerlo (οκτάστυλον περίπτερον) octástilon perípteron) o sea de 8 columnas en las laderas angostas y 19 en las largas. Pero esta obra que se había empezado en el año 500 a. C., no pudo terminarse porque se inició un nuevo período: el de las Guerras Médicas; la destrucción de Atenas y más aún de la Acrópolis por los Persas quedando así la construcción del edificio del Propartenón hasta la base de las columnas. Al mismo tiempo que la erección del Partenón, se había empezado la construcción de los propileos Pl. Acr. 7, cuyas bases se ven hoy en la parte septentrional y en medio de los propileos actuales. Era un edificio cuadrangular que tenía una entrada por el Este y una salida por el Oeste, ambos con dos columnas. Su construcción habría empezado inmediatamente después del año 490 a. C., cuando los atenienses luego de la batalla de Maratón comenzaron a fortificar sus fortalezas (murallas) en toda Atica.

Pero no eran sólo estos edificios los que embellecían la Acrópolis en el período 750-480 a. C. Restos arquitectónicos y objetos esculpidos encontrados en las ruinas demuestran la existencia de por lo menos otros cinco edificios, que eran templos pequeños, santuarios, como el de la Artemis Brauronia "Βραυρωνία" (Diana de Braurona), Pl. Acr. 20, Pándrosos, Agraulos, Cécrope, como ya hemos dicho, y los tesoros de los demos (θησαυροί) (32).

Aparte de los edificios, la Acrópolis estaba llena de múltiples imágenes, exvotos y placas dedicatorias, que estaban al aire libre o dentro de los templos. De estas reliquias tenemos conocimiento por los restos que se encontraron cuando los griegos queriendo reconstruir sus templos excavaron la meseta para nivelar el suelo. Estos restos

se conservan hoy en el museo de la Acrópolis, por supuesto muy escasos, porque gran parte de los que eran de piedra se destruyeron completamente y los que eran de metal habían sido robados por los persas o fundidos por los mismos griegos para otro uso. La abundancia de los exvotos no debe extrañarnos, porque no solamente el Estado hacía muchas ofrendas a los dioses, sino también los particulares.

Los que se dedicaban por ejemplo a un oficio acostumbraban a separar una parte de sus ganancias (τὴν δεκάτην) (el décimo), con la cual mandaban hacer una imagen o un vaso pintado u otro recipiente y lo dedicaban a sus dioses y sobre todo a Atenea, porque aparte de ser ella la patrona de la ciudad era también la protectora de los oficios, llamada por eso ("Ἐργάνη" obrera). No faltaban tampoco las ofrendas de los vencedores en las distintas luchas (de juegos atléticos, dramáticos, etc). Las estatuillas se colocaban en un pedestal donde se escribía el nombre del donante, del dios a quien se ofrecía, el motivo por el cual lo dedicaban y el nombre del maestro que lo hacía. Por estas inscripciones sabemos que muchos de los donantes eran curtidores, cardadores, fabricantes de vasos, lavanderas, etc. Las bases de muchos de ellos traen los nombres de maestros de arte, como Antinor, Onata, Calón, Gorgias y muchos otros que la historia no conoce, sobre todo isleños, quienes en época temprana habían empezado a trabajar en el mármol contribuyendo a hacer de Atenas uno de los más famosos centros artísticos de la época.

De todas estas pequeñas obras de arte que se encuentran hoy en el Museo de la Acrópolis las más interesantes son *las Coras*, Lám. III, estatuillas de mármol que representan mujeres que estaban paradas con un pie más adelante, recogiendo con una mano los pliegues de su túnica y teniendo en la otra una fruta u otro objeto. Su vestimenta se componía de tres piezas: la capa (ἱμάτιον - himation) que llegaba casi hasta la rodilla y formaba pliegues regulares; debajo de la capa tenía la túnica (χιτών - jiton) visible sólo desde la cintura hacia abajo, tan larga que la recogían con una mano para que no les impidiera el paso. Esta, dejaba descubierta la parte izquierda del pecho y por debajo tenía otra vestimenta la cual por abundantes, finos y ondulados pliegues, demuestra que es de lana, color azul oscuro. La capa y la túnica eran blancas adornadas con bordados cruzados. El borde de la capa está adornado con cinta sobre la cual está bordado un *meandro* "μαίανδρος" (33); con la misma cinta está adornada la túnica en el medio. Con mucha perfección se presenta el peinado de la cabellera en el cual ponían mucho cuidado no sólo las mujeres sino también los hombres, quienes tenían cabello largo, y por su peinado era difícil distinguir el hombre de la mujer. La cabellera, que caía formando trenzas por delante y sobre la espalda, estaba adornada con una diadema. El recogimiento del vestido, que era tan natural y acostumbrado en las mujeres, tenía el fin de darles gracia y elegancia. Falta sin embargo en estas figuras la libertad y la expresión del rostro, y para humanizarlas los maestros les ponían una sonrisa típica en los labios que a veces parece tonta. Lo que especialmente las embellece es la policromía. Sin embargo el valor de estas pequeñas obras no está en

la perfección sino en el hecho de que son la fuente de la cual sacamos la conclusión que el arte, después de muchas dificultades, llegó a su máxima perfección en el período siguiente. Todas las manifestaciones de piedad respecto a la divinidad y de amor a lo bello fueron destruidas por los persas en el año 480 a. C.

El período de Temístocles y Cimón. Los atenienses, después de sus victorias sobre los persas, se enriquecieron con el botín conquistado al enemigo, con el dinero que les proporcionaba la Tesorería Pública de la Liga Délica “*Δηλιακή Συμμαχία*” (34), y más aún con el incremento del comercio, de la exportación, con la industria de múltiples utensilios y manufacturas, y con la explotación de las minas de Laurio (35).

Al regresar vencedores los atenienses a su patria sólo encontraron ruinas. Sin desanimarse, comenzaron la reconstrucción de su ciudad. Como creían que sus victorias eran victorias de la misma Ateña —quien, según el oráculo de Delfos, había conseguido con su elocuencia persuadir a su padre Zeus que no permitiera la conquista de los muros de madera “*ξύλινα τείχη*” (36)— no escatimaron ningún sacrificio para honrar a su bienhechora. Tres templos de mármol se erigieron a la diosa en este breve período: primeramente reconstruyeron el quemado por los persas, para colocar en él al antiguo *Xóanon* que lograron salvar llevándolo con ellos en las naves. Después de la batalla de Platea pusieron los cimientos de un nuevo templo, el Partenón, quedando el trabajo interrumpido por razones desconocidas hasta hoy.

Asimismo, reconstruyeron y fortificaron las murallas, levantaron los propileos, ampliándolos. Usaron como material para las nuevas obras las ruinas de los edificios destruidos.

Los muros se prolongaron, circundando los pelásgicos, en la región oriental y en la occidental.

Todas estas obras pertenecen al impulso de los dos grandes hombres Temístocles y Cimón, eminentes políticos de esta época.

El Siglo de Oro de Pericles. La realización del sueño de todos los notables hombres de la antigua Hélade, guardaba el destino al gran Pericles, el Zeus ateniense, quien consiguió tener en la ciudad, ya democrática, una fuerza casi real.

En el año 456 expuso ante el juicio de una Asamblea de todos los griegos “*Πανελλήνιον Συνέδριον*” la necesidad de la reconstrucción de los santuarios de la Acrópolis, destruidos por los bárbaros. El sabio político encontró la manera elocuente de instigar la construcción del Partenón, los Propileos y todos los templos sagrados, persuadiendo a los congresales que esa obra no era asunto particular de los atenienses, sino de toda Grecia. Era una demostración de piedad, una expresión de benevolencia de todos los helenos, quienes lucharon juntos por una causa común hacia los dioses que fueron sus protectores y sus defensores, y cuyos santuarios sufrieron una despiadada destrucción por parte de los enemigos. Todos los helenos aceptaron con ardor su plan y se apresuraron todos, más aún los aliados de los atenienses, a ofrecer grandes sumas, colectiva y particularmente, en dinero y materiales, de los cuales, pálida pero clara idea nos dan las tablillas de

cálculo de los Helenotamías (Ἑλληνοταμίαι) (37), que se salvaron en algunos trozos de planchas de mármol.

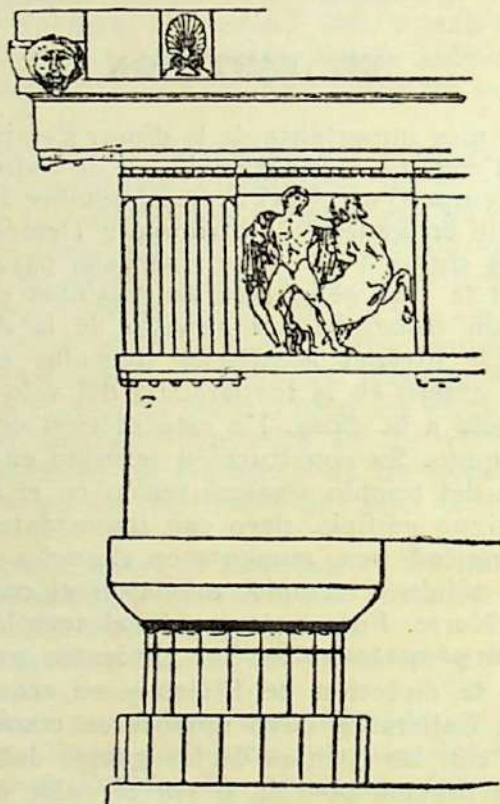
Así consiguió el hombre de gran genio, hacer de la Acrópolis no sólo el orgullo de toda la Hélade antigua y moderna, sino también el faro luminoso de todo el mundo civilizado. Y, al igual que todos sus antecesores, Pericles pensó primero en el Partenón, el templo sagrado de Atenea, patrona y protectora de la ciudad.

EL PARTENON

Era el templo más importante de la diosa. Estaba ubicado en el lugar más alto de la meseta, sobresaliendo así de todos los monumentos. Su reconstrucción empezó en el 447 a. C. El nombre Partenón, Lám. IV, para todo el templo en general se atribuye a Demóstenes (350 a. C.), nombre que en los siglos V y IV se reservaba para la parte occidental del edificio, en la cual se guardaban distintos objetos; se supone que en esta sección trabajaban al servicio de la diosa, las vírgenes "atides" (Ἀτιδέες), jóvenes atenienses llamadas ergastinas, quienes empleaban un año entero en la preparación del velo que en las fiestas panateneas se ofrecía a la diosa. De esta sección del edificio tomó el nombre todo el templo. Su construcción terminó en el año 438 a. C., pero la decoración del templo finalizó recién en el año 432 a. C.; se erigió sobre el antiguo edificio, pero con importantes modificaciones: disminuyeron la longitud, pero aumentaron el ancho y la altura, y para que estuviera más sólido el templo, movieron el costado de la parte occidental más al Norte. Fue reconstruido el templo con mármol de Penteli (πεντελήσιον μάρμαρον) (38). Sus cimientos son de piedra toba. Se construyó bajo la dirección de Fidias y su arquitecto fue Ictino y el contraamaestre Calícrates, cuyo nombre se conserva en un trozo de una inscripción con las cuentas de los gastos del Partenón, según la cual cobraba un dracma por día o sea el valor de un pan y una porción de carne. Lo más cierto es que los planos fundamentales de la obra pertenecían a Fidias, porque tan estrecha es la correlación de las proporciones de los edificios con la decoración tallada y esculpida y con la estatua de la diosa (ἄγαλμα), que hace imposible pensar que dos maestros distintos hayan podido improvisar un conjunto tan armonioso y proporcionado. Ictino, pues, habría sido el inspector general y el ilustre ejecutor de los planos de Fidias. El Partenón (Παρθενών), que se encuentra en las inscripciones con el simple nombre "νεῶς ὁ μέγας νεῶς" el gran templo es octástilos perípteros (ὀκτάστυλος - περίπτερος) de estilo dórico (39), que se caracteriza por la fortaleza y severidad de la composición y el aspecto de sus elementos. Tiene ocho columnas en cada uno de los flancos angostos y diecisiete en cada costado. El pórtico de entrada está hacia el Este, como en casi todos los templos. Es de 72,3 m. de largo y 33,88' m. de ancho, y sobre el estilobato (στυλοβάτης) 69,51 m. por 30,86 m. El edificio se apoya sobre una base (κρηπίς) con tres escalones de 0,52 de pro-

fundidad y 0,54 de altura, los cuales, por los lados angostos, se interrumpen por otros escalones más bajos para facilitar la subida.

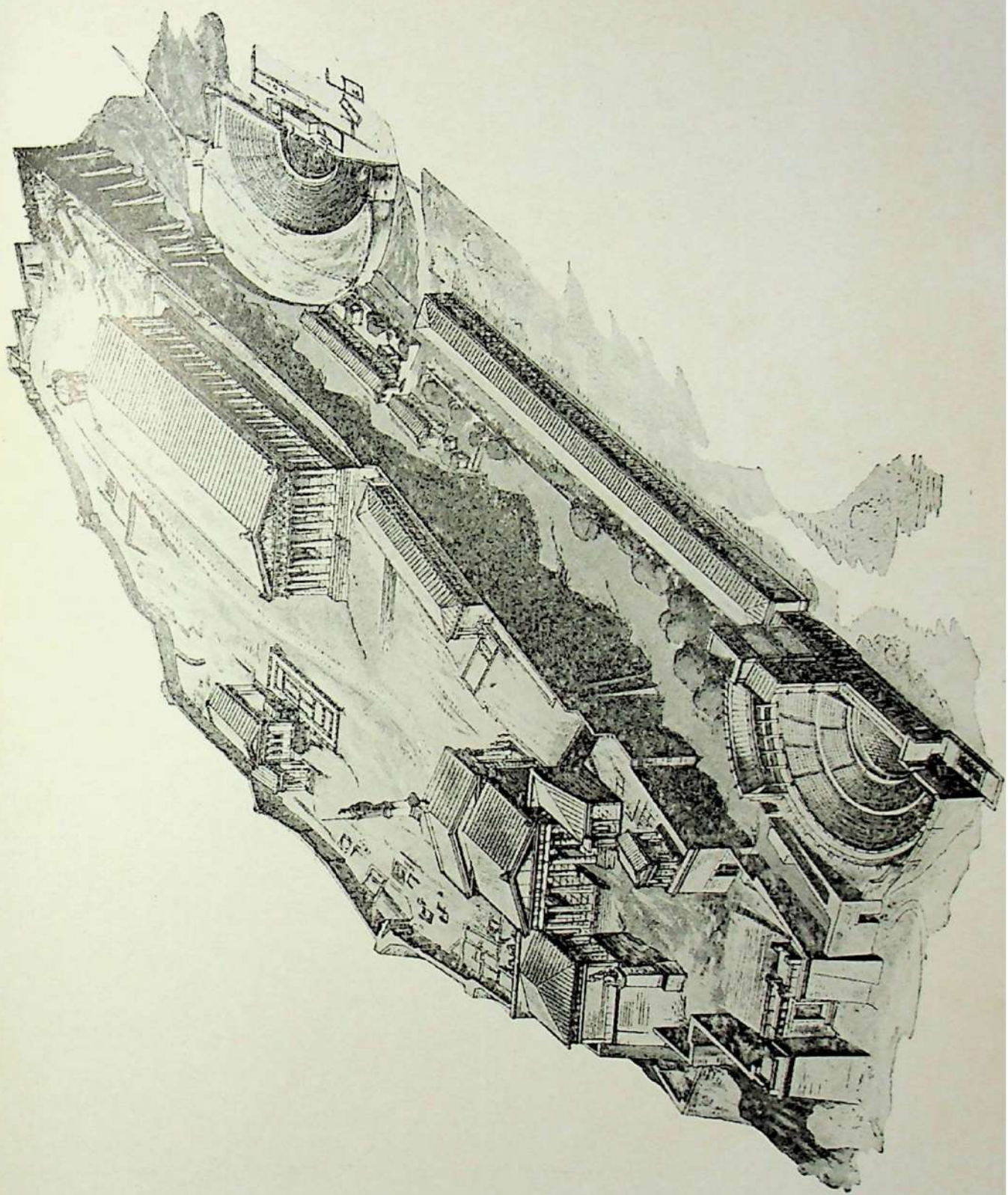
Directamente sobre el estilobato se erigen las columnas, también de estilo dórico sin base. Las columnas, de 10,43 m. de altura, traen veinte estrías (ραβδώσεις), y se componen de (δακτύλους) anillos de diferentes diámetros, de modo que hacia la mitad se nota una ligera con-



Columna de estilo Dórico

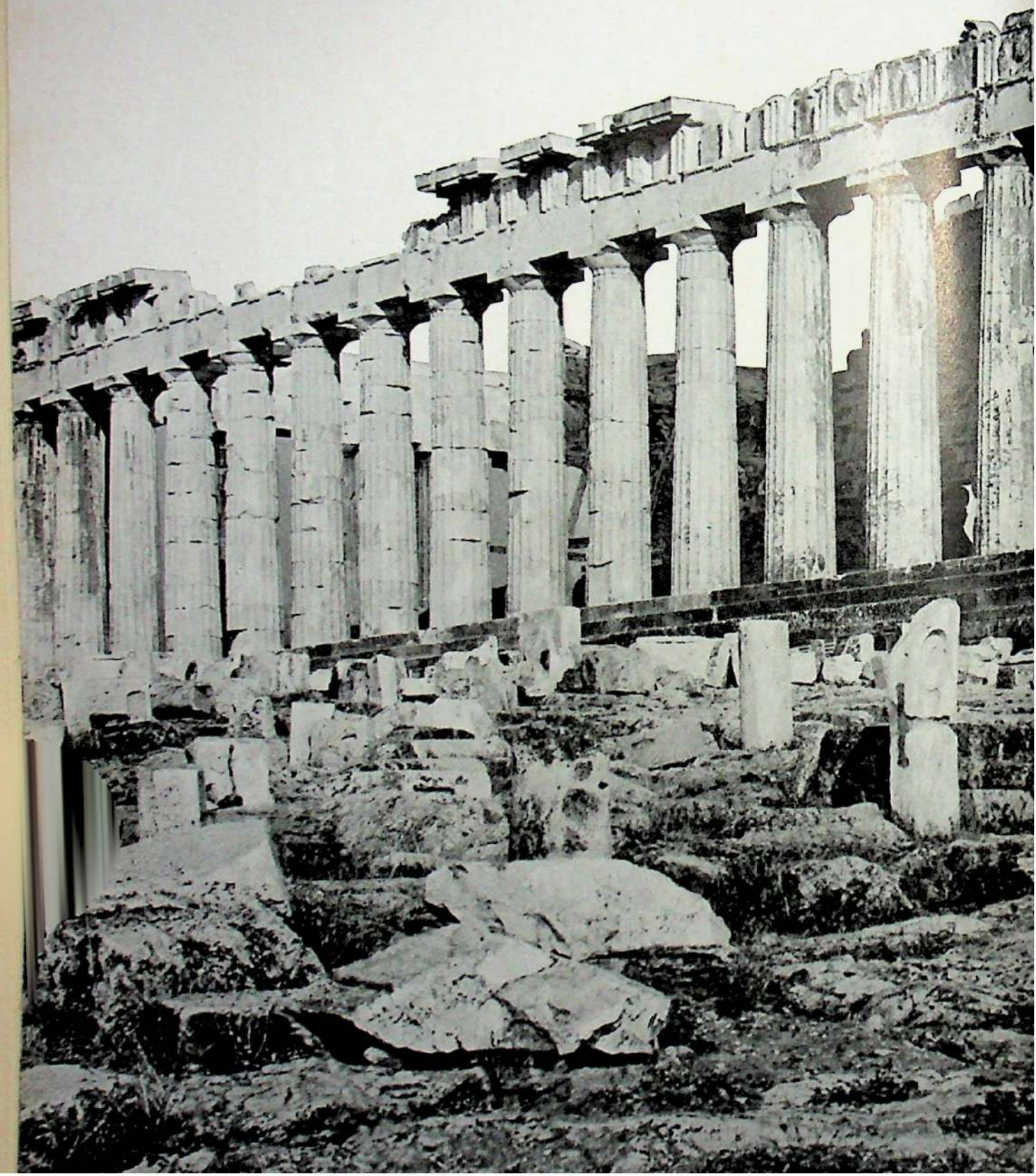
vexidad (ἔντασις) que produce una sensación de elasticidad. En la parte superior de las columnas están talladas cuatro maromas (ἱμάντες) que hacen la transición al capitel (κιονόκρανον). Lám. V A. Este se compone de dos elementos: el equino (ἐχίνοσ), que forma una ligera curva (un platillo ligeramente convexo, que en época antigua traía adornos tallados (hojas); y el plinto (πλίνθος), que es cuadrado. La distancia entre las columnas no es la misma en todos lados: las laterales tienen 2,47m. de espacio, las del Este 2,51 m. y las del Oeste 2,25 m. Sobre las columnas se apoya el arquitrabe (ἐπιστύλιον). Lám. V A. En su frente existen agujeros cuadrangulares que demuestran que allí estaban adosados ornamentos, acaso coronas, y además los trescientos escudos que había donado Alejandro Magno en el año 334 a. C. en acción de gracias por la victoria obtenida en la batalla del Granico contra

PANORAMA DE LA ACROPOLIS

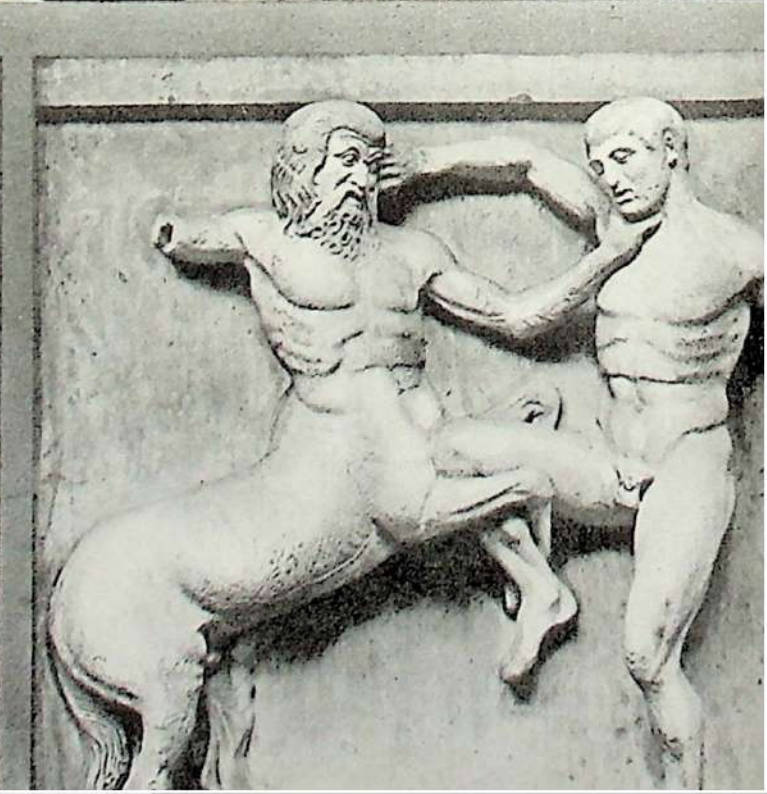




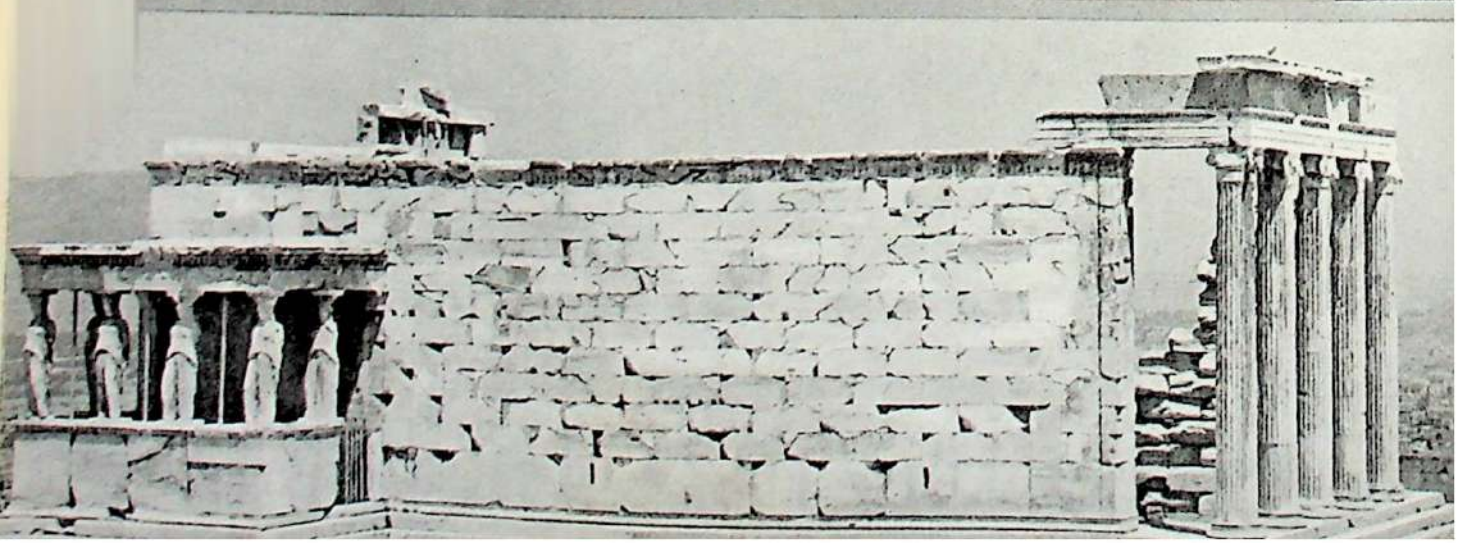
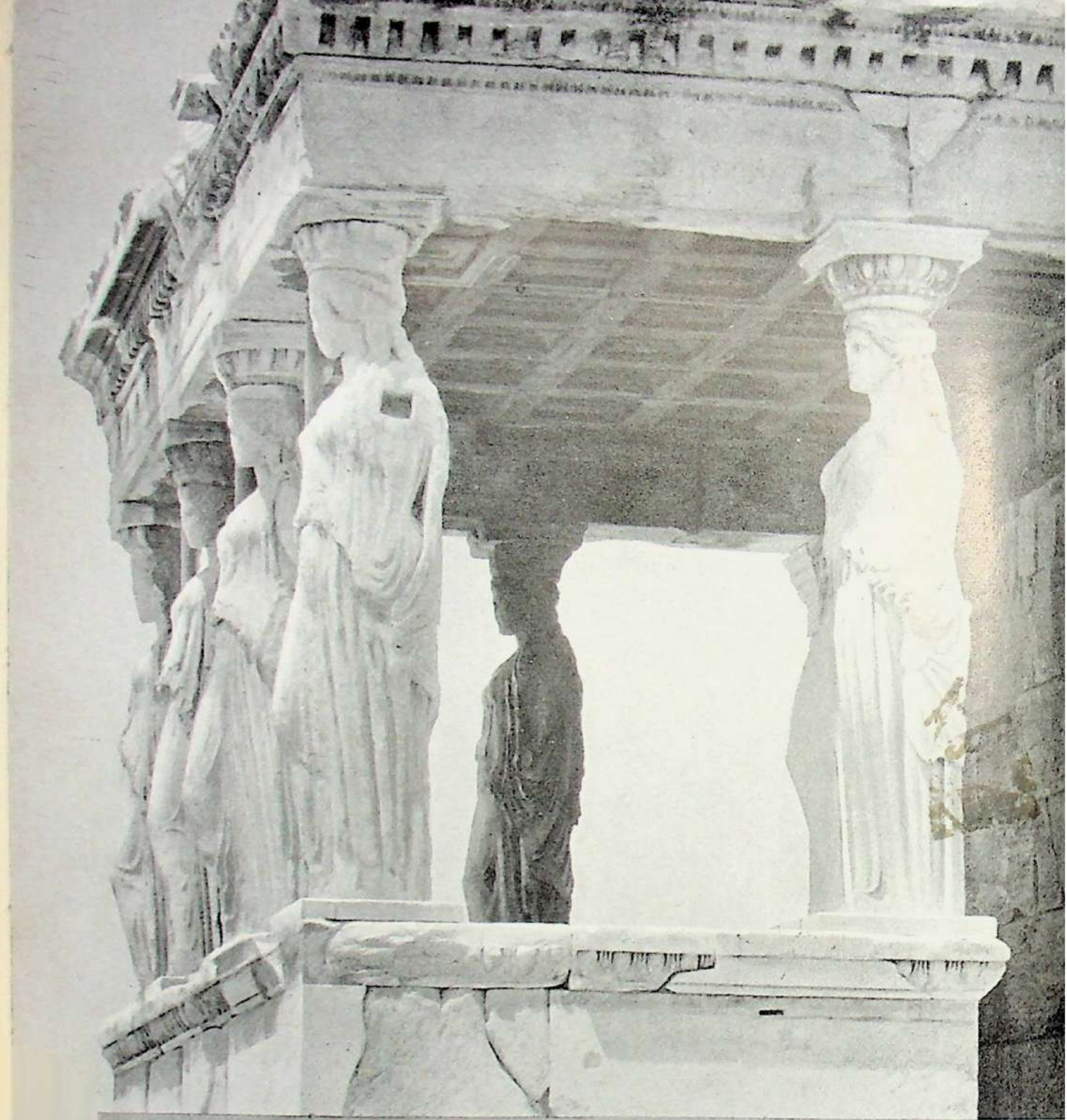


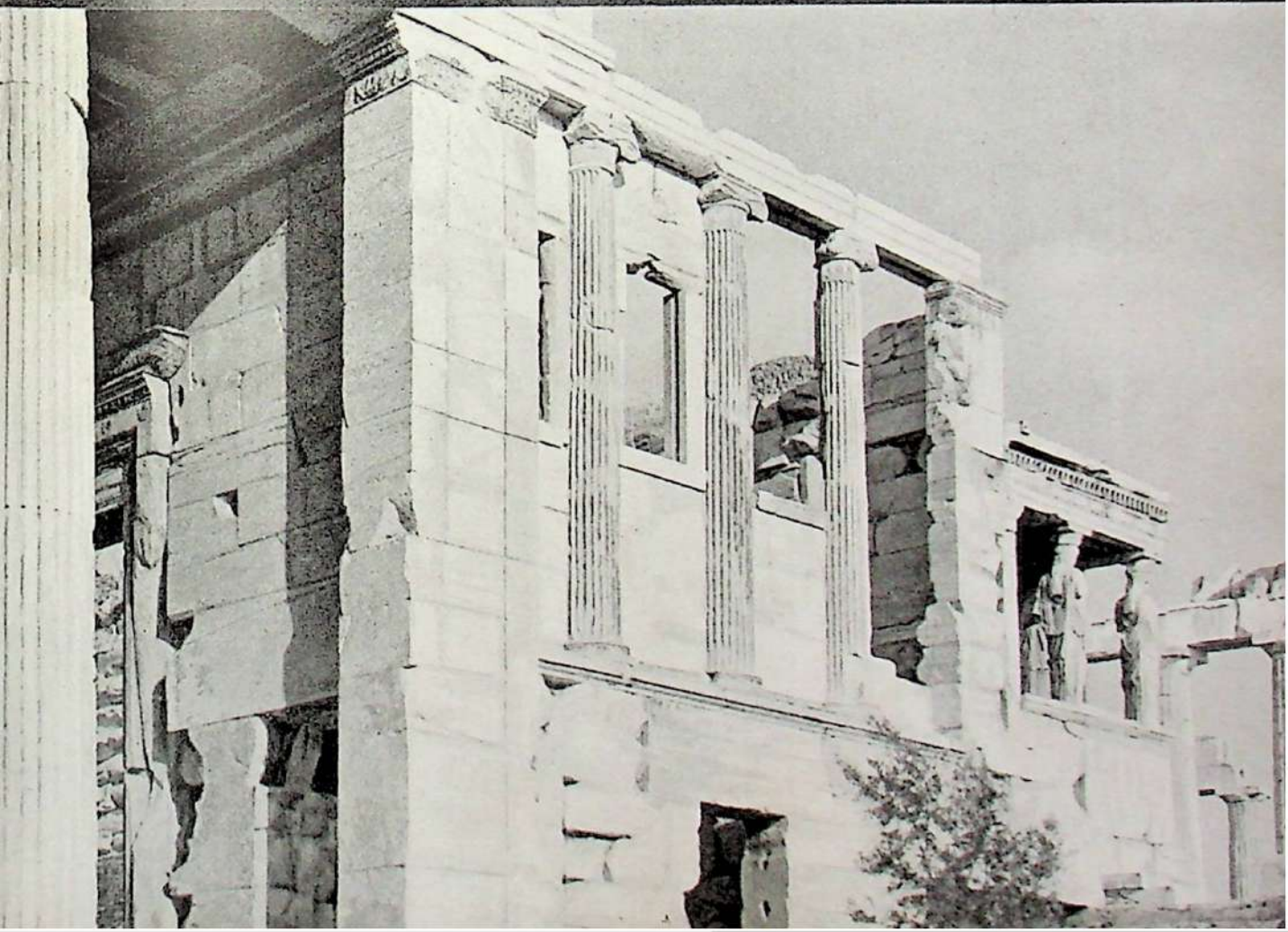












los persas. El arquitrabe sostiene la cornisa de las metopas (μετώπαι) y los triglifos (τριγλυφα).

En total el Partenón tenía 92 m.: 14 en cada uno de los flancos angostos y 32 en los largos.

Los triglifos eran soportes de dos estrías en el medio y dos medias en los costados, que tenían en la parte inferior los clavos llamados gotas (σταγόνες). Las metopas eran huecos cubiertos con tableros adornados de relieves, los cuales representaban: al Este la gigantomaquia (γιγαντομαχία), la lucha entre los dioses y los gigantes, al Oeste la amazonomaquia (ἀμαζονομαχία); al sur la lucha entre centauros (40) y lapitas Lám. V B (41) y episodios del mito de Erecteio, y al Norte el sitio de Troya.

Hoy se conservan en la Acrópolis 28 de las metopas del Este y del Oeste, 12 del Norte, 16 de la parte Sur se encuentran en Londres y una en París.

Los grabados de los triglifos eran de color azul oscuro y el fondo de éstos y las metopas coloradas. Con variados colores estaba pintado el socarén (γεῖσον) colocado en la parte superior de éstos. Entre el socarén y la cornisa de las metopas recorrían los astrágalos, adorno extraño al estilo dórico, pero colocado con arte por el arquitecto para dar mayor variedad.

En el Este y Oeste se levantaban los frontones (ἀετώματα) en forma triangular. En el frontón oriental se representaba, en excelentes relieves, el nacimiento de Atenea saliendo de la cabeza de Zeus ya armada con lanza, escudo y casco. Grandiosa es la descripción del nacimiento de la diosa según el himno homérico: "Armada saltó la diosa de la cabeza de Zeus escudero (αἰγίοχος) lanzando pavoroso grito; a su vista el Olimpo tiembla de estupor; maravillada de alegría exclama la tierra (Γῆα) el mar se conmueve desde sus profundidades y el sol, lleno de admiración, para su carruaje hasta que la diosa depusiese sus fulgurantes armas".

El centro de la representación lo ocupa Zeus, sentado en su trono, contemplándose de perfil. Detrás de él está Hefesto, con su hacha en la mano, y entre las dos figuras aparece Atenea con sus armas, soberbia. En el aire se ve bajando la Victoria, que viene para coronar a la diosa, y más allá, a ambos lados, otros dioses y diosas.

De las figuras centrales se conserva sólo la de la Victoria; se salvaron, además, las que ocupaban los dos ángulos: en el izquierdo se ve a Helios (Ἥλιος) o Hiperión que surge del mar con sus magníficos caballos; en el lado opuesto aparece la Luna (Σελήνη); también con los caballos de su carro. Cerca está una figura varonil, probablemente de Teseo o de Baco; más al centro están sentadas Demeter y Cora "Δημήτηρ καὶ Κόρη" y al lado la ninfa Iris; en el lado opuesto se ven las tres Parcas, una sentada y las otras dos reclinadas.

La tranquilidad de las últimas figuras, que parece que todavía no tienen noción del magno acontecimiento por estar lejos, las expresiones de asombro de algunas y de pavor de otras de las figuras centrales, provocan admiración y demuestran el verdadero genio artístico.

En el frontón occidental se representa la lucha entre Atenea y Poseidón por la supremacía de la ciudad y la protección de la tierra Atica. La disputa se realiza con la presentación por parte de los combatientes, de actos milagrosos: Poseidón da un golpe en la tierra con su tridente y mana agua salada, y Atenea hace brotar un olivo. Juzgaron la disputa, por mandato de Zeus, Cécrope y Erecteo y, según otra tradición, los doce dioses. El fallo se dió a favor de Atenea, quien fué así nombrada protectora de la ciudad. De estas figuras se salvaron muy pocas: la del ángulo izquierdo que representa una magnífica figura varonil encarnando el río Cefisó, las figuras del grupo de Cécrope y Pándrosos. Estas son las únicas que permanecieron en su lugar en el frontón. Las otras, entre ellas la de Atenea y Poseidón, se encuentran en el Museo Británico de Londres.

En todas estas obras el sublime estilo de Fidias alcanzó su más alta expresión. Pero no era sólo la perfección del cincelado que daba vida al mármol; lo que hacía aún más vivaces las figuras era su policromía resaltando sobre un fondo azul, rasgos que aun se observan en los frontones.

Las columnas que rodean el templo principal "κυρίως ναός" llamado cella (σηκός) uniéndose forman una galería (στοά) de 4,26 m. de ancho. La cella tiene 22,34 m. de ancho y 59,02 de largo, sobresaliendo de la galería dos escalones.

En la parte exterior de la cella corre un friso de 1 m. de altura y 159,42 m. de circunferencia, en el cual está representada la procesión de la fiesta de las Panateneas (42), pompa tan majestuosa que es verdaderamente difícil imaginarla hoy. Fidias logró esculpirla con arte y habilidad digna de su genio artístico. No trató de presentar toda la multitud desfilando en orden y en forma igual porque entonces el aspecto sería monótono, sin gracia; por lo contrario elige escenas diversas y las más características llenas de vida y de belleza. Estaban ordenadas en la siguiente forma:

En el Este, donde se encontraba la entrada al templo, Atenea, a quien un sacerdote entrega el peplo llevado por jóvenes atenienses. Alrededor de la diosa, Zeus, Hera y los demás dioses invitados por Atenea para tomar parte en la fiesta, los sacrificios y para admirar su pueblo. En ambos lados estaban parados los doce héroes epónimos (o sea los jefes de las tribus) representando a todo el pueblo de Atica.

En los costados Sur y Norte se representaba el paso de la procesión, empezando de los dos ángulos sudeste y noroeste, que era el punto de la partida, se bifurcaba hacia el sur y la otra sección avanzaba hacia el Norte.

Los relieves que completaban los dos costados del friso representaban hombres jóvenes y ancianos con túnicas largas, conversando unos y apoyándose sobre sus bastones los otros; jóvenes llenos de vigor galopando en sus admirables caballos o conduciendo un carruaje y otros que llevaban ramos de olivo (θαλλοφόροι). Admirable era el aspecto de los que conducían las víctimas para el sacrificio, la energía con que contenían a los briosos caballos; presentes estaban los que, llevando vasijas llenas de vino y tocando sus flautas, animaban

la escena; los vencedores de las distintas luchas con sus trofeos. No faltaba en esta solemne procesión la graciosa belleza de las jóvenes atenienses, quienes, ansiosas, esperaban este día para presentarse al público. Allí aparecían las mujeres de los métoicos ⁽⁴³⁾ (ciudadanos naturalizados) con jarras (caníforas o hidríforas); jóvenes con túnicas largas de muchos pliegues, puestas con elegancia, sus expresiones eran de una gracia solemne según la exigencia de la fiesta, llevando utensilios sagrados, vasijas o canastos, y algunas paradas tranquilamente.

En el friso occidental se veían los preparativos en el Bajo Cerámico ⁽⁴⁴⁾.

Todo el friso por su variedad de imágenes, la solemnidad de la entrega del peplo sagrado a la patrona de la ciudad, la encantadora belleza y la gravedad de las vírgenes, la varonil hermosura y vigor de los jóvenes, la libre y natural posición de los ancianos de serio aspecto, la vivacidad de los caballos, la fuerza de los malhumorados bueyes y en general la gracia, la proporción admirable y la majestuosidad de todo el conjunto, matizado con una artística combinación de colores en algunos detalles que deleitaban la vista, demostraba así que era una obra a la vez estética y religiosa, de un excelente artista. De este conjunto quedan en su lugar algunos relieves en la parte occidental; veintidós tabletas están en el museo de la Acrópolis y los restantes figuran en los distintos museos de Londres.

La construcción interna del templo es la siguiente: por la galería Este se entra en el pronaos (*πρόναος*), un pórtico pequeño interno que se forma con seis columnas adelante y las paredes de la cella. Del pronaos, por una espléndida puerta que se habría hacia adentro se penetra en la cella, en el templo principal llamado Hecatompodon, porque tenía las dimensiones del antiguo templo del mismo nombre. De la galería occidental, en otro pórtico igual al del Este llamado opistódomo (*ὀπισθόδομος*), por medio de otra puerta, se llega a una habitación (*αἶθουσα*) que tenía en el centro cuatro columnas de estilo jónico llamado Partenón, nombre que tomó todo el templo. Por esta parte no se comunicaba con la cella. Unos llaman opistódomos al pórtico occidental y al Partenón y otros intentan explicar que antiguamente se llamaba así a un cuarto particular separado del templo principal, que empleaban como cuarto de tesoro (*θησαυρός*), donde se había trasladado en el año 535 a. C. desde Delos la tesorería de la Liga Delica.

El templo por excelencia (*κατ' ἐξοχήν ναός*) o sea el Hecatompodon, estaba dividido por dos filas de columnas de estilo dórico en tres secciones: la del medio, tenía 9,82 metros de ancho y las dos del costado 3,25 metros cada una; otra fila de columnas en el fondo unía las dos laterales; sobre la parte superior de todas estas columnas se levantaban otras, que sostenían el techo de madera. La sección del medio estaba cercada por barrotes y tenía cubierto el piso no con placas de mármol sino con piedras de color negro. Allí estaba erigida la estatua de la diosa Atenea en oro y marfil (*χρυσελεφαντίνη*) obra de Fidias. La luz en ese espacio entraba solamente por la puerta prin-

cial, aunque algunos tienen la convicción de que la estatua se iluminaba por algunas aberturas en el techo. El Partenón propiamente dicho estaba techado con placas de mármol más finas en el centro y algo transparentes.



La Atenea de oro y marfil de Fidias

La particularidad de ésta magnífica obra consiste en que el estilóbato, las escalinatas, etc., no son horizontales, ni tampoco lo son las partes paralelas erigidas sobre estas; las columnas no son verticales ni iguales entre sí. En todo el edificio reina así la línea curva, tanto que si siguieran levantándose las columnas se reunirían en un punto como una pirámide, todo esto por razones de elegancia estética. El techo del templo era de madera pero el de la galería era de mármol (*περίσταςις*); ambos estaban adornados con distintos motivos en colores.

Los capiteles, como muchos otros miembros del templo, tenían decoraciones en colores. El estilo dórico es muy severo, pero en el

Partenón la severidad se acompaña por tanta gracia y armonía que el templo tiene un aspecto grandioso e imponente a la vez que bello y elegante. Esta combinación de lo majestuoso, armónico y elegante se debe a las acertadas proporciones de las medidas, al cuidadoso y riguroso trabajo de los distintos elementos arquitectónicos y culturales hasta los más mínimos detalles de todos los miembros del edificio.

Esta maravilla de arte está hoy en ruinas, pero aun así produce admiración y respeto al espectador, mezclados con verdadero éxtasis.

La simetría que aún conserva una parte de las ruinas ha sido comparada por un escritor moderno Xenópulos con la del soneto, llamándolo por esto "soneto dórico del Partenón".

El artístico edificio del templo estaba completado por la obra colosal del genio de Fidias de oro y marfil, la estatua sagrada de Atenea, admirable, imponente, majestuosa; hoy desaparecida, de la cual tenemos idea más o menos exacta por una pequeña reproducción descubierta en el año 1880 en Barbaquion y que pertenece al siglo II d.C. es fea, pero de admirable nobleza y una copia fiel del prototipo.

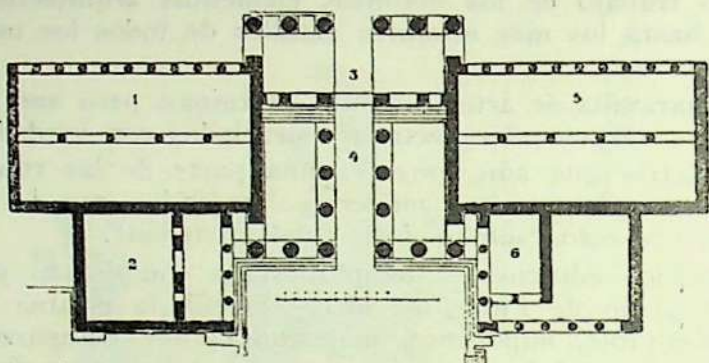
La estatua estaba colocada en la cella, y su altura no es exactamente conocida, aunque probablemente superaba los diez metros; las partes desnudas del cuerpo, la cara, las manos, los pies y la cabeza de medusa que tenía en el pecho era de marfil, y los demás complementos de oro. Estaba parada con una túnica larga hasta los pies; en el pecho tenía la coraza, y en la cabeza el casco; en la mano derecha llevaba una estatuíta de la Victoria (*Νίκη*) y con la izquierda se apoyaba en el escudo, adornado éste por dentro y por fuera con representaciones esculpidas como la lucha de Atenea con las amazonas (*ἀμαζόνιας*); el escudo se apoyaba en la tierra y entre él y la diosa se veía la serpiente sagrada *οἰκουρὸς ὄφις* el Erectonio. En el exterior del escudo, según Dión Crisóstomo (45), figuraban Fidias y Pericles.

El Partenón fué inaugurado en el año 438 a. de C. en las fiestas de las grandes Panateneas, pero se concluyó unos años después.

LOS PROPILEOS: Cuando con la construcción del Partenón el interior de la Acrópolis cambió de aspecto, Pericles pensó edificar los nuevos propileos para que la entrada no fuese inferior a todo el conjunto, pues la colina sagrada debía tener una entrada digna de una mansión divina. La construcción fué confiada al arquitecto Mnesicles, quien realizó un plan magnífico pero que no se cumplió totalmente. Fué comenzada en el año 437 a. de C. bajo su dirección. En el año 432 a. de C. estaban casi terminados los trabajos cuando estalló la guerra del Peloponeso interrumpiéndolos por ésto. En el desarrollo de la obra el plan sufrió muchas modificaciones. En el lugar de los propileos había antiguamente un edificio cuadrangular de madera que fué quemado por Jerjes.

El edificio se compone del cuerpo principal y de dos alas laterales (*πτέρυγας*). Lám. VI B.

El primero está integrado por el "prostoon" (el pórtico de adelante) basado sobre seis columnas de estilo dórico; sobre éste se apoya el arquivado (ἐπιστύλιον) y más arriba está el friso con triglifos y metopas siguiendo a éste el frontón.



Propileos

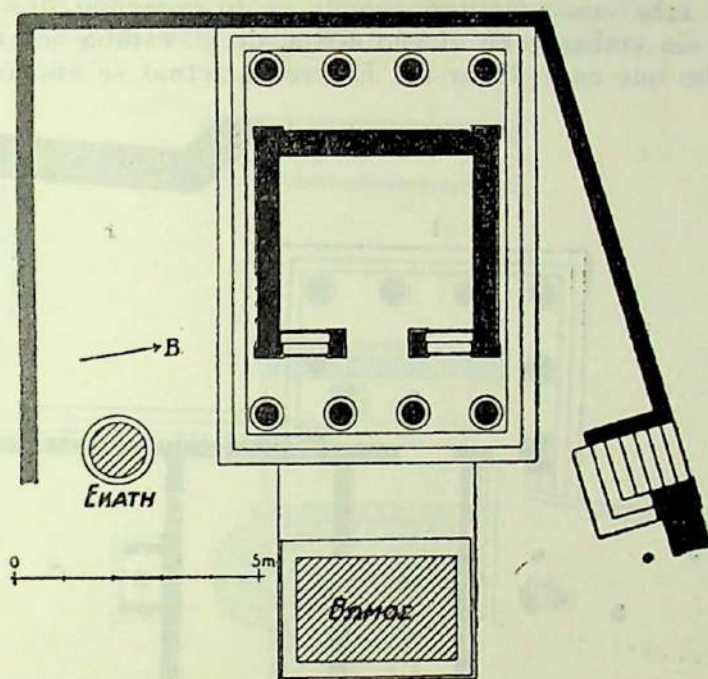
La línea gruesa indica el plan realizado, y la sombreada el plan proyectado.

A través de cinco puertas se penetra en el sector (4) que a su vez está dividido por doble hilera de columnas de estilo jónico en dos secciones, de las cuales la del medio no está cubierta con placas y cuya puerta no tiene escalones, porque estaba destinada al paso de los animales para el sacrificio. Las otras cuatro puertas, que eran para el público, tenían cinco escalones Lám. VI B. Después, más adentro, hay otro "prostoon" (3) de menor dimensión sostenido, igual que el anterior, por seis columnas de estilo dórico, con frontón. De las dos alas laterales, más grande es la del norte o sea la que se encontraba hacia la izquierda de la subida (2). Se compone de un pórtico apoyado sobre tres columnas de estilo dórico y una pieza con una puerta y dos ventanas que dan al pórtico. El cuarto se llamaba "pinacoteca" (πινακοθήκη) y contenía tablillas, probablemente de madera, pintadas. El ala sud (6) se había reducido, con respecto al plan primitivo, a la mitad y aun menos, que la extensión del ala de la pinacoteca, para dar espacio a la construcción del templo de la diosa Nike sin alas (Ἀπτέρου Νίκης). Aunque los propileos no fueron construídos exactamente como lo previera el magnífico plan de Mnesicles, no son menos grandiosos ni menos admirables que los otros monumentos de la Acrópolis.

TEMPLO DE NIKE APTERA: Al mismo tiempo que los Propileos o sea en el año 436 a. de C. empezó la construcción de otro templo consagrado a Atenea pero como diosa de la victoria (Atenea Nique).

Aparte de ésta los griegos tenían una diosa llamada Victoria (Νίκη) y la imaginaban como una joven virgen alada; de lo contrario representaban sin alas a Atenea Nique por eso el templo de esta se llamaba de la Victoria sin Alas. Estaba erigido sobre la torre a la derecha de la escalera que conducía a los Propileos. El templo Lám. II A es pequeño "tetrastilo antiprostyle" (τετράστυλος ἀμφιπρόστυλος) o sea que tiene un pórtico al Este con cuatro colum-

mas de estilo jónico y otro igual al Oeste. El cuerpo principal se compone de una cella de 3,80 metros de largo y 4,20 metros de ancho. El cielo raso y algunas otras partes del edificio tenían adornos en colores; el friso estaba adornado con relieves y lo que representaban no es exactamente conocido, probablemente eran dioses o luchas de grie-



Templo de la Victoria sin Alas

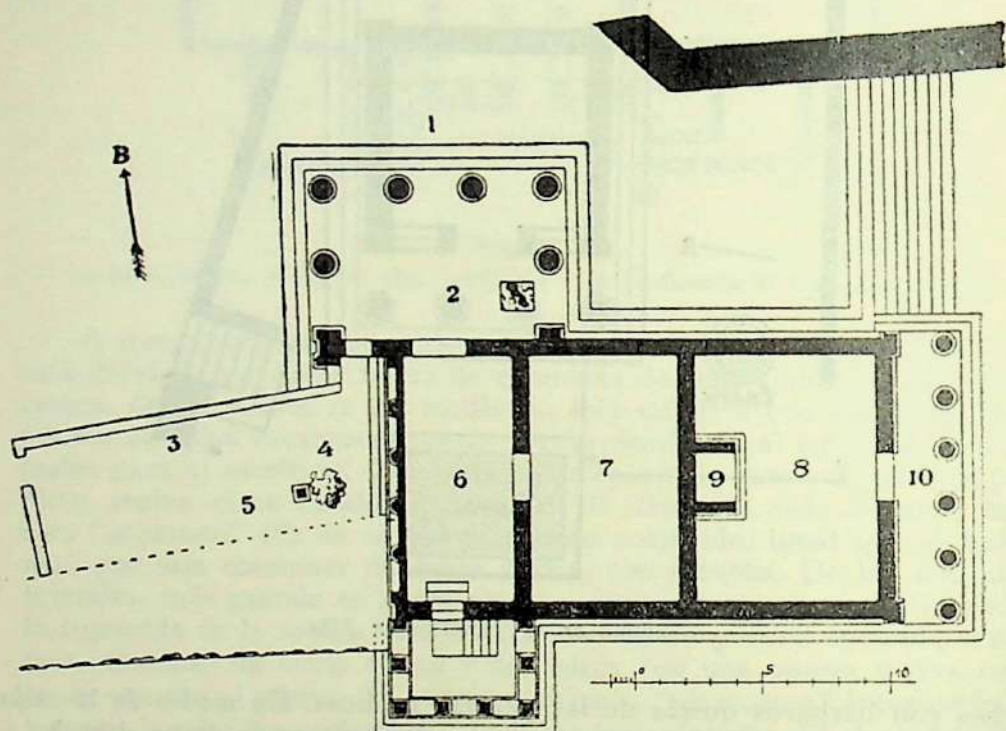
gos con bárbaros quizás de las guerras médicas. En medio de la cella se erigió la estatua de Atenea con una granada en la mano derecha y un escudo en la izquierda; fuera del templo al Este, se encontraba el altar donde se sacrificaba en el día de la fiesta de las Panateneas una vaca escogida. Por el Noroeste y Sud el templo llega hasta el extremo, por eso es peligroso el paso por estos lados. Construyeron pues por allí un muro con placas colocadas verticalmente de un metro de altura y sobre él colocaron varillas de bronce como un cerco.

Algunas de las placas del templo se conservan en el museo de la Acropolis y tienen relieves que representan victorias aladas colocando trofeos o llevando bueyes para el sacrificio, y que son excelentes obras de gracia y elegancia.

En conclusión, todos los grandiosos, sublimes, elegantes y bellos monumentos de la Acrópolis se construyeron en la época de oro de Pericles, el gran genio político; el hombre que pudo amar con la misma pasión el poder, las letras y las artes no sólo amarlas sino también protegerlas. Era el político filósofo, amante y protector, también de su patria y de su pueblo. La comparación de él con el Zeus

Olimpico se debe por una parte a lo moderado de su carácter, y por otra a la imposición de su palabra. Sus obras le valieron la inmortalidad a él y a toda la Hélade.

ERECTEION: Un año después de concluida la construcción de los Propileos estalló la guerra del Peloponeso. En el transcurso de ésta los atenienses pusieron los cimientos de otro templo del Erecteion (*Ἐρεχθεῖον*) pero no se sabe con exactitud cuando se lo comenzó ni cuando fué terminado; sin embargo en el año 408 a. de C. estaba semiterminado. Hemos dicho que en el lugar del Erecteion actual se encontraban an-

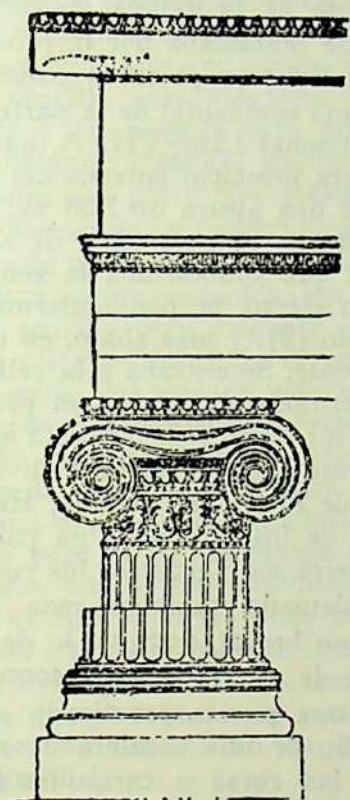


El Erecteion

tiguamente los símbolos sagrados que se consideraban como los testimonios de la lucha entre Atenea y Poseidón; y, bien cerca de él o bien en el antiguo templo de la diosa, que fué quemado por los Persas, se adoraba el Erecteo. Cuando terminó la construcción de los demás templos de la Acrópolis no era posible abandonar el sagrado recinto donde se guardaba el antiquísimo xóanon de la diosa. Además les pareció justo que Erecteo, el más antiguo jefe de los atenienses, tuviese una mansión distinguida, digna de la fuerza y el esplendor a que llegaron sus sucesores. Se decidió, pues, la construcción de un templo común a Atenea y Erecteo llamado Erecteion. Lám. VII B.

El Erecteion se consideraba, por su carácter religioso, templo exclusivamente jónico y por eso la sacerdotisa de éste prohibió la entrada al templo al rey de Esparta Cleomenes como ciudadano do-

rio. El edificio se compone de dos "cellas", una al este (8) y otra al oeste (7), y de tres pórticos llamados "próstasis" (πρόστασις). El cuerpo principal tiene 20,03 m. de largo y 11,21 de ancho. Se levanta sobre una base de tres escalinatas. La cella oriental llamada cella de Palas Atenea (Παλλὰς Ἀθηνᾶ) (46) es la parte principal del templo. La entrada en ella está por el pórtico (10), Lám. VII B llamado, según las inscripciones, vestíbulo del alba (πρόστασις πρὸς ἑω). Tiene la forma de una galería y se sostiene por seis columnas en línea, de estilo jónico.



Columna de estilo Jónico

nico, uno de los cuales fué sustraído por Elgin. De este se entra al interior de la cella (8) por una puerta que está en el medio del recinto, el cual tiene una ventana a cada lado de dicha puerta. La cella tiene siete metros de largo y 9,63 de ancho hecha toda con mármol de Penteli. En ésta estaba erigido el antiguo xóanon, estatua de madera de olivo de la diosa Atenea que creían haber caído del cielo (9). Delante de la estatua estaba colocada una lámpara de oro en la cual ardía un fuego inextinguible, cuyo aceite se renovaba anualmente. Era obra del excelente artista Calímaco. Arriba de ésta, desde el techo, pendía una chimenea de bronce en forma de palma para esfumación del humo; en la cella de Palas se guardaban los valiosos tro-

feos (la espada de Mardonio (47), el escudo de Masistio (48) y muchas otras reliquias artísticas). Fué limitada posteriormente por una pared, de la cella occidental (7): que tiene forma cuadrangular. El piso está tres metros más bajo que el de la cella oriental. Estaba dedicada al culto de Poseidón- Erecteo. Termina hacia el oeste con una pared elevada que constituye el frente occidental de todo el templo, y tiene en la parte superior seis columnas. Los huecos entre las dos columnas, que en los tiempos romanos fueron transformadas en ventanas, se cerraban con un cerco de madera. Debajo de la cella había un escondite donde probablemente se refugiaba la serpiente sagrada (*ἱερός ὄφις*). El acceso a éste se practicaba por la próstasis septentrional (1) según la inscripción (*προστάσεις πρὸ τοῦ θυρώματος*) que era una magnífica galería en el término occidental de la parte septentrional del templo. La próstasis septentrional Lám. VIII A, que tenía 10,60 m. de largo y 6,75 m. de ancho, era principal entrada del Erecteion y se componía de seis columnas de una altura de 7,58 m., cuatro adelante y dos lateralmente. En el próstasis estaba el altar de Zeus supremo; en el techo había una abertura que simbolizaba la señal de los vestigios del tridente de Poseidón. En efecto, perpendicularmente a esta abertura se encuentra otra en el suelo (2), y más abajo, en el sótano, los tres orificios que marcara el tridente. Se entraba a la cella por un vestíbulo con una puerta grande y hermosa adornada con profusos decorados. Esta puerta daba acceso a otro pórtico (6), que está sobre una pileta, la cual usaban muy probablemente para el riego del olivo sagrado. En este pórtico estaban los altares de Poseidón, Erecteo, Hefestos y del héroe Butes (49), jefe de la raza de los butidas. Una pared separa el vestíbulo de la cella (7) y una puerta muy artística los comunica; en ésta estaba el mar de Poseidón, llamado también mar de Erecteo *Ἐρεχθῆις θάλασσα*, el cual tenía un brocal (*στόμιον*), de un pozo; por eso este lugar recibió el nombre de prostomicon (*προστομιαῖον*).

Del vestíbulo (6), una puerta practicada en la pared septentrional da acceso, por medio de una escalera de mármol, a la próstasis meridional, pórtico de las coras o cariátidas (*στοὰ τῶν Καρυατίδων*) Lám. VII A-B pequeño edificio con tres paredes construido con el propósito de rodear a la escalera que conducía hacia el hecatompedon. Sobre una pared de 26 m. de altura se apoyan las seis estatuas de las coras (mujeres jóvenes) que sostienen con la cabeza el capitel del pórtico, de estilo dórico-jónico. Una de estas estatuas fué robada por Elgin y sustituida luego por una de barro. De esta misma galería, por una puerta de la pared occidental se sale al patio Lám. VIII A, donde estaba el santuario de Pándrosos (3), hija de Cécrope, el olivo sagrado (*ἱερὰ ἐλαία*) (4) que se llamaba primeramente ciudadano (*ἀσπή*) y después encorbada (*πάγκυφος*) a cuya sombra estaba el altar de Zeus Erquio (5); en este patio había también un santuario subterráneo, la tumba de Cécrope.

Lo que se observa en esta descripción es que el Erecteion es un edificio de construcción singular pero muy admirable en sus detalles.

La próstasis septentrional presenta una obra elegante y graciosa. La ya mencionada puerta-pórtico era espléndida por la riqueza de sus adornos, lo que la hacía el más bello modelo de puerta de la arquitectura griega. La cornisa estaba adornada con imágenes decorativas en colores. El friso estaba compuesto de estatuillas en mármol blanco, pegadas y clavadas sobre piedra negra de Eleusis.

No menos admirable es el arte de las Cariátidas. En éstas el maestro consiguió relacionar el vigor con la delicadeza, en tal forma, que no aparecen ni muy delicadas ni desproporcionadas con el peso que sostienen, ni en ninguna manera grotescas.

Su postura es muy tranquila, análoga a los miembros arquitectónicos de todo el conjunto, pero a la vez plenas de vida en sus detalles. Están vestidas con la sencilla pero elegante túnica del tipo dórico, cerrada hasta la cintura y un poquito más arriba, separada después en dos piezas atrás y adelante. Una vez puesta y atada en la cintura les llegaba hasta el tobillo. La parte que sobraba, que era casi doble de la altura del pecho formando el (*ἀπόπτυγμα*) repliegue en forma distinta, según el gusto de cada mujer. Los brazos quedaban desnudos o formaban manguitas cortas sostenidas en la parte de arriba con botones o broches. Era sencilla pero elegante y graciosa y en la forma y la posición de los pliegues consistía el gusto de la mujer. Dará una idea del rápido progreso del arte en este sentido, desde la época de Pisístrato hasta el momento que nos referimos —lapso de un siglo— la comparación de estas estatuas con las figuras mencionadas en la página 173. El arte de las Cariátidas Lám. VII A no consiste sólo en sus vestimentas sino en sus cuerpos admirables sus rostros lúcidos con expresión dulce pero seria, semejante al deber que cumplen, su fino y artístico peinado, un conjunto admirable y gracioso como es todo el templo. Porque el Erecteion no tiene la majestuosidad, imponencia y la sublimidad del Partenón, pero la sencillez de sus miembros arquitectónicos, la policromía, y el detalle de sus decoraciones y por la modernización, diríamos, que el maestro al sustituir las columnas por las estatuas, pensó darles un aspecto no tan grandioso ni tan sublime pero no menos admirable.

No sólo los mencionados monumentos embellecían la sagrada colina. Había otros monumentos pequeños e infinidad de obras menores no menos apreciadas. A la derecha de los Propileos y al oeste del templo de Atenea Nique estaba erigido el templo de Artemisa de Braurona, el Brauronión (*Βραυρώνειον*) Pl. Acr. 20. Era la diosa adorada especialmente por las mujeres. Su estatua era de obra de Praxíteles. Conocemos por distintas inscripciones un catálogo de muy raros exvotos dedicados a la diosa.

A continuación de Brauronión estaba el edificio cuadrangular conocido con el nombre de Jalcotique (*χαλκοθήκη*). Se edificó en el año 400 a. C. pero hasta hoy es dudosa su verdadera denominación y su uso. Con éste termina la construcción de los magníficos templos de la Acrópolis en el período 480-400 a. C.

Al período histórico siguiente pertenecen otros edificios pequeños, especialmente pórticos chicos, y además numerosas estatuas de

gran valor artístico que dedicaban a los dioses y especialmente a Atenea, los vencedores, los hombres piadosos, los terratenientes o bien las ciudades y demos y la misma ciudad de Atenas. Las esculpían los grandes maestros de arte del período siguiente a las guerras Médicas, del período de Fidias y aun de sus sucesores.

Entre las estatuas privadas se encuentran la Sosandra (Σωσάνδρα) posiblemente Afrodita, obra magnífica de Calamis (50) y dedicada por Calias (51) hijo de Hipónico el lacopluto (Λακόπλουτος). Se ha encontrado su pedestal con una inscripción; una admirable estatua de bronce obra de Fidias, exvoto de los terratenientes atenienses que partieron para Lemnos llamado Lemnea (Λημνία); una excelente estatua de Apolo esculpida también por Fidias; una estatua de bronce de Diitrefes (52), obra de Crecilas (53), cuyo pedestal se encontró con el nombre de la estatua y del artista; una magnífica estatua de Persea (54) obra de Mirón (55) y muchas obras de su hijo Lysio (56), la mayoría de bronce; el Durio Hipo (Δούρειος Ίππος), caballo de madera, en bronce, obra del artista Stronguilión (57). Esta estatua representa el momento en que los héroes de la Iliada salen del vientre del caballo, viéndose así aparecer en esa obra algunas cabezas, de ella hace mención Aristófanes. Se encontró su pedestal así como el del corredor armado (όπλιτοδρόμος) en bronce, obra de Critias y Nesiotes (58), quienes en el año 477 a. C. habían esculpido las estatuas de bronce de los tiranicidas (τυραννοκτόνοι) Armodio y Aristógon.

No menos dignas de mención son las estatuas del pangratista (atleta en lucha y pugilato) Hermólicos (59), el conjunto de Atenea y Marsias (60), obra también de Mirón; un toro de bronce, exvoto de la Asamblea de Areópago, dos estatuas de bronce, una de Pericles obra de Cresila y otra de su padre Xantipo, glorioso general.

En la entrada de los Propileos, a la derecha, existe un pedestal con una inscripción según la cual había sido erigida sobre éste una estatua de bronce de Atenea Higeia (Υγεία) o sea de Atenea protectora de la salud, obra de Piro (61) el ateniense; sobre esta estatua existía una inscripción que decía: "Cuando se erigían los propileos, uno de los obreros de los más trabajadores, cayó, hiriéndose. Pericles, con todos los cuidados que puso no pudo salvarlo y estaba muy afligido; pero en sueños se le presentó Atenea y le dió los consejos necesarios para la curación del herido los cuales efectivamente practicó Pericles y así se curó al obrero".

Los atenienses aconsejados seguramente por Pericles dedicaron esta estatua a la diosa expresando su agradecimiento hacia ella.

Como podemos observar, en esa época se premiaba a los hombres honestos y trabajadores, pero también a los animales buenos. Se dice que en el desarrollo de las obras de la Acrópolis, una mula había demostrado mucha capacidad y obediencia, pero al cabo de muchos años quedó incapacitada a causa del exceso de trabajo, entonces los atenienses le permitieron andar libremente por todos lados y vivir sin trabajar. Este animal quedó conocido con el nombre de la mula sagrada (ίερα ήμίονος).

Extraordinariamente importante entre las múltiples y espléndidas ofrendas era la colosal estatua de bronce de Atenea, obra de Fidias, que hoy se conoce con el nombre de Promacos (Πρόμαχος), pero antiguamente fué llamada Gran Atenea de Bronce (Μεγάλη Χαλκῆ Ἀθηνᾶ). Esta estatua fué esculpida con el botín que habían tomado de los persas en la batalla de Maratón, y cuya dedicatoria decía: “(ἄγαλμα χαλκοῦν ἀπὸ τῶν Μήδων τῶν εἰς Μαραθῶνα ἀποβάντων)” es decir estatua de bronce de los medas que habían desembarcado en Maratón. Estaba erigida al Noroeste de Braurión sobre el mismo camino de los propileos más o menos al costado no muy lejos de la vía sagrada donde se encuentra hoy su pedestal. Había costado un medio millón de dracmas y según se dice emplearon nueve años en realizarla. La terminaron en el año 454 a. C. el mismo año de la muerte de Cimón y se cree que fué un proyecto de éste. Estaba rodeada de muchos trofeos. La estatua era un coloso de bronce; medía algo más de nueve metros, de pie y con expresión tranquila, teniendo con la mano izquierda el escudo y con la derecha la lanza cuya punta dorada y el casco se veían desde el golfo del cabo Súnion según se dice. Por eso fué llamada Promacos y a la vez Polias, porque la estatua aparece como guardiana y vigilante de su villa. Ciertos textos la presentan como Clidujo (Κλέιδουχος) o sea la poseedora de las llaves, la sacerdotisa de la colina). Sobre su escudo estaba representada la gigantomaquia, por el grabador Mys (62), tomando como base los esbozos del pintor Parrasios. Ambos eran artistas jóvenes cuando Fidias hacía esta obra, pero como estaba muy ocupado con otros trabajos, confió a los jóvenes artistas la decoración del escudo de esta estatua colosal.

Desde el año 421 a. C. no se construyó ninguna obra importante en la Acrópolis. Porque los atenienses después de su derrota en la guerra del Peloponeso no consiguieron recuperar su antigua gloria aunque lucharon mucho para esto.

Cuando Felipe, el rey de Macedonia, quiso unir a todos los griegos en una confederación bajo su reinado para conquistar a Asia, los atenienses se impusieron enérgicamente a sus planes, pero cuando a Filipo sucedió en el trono su hijo Alejandro Magno los atenienses perdieron su independencia. Más tarde vino la conquista romana y con ella la decadencia completa y el injusto fin de una historia tan magnífica y gloriosa. En este período no se habían realizado obras importantes, sino algunos edificios pequeños y unos exvotos no de gran magnitud. De los edificios más importantes era la ya mencionada Jalcotique, que erigió el orador Licurgo en el año 330 a. C. y donde se guardaban objetos de bronce, escudos, recipientes u otros utensilios. De las obras menores habían algunos exvotos aislados de vencedores, de hombres piadosos dedicados a sus dioses. De éstas las más dignas de recordar son algunas obras de Leocaris y Praxiteles (63) y además la estatua de bronce del valiente Olimpodoro, quien luchó en el año 300 a. C. para liberar a Atenas de las guardias de los macedonios.

Importante exvoto, cerca del muro Sudeste es el del rey de Pérgamo Attalo (241-197 a. C.). Era un conjunto de bronce cuya altura

era la mitad de la altura de un hombre y representaban luchas de dioses y gigantes, o de los atenienses contra los persas y las victorias de los pergaminos (habitantes de Pérgamo) contra los galatas.

Se había sintetizado en estas obras la expresión de la vida y del movimiento, tal como lo demuestran unas diez estatuas de éstas que se encuentran en diferentes países europeos.

En el período siguiente, 197 a. C. hasta el nacimiento de J. C., no solamente no se había agregado ninguna obra, ni una de escaso valor artístico, sino por el contrario, empezó desde el siglo I a. C. la mutilación de éstas. La señal la había dado en el año 290 a. C. el tirano de Atenas, Lájaris, quien había despojado al Partenón de los 300 escudos de oro que había mandado Alejandro Magno como ofrenda a la diosa por su victoria en el río Granicó, y algunos trozos de oro de la estatua de Atenea *cricelefantine*. Por este hecho fué asesinado en Coronia. Muchos perjuicios y despojos sufrió la Acrópolis cuando fué sitiada Atenas por el romano Sila.

Las últimas construcciones que se levantaron en la colina sagrada fueron en la época del emperador Augusto pocos años a. C. (27-15). Entonces se erigió al este del Partenón y a poca distancia, un templo circular en honor de la diosa Roma y del emperador. De este templo se salvaron muchas ruinas y una inscripción dedicada por algunos a Augusto para adularlo.

En la entrada de la Acrópolis, delante del ala septentrional de los propileos, sobre un pedestal muy alto que se ve aún hoy, se erigía una estatua de bronce de Agripa a caballo o en carruaje, perteneciente al año 20 a. C.

En el año 40 a. C. se construyó la parte superior de la escalera de mármol. El resto de la misma y los pequeños propileos llamados Belé (64) y otras obras menores de fortificación se habían hecho entre los años 130 al 230 a. C. y lo único que consiguieron fué hacer disminuir la grandeza de los propileos de Mnesicles, y no agregarles ninguna modificación importante.

En la época de Septimio Severo se menciona un castillo sobre la Acrópolis y con éste la construcción definitiva de edificaciones en la colina.

Desde este período empieza la mutilación despiadada de la obra más majestuosa y más sublime que puede presentar la Historia.

Al principio de las invasiones romanas, cuando ya habían empezado los romanos a sustraer de la baja ciudad todas las obras de los grandes maestros de arte, con preferencia las de bronce, parece que se mostraron más cautos con los grandes monumentos de la Acrópolis. Probablemente porque Atenas se había manifestado ya como ciudad de estudio y de investigación.

El turista Pausanías, que visitó personalmente la Acrópolis, menciona en su libro grandes obras de arte existentes aún hoy en el lugar en que fueron realizadas.

No es exactamente conocida la cantidad ni el valor de esas reliquias, pero parecen superar la más rica fantasía, según nos afirma el turista Polemón, 250 años a. C., en sus cuatro volúmenes de las "ofrendas de Acrópolis" y otros libros sobre las tablillas de la pinacoteca.

El ateniense Heliodoro había hecho en el año 175 a. C. la descripción de los monumentos de la Acrópolis en quince volúmenes.

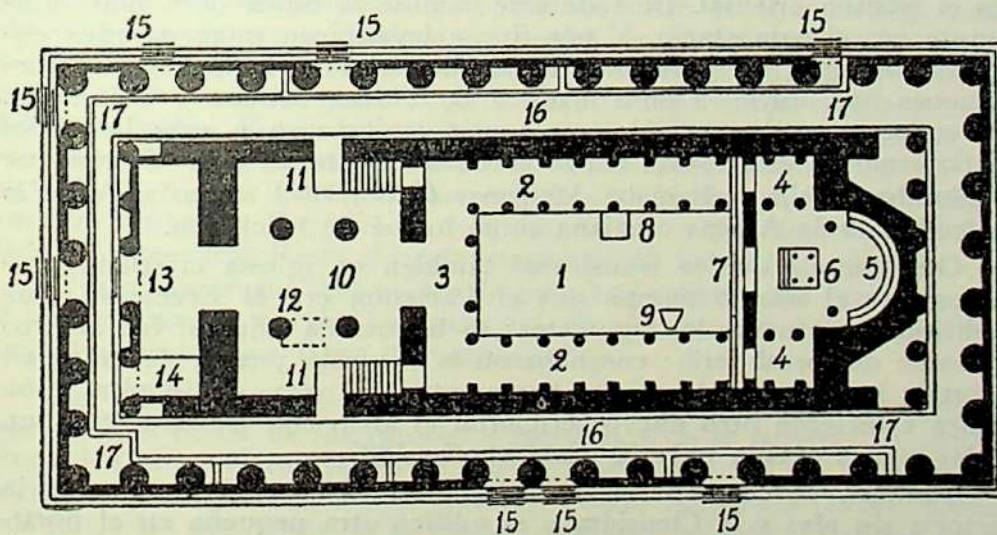
De todas estas obras documentales poseemos sólo fragmentos, como también de otros autores más antiguos, entre ellos un trabajo del mismo Ictino sobre el Partenón. La existencia de tantos autores y libros la confirma Strabón.

Otras fuentes para el conocimiento de estas obras, pocas, pero importantes, son los pedestales de las estatuas y las descripciones que nos dan una pobre pero exacta idea de la riqueza artística, de las expresiones del culto a lo sublime y de la perfecta belleza.

Desde el año 170 al 550 se inició su completa destrucción por los conquistadores.

Epoca Bizantina. Cuando Constantino el Grande llegó a ser rey del Imperio Romano, trasladando su capital a Constantinopla, la doctrina cristiana se reconoció como religión oficial, comenzando las persecuciones a los idólatras como antes se hizo contra los cristianos. Después de la muerte de Constantino se extremaron aún más las medidas, puesto que los sucesores de aquél prohibían a veces bajo pena de muerte los sacrificios y el culto a sus dioses.

En este período de gran antagonismo entre las dos religiones, se perdieron muchas obras de arte, diezmadas por los monjes cristianos que, impulsados por su fanatismo y su odio a los dioses falsos, destruían sus estatuas y sus templos.



El Partenón como templo cristiano.

Así en Atenas, como en todas las ciudades cristianas, y especialmente en la Acrópolis, se perdieron magníficas obras de arte en cuya perfección tanto esmero habían puesto los grandes artistas. Los edificios que se salvaron de la destrucción se transformaron según las necesidades del nuevo culto, perdiendo así su conjunto armónico si

bien se evitó su completa desaparición, hecho que sería muy lamentable para la historia del arte.

El primero de los templos que sufrió esta transformación fué el Partenón que en el año 450 d. C. pasó a ser el templo de Santa Sofía y más tarde de la Virgen María. Este cambio no se debe tanto a los fanáticos cristianos sino a los más moderados étnicos, quienes considerando muy importante la salvación de este monumento, consiguieron hábilmente que se convirtiera en templo de la nueva religión; no les importó a quien perteneciera el santuario de su diosa; bastóles evitar el derrumbamiento del más grande prodigio artístico, la creación más bella y sublime de Fidias, que sufrió las siguientes reformas: destruyeron, en su misma ubicación, el ídolo de la diosa Atenea, despojándolo previamente del oro y marfil.

La entrada se hizo por el Oeste (15), de acuerdo a los cultos del Cristianismo; el pórtico del Oeste se convirtió en atrio y por medio de una puerta que se abrió en la pared inmediata se introducía a la cella que se transformó en la nave principal (1), quedando el pórtico oriental como presbiterio. Entre éste y la nave se levantó una pared de mediana altura con tres puertas, de las cuales la del medio se llamaba La Bella Puerta (*Ωραία Πύλη*) (7); en esta pared, estaban pintadas, como en las laterales, imágenes sagradas. Más tarde se destruyeron las columnas que sostenían el techo de la cella sustituyéndose por otras sobre las cuales se edificó el gineceo (2-3). También se abrieron ventanas laterales a causa de lo cual sufrieron muchos daños los relieves y más aún el frontón oriental. De todo este cambio la única obra más interesante era el iconostacio. Y por fin se levantaron unas paredes entre las columnas del perístasis. Estas fueron las principales transformaciones que sufrió la obra maestra de Fidias, Ictinos y Calícrates. Sin embargo pasó a ser el templo más majestuoso y más bello del cristianismo en esta época, era la catedral de Atenas y la Virgen que se adoraba en ella se llamaba Ateniense (*Ἀθηναία*) como si fuese la protectora de la Atenas cristiana como lo fué de la clásica.

Otro templo que se transformó también en iglesia cristiana probablemente al mismo tiempo que el Partenón era el Erecteion. Sus modificaciones fueron las siguientes: en la entrada oriental fué abierto el ábside del presbiterio; ensancharon la pequeña puerta de la pared oriental; levantaron el antiguo pavimento que era de piedra toba piraica e hicieron otro nuevo; erigieron el atrio con tres puertas una de las cuales existía todavía hasta el año 1837.

También se convirtieron en iglesias cristianas: el templo de la Victoria sin alas y la Clepsidra y se edificó otra pequeña en el pórtico oriental de los propileos. Otros edificios como los propileos se utilizaron como mansiones privadas donde vivió el Arzobispo de Atenas, el Comandante de la Guardia en distintas invasiones. En la baja ciudad se hizo iglesia el templo de Teseo.

Como ya se ha dicho, las estatuas de bronce o de otro material valioso se deshicieron, los cuales se emplearon para otras necesidades; por lo contrario, las de mármol fueron destruidas. Sin embargo las de los templos y otros edificios fueron conservadas como adornos de

éstos. Así se salvaron las Cariátidas del Erecteion, los frontones, las metopas y el friso del Partenón. La existencia de estas obras en templos cristianos presentaban un contraste raro pero no menos simbólico.

Los templos donde fué a refugiarse la nueva religión cristiana seguían representando en su exterior el culto de los dioses del tiempo pasado llamados desde entonces ídolos (imágenes falsas), pero ese contraste que era al mismo tiempo una conexión, simbolizaba la prolongación y a la vez la separación de dos grandes etapas en la historia helénica.

No solamente fueron causas religiosas sino también políticas y luchas prolongadas las que produjeron la decadencia de la fuerza y del espíritu del pueblo ateniense. Atenas, que había dejado de ser un estado autónomo, perdió todo su esplendor y toda su gloria, sufriendo humillaciones indignas de su pasado; no volvió a ver más en muchos siglos los días gloriosos de la época de Pericles cuando los atenienses libres y soberanos subían a la roca sagrada en la magnífica y lujosa pompa de las Panateneas para ofrecer su deuda, el peplo sagrado, a su preferida diosa, a la patrona y protectora de su ciudad. Desde aquel tiempo Atenas vió un solo día renacer su pasado, ese día fué en el año 1019 cuando el Emperador de Bizancio Basilio el Bulgaroctono, visitó la sagrada colina. Este valiente rey, después que aniquiló a los enemigos de su imperio, prosiguió desde Macedonia con su ejército vencedor la marcha hasta Atenas, subió a la Acrópolis con gran pompa seguido por sus soldados y el público, entró en el Partenón donde elevó sus oraciones a Teotoco (la madre de Dios) agradeciéndole las victorias obtenidas, y le dedicó muchas ofrendas valiosas, entre las que figuraba una lámpara de oro. Partió luego desde el Pireo hasta Constantinopla. Esta visita pomposa de un monarca tan poderoso, tenía para los atenienses, después de tantos años oscuros, un valioso significado y si la Acrópolis tuviese alma se hubiera conmovido desde sus fundamentos. Después de este día Atenas y con ésta toda la Hélade no presenció fiesta de esta magnitud en los años venideros.

Por el contrario, dos siglos después comenzaron los días funestos y negros para la nación helénica, días fatales para la producción maravillosa de intensa labor de tantos siglos.

EL DOMINIO DE LOS FRANCOS. En el año 1204 Constantinopla cayó en poder de los francos y con ésta todo el imperio Bizantino. Pero, los conquistadores no se abstuvieron hasta ahí, en seguida comenzaron a invadir a toda la Hélade. Atica, Megara y Tebas fueron conquistadas por Otón de la Roche, caballero francés. El y sus sucesores dominaron Atica y Beocia por un período de más de cien años (1205-1311), teniendo como capital no a Atenas sino a Tebas, por ser ciudad más populosa, comercial e industrial y de posición estratégica; sin embargo sus títulos los tomaban de Atenas, como Otón, que se llamó señor de Atenas (*Κύρης Ἀθηνῶν*) y uno de sus herederos, duque de Atenas. Cuando los latinos ocuparon a Atenas, el Partenón se convirtió en iglesia católica romana siendo nombrado como Arzobispo Bernandro. En este período fueron reconstruidas o erigidas

unas fortalezas en la Acrópolis especialmente al Noroeste de los propileos y también se arreglaron algunas partes de los pequeños propileos de la entrada, los llamados Belé. Es digno de mención el hecho de que el Papa Inocencio señaló en un discurso pronunciado desde el Partenón en febrero de 1208 que el templo donde se encontraban pertenecía a la diosa Palas Atenea.

En el año 1311 el duque de Galia fué vencido y muerto en una gran batalla cerca del río Cefiso por sus propios soldados mercenarios, sublevados, la mayoría de los cuales provenían de Cataluña, quienes dieron su nombre a la expedición llamada "invasión de los catalanes" (65). La viuda del duque se refugió en la Acrópolis pero no pudo resistir por mucho tiempo y se entregó pasando así la colina al poder de los catalanes los que mantuvieron el dominio de Atenas durante setenta años, hasta el año 1387, que fueron expulsados por el gobernador Corinto Nerio o Paineiro Acciajoli, oriundo de Florencia, quien nombró Arzobispo griego a Doroteo.

De los Acciajoli, Nerio I (66) (1385-1394) hizo de los propileos su mansión privada transformándolos inclusive, levantando en una de sus alas una muralla de 26 m. de altura. Nerio había dejado en su testamento la orden, que cuando muriese lo enterraran en la iglesia de Santa María, a la cual había dejado muchas y ricas ofrendas. En junio de 1458 salía de la Acrópolis, obligado por un pacto, el último comandante franco, dejándola al dominio de los turcos. La ocupación de los francos duró 250 años y fué mucho más destructora que la de sus antecesores romanos.

La Acrópolis en este período dejó de ser el centro de adoración de su protectora llamada tanto Atenea como Panagía, convirtiéndose en una fortaleza donde permanecía siempre la guardia militar para vigilar desde lo alto el mar y la llanura de Atenas. En la ya mencionada transformación de los propileos en un palacio suntuoso para los comandantes de la guardia, el pórtico central se convirtió en una espléndida sala, que provocaba la admiración de los visitantes; y la pinacoteca en capilla de los duques. Sobre la colina vivía también el Arzobispo latino, todas las autoridades eclesiásticas y gubernamentales con sus empleados, su servidumbre, llenándose así ésta de casas y otros edificios de uso particular como en los tiempos antiguos, pero con una diferencia, que no resonaba más en el ambiente la voz helénica, no transitaba más por sus monumentos la población griega, la cual con profundo dolor e injusta humillación vivía en la baja ciudad lejos de la colina que abrazaba su glorioso pasado.

En los últimos años de este período (1447) se dió el primer paso para el estudio de la Acrópolis y de sus monumentos, cuando la visitó Ciriaco Pizzicoli (67) de Ancona, por segunda vez, quien dibujó el Partenón, describió los propileos y probablemente el templo de la Victoria sin Alas. Estos dibujos fueron copiados equivocadamente por Juan Galo y sólo en el año 1852 se dieron a conocer por uno de los más grandes investigadores de la Acrópolis, Michaelis, quien escribió muchas e importantes obras sobre ésta.

Pocos años después de Pizzicoli apareció el primer arqueólogo griego, desconocido y anónimo, pero profundo conocedor del esplendor de la antigua Hélade, quien escribió once notas sobre los monumentos de Atenas de las cuales la cuarta se refiere a la Acrópolis. Menciona en estas descripciones palacios de Leónidas y Milcíades, escuelas de Aristóteles (teatro de Dionisio) y Aristófanes, el faro de Diógenes, escuelas de los músicos de Pitágoras (el templo de Nique Aptera), gran palacio (los propileos), Pórtico de los Estoicos y otro de los Epicurios, y el último se dedica a la iglesia de Teotocos (Partenón) obra de Eulogio y Apolo (Ictinos y Calícrates).

En el año 1458 los turcos sucedieron a los francos en la ocupación de Atenas. Bajo este nuevo dominio la Acrópolis sufrió los más grandes daños y no justamente por los nuevos conquistadores. Porque parece que la majestuosidad y la belleza de los monumentos había despertado en ellos la admiración y el respeto. Se dice que el mismo Mahoma, el devastador de la Constantinopla, visitó dos veces Atenas, en el año 1458 y 1460 y cuando subió a la Acrópolis tanta fué su admiración y su entusiasmo por la magnificencia de sus obras de arte que se mostró muy benévolo con el pueblo de Atenas, y dijo que debía gran favor a su general Omar-Baja que pudo conquistarla. Sin embargo la Acrópolis fué reformada por sus nuevos dueños como mansión privada; en ésta permanecía la guardia, en los propileos residía el comandante que tenía el título de Disdares (68); el Erecteion se transformó en harén; el Partenón esta vez pasó a ser templo de Ala y su profeta Mahoma llamado (τζαμί) sufriendo así los siguientes cambios. Se levantó en el ángulo Este el minares (69), de donde el sacerdote turco llamaba a sus fieles a la oración y en el cual subían por una escalera angosta y cuyos rasgos se conservan hasta hoy; sacaron el iconostasio y el altar, símbolos del cristianismo. Así el templo más sagrado de toda la Hélade seguía fielmente el destino de la nación helénica.

Lo que cambió la perspectiva de la Acrópolis y le otorgó un aspecto indigno de su historia fué la edificación de unos miserables ranchos entre los monumentos, armados con trozos grandes de mármol de las destruidas obras las cuales o se rompieron en muchos pedazos pequeños y grandes o se convirtieron en polvo. En este período de casi dos siglos la Acrópolis no sufrió importantes daños ni se hace mención siquiera de su existencia.

Recién en el año 1478 aparece en Constantinopla el profesor Grausse pidiendo informes sobre Atenas; en qué estado se encontraba y cuál era su cultura. Uno de los más destacados hombres de letras de esta época en dicha ciudad, Teodoro Zigomalás, le informó que existía sobre la fortaleza (Acrópolis) el Panteón (Partenón) y sobre sus frontones dos furiosos caballos, obras de Praxíteles en cuyo alrededor se representaba el conjunto de los dioses griegos.

Otro intelectual, Simeón Cabásilas, da informes de la existencia en la Acrópolis de un templo al dios desconocido.

En el transcurso de un lapso de ochenta años la Acrópolis permanece otra vez desconocida, pero después de esta corta jornada de silencio se inicia la despiadada destrucción para la cual se habían

convenido las fuerzas devastadoras de la naturaleza y la maldad del hombre: en la víspera de una gran fiesta de los turcos el comandante de la Acrópolis decidió ametrallar una iglesia pequeña situada frente a la colina para dar mayor esplendor a los festejos. A causa de esto ordenó el almacenamiento de una cantidad grande de proyectiles en los propileos, desde donde se lanzaría el fuego. Pero por la noche cayó un rayo sobre el edificio provocando una explosión de los proyectiles y el derrumbamiento de la galería central, bajo cuyos escombros quedó enterrado el comandante con su familia.

En el año 1684 la República Veneciana declaró la guerra contra los turcos. El general Morosini (70) ocupó el Peloponeso, amenazando invadir el Atica. Los turcos temiendo los cañones de los venecianos pensaron construir una fortaleza más poderosa ante los propileos. Demolieron pues el templo de la Nike Aptera y emplearon sus piedras para la construcción. La fortaleza se extendía desde el patíbulo del monumento de Agripa hasta la torre del templo; era muy alta y por medio de una entrada que formaba galería se subía a una colina. Efectivamente, en el año 1687, Morosini invadió el Atica, obligando a los turcos a encerrarse en la Acrópolis. Las autoridades se refugiaron con sus más valiosos objetos, en el Partenón, donde estaban depositados todos los proyectiles, en la creencia de que los cristianos no habían de hacer blanco en el templo sagrado, pero se equivocaron. Cuando los europeos supieron que allí se encontraban las autoridades turcas y sus armamentos no pensaron en nada más que complacer sus ambiciones. Así, el 26 de setiembre de 1687, día viernes, a las 5.30 horas de la tarde, apuntaron sus cañones al Partenón. Una bala cayó desde el techo, sobre los proyectiles que se habían almacenado adentro, provocando una terrible explosión que destruyó casi por completo la mayor obra maestra de todos los siglos; la mayor parte del templo se convirtió en ruinas sepultando mucha gente bajo los escombros. Los daños causados por la erupción en particular eran: se derribaron las cuatro columnas del cuarto llamado Partenón, el techo de la parte oriental, la pared Este de la cella, las columnas del pronaos y gran parte de las paredes laterales; muchas de las casas que estaban edificadas alrededor se quemaron. Era esta la destrucción más grande que había sufrido el Partenón y por los cristianos hombres llamados civilizados, a causa de una guerra totalmente particular sin que el sacrificio del arte a sus ambiciones les proporcionase el beneficio ideado.

Los turcos dejaron momentáneamente a Atenas y se dirigieron a las costas de Asia, pero en marzo del año siguiente (1689) invadieron a Atenas obligando a los venecianos a abandonar la ciudad, quienes huyeron dejando los griegos a la ira de los turcos. La población de Atenas que con verdadero entusiasmo ayudó a los europeos en la lucha contra los turcos considerándolos sus libertadores del yugo bárbaro, cuando se vió abandonada a la venganza de los enemigos suplicaron a los venecianos que les dejara por lo menos una guardia, sin ser sin embargo escuchados. Los atenienses, temiendo al castigo de los turcos abandonaron a su patria y fueron a refugiarse en las islas Salamina, Egina y la ciudad de Corinto, y recién después de tres

años, cuando se les concedió amnistía por el sultán, gracias a la mediación del Patriarca de Constantinopla, regresaron a su patria que encontraron destruída y saqueada.

De la destrucción del Partenón pudieron salvarse los dos frontones y aun en mejores condiciones el occidental el cual representaba la disputa de Poseidón y Atenea. Detrás de la diosa se veían los dos admirables caballos de su carruaje los cuales en un intento de Morossini de sacarlos y llevarlos a su patria, como se cayeron destruyéndose completamente según dice él mismo en una carta dirigida al conde de Venecia, llevando sin embargo en su retirada muchas otras estatuas, como también sus generales, completando así la obra destructora de los cañones.

Pero tenemos que considerarnos afortunados, que gracias a hombres inteligentes y amantes del arte helénico poseemos hoy una descripción parcial, muy interesante de la Acrópolis, y unos bocetos de sus monumentos antes de la última catástrofe:

1o.) Una carta del sacerdote jesuíta Jacobo Paulo Bavin del 8 de octubre de 1672.

2o.) En noviembre de 1674 el embajador de Francia en Constantinopla Carlo Francisco Olivier de Nointel mandó a Atenas al joven pintor Jacob Carry, quien en dieciocho días dibujó los frontones, las metopas del costado meridional y parte del friso del Partenón, siendo las 21 hojas de los dibujos, trabajos muy importantes para el estudio del monumento.

3o.) En el año 1675, De Guillet de St. Georges escribió sus primeras impresiones viajeras de Atenas, por las cuales como también por las descripciones de Bavin, muchos hombres de ciencia fueron impulsados a visitar la Acrópolis y hacer estudios arqueológicos e históricos sobre Atenas y sus monumentos. Entre ellos el doctor Jacobo Spon de Francisco Vernin y sir Gibs Eastcourt, cuyos escritos editados en el año 1678-1682 son los primeros ensayos del estudio científico y de investigación de la Acrópolis.

4o.) Todos estos estudios despertaron el interés de muchos artistas y arqueólogos de Europa de manera que un año antes de la destrucción del Partenón en 1686 visitan a la Acrópolis militares franceses bajo la dirección de Gravier d'Otieres dibujando el Partenón y sus otros monumentos.

5o.) Los primeros dibujos con las transformaciones de la Acrópolis por los turcos después de la segunda ocupación, y de las ruinas de la terrible catástrofe, los hizo Richard Dalton en 1749-71.

6o.) El estudio más serio y sistemático sobre la Acrópolis y Atenas en general lo realizaron los pintores y arquitectos Stuart y Revett, quienes permanecieron dos años en Atenas (1751-1753) con el cónsul griego de Inglaterra en ésta. Logotetis, estudiaron bien todos los monumentos y en el año 1752 publicaron el primer tomo de "Antiquities of Athens".

7o.) Después de poco tiempo la Society of Dilettanti envió sucesivamente unas misiones a Atenas en las cuales se distinguieron el pintor Pars en el año 1765-66 y Richard Worsley en 1785, quienes co-

piaron perfectamente muchos relieves del Partenón, en base a cuyo trabajo la sociedad publicó el segundo tomo de Stuart (1790) sobre el Partenón, los propileos y el Erecteion, y en el año 1794 las conclusiones de su último enviado. En el año 1800 se inicia la obra saqueadora del conde Elgin (71), que duró dieciocho años. Embajador de Inglaterra en Constantinopla, fué informado por el arquitecto Harrison de los daños que sufrieron los monumentos de la Acrópolis por parte de los turcos y seguían sufriendo por los turistas e investigadores, quienes hasta rompían los relieves para llevarse algunos pedazos a sus respectivos países como recuerdo de los cuales muchos desaparecían. Elgin pudo entonces conseguir una orden del Sultán, que le permitía sacar de la Acrópolis y de otras partes de Grecia todas las antigüedades que él quisiera. Vino pues, a Atenas en el año 1801 y sacó todas las estatuas que todavía se conservaban en los frontones del Partenón, las mejores metopas la mayoría de las placas del friso, una de las cariátides del Erecteion, las cuatro placas del friso del templo de Nike Aptera. Elgin trasladó toda esta valiosa carga a Inglaterra y la vendió a su gobierno por treinta y cinco mil libras esterlinas. Este acto fué criticado vehementemente por parte de muchos y aun más por su compatriota Lord Byron; un turista que visitó Atenas escribe que los monumentos de la Acrópolis habían sufrido en un año —1801— mayores perjuicios que en un siglo. Sin embargo el arte debe mucho a Elgin, porque él recogió las grandes obras y tomó impresiones de los relieves que no pudo sacar, fuentes valiosas hoy para el estudio del arte clásico. En el año 1810 los monumentos de la Acrópolis y de toda Grecia sufrieron una invasión más por parte de una compañía formada por arqueólogos ingleses, daneses y germanos, quienes con el pretexto de estudios recorrían todos los lugares arqueológicos, hacían excavaciones y sustraían muchas obras de gran valor artístico por su propia cuenta y para su propio beneficio.

Pero después de tantos siglos de martirios, destrucciones y humillaciones, llegó el día luminoso para la milenaria Grecia, el día de su resurrección.

En una pequeña aldea del Peloponeso, un 25 de marzo de 1821, en una capilla histórica Santa Laura “*Αγία Λαύρα*” en medio de las autoridades provinciales y de un puñado de hombres, humildes pero valientes y profundamente patriotas, que no podían soportar la humillación de la amarga esclavitud, el Obispo Paleón Patrón Germános, izaba la bandera de la revolución a la cual todos juraron libertad o muerte.

Ese grito se expandió, como un soplo de viento, por todos los extremos de la esclavizada Grecia, llegando hasta el corazón de los panhelenos: Atenas.

Los atenienses se sublevaron, rodeando a los turcos en la colina sagrada, pero no era fácil tomar la Acrópolis por asalto, porque en la pendiente noroeste, que era más accesible, se habían construido en distintos períodos, fortificaciones sucesivas, de modo, que para apoderarse de ella, al igual que en los tiempos antiguos, tenían que dominar muchas fortalezas; sin embargo lograron hacerlo en junio de

1822. El jefe de los griegos, que era en este período Panagiotis Ctenás, murió en el día de la entrega por el estallido de una bomba.

En el año 1826, el general turco Κιουταχής, Kiutajís que dominaba Mesolongui, se dirigió a Atenas. Enterados los atenienses, enviaron las mujeres, niños y ancianos a Salamina y Egina, atrincherándose ellos, con muchos otros griegos en la Acrópolis al mando del general Guras. En esta ocasión se glorificó el teniente coronel Fabier, que anclaba en el Falerón, al lograr durante la noche atravesar las líneas turcas y entregar proyectiles a los sitiados. Este heroico hecho lo conmemora una inscripción, en una placa de mármol, colocada en los muros de la Acrópolis, dentro del teatro de Herodes el Atico.

El sitio duró aproximadamente ocho meses. Durante el mismo murió el comandante de la Guardia, Guras, al cual se enterró en el Partenón.

Uno de los más valientes hombres y excelentes estrategas Karaiskakis, excursionando desde los alrededores en el campamento turco, con un escaso número de soldados, trató de romper el sitio, y quizá lo hubiese conseguido de no encontrar la muerte en su intento.

Los sitiados, perdida toda esperanza de ayuda, no pudiendo soportar más el sitio por falta de víveres, ni luchar por carencia de municiones, se vieron obligados a pactar y retirarse de la colina, con sus armas.

El Partenón también sufrió muchos daños en este período, pues los turcos, al enterarse que era residencia del comandante, lo cañonearon.

La segunda ocupación de la Acrópolis, duró hasta el año 1827 cuando con la batalla de Navarino, se proclamó la independencia griega.

El 12 de abril de 1833, a las 12 de la mañana, en la colina, en medio de un pueblo frenético por la alegría y el entusiasmo, en presencia del clero, empleados y militares, los representantes extranjeros, el comandante turco Osmán, entregó oficialmente al representante del rey Otón, la Acrópolis y con ella la libertad del glorioso pueblo helénico. El magno acontecimiento se festejó durante tres días.

Una amplia mesa, colocada en el centro del Partenón, dió hospedaje a los representantes extranjeros y a las autoridades helénicas, para la celebración de la fiesta. Se veían en esta mesa, las más diversas nacionalidades: ingleses, franceses, rusos, americanos, a muchos artistas, arqueólogos, intelectuales y distinguidas personalidades turcas, con el Osmán Effendi, quien levantando la copa al brindis de los invitados contestó con la lacónica frase: Alá Kerim (Dios sea clemente), en medio de las ovaciones del pueblo que seguía desde las cercanías el festejo.

Desde ese día, flameó en la muralla de la Acrópolis, la bandera azul y blanca, cumpliéndose así el sueño dorado de un pueblo que supo sufrir siglos y siglos sin desfallecer un instante, porque tenía fe en su destino, en su Dios, en su pasado.

En el año 1835, cuando la capital se trasladó desde Nauplion a Atenas, pensaron edificar el palacio real en la Acrópolis, pero el plan fracasó porque en el futuro la colina sagrada debía permanecer fuera del tumulto de las guardias militares, las recepciones sociales y toda

expresión de vida privada. Era el lugar que santificó la religión, embelleció el arte y consagró los sufrimientos del pueblo; desde entonces sería el templo sagrado adonde subiría todo griego con respeto y piedad, para rezar y admirar las obras de sus progenitores, abrir su corazón con una plegaria de gracias hacia ellos, porque parte de esa libertad que supieron conquistar los heroicos hijos de Hélade con el derramamiento de su propia sangre, la debían a esas ruinas inanimadas, a estas imágenes sin alma y sin voz, que consiguieron de manera más elocuente que una pléyade de oradores, conquistar la simpatía del mundo civilizado e inspirar a hombres como Lord Byron, Fabiero, Codrington, De Rilgny, Heiden y sus respectivas naciones e impulsarlos a acudir a su grito desesperado, extendiendo su mano salvadora a favor de la causa sagrada. Como entonces, hoy y por siempre, permanecerá la Acrópolis como encarnación del alma de toda la Hélade, ruta de sus destinos, guía de sus pasos por la vida, y la inextinguible lámpara del Erecteion les inspirará simbólicamente la fe, y la seguridad de que Grecia nunca morirá.

NOTAS

- (1) Turcobuni. El cerro al Norte de la Acrópolis, llamado así por la permanencia en este cerro de la guardia turca de Omar cuando él ocupó Atenas en el año 1456. Antiguamente se llamaba Ἄρχεσμος (Ánjesmos).
- (2) Πνύξ (Pnix). La loma al Oeste de la Acrópolis donde se realizaban las Asambleas del pueblo en la época de Pericles y más tarde sólo la elección de los estrategas.
- (3) Cerro de las Musas. Cerro al Noroeste de la Acrópolis consagrado a las Musas, hoy llamado monumento de Filopappo por haber sido erigido por Gaio Julio Antioco o Filopappus, que obtuvo en el año 100 el título de supremo arconte en Atenas y fué honrado con la ciudadanía griega.
- (4) Las ciudades cercanas en aquella época en el mar corrían peligro por parte de los piratas marinos que eran ladrones de oficio como por ejemplo los sicilianos.
- (5a) En el ángulo Noroeste de la Acrópolis está la famosa fuente Clepsidra. Su agua que mana de la roca se junta hoy en un pozo; no es abundante, pero es inagotable. En la época cristiana se edificó alrededor una capilla consagrada a los Santos Apóstoles.
 Clepsidra antiguamente significaba instrumento para medir el tiempo, y era un recipiente de agua agujereado en el fondo y dejando caer el agua lentamente y secretamente (κλέπτειν robar. ὕδωρ agua). Era pues una especie de reloj. Cuándo empezó a usarse no está exactamente conocido. Pero seguro es que ya en la época de Aristóteles era de uso común y más en los tribunales para medir el tiempo que debían emplear los acusados en su defensa.
- (5b) En la pendiente Oeste de la colina donde estaba el viejo Asclepicio (así se llamaba el antiguo templo del dios de la medicina Asclepiós, Esculapio, quien practicaba también como su padre el arte adivinatoria) hay una cuenca en donde corre poca agua, pero inagotable, llamada hoy agua vendida.
 En este lugar se ha construído una capillita consagrada a los santos Anarguiros, considerados como los protectores de los enfermos.
- (6) "αὐτόχθων" Autóctono, indígena. En la época antigua se llamaba autóctonos a los que pertenecían a las tribus prehelénicas en el período prehistórico, nombre que tomaron después todos los griegos y sus fábulas hablaban de héroes autóctonos.
- (7) Ἐρεχθεύς Erecteo. Era héroe epónimo de Atica, relacionado con las fábulas de Atena y con la agricultura del Atica. Homero lo reconoce como hijo de Gea, criado por Atena en su templo en la Acrópolis, bajo el cuidado de la hija de Cécropo, Pandroso. Fué el juez en la disputa entre Atena y Poseidón sobre la ocupación de la ciudad y estableció las fiestas de las Panateneas.
- (8) Cécrope. Jefe, fundador y héroe epónimo de Atenas. Era también hijo de Gea. Se consideraba de doble naturaleza, mitad hombre y mitad serpiente, como todos los hijos de Gea.
- (9) Cranaó. Héroe de Atica, quien sucedió a Cécrope en el mando de la ciudad. Su reinado fué contemporáneo al cataclismo de Deucalión. Su esposa era Pedía (lanura) de Lacedemonia y sus hijas Cranaá, Cranaijmé y Atis. Cuando murió esta última, Cranaó llamó con su nombre a la región Atida o Ática. Después se llamó Atis al dialecto o a la mujer de Atica. Cranaó fué expulsado por Amfición, y se fué a vivir al demo Lambré donde todavía se encontraba su tumba hasta el año 150 d.C. Los atenienses lo honraron como héroe y elegían sus sacerdotes de la familia de los Caridas, descendientes del héroe. Los atenienses se llamaban Cranaós, su ciudad Cranaá y la Acrópolis simplemente Cranaá.
- (10) Pandión. Era el nombre de los reyes míticos de Atenas, a) El primero fué hijo de Erectonio, rey de Atenas. Según la tradición reinó desde 1463 a.C. por un período de cuarenta años. En este período Demeter y Dionisos intro-

dujeron en Grecia la agricultura y la plantación de la vid. b) El segundo se decía hijo de Cécrope y de Mitiadusa. Uno de sus hijos era Egeo, rey de Atenas y padre de Teseo.

- (11) Egeo Rey mítico de Atenas, hijo de Pandión. Los atenienses lo adoraban en un templo erigido a su culto —Egeón— Αἰγαῖον y en su honor se llamó (Egiis) Αἰγιεῖς una de las diez tribus. Su estatua se erigió junto con las de los nueve restantes epónimos en el ágora. Las fábulas sobre su persona tomaron como argumento Sófocles y Eurípides en sus obras del mismo nombre. Se le considera como representante de Poseidón quien lleva por eso mismo el apodo de Egeo.
- (12) Teseo. Es el más famoso héroe de la mitología después de Hércules. Era el hijo de Egeo y de Etra (Αἰθρα) y fué el último de los nueve reyes de Atenas. Según otra tradición era hijo de Poseidón. Muchos fabulistas trataron de presentar a Teseo como la personificación del sol, con el cual se relacionaban Etra, el aire puro; Egeo, las olas, el batir de las olas; uno de los criminales que había muerto Teseo. Sines, la nube lanzadora del rayo; el otro criminal la tempestad, etc.
- (13) Los muros pelásgicos. Se llamaron así porque, según la mitología, fueron construídos por los pelascos, pueblo mítico esparcido por toda Hélade. De éstos los que habitaban en Atenas se llamaban Cranaós y el jefe de todos ellos era Pelasgo, esposo de la ninfa Oceanía o Melíbea, o según otros de la ninfa Celene. Eran famosos por su admirable arte en la construcción de fortalezas.
- (14) Tirinto. Antigua ciudad de Argólida, en el Peloponeso. Su epónimo héroe se llamaba Tirins, hijo de Argos y nieto de Zeus. El primer nombre de la ciudad era Alieis Ἀλιεῖς (pescadores). Era famosa por sus excelentes murallas que según la mitología había erigido Proitos, rey mítico de Argos, que tenía tres hijas quienes enloquecieron a causa de su jactancia por su belleza que superaba a la de Hera. Proitos llamó para construir las murallas de Tirins a siete cíclopes llamados Gasterojeiras, que vivían de trabajos manuales (de albañil). Los muros se componían de piedras, cada una de las cuales podía ser movida por dos mulas, con un espesor de más de seis metros.
- (15) Micenas. Antigua ciudad de Argos cuyo rey era Agamenón, el generalísimo del ejército griego en la guerra de Troya. Era famosa por sus murallas, sus lujosos palacios y las magníficas tumbas, y dió su nombre a un nuevo período de civilización, período micénico. Homero la menciona como ciudad "Ἐβραιάγυια" (de anchas calles) "Ἐβερτίμενος" (bien construída) y "Πολύχρυσος" (de mucho oro).
- (16) Odeion. de Herodes el Atico. Odeion significa teatro musical y fué construído primeramente en la época de Pericles para el ensayo de los certámenes musicales de la fiesta de las Panateneas. Herodes o Claudio Tiberio, era ciudadano ateniense oriundo de Maratón, aldea de Atica (101-178 a.C.). Su padre trató de darle una excelente educación con los mejores maestros de la época, dejándole en herencia una gran fortuna que descubrió por casualidad. Herodes era el más célebre entre los sofistas de su época, la cual coincidía con el segundo o nuevo período sofístico, tiempo de los grandes emperadores romanos. Fué maestro de Marco Aurelio y de Lucio Vero; era famoso por su excelente posición política y su magnificencia. Consagró toda su fortuna para la construcción de obras públicas en el Atica, para el estadio panatenaico y el mencionado Odeion en la pendiente meridional de la Acrópolis que lleva su nombre y otros edificios más.
- (17) Zeus Erquío. Apodo de Zeus como protector de la paz familiar y por eso su altar se encontraba en todas las casas helénicas desde el tiempo homérico. Está erigido en el medio del patio (ercos: patio).
- (18) Cilonion Agos (Κυλώνειον Ἄγος). Se llamó así el crimen que habían cometido los compañeros de Cilon. El hecho sucedió así: Cilon, que pertenecía a la nobleza ateniense quiso aprovechar el odio de sus conciudadanos contra los aristócratas y apoderarse del gobierno. Ocupó entonces la Acrópolis (612)

con el ejército de los Megarenses pero no pudiendo resistir se vió obligado a huir dejando a sus amigos en manos de los enemigos, quienes los asesinaron, y como justamente en este período se declararon enfermedades epidémicas en Atenas, el pueblo atribuyó esto a la ira de los dioses provocada por el asesinato y acusó a la familia de los Alcmeonidas a la cual pertenecía Megacles, el autor del crimen, y se le condenó al exilio para la expiación de sus pecados. La ciudad fué purificada por el adivinador (ἱερομάντις) Epiménides.

- (19) Tiranos. Los antiguos griegos llamaban tiranos especialmente a los reyes que tomaban el poder sin derechos hereditarios, quienes para tomar el mando tenían que luchar contra sus rivales y contra el mismo pueblo, si era necesario obligándose a proceder muchas veces duramente con los que les imponían obstáculos, de modo que algunos de ellos llegaron a ser crueles y bárbaros con sus súbditos verdaderos tiranos con el significado que se le da hoy a la palabra. Muchos sin embargo eran no solamente excelentes militares y políticos, sino también hombres generosos siendo severos cuando se lo exigía su seguridad personal, y fueron muy útiles a su patria. Con el tiempo llamaban tiranos a todos los reyes en general.
- (20) Dracón. El primer legislador ateniense a quien pertenecen las primeras leyes escritas. Su legislación se considera como la primera etapa de la historia de Atenas desde Teseo según Aristóteles y su elección fué el motivo de una lucha del pueblo contra la extrema oligarquía, porque antes que Dracón toda la autoridad se había concentrado en las manos de los nueve arcontes.
- (21) Solón. Gran legislador ateniense, filósofo y poeta, uno de los siete sabios. Con su legislación se consiguió entre las tantas mejoras políticas y sociales el alivio de la clase popular.
- (22) Pie (πούς). Medida que corresponde hoy al pie inglés (foût) que se divide en doce dáctilos cada uno de los cuales tiene doce líneas.
- (23) Parcas. Divinidades que según la mitología esparcían los bienes y los males a los hombres desde su nacimiento y definían la muerte como inevitable. En Homero se menciona siempre como una divinidad con el nombre Aisa (Αἴσα) y una vez sólo se encuentra en plural Keres (Κήρες). En Hesíodo se encuentran tres con los siguientes nombres, Lacesis (Λάχαισις) la que reparte los bienes, los males, Atropos (Ἄτροπος) la que hace a todos éstos inmutables, Clotó (Κλωθώ) la que teje el hilo de la vida.
- (24) Tritón. Gigante hijo de Amfitrite y Poseidón, quien según la mitología iba delante del carruaje de sus padres tocando una ostra para aplacar las olas y acompañó, según Hesíodo a los argonautas. En algunas descripciones se presenta como un monstruo marítimo persiguiendo las ninfas del mar (Nereidas-Νηρηίδες) y cuyo cuerpo termina en dos colas de pescado y a veces con dos patas de caballo adelante. Con el tiempo la fantasía del hombre creó una multitud de tritones quienes acompañaban las ninfas y tocaban las ostras.
- (25) Tifón. Monstruo de la mitología quien luchó contra Zeus y fué vencido siendo enterrado según Homero en Arimois "εἰν Ἀρίμοις" situada en Sicilia o según otros en Lidia o en Frigia o en Misia o en algunos lugares volcánicos de Italia. La lucha la describe Hesíodo conmovido probablemente por las erupciones del volcán Etna. Tifón y Egidna (serpiente) tuvieron muchos hijos monstruos. En algunos vasos se los representa mitad hombre mitad víbora, y en los relieves de la Acrópolis con tres cuerpos.
- (26) Erectonio. La serpiente sedentaria del templo de Atenea, hijo de Efesto y Atenea o de Efesto y Atida o según otros de Cranaó. Los troyanos lo consideraban como hijo de Dárdano y nieto de Zeus, los atenienses sin embargo sostienen que es hijo de Efesto y Gea.
- (27) Pándrosos y Agraulos Hijas de Cécrope, a las cuales Atenea había confiado el cuidado del niño Erectonio en una canastilla prohibiéndole terminantemente que la abrieran, pero Agraulos y su hermana Erse desobedeciendo abren el cesto donde aparece el Erectonio en forma de víbora o envuelto en víboras, enloquecidos de temor se arrojan de la Acrópolis, matándose. Pándrosos obe-

- deció el mandato de Atenea quien la estimó mucho por eso y le confió la educación del niño.
- (28) Pisístrato. Tirano de Atenas, pariente de Solón, quien un día se presenta al público de Atenas, ensangrentado a causa de heridas que él mismo se había ejecutado, diciendo que había sido atacado por sus adversarios, consiguiendo así tener una guardia de cincuenta hombres y el permiso de aumentarla si era necesario para su protección. Con estos hombres tomó de improviso la Acrópolis y se proclamó Tirano.
- (29) El mármol de Paros de color muy blanco; con el nombre de Pario Mármol o Pario Crónico se conoce un monumento histórico de mármol que se encontró en la isla de Paros en el año 1627. Sobre esta placa está una inscripción de la época del Arconte Diogneto en Atenas (264-63 a. C.). Su autor es anónimo porque falta el principio. En esta inscripción se nota que el autor tenía puesta su atención en la descripción de los certámenes musicales y poéticos, está escrita en la placa el tiempo de la iniciación de dichos certámenes, la introducción de los distintos géneros de poesía. La época del nacimiento y muerte de los poetas sus triunfos y sus obras, no menciona sin embargo importantes hechos históricos y guerreros, es una de las más valiosas fuentes de orden cronológico-histórico encontrándose hoy en Oxford.
- (30) Engélado. Uno de los gigantes hijo de Tártaro y Gea, se le menciona como el jefe de los gigantes, por eso en la gigantomaquia es el rival de Zeus, el que lo venció y lo mató con su rayo. Otras fuentes lo describen como rival de Atenea de quien tomó esta el sobrenombre de "Engeladía". Según los mitos cuando fué muerto por Zeus, fué arrojado a la montaña Osa, o según otros más interesantes, Atenea lo enterró en Sicilia arrojándolo al Etna. Sus movimientos producen los terremotos y su respiración el fuego y la lava que mana del cráter del volcán.
- (31) Clístenes. El jefe de los alcemeonidas que fueron expulsados por Pisístrato a causa del crimen cometido contra los compañeros de Cilon, y quienes después de algunos años de exilio consiguieron con la donación de una suma grande de dinero para la construcción del santuario de Delfos, conquistar la benevolencia del clero, para regresar a su patria. Una vez en Atenas expulsaron con la ayuda de los espartanos a los pisiátridas y se apoderaron del gobierno implantando la ley del destierro.
- (32) Tesoro: lugar donde se juntaban y se guardaban cosas valiosas; edificio donde se depositaban los exvotos en Delfos, la isla Cnidos, etc. Después pasó a significar cualquier tesoro.
- (33) Meandro: adorno que consiste en una faja en que se repiten las mismas líneas rectas horizontales y verticales sucesivamente.
- (34) Alianza Délica: se llamaba la unión política con carácter religioso de los jonios, que tenía como centro la ciudad de Delos y estaba administrada por una anficiónía (federación de vecinos). En el año 550 a. C. Pisístrato trató de hacerla depender directamente de Atenas, oponiéndose a su plan Policrates, tirano de Samos. Cuando fué éste derribado del poder la anficiónía se independizó por algún tiempo siendo reconocida en el año 490 a. C. por los generales persas Dares y Artafernes.- Después de las guerras médicas los atenienses consiguieron establecer una alianza grande bajo su administración, la Liga Délica con centro en Delos. En el año 454 a. C. el tesoro de la alianza se trasladó a Atenas y se guardó en la Acrópolis, en el Partenón y desde entonces la alianza existía sólo de nombre, siendo los verdaderos dirigentes únicamente los atenienses.
- (35) Laurio: montañosa región de Atica, famosa desde la antigüedad por sus minas. La superficie de la región minera abarca 200.000 hectáreas y es muy rica en magnesio, hierro, plomo y plata, existiendo en ella las aberturas de 2000 pozos y galerías cuadrangulares de 20-120 metros de profundidad, desde la antigüedad hasta hoy. Actualmente (antes de la última guerra) trabajaban para su explotación dos compañías, una griega, y la otra francesa viviendo de este trabajo 1800 familias.

- (36) Muros de madera: Cuando los atenienses se enteraron que el ejército de los persas después de la batalla de las Termópilas se dirigía hacia Atica, preguntaron al oráculo de Delfos qué deberían hacer para salvarse de la derrota, el cual les contestó que tenían que recurrir a los muros de madera. Temístocles fué el primero en dar la versión del oráculo diciendo que Dios entendía como tales, las naves aconsejando al pueblo dirigirse a ellas abandonando a Atenas. Todos aceptaron la resolución del gran estratega, embarcaron sus familias, mandándolas a la isla Egina y los hombres aptos para la milicia con la flota de guerra se refugiaron en el golfo de Salamina donde se libró la famosa batalla naval. Algunos de los ancianos que no quisieron creer a Temístocles se encerraron en la Acrópolis donde fueron asesinados por los persas.
- (37) Helenotamie "Ἑλληνοταμίαι". Poder administrativo que los atenienses habían establecido cuando adquirieron la supremacía sobre sus aliados para recibir los impuestos de la liga, el cual duró posiblemente hasta el fin de las guerras médicas, porque después no se menciona más.
- (38) Mármol de Penteli: Es una montaña al N. E. de Atenas, famosa por sus mármoles de color amarillento, lo contrario del mármol de Paros que es muy blanco.
- (39) Estilo Dórico: El estilo arquitectónico que emplearon los Dorios, más serio y más pesado que el jónico y el Corintio, pero no menos artístico ni menos elegante.
- (40) Centauro, monstruo de la mitología, mitad hombre y mitad caballo (κέντρορες ἵππων - jinetes). Según Homero era una tribu salvaje de Tesalia, ciudad famosa por sus hermosos caballos; dicha tribu desapareció al ser vencida por los Lapitas. Píndaro los menciona como monstruos de doble naturaleza, que nacieron de la unión ilegal de Ixión y Nefele transformada en Hera.
- (41) Lapitas, pueblo de Tesalia. Según Homero eran héroes, hombres generosos, hospitalarios, corteses y caballerescos, todo lo contrario de sus conciudadanos los centauros. Su jefe se llama Pireto, amigo de Teseo e hijo de Zeus. La tribu de los Lapitas desapareció a causa de las invasiones de otras tribus a su país.
- (42) Panateneas: La fiesta más grandiosa de la antigua Hélade consagrada a Atenea Poliada, según la mitología por Erectonio y se llamó primeramente Atenaia (*Ἀθηναία). Pero cuando Teseo unió todos los demos de Atica en un estado con centro en Atenas se llamó Panateneas. Según otra tradición se llamó así en la época de Pisístrato y tomó carácter laico siendo anteriormente una fiesta aristocrática. Se componía: de las pequeñas Panateneas que se festejaban todos los años, y de las Grandes Panateneas que se realizaban cada cuatro años cuya duración era de doce días. Los festejos consistían en sacrificios pomposos, certámenes musicales, gimnásticos, hípicas, carreras de hombres y de carruajes, concursos de belleza varonil, danzas guerreras, carreras de antorchas, marítimas, etc. habiendo impuesto además Pisístrato como norma la declamación de los poemas homéricos por los llamados rapsodas y el pronunciar de discursos retóricos. Pero el más sublime y admirable de todos los espectáculos era la procesión que el último día subía a la Acrópolis para la entrega del ya conocido velo a la diosa, tejido por las ergastinas bajo la dirección de la sacerdotisa, que llevaban sobre una asta las llamadas ariforas (ἀρηφόροι) sobre el cual estaban bordadas escenas de la lucha de Atenea con los gigantes.
- (43) Metoicos: En Grecia los metoicos eran una clase intermedia entre ciudadanos y extranjeros (ciudadanos naturalizados) con restringidos derechos políticos.
- (44) Cerámico: Demo de la antigua Atica perteneciente a la tribu acamantis, llamado así porque estaba habitado especialmente por alfareros y donde estaba la mayoría de los talleres de alfarería; en éste se encontraba también el mercado y el cementerio. Las recientes excavaciones en esta región han traído a la luz muchas tumbas de gran valor.
- (45) Dión Crisóstomo (Δίων ὁ Χρυσόστομος), gran filósofo y político oriundo de Prusa. Desde muy joven se distinguió en los estudios filosóficos y políticos.

- obteniendo gran fama en su patria. Poco después fué a Egipto y desde allí a Roma, de donde fué exilado en la época del Emperador Domiciano. Disfrazado de mendigo y llevando como únicos recursos a Fedón y el discurso de Demóstenes "sobre embajada" realizó muchas expediciones y regresó a Roma después de la muerte del Emperador, en el año 7, donde fué colmado de honores hasta el fin de su vida.
- (46) Palas: apodo de Atenea. Homero lo empleaba acompañado del nombre Atenea, y los poetas trágicos, sólo Palas. Al principio significaba la joven robusta y vigorosa, después fué relacionado con el significado del verbo "πάλλω" que significaba agitar la lanza, siendo esto último lo menos probable. Con este apodo se conocían otros personajes fabulosos como el gigante Palas, padre de la diosa, una hija de Tritón la cual había reñido con Atenea, y había sido muerta por la misma Atenea, que llevaba por esto su nombre.
- (47) Mardonio, general persa de la época de Darío y de su hipo Jerjes, que fué muerto en la batalla de Platea (479). En el botín tomado por los griegos se encontró el escudo de Mardonio que fué dedicado a Atenea.
- (48) Masistio, hijo de Darío y uno de los más grandes generales de las Guerras Médicas.
- (49) Butes: Héroe ateniense. Según la mitología fué uno de los argonautas, hermano de Erecteo y jefe de la raza de los Butidas o Eteobutidas, de los cuales salían los sacerdotes de Poseidón y Erecteo, así como las sacerdotisas de Atenea distinciones hereditarias. Butes se casó con la hija de Erecteo.
- (50) Cálamis, escultor antiguo de la época de las Guerras Médicas que trabajó en bronce y en cobre.
- (51) Calias. Hijo de Hipónico que pertenecía a una de las más distinguidas familias atenienses famosa por su riqueza. Tenían autoridad hereditaria en los misterios de Eleusis (fiestas secretas en honor de Demeter y Dionisio). Hipónico se llamaba Lacóplutos porque había encontrado en el fondo de un pozo en Maratón, una inmensa fortuna que, según se dice, fué ocultada por algunos de los invasores persas. Calias fué mandado como embajador a Persia después de finalizadas las Guerras Médicas para tratar la paz.
- (52) Diítrefes, ciudadano ateniense famoso en una lucha contra los soldados mercenarios franceses, quien en Beocia, ocupó y destruyó la ciudad de Micaleses. Aristófanes hace mención de él en su obra "Las aves".
- (53) Crésilas, escultor cretense que trabajó en Atenas en la época de Pericles, esculpiendo para éste su estatua.
- (54) Perseo, personaje mítico, héroe de Argos, hijo de Zeus y Danae. Según la mitología fué enviado por el rey de la isla Serifo, Polidectes, para traer la cabeza de Medusa, una de las tres Gorgonas, quien tenía serpientes por cabellos. Aquél consiguió darle muerte con la ayuda de Hermes y de Atenea. A su regreso pasó por Etiopía, donde encontró a Andrómeda, hija del rey que se encontraba atada a una roca a la orilla del mar con el propósito de que fuera devorada por el monstruo marino. Perseo la salvó, la llevó consigo a Argos y la hizo su esposa. Allí fundó la ciudad Midea y Micenas y fué jefe de la dinastía de los perseidas.
- (55) Mirón. Famoso escultor nacido en Eleuteris de Beocia, pero trabajó en Atenas, especialmente el bronce; sus obras representaban héroes y atletas. Es muy conocida su magnífica estatua del discóbolo.
- (56) Lisio antiguo escultor, a quien se le atribuye la ejecución de una carroza tirada por cuatro caballos guiada por Apolo y Artemisa.
- (57) Stronquilión: también uno de los famosos escultores, quien trabajó mucho en bronce.
- (58) Critias. Escultor en bronce del siglo V; su nombre se encuentra en las inscripciones junto con el de su colaborador Nesiotes, famosos ambos por el conjunto de los tiranicidas, Armodio y Aristogitón. Eran éstos, dos jóvenes atenienses que habían decidido matar a los Pisistrátidas en la Fiesta de las Grandes Panateneas en el año 514 a. C. pero creyendo que habían sido descubiertos

se adelantaron en la ejecución de sus planes, mas fueron sorprendidos y asesinados después de dar muerte a Hiparco.

- (59) Hermólco, ateniense vencedor en el certamen de pancracio (lucha y boxeo). Fué premiado por su valor en la batalla de Mecale (779 a. C.). En otra batalla en Como, fué muerto, y en su honor se erigió una estatua de bronce en la Acrópolis.
- (60) Marsias el más importante de los sátiros, quien había robado la flauta de Atenea y la había tirado porque la diosa se desfiguraba al tocarla.
Los sátiros eran una clase de "daimones", dioses inferiores feos, con cuernos, con orejas de animal y patas de cabra. Vivían en las montañas y en las selvas y perseguían a las ninfas.
- (61) Piro. Escultor ateniense que trabajó en bronce.
- (62) Mys, grabador del siglo V, probablemente ateniense. En la época romana se apreciaron mucho sus obras.
- (63) Praxíteles: uno de los mejores artistas del mármol, famoso por su obra que representa a Hermes.
- (64) Belé (Carol, conde de Beulé), militar francés que había luchado en el ejército de los insurrectos y del emperador en la revolución francesa.
- (65) Catalanes. Se llamaba así, hacia la mitad del siglo VIII, el ejército que habían formado soldados mercenarios, especialmente catalanes y aragoneses, que lucharon junto al rey de Constantinopla, Andrónico II en la guerra contra los turcos y que después se levantaron contra los griegos y ocuparon muchas ciudades, llegando hasta la misma ciudad de Atenas.
- (66) Acciajoli Acciajuoli: una familia popular de Florencia; uno de éstos, Nerio, consiguió comprar a María, esposa de Felipe III de España, quien se había apoderado, en aquel entonces, del principado de Acaia, de algunas regiones del Peloponeso. Nerio marchó de allí hacia Atenas y la ocupó.
- (67) Ciriaco Pizzicolli, arqueólogo italiano, comandante del ejército, pero luego abandonó su carrera y se dedicó al estudio del latín y del griego. Era el primer hombre de letras de Occidente que visitó a Hélade, para hacer estudios arqueológicos. Primero fué al Oriente, en el 1402, y en 1435 a las islas del mar Jónico, al Epiro y el Peloponeso. Hizo los demás viajes en los años 1443, 1448, 1452 y 1458. En Constantinopla conoció al rey Constantino, paleólogo y luego al sultán Mohamed II, quien le encomendó la organización de la biblioteca del Serrallo. Su itinerario se publicó originariamente en Florencia en 1742.
- (68) Disdares: de la palabra persa dis-dar, o sea fortaleza; significa "el comandante de la guardia de la fortaleza".
- (69) Minarete: de la palabra Minar: faro. Es la torre del templo mahometano que sobresale en el ángulo occidental del edificio; de forma cilíndrica, estrecha, y con una escalera interior que permite el acceso de una sola persona, por la cual el sacerdote sube hacia un balcón pequeño para llamar a los fieles a la oración. Más arriba hay otro balcón y el extremo termina en forma de media luna.
- (70) Morossini, Francisco. 109° duque de Venecia, llamado Peloponesio, quien derrotó en varias oportunidades a los turcos.
- (71) Elgin, Thomas Bruce Conce. Diplomático inglés, que fué embajador en Bruselas en 1792, en Berlín en 1795 y en Constantinopla en 1792.



NOTAS Y COMENTARIOS
II

LA PEDAGOGIA FENOMENOLOGICA DE ERNESTO KRIECK

(EN TORNO A "BOSQUEJO DE LA CIENCIA DE LA EDUCACION") (1)

Ricardo Nassif

1. Bases de la pedagogía de Kriek

EN todo tiempo y lugar la filosofía ha orientado el trabajo del pedagogo. Basta una rápida ojeada sobre las múltiples corrientes de la pedagogía contemporánea para constatar en qué grado y medida aquélla late en su interior. Natorp, Dilthey, Spranger, Gentile, Dewey y muchos otros han construido sistemas completos de pedagogía a partir de sus doctrinas filosóficas. Pero las posibilidades están lejos de agotarse. Constantemente aparecen nuevas formas filosóficas de la pedagogía y teorías que en un primer momento fueron ajenas a toda intención pedagógica la han asimilado sobre la marcha.

Tal es el caso de la *fenomenología*. El *método de la contemplación de las esencias* instaurado por el autor de las *Investigaciones lógicas* ha dado ya buenos frutos en el campo de la pedagogía por obra y gracia de los continuadores directos o indirectos de Edmundo Husserl. Son representativos los nombres de Aloys Fischer, Rudolf Lochner, Theodor Litt y Ernesto Kriek, sin contar los aportes dispersos en las obras de Max Scheler, Geiger, Linge y otros (2).

Mas ninguno de ellos tan consecuente como Ernesto Kriek a quien algunos consideran el primer pedagogo que aplicó el método fenomenológico (3). Sin embargo no debe hacerse de la fenomenología la única base de su doctrina sobre la educación. El origen de su esfuerzo debe buscarse más allá: en la sistematización de las ciencias del espíritu iniciada por Guillermo Dilthey (4). Este abrió la posibilidad de una *pedagogía científico-espiritual*, a cuyo lado crece una *peda-*

gogía descriptiva que mira lo educativo no sólo como un conjunto de fines o una mera organización de medios, sino como un *hecho*, un *dato real* en la vida de los pueblos que permite señalar sus rasgos esenciales con independencia de toda intencionalidad. Frente a la vieja y desgastada *pedagogía normativa* un nuevo enfoque de la educación brega por sus fueros, no para destruir a aquélla sino para renovarla y fecundarla.

En el sistema de Krieck el fenomenológico se convierte en un método de la pedagogía científico-espiritual y ése es uno de sus grandes aportes, aunque Theodor Litt había recorrido ya un largo trecho. Con él el procedimiento fenomenológico se suma a la *descripción positiva* y a la *comprensión* ampliando el horizonte a las investigaciones de la pedagogía (5).

No cabe comparar el método fenomenológico con el comprensivo aunque sí con la mera descripción. Entre ambos hay un punto de contacto: el rechazo liso y llano de la actitud normativa. Al decir de Sombart tal actitud cae fuera del campo de la ciencia siendo más bien "cosa de la vida o de la profecía" (6). Pero mientras la descripción positiva se conforma con el estudio comparado y la integración de los sistemas educacionales al fluir de la corriente histórica, para arribar a una *morfología educativa* (Lochner), el método fenomenológico aspira a una descripción esencial que, por detrás de los cambios tiempo-espaciales, revele las leyes básicas, las clases y los grados de la educación.

Semejante tarea supone un profundo conocimiento de la historia de la cultura y de sus repercusiones sociales. En la obra de Krieck la educación se presenta como un fenómeno monstruoso que rebasa todo lo previsto por la pedagogía clásica. Es, en esencia, *función y condición de la comunidad*. La vida toda del hombre está, pues, entretejida por influencias sociales, esto es, por acciones educativas conscientes e inconscientes. El punto de vista social adquiere en Krieck tanta importancia que muchos autores lo ubican exclusivamente dentro de las direcciones sociológicas de la pedagogía contemporánea (7), sin tener en cuenta que escapa un poco de ese marco. Su concepto de la comunidad es eminentemente filosófico y al respecto se ha señalado con mucho acierto la influencia de Hegel, sólo que mientras en éste "el individuo está disuelto en la voluntad del Estado, en Krieck el individuo se diluye en la comunidad" (8). No obstante la posterior restricción de su pensamiento primitivo y —aunque parezca paradójico— la exageración de los factores comunitarios también lo llevaron a subsumir el individuo en "la voluntad del Estado" y a dar a la noción de pueblo un sentido puramente racial.

2. El "Bosquejo de la ciencia de la educación".

El *Bosquejo*... aparece cinco años después de su famosa *Philosophie der Erziehung* que, como es sabido, le valiera el título de doctor "honoris causa" de la Universidad de Heidelberg. Forman su conte-

nido algunas conferencias pronunciadas en esa Universidad y en la Asociación del Magisterio de Baden (9). En él expone sus ideas sobre la tarea y el sentido de una *ciencia de la educación pura* a la vez que desarrolla el concepto de la *educación como función básica de la comunidad*. Es así un resumen de todo su sistema pedagógico.

Comienza estableciendo la diferencia entre *pedagogía* y *ciencia de la educación*, para pasar luego a estudiar los sistemas educativos en su desprendimiento paulatino del fondo común y siempre presente de la educación funcional o cósmica. La edición que ha motivado este estudio agrega dos fragmentos de la *Filosofía de la educación* ("Posibilidad de la ciencia pura de la educación" y "Naturaleza y ley básica de la educación") que sirven para completar el panorama dado en el *Bosquejo*... sobre sus dos tópicos centrales: la ciencia y el hecho de la educación.

Tal cual está publicada por la editorial argentina nos permite, pues, exponer el pensamiento de Krieck sobre algunos de los temas fundamentales de la pedagogía de nuestro tiempo. Más que respetar el orden seguido en el libro tendremos en cuenta la dirección del pensamiento del autor, agregando, sobre la marcha, comparaciones y juicios críticos que harán posible ubicarlo con mayor precisión dentro de las corrientes actuales de la ciencia educativa.

3. La ciencia pura de la educación.

El concepto de educación que Krieck formula es, por cierto, fruto de una "manera" de encarar el problema, manera que emerge de su peculiar idea de la ciencia que tiene a aquélla por objeto.

El primer paso se concreta en una distinción terminológica. La ambigüedad en el uso de los términos está siempre condicionada por la crisis interna que inevitablemente deben sufrir las disciplinas que aún no han realizado el pasaje del objeto a la ciencia. *Pedagogía* es término que, gracias al desarrollo logrado por la rama del saber que designa, encubre una de esas crisis (véase pág. 96) (10). Por eso se impone distinguirla de la *ciencia de la educación* (11).

La pedagogía no es más que "una tecnología, una teoría científica de la técnica de la educación y de la instrucción" (pág. 7). Es una ciencia de medios que parte de una idea de los fines. En sentido estricto se trata de una disciplina normativa que postula un concepto hartamente limitado de la educación: influencia consciente del educador sobre el educando a partir de su peculiaridad individual. La finalidad complica aún más el problema pues si bien sobre ella puede haber acuerdo en el plano formal y abstracto, no sucede lo mismo cuando se descende al real concreto. La discusión se continúa al infinito y la ciencia corre el riesgo de convertirse —según la bella expresión de Eduardo Spranger— "en un trabajo de Danaides, interminable y sin esperanzas" (12).

Sin embargo la solución no reside en suprimir toda finalidad exterior "para obtener de la naturaleza del niño, como única ley, el fin inmanente de la educación" (p. 9), como quería Rousseau. Justamente el naturalismo individualista es, para Krieck, el primer culpable de que la pedagogía sea "una monstruosa paradoja que vuela audazmente sobre todas las condiciones de la realidad, colocando en su lugar suposiciones ideales y construyéndose después sobre esta base un mundo de apariencias que no posee ya relación alguna con el mundo real" (p. 15). La pedagogía ha entrado en crisis porque pretende encerrar todo en el esquema "educador-educando" abstrayendo el proceso educativo de sus condiciones vitales. La formación humana auténtica sólo puede comprenderse si se contempla al hombre sumergido en la "sustancia espiritual objetiva" y no hay reforma duradera de la educación si antes no nace en un pueblo o en un círculo de cultura esa nueva sustancia espiritual o "un nuevo tesoro educativo que necesite un fundamento de organización en un sistema escolar correspondiente. El efecto va de la sustancia a la forma, de la fuerza impulsadora al método y a la organización y no al revés" (p. 17).

La solución es concebir de otra manera a la ciencia educativa y trazarle la senda del conocimiento puro y de la investigación crítica, dejando de lado todo lo que sea preceptivo y teleológico, para disponernos a observar la educación "como espectadores e investigadores indiferentes" (p. 19), esto es, constituir la *ciencia pura de la educación*.

La ciencia pura ha realizado ya el tránsito del objeto a la ciencia. Nunca es producto de una intuición genial ni de una representación inmediata de la verdad. Su constitución supone mucho tiempo y más de un grado previo en los cuales la tendencia a la verdad no ocupa un primer plano. Antes se dan las raíces utilitarias y las necesidades de la práctica. Por encima de ellas y al cabo de un lento proceso de decantación se construye la ciencia pura cuya tarea ya no es técnica, sino la de "la formación, es decir, elevación y perfeccionamiento de lo humano por el conocimiento de las leyes y de las conexiones puras de la vida cotidiana" (ps. 97-98). La ciencia adquiere así una alta dignidad al convertirse nada menos que en "la técnica del hombre interior".

Pero en cuanto pretende ir más allá de la contemplación de la vida, someter a ésta a su esquematismo indiferente o crear nuevas formas vitales, la ciencia fracasa. Por eso la educación no puede fundamentarse en la pedagogía pues en cuanto fenómeno cósmico la rebasa y la comprende. "Si la teoría —dice Krieck— emprende la tarea de presentar preceptos con valor absoluto cae en un formulismo vacío y destruye para su objeto la propia vida creadora" (p. 98). Es inevitable la comparación con la doctrina epistemológica de John Dewey. No pretendemos que sean iguales los criterios pero sí que haya identidad en las conclusiones sobre el tema. "Cuando en educación —sostiene el norteamericano— el psicólogo u observador y el experimentador, en cualquier campo, reducen sus hallazgos a una regla que se ha de observar uniformemente, entonces nos hallamos ante un resultado cuestionable que *destruye el libre juego de la educación como arte*..."

Cuando la ciencia se convierte en una *regla uniforme* se trueca en un procedimiento empírico, mecánico, lo mismo que una persona puede usar una tabla de logaritmos rutinariamente sin conocer nada de matemáticas" (13).

En la concepción de Krieck nada es superior a la totalidad de lo humano. La ciencia es uno de los tantos caminos para alcanzarlo, porque la verdad y la legalidad también se expresan en el arte, en la religión y en la filosofía. La diferencia reside en que la ciencia lo capta por vía del concepto. Pero como las otras funciones espirituales básicas tiene por fin supremo la formación humana imprescindible para llegar a la imagen integral, suma de la verdad.

¿Cuándo y cómo nace la ciencia pura? Su antecedente es el mito que al par que una función teórica desempeña una artística y otra religiosa. La razón separa de él la filosofía y "cuando la tecnología de una forma de vida coincide con la tendencia teórica, cuando ambas son convertidas en sistema y método, surge la ciencia" (p. 99).

En su estado actual, la pedagogía tiene la posibilidad de pasar al grado de ciencia. "Está en el momento de convertirse de una tecnología en una ciencia" (p. 101). Para ello debe superar el estado empírico y alcanzar el sostén filosófico. Nuevamente salta a la vista la similitud con Dewey que categóricamente sostiene: "Nadie negará que la educación se halla en el período de transición de un estado empírico a uno científico" (14).

Como todas las ciencias también la de la educación tiene que partir de un supuesto que, en este caso, es el que sigue: "son posibles una contemplación pura del objeto y un hombre observador puro" (p. 101). Krieck ni siquiera pone en tela de juicio la posibilidad de la mera contemplación, pero sí cree necesario destruir las objeciones en contra de la existencia de un objeto propiamente pedagógico. La negación procede de la pedagogía clásica que confundía el *educador* con el *pedagogo* y para esos pedagogos que no tienen conciencia de la autonomía de su dominio de trabajo Krieck escribe estas palabras: "Allí está la educación como un problema a investigar; aquí estoy yo como el puro espectador científico; y toda la habladuría sobre la falta de objeto propio de la teoría es un absurdo" (p. 102). Al científico de la educación también debe inspirarle y guiarle el *amor intellectualis*, la pasión por la idea y el conocimiento y no la sola exigencia de la práctica.

La demostración de la autonomía del objeto pedagógico es, por otra parte, uno de los rasgos comunes a toda la corriente científico-espiritual. Uno de sus representantes más conspicuos, Hermann Nohl, ha dicho al respecto: "La primera misión de una teoría educativa es determinar la posición autónoma del trabajo educativo y su forma de vida en la conexión de la cultura, la manifestación de su ser peculiar y de su actuación para la totalidad... Por autonomía de la pedagogía entendemos —continúa Nohl— esta *relativa independencia* de lo esencial peculiar. Tal concepto autónómico asegura en general la *determinación del objeto de una teoría*" (15). La "relativa independencia" de que habla Nohl no hace más que señalar la imposibilidad de separar

absolutamente la educación de los restantes procesos culturales. Pero en tanto el punto de unión de todos ellos es lo educativo, estamos siempre en presencia de una *idea pedagógica*.

La autonomía del objeto garantiza la autonomía de su disciplina, su "no dependencia particular o unilateral de las demás ciencias". Las ciencias del espíritu investigan la vida y la ley unitarias de lo espiritual, cada una desde el punto de vista de una función particular. A partir de ese plano especial proyectan la totalidad. "En tanto que el plano de la ciencia de la educación —opina Krieck— se sobrepone a los de la ética, la ciencia de la religión y del lenguaje, etc., surgen las subdivisiones éticas, religiosas y lingüísticas de la ciencia de la educación. Y viceversa: en tanto que el plano de la ciencia de la educación es sobrepuesto por los otros surgen la psicología pedagógica, la filosofía de la educación, etc. Así toda ciencia se halla en una relación recíproca —según la idea— con las demás" (p. 107). No cuesta mucho comprender que hay aquí una interesante solución al problema del sistema de la pedagogía y de sus ciencias auxiliares.

Pero dentro de semejante tesis ¿qué papel juega la práctica? Krieck le asigna una gran importancia, pero como tal no entra en las preocupaciones de la ciencia pura. Esta interviene en la práctica con la sola aspiración a la verdad. "La voluntad y la conducta práctica son también formadas por la idea" (p. 103). Por eso Spranger exige que el pedagogo "no sea una criba, sino un espíritu formador y plasmador que pueda devolver lo recibido y elaborado a la idea" (16). Pero mientras en Spranger la idea tiene medios concretos (la organización escolar y la formación de maestros) para retornar a la realidad que le ha dado origen, Krieck parece sentir hacia ella una fe casi absoluta. La ciencia de la educación pura vive por sí y para sí. Su utilidad está en el efecto formativo al cual aludíamos líneas más arriba.

Es inevitable que dirijamos al autor otra pregunta: ¿Qué valor tiene la ciencia para el educador si directamente no influye en el perfeccionamiento de su técnica? La respuesta la encontramos en una frase de su *Filosofía de la Educación*: "El educador debe estudiar la ciencia de la educación para tener una filosofía sólida como base de su existencia espiritual, más que para su trabajo profesional propio" (17). Esa filosofía no puede ser otra cosa que la reflejada en una concepción del mundo capaz de aprehender la totalidad de la existencia y de formular la imagen integral del hombre.

Por su método la ciencia pura de la educación es eminentemente *crítica*. Parte del menor número posible de hipótesis, a la inversa de la pedagogía que actúa, hasta ahora al menos, dogmáticamente. En todo caso la ciencia de la educación deberá estudiar críticamente las "ficciones de la pedagogía para determinar su acierto o su invalidez (ver especialmente p. 19).

Sin embargo las diferencias de la pedagogía con la ciencia de la educación no implican que ésta se oponga a aquélla. En el grado de la educación sistemática "no basta con describir y conocer en sus leyes el proceso educativo; el conocimiento científico experimenta

aquí un complemento y perfeccionamiento para la fundamentación de los métodos educativos mejores posibles. La ciencia pura es proseguida, pues, por una ciencia aplicada, por una fundamentación científica de la técnica educativa. La pedagogía interviene así transformada, en este sistema científico, como tecnología de la educación" (18).

4. Punto de partida y objeto de la ciencia de la educación.

Dada la posibilidad de una contemplación pura y la autonomía del dominio pedagógico, la ciencia de la educación se construye sobre otro supuesto, referido no a la disciplina misma sino al *concepto básico de la humanidad* según el cual ésta es, en esencia, "una unidad, a pesar de todas las diferencias de razas y de pueblos, de culturas y de desarrollos históricos" (p. 20). Tras las formas tornadizas hay funciones comunes a todo tiempo y a todo lugar. Religión, arte, moral, política, etc., presentan semejanzas y la educación es también "una función básica semejante y común que se realiza en todas partes según las mismas leyes" (p. 20). Por consiguiente: *el objetivo fundamental de la ciencia crítica de la educación es investigar las leyes y los tipos básicos de la educación.*

El concepto de *humanidad* que sirve de sostén a la ciencia educativa se explica, en Krieck, por el de *comunidad* u *organismo social-espiritual*. La riqueza de esos conceptos hace tan amplia y compleja la idea de la educación que no es posible otro método más que "el que Platón indicó a la filosofía en general: el camino desde los fenómenos multiformes y fluidos a la unidad de la idea, al ser originario, eterno e invariable de los hombres y de las cosas" (p. 24).

Se concreta, pues la diferencia capital entre pedagogía y ciencia de la educación. La primera parte de la psicología del individuo aislado de las circunstancias naturales y sociales de la vida. La ciencia de la educación, en cambio, se sostiene sobre la tesis de que "la vida en comunidad es, en todo hombre, la *condición previa* para su desarrollo; contempla, pues, al hombre individual en su relación con los otros hombres, como miembro de la comunidad" (p. 25).

5. La educación como función de la comunidad (19).

La comunidad comprende a la educación. "En el ser de la comunidad —dice Krieck— se halla completamente subsumido el ser de la educación. Pues la educación no es otra cosa que una función básica, una de las manifestaciones necesarias de la vida de la comunidad" (p. 28).

De la comunidad no hay en el *Bosquejo...* una definición completa formulada de una sola vez, sino más bien una serie de notas que van afinando la idea. En primer lugar comunidad significa "la

convivencia próxima y duradera de un número determinado de hombres" (p. 25). De acuerdo a una segunda nota la comunidad se caracteriza porque todos sus miembros "están comprendidos en una unidad vital superior por un orden objetivo, una norma ordenadora que somete a los individuos a su coacción" (p. 26). Mas esa "unidad vital superior" afecta "no sólo a los hombres que viven en un mismo tiempo, sino también a series enteras de generaciones que se suceden" (p. 29), y éste es el tercer carácter de la comunidad. Los tres podrían sintetizarse así: *la comunidad es convivencia, proximidad espacial y sujeción a una norma superior que une las generaciones pasadas con las presentes*. Pero esta que es ley básica de la comunidad se convierte, a la vez, en ley básica de la educación: "*asimilación típica de los miembros a las normas y ordenaciones de la comunidad*" (p. 29).

El espíritu colectivo es el principio y el fin de la actividad humana individual y determina el crecimiento. Un abismo separa la concepción rousseauiana del crecimiento de la que sostiene Kriek. Para éste no hay crecimiento del hombre aislado, sino que todo crecimiento se condiciona a la atmósfera comunitaria. No niega su dirección que va de adentro a fuera, pero sí que pueda cumplirse sin alimento. "Las disposiciones naturales de la raza, por una parte, y la individualidad, por otra, determinan, en cada hombre, la medida y también la dirección del crecimiento" (p. 35), pero no son los únicos factores. Cuando más son *límites, barreras, indicaciones*; nunca fuerzas y tendencias autoimpulsadoras. No hay crecimiento fuera de la comunidad. Esta constituye el primer agente educador y el maestro profesional no obra por voluntad propia "sino al servicio y por comisión de la comunidad" (p. 39). Utilizando la terminología de Gustavo Wyneken podríamos decir que "la libertad individual no puede ser el *principio constitutivo* de la educación, aunque sí su *principio regulativo*. Lo constitutivo de la educación tiene que ser siempre una *idea*, es decir, una visión, una imagen del hombre o de la comunidad humana" (20). En otras palabras: en la antinomia "educación individual-educación social" Kriek se decide por el segundo término.

No obstante *no hay una sola comunidad sino varias* y resulta harto difícil determinar la medida y los límites de las diversas partes del "edificio social". "No puede encontrarse —afirma Kriek— ninguna instancia que, por derecho propio, pueda decidir sobre la vida de los miembros y sobre la educación" (p. 43). El individuo está en el centro de una serie de sollicitaciones divergentes, pues pertenece a muchos complejos sociales (familia, comunidad popular — aldeana o nacional —, Estado, asociaciones religiosas, gremios, etc.) que obran como agentes educadores y de los cuales ninguno por sí solo puede realizar toda la educación. Además, y con mucha frecuencia, entran en conflicto pues está en su naturaleza tender al predominio.

¿Cómo es posible la integración del hombre a través de las fuerzas concurrentes? Kriek entiende que sólo la sujeción a las normas superiores permite una cierta uniformidad y que el único agente en condiciones de conseguirla es el Estado. Concebido como "la organización jurídica y política de la voluntad del pueblo" (p. 49), constituye por sí una "unidad cívico-política superior" (p. 57) ca-

paz de vencer las contradicciones de la individualidad, de las confesiones, de la posición social, de las profesiones y del origen y grado de cultura. El medio del cual el Estado se vale para crear una educación popular homogénea es la instrucción pública levantada sobre el principio de la obligatoriedad escolar.

En Krieck el problema de la integración se resuelve en la norma superior representada por el Estado y no en la ciencia de la educación, lo cual permite señalar en él una cierta inconsecuencia. En esto, por otra parte, no coincide con la salida dada por la pedagogía centífico-espiritual que si bien reconoce al Estado un poder formativo de primer orden busca la solución en una *síntesis reflexiva* de las fuerzas en lucha. Para Spranger, por ejemplo, todo desemboca en una *pedagogía de la comprensión*. "El antagonismo de los poderes espirituales —dice el gran filósofo— que nacen de la vida popular, exige un poder espiritual superior, puesto por encima de ellos, mediante el cual logren vigencia según su valor y derecho. Pero justamente esta compensación productiva no es posible sin llevar la fuerza de la ciencia y las contradicciones de la vida misma más allá de la mera realidad, hasta la gran potencia organizadora, formadora y conciliante que reside en la teoría y en la reflexión. Unidad y síntesis, penetración y dominio de las potencias sociales educativas no pueden lograrse sin una *pedagogía científica*" (21). Reconociendo como Krieck el valor formativo de la ciencia, Spranger se distingue de aquel en tanto también la utiliza para conciliar los poderes que combaten en el campo educacional por imponer sus propias ordenaciones.

6. Educación cósmica y educación sistemática

Dentro de la concepción de Krieck nada más absurdo que separar la educación funcional (forma originaria de la comunidad) de la educación sistemática. Aquella constituye el fondo común de todo intento consciente de formación. Pero ¿cuándo y cómo la educación funcional se convierte en *sistema*?

En los pueblos primitivos es evidente la primacía casi absoluta de la educación funcional. Decimos "casi absoluta" porque según Krieck ya es posible observar en ellos el momento en que de la ordenación vital surge la educación sistemática. "Las iniciaciones de los efesos en las cuales los muchachos avanzan un paso en el sistema de agrupación por edades, como las iniciaciones parecidas para el ingreso en las corporaciones profesionales" son la primera forma de los sistemas educativos (ver p. 60). La iniciación supone una serie de grados preparatorios que de por sí constituyen verdaderos cursos docentes que se dan unidos a un curso educativo ampliado (transmisión de mitos y leyendas, cultos religiosos, etc.). Ambos pasan a ser organizaciones educativas permanentes "cuando entran en relación fija con el sistema social de los grupos por edad" (p. 64). El sistema de los "grupos por edad" es el cimiento de la ordenación progresiva posterior del gremio (aprendiz, oficial y maes-

tro) del noviciado monacal, de la formación del caballero (paje y escudero), etc.

Todas las formas de iniciación y de agrupación, de progresividad y de diferenciación educativas están siempre ligadas a la manera espiritual de la comunidad. "Hay tantos modos de educación como especies de comunidad. Pero así como es posible reducir la multiforme vida comunal a un tipo básico con leyes homogéneas, así también los multiformes modos educativos tienen como base un tipo general de educación" (p. 77).

La escuela —forma acabada de la educación como sistema— tiene una tarea restringida ya que nunca podrá cumplir por sí toda la educación, con el agravante de que la parte que se le asigna no es nunca la fundamental. Como todo lo sistemático está condicionado por lo originario y cósmico, la escuela tiene por misión inmediata "la formación o educación cultural (Bildung), es decir la trasmisión metódica del tesoro educativo cultural existente en la comunidad a la posesión cultural personal de los miembros" (p. 78) y su camino es exclusivamente la *instrucción* y la *ilustración*, no importando si ellas puedan influir o no a largo plazo en la "normificación del carácter".

La escuela es, por excelencia, una institución social. El fin y la ley de maestro y alumno están dados por la ordenación vital que los subordina. Todo lo recibe la escuela de la comunidad (los fines, el método, los contenidos) y la ley de la organización y de la metodología es la *graduación*: "el maestro tiene que descender hasta el alumno para elevarlo gradualmente a su altura cultural" (p. 81).

En suma: educación cósmica y educación sistemática son dos grados de un mismo proceso. "El primero —dice Krieck— se da con los efectos inconscientemente educativos, puramente funcionales que ejercen los hombres entre sí, sobre todo la generación adulta sobre la más joven. El segundo comprende todos los efectos educativos que surgen del propósito consciente de educar y de la actividad educativa sistemática. Pero ambos grados están sometidos a las mismas leyes humanas generales, a saber, el fenómeno de asimilación y el de formación de tipos" (22).

7. Educación general y educación profesional

El criterio básico que Krieck utiliza en toda su obra le permite también resolver la antinomia "*educación general-educación profesional*". Según él ambas se comportan "como la colectividad respecto a sus corporaciones profesionales" (p. 87). Esto significa que la educación general se extiende por toda la colectividad y sirve de soporte a la educación profesional. "Por su sentido y principio, a la educación general no le importa la cantidad de materia y el enciclopedismo del saber, sino que para el hombre de una colectividad existe un terreno común de cultura educativa, un fundamento para la formación espiritual y para la comprensión" (p. 88). Aquí encontramos definida más bien a la *educación fundamental* que a la general. En reali-

dad la formación general no debe limitarse a una captación de lo existente en forma de tradiciones, costumbres y hábitos, sino por sobre todo el cultivo de una actitud crítica objetiva y el desarrollo de la energía espiritual. Esto no está claro en Kriek porque en su teoría entran factores políticos. El Estado necesita un "tipo" de ciudadano sobre la base de la educación pública general y común (véase p. 92). Recién sobre ese cimiento viene la diversificación y la especialización profesional. Pero no se ve la función de lo profesional más que con un criterio de servicio social, muy respetable y, por otra parte indiscutible en nuestro mundo de hoy, pero siempre que ese plano particular produzca para el individuo un "rendimiento" que no sea el meramente económico, esto es, su formación.

8. Naturaleza esencial de la educación

Los dos párrafos anteriores nos han servido para conocer la postura de Kriek ante los grados de la educación (educación cósmica y educación sistemática) y la forma en que nos explica el desprendimiento de los sistemas educativos del fondo común y originario de la comunidad. Con un criterio semejante nos ha mostrado la relación entre educación general y educación profesional.

Vamos ahora con el autor en busca de la naturaleza esencial, o mejor dicho del *ser esencial de la educación*.

El análisis fenomenológico de la educación obtiene para ella el siguiente concepto: "*todo género de formación del hombre que procede de la acción o influencia espiritual*" (p. 109). Por lo tanto el crecimiento sólo cae dentro de la jurisdicción de la ciencia educativa, en la medida en que es formable mediante acciones espirituales. La educación es, con respecto al crecimiento corporal una mera función auxiliar. Lo es plenamente para el devenir anímico y espiritual que no puede realizarse sin la comunidad y la acción pedagógica.

Por otro lado la *educación* es concepto dependiente de *formación*. Ambos no poseen igual contenido, pues mientras el primero conserva el carácter de un "suceder", el segundo, por el contrario, encierra una ambigüedad: "designa el proceso formativo y su resultado, el producto, el estado" (p. 108). De ahí su mayor amplitud con respecto a la educación. "La forma o imagen es la estructura con sentido, conexas, de un todo; lo fijo y duradero en la multiplicidad y el cambio, por lo cual está constituido el individuo" (p. 110). El desarrollo espiritual del hombre se cumple a partir de una forma básica que Aristóteles denominó *entelequia* y cuyo concepto entró en la poesía por obra de Goethe: "forma acuñada que se desarrolla viviendo" (23).

La espiritualidad de la educación no alcanza sólo al individuo. Esto sería contradictorio dentro del pensamiento de Kriek. "También pertenece a la educación el desarrollo espiritual de la comunidad y de las corporaciones", desarrollo que es, como ya hemos visto, el determinante del crecimiento anímico del hombre.

La ciencia de la educación tiene así, por campo propio todo lo que sea de origen espiritual. Más como para el proceso de la educa-

ción, para su ser, su dirección y su medida es decisivo su origen, también este origen debe ser objeto de la ciencia pura. Aquí encontramos otra diferencia con la pedagogía que "traslada su centro de gravedad en parte al objeto de la educación y en parte a la fijación consciente de su objetivo y finalidad" (p. 112).

El proceso educativo como proceso espiritual tiene idéntico origen e igual naturaleza que cualquier otra función básica y espiritual. Cuando la acción espiritual produce efectos económicos pertenece a la economía o a la ciencia religiosa si aquellos son religiosos. Cuando la función llega a ser para los hombres un factor formativo cae en la esfera de la teoría educacional. El proceso educativo vuelve a retomar su primitiva amplitud porque, al menos como secundaria, está presente en todas las funciones espirituales. Aparece como primordial donde la formación humana es lo primero, pero vive en todos los sectores de las relaciones interhumanas (24).

9. Las leyes básicas de la educación

No basta con determinar el ser de la educación. También hay que establecer sus leyes. Estas leyes, que son dos, prácticamente ya han sido desarrolladas en lo expuesto hasta aquí.

La primera se expresa así: "En el hombre como ser espiritual corresponde a la formación externa o de crecimiento una forma interior que surge de la espiritualización como el principio estructural del individuo vivo y de las influencias espirituales" (p. 110). Puede llamarse a esta *ley de armonía* o de *interacción* y significa que a cada estilo de vida corresponde un tipo particular de formación o de perfección humanas. También se encuentra tácitamente formulada en aquel rasgo que hace de la comunidad una "relación próxima y duradera de un número determinado de hombres" (p. 25). Todos los individuos tienen tendencia a un "tipo" en el cual se suavizan las diferencias. Esto último relaciona la ley de interacción con la segunda: la *ley de asimilación*.

La fórmula de la *ley de asimilación* es la siguiente: "Toda acción espiritual forma lo humano en su dominio según el modelo y la ley del poder de donde parte". O esta otra: "Todo sujeto espiritual forma por todos sus actos el objeto según el mismo". Es la *ley del modelo* y también su explicación se encuentra en una de las notas del concepto de comunidad. La comunidad no es sólo convivencia sino también sujeción de sus miembros a una norma que sirve de puente entre el pasado, el presente y el futuro. Recordamos aquí la definición que Durkheim ha dado de la educación: "Socialización metódica y progresiva de las generaciones jóvenes por las generaciones adultas" (25). En la doctrina de Kriek la educación es "una propagación espiritual de la comunidad" (p. 29).

Es evidente que, al menos en primera instancia, las leyes tienen relación con los grados del proceso educativo. La *ley de armonía* rige predominantemente en la educación funcional; la *ley de asimilación* en la educación sistemática, aunque no es totalmente lícito separar-

las y aislarlas, como tampoco es posible desligar la función del sistema o viceversa.

10. Condicionalidad de los fines de la educación

En la *ley de armonía o de interacción* Krieck encuentra el criterio para dar su solución al problema teleológico. En efecto: si a cada estilo de vida corresponde un tipo de formación "el fin tiene que ser tomado de las esferas de valores espirituales que se elevan normativamente sobre la naturaleza y la sociedad; la religión, la ética y todo lo que de un modo normativo se concibe por deber, el mundo de los valores humanos y dignos de ser humanos tienen que determinar también el fin de la educación" (p. 8).

Indudablemente la transcripta no es más que una fórmula abstracta y Krieck lo reconoce al presentarnos dentro de la comunidad un conflicto muy grande de valores. "Para salvar esas oposiciones —dice— no sirve ningún veredicto de la ciencia, aún cuando la pedagogía ponga su fin tan lejos, lo conciba tan amplia y formalmente que puedan ser comprendidos bajo él todas las finalidades positivas posibles" (p. 9). El fin está condicionado por la época, el pueblo, la civilización y el género de vida. Esta condicionalidad histórico-social del fin educativo es otra de las notas que ubican a Krieck dentro de la corriente de las ciencias del espíritu y sus conclusiones son idénticas a las alcanzadas por Dilthey (26) y Nohl (27).

11. Tipos y formas de la educación

La *ley de asimilación* da pie a Krieck para establecer los *dos tipos básicos opuestos de la educación* según la clase del sujeto a educar. Si la educación parte de una forma de vida dada, la educación es mera repetición e imitación de esa forma. Esta es la *educación conservadora* que sólo se preocupa de la propagación de lo que es. Si en cambio se apoya en una idea y se opone a lo existente, se da el *tipo revolucionario* de educación.

Ambos tipos constituyen los márgenes de una gama de matices intermedios pues "la realidad no se puede agotar por oposiciones abstractas, dialécticas, tanto menos cuanto que precisamente lo humano supremo de la personalidad creadora es, al mismo tiempo conservador y revolucionario en una unidad originaria" (p. 121).

También Krieck ha establecido *cuatro formas de la educación* de igual valor que se derivan de los conceptos aparejados "comunidad-miembro". En su obra *Erziehung und Entwicklung (Educación y desarrollo)*, publicada en 1921; las encontramos enumeradas: "la comunidad educa a la comunidad; la comunidad educa a sus miembros; los miembros de la comunidad se educan mutuamente; los miembros educan a la comunidad". "A esto se agregan —continúa— dos pilastres como flancos exteriores de este sistema de educación que viene

de fuera: la comunidad se educa a sí misma; el individuo se educa a sí mismo. Todas estas formas que no aparecen en la vida real como terrenos separados: existen y obran en cada instante en cuanto se reprimen o fomentan mutuamente, marchan paralelas o se cruzan. Todos educan a todos en todo momento" (28).

12. Educación, pedagogía y política

La conexión de la pedagogía con la política constituye uno de los puntos fundamentales en la doctrina de Krieck y no sólo por el importante papel que atribuye al Estado como agente educador.

Según nuestro autor la relación pedagogía-política es muy antigua. Fueron creadas juntas por Platón, tratadas con la misma unidad por Aristóteles y así han permanecido por el influjo de dichos filósofos. Concibe a ambas como "tecnologías especiales de la ética" y llega a definir las como las dos caras del proceso formativo: "La política es la teoría de la formación externa de la vida en comunidad; la pedagogía, en cambio, es la teoría de la formación interna de sus miembros". Por esa causa la educación y la política, para Krieck, "tienen que ser absolutamente paralelas o estar en una relación recíproca si es que la comunidad quiere realizar sus normas" (p. 105).

Tanto en la pedagogía como en la política reina igual confusión de términos y de conceptos, con el agravante de que la última está aún más retrasada que la primera en el pasaje de la tecnología a la ciencia. Si nos detuviéramos aquí habría que repetir a la política lo que se le ha dicho a la pedagogía: nunca podrá ser algo más que una mera técnica. Sin embargo Krieck sostiene que tal aserto es absurdo, pues aún cuando educación y política tengan que ver con el fin y su actividad, constituyen "funciones necesarias de la vida social y el arbitrio interviene sólo en límites muy estrictos". Ninguna de las dos se distingue esencialmente de las otras funciones espirituales de la vida en comunidad y así como es posible una ciencia pura de la educación, también ha de serlo una ciencia pura de la política.

13. Valoración crítica.

Resulta difícil hacer el balance de lo negativo y de lo positivo en la obra de Krieck. La profunda cultura histórica que ostenta y la convicción de sus argumentos aumentan esa dificultad.

El fundamental aporte del *Bosquejo...* está en el planteamiento claro del problema epistemológico de la pedagogía. Esta es disciplina que anda ansiosa por una fundamentación que le permita organizarse de una vez por todas. La dirección del pensamiento de Krieck lo lleva a cimentarla como ciencia del espíritu y a rechazar toda base naturalista. Por ese camino hace de la ciencia de la educación una ciencia autónoma y resuelve el problema de sus ciencias auxiliares. Si bien

lo hemos ya señalado hay que insistir sobre ello. La pedagogía no depende "de manera particular ni unilateral de ninguna otra ciencia" y tiene como todas las disciplinas el derecho a estudiar un dominio propio (la educación) que, como la religión o el lenguaje, es una función básica de la comunidad. No se trata, por cierto de una autonomía absoluta, negadora de las conexiones de la educación con la vida. Es más bien una dirección de los intereses del investigador que del complejo de las relaciones comunitarias extrae todo lo que pueda tener la forma de una acción o influencia espiritual (29). Por otro lado a él le debemos la demostración más clara de lo que puede hacerse en el campo educativo, con el método de la descripción esencial y el enfoque no-normativo de la pedagogía deberá contarle siempre entre sus avanzados.

El segundo aspecto positivo está en la amplificación del concepto del fenómeno y del proceso educacionales. La educación deja de ser exclusivamente la influencia consciente y sistemática, para convertirse en una función de la comunidad. A la escuela le corresponde tan sólo una parte de la educación y es una institución social que surge del fondo común de la educación funcional.

El tercer aporte original es el reconocimiento sistemático de las relaciones entre teoría pedagógica e historia. Al respecto dice Luzuriaga: "Krieck llega a considerar el desarrollo histórico no como una sucesión o un progreso rectilíneo, ininterrumpido, sino como una serie de círculos o desarrollos culturales que adquieren un sentido más o menos elevado en cada pueblo... Todo gran ideal de vida puede llegar a ser un tipo de educación... Pero no todos los tipos históricos han alcanzado su pleno desarrollo y madurez. Cuando lo logran se convierten en cimas ideales de la humanidad. Uno de los aspectos de la ciencia de la educación es el estudio de la formación, difusión y decadencia de esos tipos históricos que, aunque diferentes de su contenido, obedecen a las mismas leyes en su constitución" (30). El autor del *Bosquejo*... ha realizado pues aquel ideal de Dilthey: la unión de la historia con el sistema.

La realidad histórica, siempre presente en la obra de Krieck, le sirve en todo momento de contraprueba de sus opiniones. Creemos, por lo tanto, que la exigencia de Roura-Parella ("hay que comprobar la mirada fenomenológica con el material empírico") (31) no rige para Krieck que siempre tiene a mano la referencia concreta a una situación pasada o presente.

Si tuviéramos que señalar una falla la primera que se nos impone es la universalidad que Krieck da a los conceptos que descubre. Sobre todo si observamos la amplitud del concepto de educación, positivo en tanto sirve para destruir el "prejuicio de la educación escolar", pero que deja de serlo en cuanto crece hasta el punto de quitar toda importancia a la actividad educativa consciente. No sería eso lo más grave si ese "sociologismo" pedagógico no atentara en contra de la fuerza creadora del individuo. Con esa base no le quedaba a Krieck otra salida, en sus obras posteriores, que el politicismo educacional. Politicismo que combinado con factores biológicos, que en el *Bosque-*

jo... considera secundarios, lo llevó a construir un sistema racista extremo.

En otro plano la negación de la actitud normativa por parte del científico de la educación contradice, en cierta manera, su idea de la educación como proceso humano tendido hacia la humanidad. El hombre es por excelencia valor y, por ende, también la educación. El pedagogo no sólo está obligado a trabajar con valores, sino también a adoptar él mismo una actitud estimativa. En este punto Kriek se separa un tanto de la dirección científico-espiritual que ha defendido, a través de casi todos sus partidarios, el derecho del pedagogo a formular juicios de valor, sin que por ello se atenúe la objetividad de su ciencia. Claro está que se trata de una valoración objetiva independiente del capricho personal. "Prohibir todos los juicios de valor quiere decir castrar la ciencia... Sobre la base de una conciencia científica que se ha puesto en claro acerca de las conexiones culturales y los tipos y estructuras puras contenidos en ellas se forma, también, el pensamiento de los valores de un modo más puro y objetivo" (32). Y ésta es justamente la manera de evitar aquella interminable discusión sobre los fines que tanto preocupa a Kriek.

De cualquier manera el *Bosquejo de la ciencia de la educación* compendia las ideas fundamentales de uno de los pedagogos más interesantes de nuestro tiempo. Con esto bastaría para saludar esta nueva edición de la obra que enriquece la bibliografía pedagógica accesible a este creciente deseo nuestro por ahondar el problema de la educación. Más allá de toda pasión extrapedagógica, aunque Kriek nos ha enseñado lo difícil que es separar la pedagogía de la misma vida, hay en su obra elementos que el tiempo no borrarán.

NOTAS

- (1) Su título original es *Grundriss der Erziehungswissenschaft* y fué editado por primera vez, por la casa Quelle & Meyer de Leipzig en 1927. La primera versión castellana fué hecha por Lorenzo Luzuriaga quien la hizo preceder de un *Estudio preliminar* (Madrid, Revista de Pedagogía, 1928). Acaba de aparecer una reimpresión del texto publicado en España con el agregado de un "Apéndice" que contiene dos fragmentos de la *Philosophie der Erziehung* (*Filosofía de la educación*, 1922) de Krieck. Sobre esta última edición hecha en nuestro país (Buenos Aires, Losada, 1952, 127 págs. 19x12,5 cm., en rústica) hemos realizado el presente estudio. Excepto un artículo escrito por Krieck con el título de *La educación como función de la comunidad*, para la "Revista de Pedagogía" de Madrid, dirigida por Luzuriaga (Año V, N° 56, agosto de 1926, pgs. 337-344), de los fragmentos de la *Filosofía...* agregados a la edición argentina del *Bosquejo...* y de algunos trozos que figuran en la obra de Francisco de Hovre: *Grandes maestros de la pedagogía contemporánea* (Bs. As., Editorial Marcos Sastre, s/f., pgs. 235-241), no hay otros textos de Krieck traducidos al castellano.
- (2) Una breve referencia sobre la aplicación del método fenomenológico a la pedagogía en S. Hernández Ruiz y D. Tirado Benedi: *La ciencia de la educación* (Méjico, Atlante, 1949), págs. 99-100. Véase también el artículo "Pedagogía y fenomenología" en el *Diccionario de Pedagogía LABOR*, dirigido por L. Sánchez Sarto (Barcelona, Labor), Tomo I, pág. 1402 y ss.
- (3) Ver nota al ya citado artículo de Krieck: *La educación como función de la comunidad* ("Revista de Pedagogía" de Madrid, 1926, N° 56, pág. 337). Una apretada síntesis de la fenomenología pedagógica en Litt y en Krieck puede encontrarse en Juan Roura Parella: *Educación y ciencia* (Méjico, La Casa de España, 1940), pág. 201-203. Los conceptos centrales de la pedagogía de Krieck en el *Estudio preliminar* de Lorenzo Luzuriaga a la edición española del *Bosquejo...* (págs. 5-8). Del mismo autor: *La pedagogía contemporánea* (Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 1942), Cap. IV, par. d. También véase de Saúl Taborda: *Investigaciones pedagógicas* (Córdoba, Ateneo Filosófico, 1951). Vol. I, tomo II, págs. 239-241; 277-278 y 311-314. Algunas referencias en Peter Petersen: *Principios de la pedagogía* (Buenos Aires, Losada, 1947), págs. 154-156. Una valoración de la obra de Krieck, aunque muy sintética en Fco. de Hovre: *Ob. cit.* (pág. 235).
- (4) Ver nuestro trabajo anterior: *La ciencia pedagógica en Diltthey y en Spranger* (En "Revista de Educación" del Ministerio de Educación de la Pvcia. de Buenos Aires, No. 1 de 1951).
- (5) Una exposición de los métodos de la pedagogía científico-espiritual en J. Roura-Parella: *Ob. cit.*, págs. 196-203.
- (6) Citado por Roura-Parella: *Ob. cit.*, pág. 196.
- (7) Ver Luzuriaga: *La pedagogía contemporánea*, Introducción y Cap. IV, par. d.
- (8) Roura-Parella: *Ob. cit.*, pág. 203.
- (9) Ver Luzuriaga: *Estudio preliminar* a la edición española del *Bosquejo...* (nota 1 de pág. 6).
- (10) El número de página colocado entre paréntesis a continuación de las citas corresponde a la edición argentina del *Bosquejo...*, en todos los casos, incluyendo el Apéndice. Las que no pertenecen a ella van en nota. Todos los subrayados en el texto de las citas son nuestros y tienen por objeto destacar la idea central.
- (11) Una distinción semejante a la de Krieck hace Petersen: *Ob. cit.*, Segunda parte, cap. 4. Este autor es otro de los representantes de la pedagogía descriptiva.
- (12) E. Spranger: *La importancia de la pedagogía científica para la vida del pueblo* (En *Cultura y educación*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948. Parte temática, pág. 24).
- (13) *La ciencia de la educación* (Bs. As., Losada, 1948), págs. 18-20.
- (14) *Ob. cit.*, pág. 19.

- (15) *Teoría de la educación* (Bs. As., Losada, 1948), pág. 37.
- (16) *Op. cit.*, pág. 28.
- (17) Citado por De Hovre: *Ob. cit.*, pág. 241. En el estudio preliminar de Luzuriaga al *Bosquejo...* leemos: "El maestro, el educador, no encontrará en esta obra indicaciones prácticas para su labor en la escuela, pero sí adquirirá una visión honda del amplio campo de la educación, que le podrá servir de orientación general en su obra" (pág. 8).
- (18) E. Krieck: *La educación como función de la comunidad* (Rev. de Pedagogía de Madrid, Año V, 1926, No. 56, pág. 344).
- (19) Este punto puede verse en el artículo ya citado de Krieck.
- (20) G. Wyneken: *La antinomia central de la pedagogía* (En "Revista de Pedagogía" de Madrid, Año III, Nú 27, 1924, pág. 87).
- (21) *Op. cit.*, pág. 23.
- (22) Krieck: *La educación como función de la comunidad* (Rev. de Pedagogía, Año V, 1926, N.º 56, pág. 344).
- (23) Verso del poema *Demonio* de Goethe transcrito por Spranger en: *Goethe y la metamorfosis del hombre* (en *Cultura y educación*. Parte histórica, pág. 87). Una parte del poema dice así: "Como en el día que te dió al mundo, / El sol salió a recibir el saludo de los planetas, / Has crecido al instante más y más, / Según la ley bajo la cual entraste, / Así tienes que ser, de tí no puedes escaparte, / Así dijeron ya sibilas y profetas; / Y ningún tiempo ni poder destruye / La forma acuñada que se desarrolla viviendo" (La traducción es de Julián Marías). La influencia de Goethe sobre Krieck es evidente y tanto que aquel le sirve de arquetipo para recalcar la íntima relación que hay entre el individuo y la comunidad (Ver S. Taborda: *Ob. cit.*, Vol. I, Tomo II, pág. 277).
- (24) También para Petersen la educación es "una función espiritual y, por lo tanto una función del espíritu activo. Es tan originaria como lo es el desarrollo considerado como función vital. Sí, la unión de los hombres es siempre al mismo tiempo una conexión espiritual; para designar esta dependencia y relación de los hombres entre sí se emplea en el nuevo movimiento educativo el término *comunidad*: cada hombre está sumido desde su origen en la comunidad que, inseparable de la vida proporciona al hombre el sentido de su existencia. Así como se verifican muchos actos vitales sin propósito, así también se verifica la educación como influencia espiritual de los hombres entre sí" (*Ob. cit.*, pág. 58-59).
- (25) *Educación y sociología* (Madrid, La Lectura, s/f), págs. 70-71.
- (26) Véase *Fundamentos de un sistema de pedagogía* (Bs. As., Losada, 1940), Cap. I y Apéndice. Del mismo autor: *Historia de la pedagogía* (Bs. As., Losada, 1942) Prólogo.
- (27) *Ob. cit.*, Cap. I, parag. 1.
- (28) Citado por Petersen: *Ob. cit.*, pág. 154. Véase también de S. Taborda: *Ob. cit.*, Vol. I, Tomo II, págs. 277-278.
- (29) Petersen ha dicho que Krieck "ha saltado el marco de la pedagogía tradicional, ha ganado la más grande influencia como representante de la ciencia autónoma de la educación e impulsado fuertemente el movimiento y la ciencia pedagógicas" (*Ob. cit.*, pág. 154).
- (30) Estudio preliminar a edición española del *Bosquejo...*, pág. 8.
- (31) *Ob. cit.*, pág. 203.
- (32) Spranger: *La importancia de la pedagogía científica...*, pág. 24. Ver del mismo autor: *Las ciencias del espíritu y la escuela* (Bs. As., Losada, 1942), pág. 83 y ss.

THOMPSON Y LA TEORIA MATEMATICA DE LA EVOLUCION

Olsen A. Ghirardi

INTRODUCCION

ESTE opúsculo pretende confirmar con un nuevo ejemplo uno de los extremos sostenidos en nuestro ensayo "La individualidad del corpúsculo" (Un ensayo de Filosofía de la Naturaleza) (1). Ahí, en la segunda parte del capítulo tercero, dijimos que al aplicarse el método matemático a las ciencias físicas se arriba a la concepción de ciertos entes cuya carta de ciudadanía es sólo válida para las ciencias físico-matemáticas. Agregamos que en el caso especial de la individualidad del corpúsculo ésta puede ser limitada en virtud de ser una condición de razón que adorna a un ente puramente lógico; que, por ello, la individualidad es limitada solamente en el campo de las ciencias físico-matemáticas; que fuera de ellas no tiene sentido hablar de límites de la individualidad. En conclusión: no se prueba por ese camino la limitación de la individualidad.

Hoy pretendemos esbozar las consecuencias de aplicar el método matemático a las ciencias biológicas. Para nuestro propósito escogemos la Teoría de las Transformaciones de Thompson, quien aplica, precisamente, el método matemático al estudio de la evolución de las especies animales y vegetales. El motivo que nos impele en nuestra elección no es sino el estupor que sentimos frente al más grande intento conocido de aplicar tal método en el terreno biológico. Creemos, según nos parece, que aquí se hace un esfuerzo notabilísimo para lograr la lectura matemática de la realidad biológica. Valerse de las matemáticas para el estudio de la evolución significa una confianza extraordi-

naria en éstas y la creencia con Galileo que "el libro de la naturaleza está escrito en caracteres geométricos". Por eso, bien se puede afirmar que las matemáticas corren aquí, de la mano de Thompson, una de sus más formidable aventuras. El análisis de su fortuna en ella nos permitirá deducir consecuencias sobre su potencialidad para tratar con éxito los problemas netamente especulativos.

LA TEORIA DE THOMPSON

Diversos autores, entre ellos Simmel y Collingwood, afirman que los comienzos de la llamada Edad Moderna se caracterizan por el afán de lograr la unidad de las representaciones del mundo que los dualismos renacentistas estimularon. Si ello es así, los monismos de tipo espiritualista o materialista no son sino dos respuestas a tal planteamiento.

La concepción mecanicista, que ha ambicionado interpretar la realidad natural conforme a fórmulas sencillas, se nos muestra fecunda desde Copérnico y Galileo. Desde entonces, el aforismo de este último autor, ya citado en la introducción, no ha cesado de ser repetido o cultivado hasta en sus más absurdas consecuencias. Desde el punto de vista práctico no se puede dejar de aplaudir tan sencilla como lapidaria frase por las inmensas ventajas que aportó a la técnica. Desde el punto de vista puramente especulativo sus pretensiones, grandes o pequeñas, son discutibles.

1) Precisamente, nuestro Thompson al escribir "ON GROWTH AND FORM" (2) tiene los ojos puestos en Galileo, y, si buceamos un poco, va mucho más allá todavía. Casi diríamos al dar vuelta la última hoja que nos encontramos en un mundo platónico. Cada ser tiene una forma geométrica determinada, cada hoja, cada ameba. Cuando una planta crece es una "forma" que aumenta de tamaño; cuando pasamos de una especie a otra es una "forma" que se "transforma".

Se intenta emplear el método y la terminología matemáticas para delimitar en descripciones precisas y ágiles las formas de los organismos.

Descripta y definida la forma de un ser vivo puede adoptarse la del tipo medio para representar a la especie y, si se procede de esa manera con todas las especies, no se tardará en tener toda una sinfonía de formas que representan a los seres vivos y que, por esa razón, pretenden tener su correlato objetivo en la realidad. La próxima etapa estriba en clasificar las diversas formas para construir toda una escala con ellas. Se advierte entonces la posibilidad, dice Thompson, de transformar o permutar una forma en otra y dicha posibilidad se hace más factible, rigurosa y exacta, utilizando el método de las coordenadas cartesianas. Sobre éste, precisamente, se basa la Teoría de las Transformaciones.

Inscribir una "forma" en un sistema de coordenadas cartesianas es, pues, una de las tareas preliminares cuando se estudia con este método la teoría de la evolución. La idea en sí no es original. Los artis-

tas del siglo XVI y XVII usaron el principio de las coordenadas para tratar las proporciones de las formas humanas. A Alberto Durero, cuyo genio no se detiene en las fronteras de las matemáticas, se le deben los primeros estudios serios sobre el particular.

Pero lo que es realmente interesante es que cualquiera de las figuras inscriptas en un sistema de coordenadas cartesianas puede ser leída matemáticamente. Esta es una virtud que otorga una palanca sumamente poderosa al método empleado. En efecto, muchas son las posibilidades en este camino al ser factible la traducción de la cantidad continua de la geometría en cantidad discontinua de la aritmética (3), pues cada ser vivo podría ser representado por una fórmula. El mundo vivo se transformaría, de esta manera, en un magno teorema.

II) Pero veamos cómo procede el mismo Thompson frente a los casos concretos. Vamos a elegir la inscripción del cráneo del hombre y veremos sus sucesivas transformaciones. Si se pretende pasar de la forma del cráneo humano a la del chimpancé como quiere hacer Thompson, la cuestión no es sencilla. La solución que encuentra radica en obtener la transformación proyectando las coordenadas cartesianas, en cuya proyección resulta inscripta por deformación la forma del cráneo del chimpancé. En éste el eje no rectilíneo del ángulo facial, por ejemplo, es homólogo al eje rectilíneo del cráneo humano, pero lo que es una línea recta en el uno se ha vuelto una curva en el otro. Como consecuencia, la caja craneana disminuye en forma notable y aumenta correlativamente la quijada. Y todo el mundo sabe que una caja craneana pequeña y un maxilar inferior voluminoso caracterizan al chimpancé.

Si queremos pasar desde aquí al cráneo del cinocéfalo no hace falta sino seguir el mismo proceso aumentando la deformación. Como se ve siguen creciendo los maxilares y disminuyendo la caja craneana.

La transformación hasta aquí es continua. Pero no sucede lo mismo si queremos llegar hasta el cráneo del perro. A raíz de haber querido algún evolucionista llevar hasta ese extremo la teoría de la evolución, resulta interesante esta experiencia. Pero, repetimos, aquí hay una brecha. La transformación es discontinua y el eje de las ordenadas deberá ser curvado en un sentido diametralmente opuesto. No hay, pues, una gradación según este método. La deformación se operaría según líneas divergentes, de tal modo que "while it may be correct to say that the chimpanzee and the baboon are more brute-like, it would be by no means accurate to assert that they are more dog-like, that the man" (4).

Ahora bien, Thompson utiliza en este caso cráneos de especies actuales. No se vale de los restos fósiles, pues por ese medio podría construir toda una serie de formas que, partiendo del hombre, pudiera llegar hasta el simio pasando por el hombre de Neanderthal, el de Piltown, el de Heidelberg, el Africanthropus, el Pitcanthropus, el Giganthropus, etc. No obstante, nos dice que Mr. Heilmann ha tratado de obtener series intermedias entre el cráneo humano y el de tipo antropoide, pero sin resultado. Es imposible pasar por gradaciones sucesivas de una forma a otra. Y ello no se debe a fallas del método ele-

gido. Indicaría, y esto sería muy importante, que no existe una línea recta de descendencia. Habría más bien continuas divergencias.

En resumen, para los cráneos de los pretendidos predecesores del hombre, una vez inscriptos en un sistema de coordenadas cartesianas, no hay posibilidad de que sean colocados en la misma serie geométrica que el del hombre. El chimpancé y el gorila no están tampoco, a pesar de lo dicho más arriba, en la misma serie geométrica unida directamente a la del hombre. "Les biologistes qui se son servus de cete méthode ne croient donc pas que ces fossiles font partie de la lignée ancestrale de l'homme" (5).

PROBLEMAS SOSLAYADOS POR ESTE METODO

Lo que va dicho basta para que tengamos, más o menos, una idea general del sistema de Thompson y de su método de trabajo. Es verdad que hemos tomado un caso en el cual las dificultades no son pequeñas porque las especies actuales no ofrecen riqueza de tipos intermedios.

Pero, antes de seguir adelante, vamos a analizar los problemas que son evitados por este método, lo que es muy importante para el propósito que perseguimos.

a) *Problemas relacionados con el tiempo.* Al ser representado un ser vivo por una fórmula matemática o por una forma geométrica entra a un mundo en el cual no tiene sentido la temporalidad. Esa es la razón por la cual Giovanni Schiaparelli, que estudia la evolución de las especies basado en este método, puede decir que es reversible, es decir, que los seres vivos pueden recorrer el mismo camino en ambas direcciones: hacia formas más complejas o hacia formas más simples. Las ideas del astrónomo Schiaparelli expuestas en el "Studio comparativo fra le forme organiche naturali e le forme geometriche pure" —obra citada por Thompson— son lógicas si se tienen presentes los elementos con que trabaja. En efecto, el objeto de las ciencias matemáticas, en el problema que nos ocupa, está dado por una abstracción en virtud de la cual se considera solamente una propiedad (o un accidente) del ser orgánico: la cantidad. Así, pues, en este caso la Geometría abstrae la forma de los seres vivos, o de una parte de ellos, prescindiendo de todas las demás notas del ser, inclusive de su misma existencia. En todo caso, la existencia jugaría un papel "pre-científico", puesto que, en una primera etapa, el ser vivo existente es el punto de partida; luego, en una segunda etapa, se prescinde de ella, al elaborarse las transformaciones siguiendo reglas geométricas puras; y, por último, nuevamente la existencia vendría a jugar un papel "post-científico", en la etapa final, al controlarse el resultado que se logre, con los seres vivos existentes. La imaginación tiene a su cargo toda la etapa intermedia donde la forma geométrica abstraída se entrega a sus designios.

Hay, diremos así, una evasión de la realidad efectuada por una renuncia voluntaria del investigador que prefiere cortar los nudos de

las ataduras de la existencia. El sacrificio es grande, pero, si al volver a confrontar los resultados obtenidos en la evasión con los datos reales, se demostrase su admisibilidad, sería compensatorio. En ese vuelo se ha renunciado también a lo individual, a las cualidades sensibles y a toda referencia a un determinado sujeto sustancial. La forma geométrica, en ese mundo preterreal de la matemática, diría Maritain, es tratada cuantitativamente de un modo exclusivo, dejando de lado toda la referencia a puntos de vista ontológicos.

Pero la abstracción es mayor aún cuando la forma es expresada por una ecuación. Si antes no tenía sentido hablar de temporalidad con respecto a las formas geométricas, menos lo tiene cuando se manejan ecuaciones. El tiempo "muere" lo que existe real y corporalmente, el ser físico, cosa que no sucede en los casos mencionados.

De ahí, repetimos, que Schiaparelli pueda afirmar la reversibilidad de la evolución de las especies. Y, con ello, y al evitar el problema del tiempo que le es concomitante, anula las grandes dificultades del evolucionismo en este territorio de la especulación.

En conclusión, las variaciones son solamente modalidades diversas de una misma sinfonía. Si explicamos esto, se verá cuán ambiciosa es la proposición de Schiaparelli y, por ende, la de Thompson, y cuán fecunda sería. Bien podría decir, imitando a Cuvier: "Dadme una forma y os daré toda la serie de seres vivos existentes". Vanos serían los esfuerzos de los especialistas en Anatomía Comparada que han buscado durante decenas de años las homologías de los órganos para probar la teoría de la evolución. La minuciosidad con que un Carl Gegenbaur quiere mostrar cómo ha ido variando la aleta pectoral del pez al adaptarse a la vida terrestre y transformarse, concordantemente, el pez en anfibio y en reptil luego, sería superabundante. El deseo de encontrar un tipo intermedio entre vertebrados e invertebrados, por ejemplo, y — las entusiastas descripciones del amphioxus, serían un alarde permitido a los eruditos e intrascendente para la teoría de la evolución.

¿Y qué decir de Ernesto Haeckel que hasta falsificó ciertos esquemas de embriones para demostrar la ley biogenética fundamental? Habría arriesgado inútilmente su probidad para ver juzgada su famosa "ley" con suma reserva por sus mismos discípulos. Y, ahora, para su desgracia (¿o para su felicidad?) sería innecesaria.

Modernamente, el mismo Oparín tiene que recurrir a las últimas teorías de la Química Orgánica y amontonar hipótesis sobre hipótesis, donde el crítico puntilloso puede contarlas por decenas para ganarle una carrera al tiempo y demostrar que la evolución pudo cumplirse en nuestro planeta en el período de vida que los geólogos le han diagnosticado a la tierra.

Por otra parte, los voluminosos tratados de Paleontología donde el sabio se empeña en deducir las descendencias con sus hipotéticos árboles genealógicos correrían igual suerte de los de Anatomía Comparada.

Todos estos casos, que pueden ilustrar el esfuerzo del biólogo a lo largo del siglo anterior y del que vivimos, serían insignificantes como aporte a la teoría de la evolución. Aún más, serían un arma de

doble filo, pues casi al siglo de la aparición del "Origen de las Especies" no se ha podido probar plenamente la teoría, lo cual bien podría indicar una impotencia manifiesta.

Pero, he aquí, que la fórmula dada por el nuevo método permitiría soslayar todos los escollos. Todos los errores provendrían del factor tiempo. Los sabios quisieron probar la teoría de la evolución haciendo la historia de todas las especies. Creyeron que no sólo los hechos del hombre son históricos, sino también los de sus presuntos antecesores. Y según eso, Haeckel sería el principal culpable. Todavía hoy la visión antropomórfica pretende convertir a la naturaleza en un capítulo de la historia.

Todo el secreto estaba simplemente en contemplar a todos los seres vivos existentes o desaparecidos como "formas" de un único plan. Y volvemos a nuestra manida metáfora: cada ser es una nota de la gran sinfonía del universo. ¿Que hay transiciones entre individuos e individuos o entre especies y especies?. No importa. Acaso, ¿no las hay entre las distintas formas de un arabesco?. No debemos pensar nunca el problema de la evolución como una descendencia de unos seres de otros anteriores. No hay primeros. No interesa el tiempo. Hay únicamente modalidades diversas de un solo plan. Así como podemos hacer variar de mil maneras una forma inscrita en un sistema de coordenadas cartesianas, así pueden variar las especies.

b) *Problemas relacionados con el espacio.* La teoría matemática de la evolución evita también importantes escollos que se relacionan con el problema del espacio. Habría que probar, es verdad, que las transformaciones de los seres vivos siguen las mismas leyes que las variaciones de las formas geométricas, es decir, que existe un paralelismo entre la dinámica de la materia y la dinámica de la forma. Pero este paralelismo es discutible y, en todo caso, señalamos, por de pronto, que en la realidad no se da ninguna forma geométrica pura. El círculo perfecto o la línea perfectamente recta son idealizaciones. Cuando el cubo se realiza en la piedra, por ejemplo, ya no es perfecto. La material, al ocupar un lugar en el espacio, ha limitado sus posibilidades.

No obstante, la dificultad mayor se encuentra cuando se corroboran los resultados obtenidos con este método con los datos empíricos. Para ser más claros, volveremos al ejemplo de Thompson de las formas de los cráneos del gorila, del chimpancé y del hombre. Aquí, la deformación, como toda idealización, no está limitada por ningún obstáculo proveniente de la materia; pero, dicha deformación si es referida y comparada con las formas reales de los seres vivos indicados, a poco que pensemos, nos sugiere la siguiente observación: el eje facial y el eje de la base del cráneo se curvan de más en más al reducirse el ángulo facial y, por otra parte, correlativamente, se reduce el cerebro. Desde el punto de vista de la geometría no tenemos sino una deformación, con una consiguiente reducción de un ángulo, al proyectarse una figura geométrica, pero desde el punto de vista biológico la reducción de la caja craneana trae aparejada se-

rias consecuencias. ¿Por qué?. — Sencillamente, porque la serie geométrica hasta aquí es continua, ¿pero es continua la serie de los seres vivos?

El hombre, según los datos de la Paleontología, descendería, no de los monos actuales como se sostuvo otrora, sino de otras ramas. Como dijera el P. Teilhard de Chardin: "l'homme descende du singe?; non, l'homme monte du singe!".

Desde la época de Darwin ya se sostuvo que las especies evolucionan según líneas divergentes. Muchos ensayos abortados habrían tenido lugar en el seno de la naturaleza y lo que nosotros hemos enumerado en las páginas anteriores no son sino pretensiones un poco vanas de los antropólogos. Así, el rompecabezas de la teoría de la evolución se sigue mofando del biólogo. El mismo P. Teilhard de Chardin en su memoria sobre la "Paléontologie et l'apparition de l'homme" dice: "Les types humaines que j'énumerais ci-dessus ne forment pas une suite linéaire, un phylum vers nous. Renonçant à les mettre en file, en série proprement dite, mieux vaut y voir des représentants de feuilletés concentriques, d'involucres successifs intercalés entre l'enveloppe externe des Antropomorphes et le faisceau central de l'Humanité présent.

Las especies existentes en la actualidad, según ello, serían las líneas de avanzada descendientes todas de un antiquísimo tronco común. Y dichas líneas actuales enumeradas progresivamente estarían dadas por los insectívoros, los semimonos, los platirrinos, los monosperros (cinocéfalos), el gitón, el orangután, el gorila y el chimpancé. Después de éste, el hombre. (Advirtamos que esto es lo que dicen los antropólogos evolucionistas). En otro sentido, Marcelino Boule, el notable antropólogo francés que estudiara con todo detenimiento al hombre de Neanderthal, concluye que debe excluirse de la línea de nuestros antepasados a la raza de Neanderthal. La misma opinión profesa con respecto al Pithecanthropus y todos los monos actuales. Por todo lo dicho, el método de la teoría matemática de la evolución nos estaría mostrando una variación, si esta existiera, absolutamente artificial y totalmente reñida con la realidad de los datos paleontológicos, pues ella nos muestra una serie gradual y progresiva en una sola línea. Si no estuviéramos ante los descubrimientos paleontológicos bien podríamos afirmar todavía, ateniéndonos estrictamente a la teoría matemática de la evolución, que el cinocéfalo se está transformando en este momento en chimpancé y éste en hombre, o viceversa, lo cual es absurdo.

POSIBILIDADES DE UNA TEORIA MATEMATICA DE LA EVOLUCION

En las páginas anteriores hemos querido hacer notar que con el método preconizado por la teoría matemática de la evolución se evitan los grandes escollos con que chocan las disciplinas empíricas para probar la evolución de las especies. El objeto de Thompson es tra-

tar de hallar un nuevo camino libre de obstáculos. Pero, las ventajas que con ello se logran no dejan de ser ilusorias. La misma Geometría se encarga de volver a poner otras piedras en el camino. Por eso, analizamos aquí qué posibilidades tiene este método desde el punto de vista puramente especulativo y en el campo de las mismas ciencias matemáticas.

A primera vista las posibilidades son realmente halagüeñas. La primera lectura de la obra de Thompson nos pasma primero y nos atrae después. Al llegar al final el mismo autor se encarga de desilusionarnos un poco y, a medida que meditamos, el pesimismo nos invade. Esta vez la valla viene del mismo campo de la Geometría y por eso es insalvable. Efectivamente, nosotros podemos deformar nuestras "formas", es decir, las curvas algebraicas que representan a los seres vivos. Con ello, podemos comparar una forma con otra y la deformación es factible geoméricamente, *pero dentro de ciertos límites*. Es menester, en todo caso, que haya una relación entre una forma y otra. Al hablar de relación implícitamente estamos hablando de parentesco entre las diversas formas y el parentesco nos permite distinguir familias y grupos de familias. La consecuencia inevitable es la clasificación de las formas. Así, de la misma manera que tenemos clasificaciones en el reino de los seres vivos, de la misma forma que tenemos especies, géneros, etc., tenemos aquí también, entre las formas geométricas, las mismas especies, géneros, etc.

Las fórmulas algebraicas son definidas mediante fórmulas fundamentales. Cada una de éstas nos está indicando una familia. Entre las diversas familias y géneros hay una zona fronteriza. Estas serán de fácil tránsito si las familias enuncian parentesco, una relación más o menos tangible, pero en un momento determinado, la comparación se hace imposible. Dice Thompson: "We never think of transforming a helicoid into an ellipsoid, or a circle into a frequency-curve. So it is with the forms of animals. We *cannot* transform an invertebrate into a vertebrate, nor a coelenterate into a worm, by any simple and legitimate deformation, nor by anything short or reduction to elementary principles. A "principle of discontinuity", than is inherent in all our classification, whether mathematical, physical or biological". Y casi a renglón seguido manifiesta que no se puede decir que el mono sea más perro que el hombre. Ello significa confesar que un germen anti-evolucionista late en las entrañas del pensamiento del autor o, por lo menos, que el estado actual de las ciencias no nos permite, en ninguna forma, probar lo contrario. No podemos pues, dejar sin mencionar la tremenda consecuencia de este fracaso de la teoría matemática de la evolución. No podemos dejar de hacerlo porque es una advertencia para todos los que afirman apodícticamente la evolución de las especies. Y nuestro pensamiento va más allá todavía: si por este camino no puede probarse la teoría de la evolución de las especies, ¿habrá algún otro que permita hacerlo? Fijémonos que, aquí, al soslayarse todos los problemas relacionados con el tiempo y muchos que implica el espacio, se había preparado un camino de rosas y, sin embargo, en los últimos tramos, se encontró Mr. Thompson con la puerta cerrada. ¿No quiere decir ello que, en el estado actual de nuestro conocimiento,

es imposible pretender probar la teoría de la evolución? La afirmativa parece imponerse. Tampoco queremos aseverar con esto que el estudio de la cuestión debe ser abandonado. No. Tan sólo se debe tomar buena nota de la obra de Thompson y, sobre todo, de su epílogo.

VALOR DE UNA TEORIA MATEMATICA DE LA EVOLUCION

Vamos a suponer ahora que no existen límites geométricos que impidan las deformaciones. Vamos a pensar en una máquina perfectamente montada que nos conduzca desde la ameba al hombre a través del maravilloso calidoscopio del sistema de coordenadas cartesianas. Si ello fuera factible y se hubiera realizado ya, ¿podría utilizarse como un argumento probatorio de la teoría de la evolución de las especies?

Este es el problema que tendremos que resolver aquí. Y desde este instante adelantamos la respuesta: de ninguna manera se probaría por ese método que una evolución real ha acontecido siguiendo tales rutas. A lo sumo se trataría de una presunción que demostraría, en todo caso, la viabilidad del camino, la posibilidad de dicho evento. Para que esta posibilidad dejara de serlo y se convirtiese en realidad debiera estar anclada en ciertos requisitos fundamentales e imprescindibles, de los cuales la "conditio sine qua non" es la estructura matemática del universo.

Entendemos por estructura matemática del universo una ordenación natural de todas las cosas que existen en el cosmos. Esta ordenación, de existir, debe obedecer a fórmulas sencillas que, poseídas por el hombre, revelarían, no una mera coincidencia de ciertos factores, sino una sumisión a una voluntad supraordenadora.

¿Qué nos dicen las ciencias experimentales sobre el tema?

1) La primera vez que advertimos algo semejante fué al estudiar años ha, la ley de Mendelejeff, perfeccionada por Moseley. En efecto, aquí los elementos se ordenan siguiendo una escala ascendente, siguiendo cada uno el lugar que le indica su número atómico. Y, como todo lo material está compuesto por estos elementos, el silogismo impondría la siguiente conclusión: en toda la naturaleza existe un orden matemático.

2) No hace mucho, en un libro de Fortescue Pickard R. "Tiempo, Número y Atomo" leímos que el universo muy bien puede estar edificado sobre los sillares de lo que se llama ahí "plan 43". El cuadrado de este número es mil ochocientos cuarenta y nueve y 1849 nos indica la relación que los físicos señalan entre la masa del electrón y la del protón, últimos elementos de la materia.

3) Mas recientemente el inquieto y dinámico profesor José Alvarez López nos sorprendió gratamente con su obra "Física y Creacio-

nismo". En el prólogo nos salen al encuentro los principios ahí sostenidos:

- "1) El sistema solar tiene estructura decimal.
- "2) Las proporciones del sistema solar está determinadas por un patrón de medida: El Metro Absoluto.
- "3) El giro de los planetas se efectúa en una escala musical: El "intervalo de quintas".

Podríamos citar otros ejemplos pero nos detenemos aquí. Como se ve hay una tendencia modernísima que trata de probar la estructura matemática del universo. No nos interesan los resultados. Ellos pueden ser práctica o teóricamente alentadores. ¿Pero a qué nos conduce todo esto? ¿No será ilusorio todo este andar? Para demostrar lo contrario sería menester probar que el orden que las matemáticas nos indican que existe en el universo, no es un orden que surge por el hecho de haber empleado las matemáticas para descubrirlo sino que es un orden que corresponde a la naturaleza de las cosas. Este es un problema que conviene examinar y para resolverlo hay que tomar aliento. Pero debe ser tenido en cuenta por todos los que buscan nuevas luces por esta vía.

Provisoriamente, diremos que hay mucha maleza que desbrozar para dar con la respuesta adecuada y que el epistemólogo no debe dejarse deslumbrar por los éxitos matemáticos que la técnica aplaude. Las civilizaciones de Occidente, en la hora actual, aman más lo práctico que lo especulativo. Esta es la razón por la cual a veces se confunde lo verdadero con lo útil. Las matemáticas muchas veces se utilizan con un fin técnico. (Y allí su vuelo es asombroso). El saber especulativo es una enorme X para toda llave matemática. Estas dan más fácilmente *poder sobre* la naturaleza y no saber de la naturaleza. Y, como hoy impera lo cesáreo sobre lo apolíneo, se comprende que sean las matemáticas las favoritas. ¿No será la póstuma venganza de Roma sobre Atenas?

A MANERA DE EPILOGO

Como conclusión, diremos que, si había un camino para probar, en el momento científico actual, la teoría de la evolución de las especies, debían ser el elegido por Mr. Thompson.

Sin embargo, ha fallado. El intento no nos sirve sino para demostrar la impotencia, aun de las matemáticas, para encontrar la solución. Con ello no se quiere decir tampoco que hay que negar forzosamente toda evolución. Pero en este punto, queremos volver a expresar lo que sigue: por el momento estamos muy lejos aun de poder afirmar que la teoría de la evolución de las especies deba asumir el rango de un principio. Al contrario, muchas puertas se han cerrado y el evolucionismo integral de un Haeckel no cesa de batirse en retirada.

Parécenos que ningún biólogo puntilloso puede afirmar que, después de casi un siglo de aparecer el "Origen de las Especies", las disciplinas biológicas han podido demostrar ésta u otra teoría evolucionista. Las ciencias empíricas deben manejar hechos y asentar sobre ellos sus conclusiones. De la evolución hasta se dijo que es un hecho para evitar, por medio de un subterfugio simbólico, los blancos de que puede ser objeto como teoría. Pero lo cierto es que es una teoría; más aún: es una teoría que, para sostenerse como tal, tiene que ir acumulando hipótesis sobre hipótesis y, si adopta una posición evolucionista integral, tiene que avalar lo construído con supuestos metafísicos.

¿Cuáles son, en efecto, las hipótesis?. Para no hacer sino una enumeración escueta y enunciativa las dividiremos en dos grupos: a) el grupo de las que explican la variación de los caracteres de las especies; b) el grupo de las que explican las relaciones entre los diversos tipos biológicos.

Pero aunque el evolucionismo hubiera resuelto satisfactoriamente la variación de las especies, con sus causas y sus formas, tendrá ante sí un nuevo y magno problema que puede terminar en los límites de la metafísica. Se trata de los límites de la evolución. Poco importa si se ha sostenido un tipo de evolución continua o no. Aquí, caben, en términos generales, tres actitudes:

1. *La actitud de los que afirman que las ciencias empíricas por sí solas pueden solucionarlo todo.* Podemos ubicar en este sector, con toda justicia, a Ernesto Haeckel. La conclusión definitiva es un obvio monismo panteísta, coronamiento metafísico, confesado o no, según el autor. El intento de los que militan en estas filas es el de tratar de solucionar todas las incógnitas del universo por métodos exclusivamente científicos. Así todo se explica mediante la teoría de la evolución y los datos científicos: el origen de las especies, a través de la transformación evolutiva de una especie en otra; el origen de la vida, en virtud del paso evolutivo de la materia inerte a orgánica; y los fenómenos naturales en general, por medio de la materia y el movimiento.

Advirtamos que quedan pendientes los problemas del origen de la materia y el del movimiento que pueden ser resueltos de diversa manera. Pero, no queremos apresurar nuestra crítica para arrancar de inmediato una confesión de fe materialista. No es ése nuestro propósito porque el menos avisado habrá barruntado la alternativa. Y, en verdad, hay otro planteamiento previo. Esas realidades que aquí se manejan, la materia y el movimiento, ¿qué son?. El tamiz de la ciencia, tan fino para muchas nociones, las dejó pasar. El cendal científico tuvo que permitir el paso de la materia y se empeñaron los sabios en adobarla y mostrarla como una noción acabadamente construída y exenta de toda sospecha apriorista. Pero, la razón de su inclusión como piedra fundamental del materialismo es muy simple. Si no se hubiera procedido así a la ciencia empírica se habría quedado sin elementos con qué trabajar. Luego, se ha abierto un agujero en el tamiz, ocultando la maniobra dolosa y parcial, con un poco de

aparato escénico, y se proporcionó a la ciencia el pan de cada día. De ahí que lo que podría haber sido solamente científicismo, terminara en el materialismo.

Así, las nociones de materia, de fuerza y de movimiento, se presentan (o las presenta) al sabio con ropaje científico, pero son nociones a priori.

2. *La actitud de los que prefieren no hablar del problema, pero que, en verdad, lo resuelven con una Metafísica implícita o, si no se quiere utilizar tan temida palabra, por la adopción de ciertos postulados.* En esta posición ubicamos a muchos evolucionistas actuales, entre los cuales puede contarse a Lancelot Hogben. Después de Haeckel, ya no se atreven éstos a teorizar tanto para no atraer el desprestigio a las mismas ciencias empíricas y se aplican al estudio del fenómeno exclusivamente, teniendo especial cuidado de no contravenir el sendero bosquejado por Kant.

Parten estos autores de las conclusiones de las ciencias experimentales que afirman concluyentemente estos dos asertos: a) todos los seres animados son compuestos formados por los mismos elementos materiales que constituyen los seres inanimados; b) muchos compuestos orgánicos han sido obtenidos en el laboratorio (síntesis orgánicas) desde el siglo pasado hasta hoy.

Frente a esta última afirmación y, teniendo en cuenta la primera, puede plantearse el siguiente interrogante: ¿podrán ser logrados por síntesis de laboratorio todos los compuestos orgánicos y, en última instancia, también los seres vivos?. La pregunta divide a los hombres de ciencia. Nosotros, por nuestra parte, diremos que, en realidad, dicho interrogante no tiene una importancia capital. Cualquiera sea la solución dada, el problema de fondo seguiría en pie. El materialismo no puede ser demostrado por el hecho de que en el día de mañana un hombre de ciencia construya en el laboratorio una célula viva. Siempre en el experimento habría que admitir la presencia de un factor intelectual dado por la idea y por el hacer humanos que se propone construir un organismo. Luego, por este camino el materialismo no puede pretender darnos una explicación satisfactoria. ¿Cómo admitir un devenir ciego de la materia que por azar conduzca a la vida?. ¿Acudiremos a la idea de necesidad?. ¿Y cómo explicar, entonces, que los diversos blastómeros del embrión forman un sistema equipotencial armónico, según lo demuestran los experimentos de Hans Driesch?.

El materialismo de Hogben, para concretar, admite, por su parte, que la reproducción en el ser vivo unicelular aun no se explica a la manera como se divide en dos una gota de agua, es decir, físico-químicamente. Confía en que la ciencia en el futuro lo hará. Luego, a confesión de parte relevo de prueba. Y si no puede explicar hoy la división celular, ¿cómo explicar la reproducción sexual?. Pero admitamos por un momento que las ciencias empíricas han explicado por medio de leyes físico-químicas este fenómeno. Queda otra característica de los seres vivos (siempre según Hogben): La reacción del individuo frente al estímulo exterior (aquí entra la alterabilidad, la nu-

trición, el crecimiento, etc.). También aquí utiliza Hogben los conocimientos fisiológicos para explicar inclusive los fenómenos psíquicos. A ello, observamos nosotros, que si la fisiología no ha desempeñado cosas relativamente más simples como la transmisión del influjo nervioso, ¿cómo creer, entonces, que ella puede explicarlo todo, inclusive el pensamiento?.

En definitiva, todo materialismo parte del enunciado implícito de tres postulados:

- a) Existe una sola realidad: la materia o energía;
- b) la materia o energía es eterna;
- c) el movimiento de la materia o energía es eterno.

De éstos se desprenden dos consecuencias: a) no hay un devenir sustancial, ya que sólo existe un movimiento local; b) las ciencias biológicas estudian a los seres vivos, no a la vida.

Si los tres postulados y sus dos consecuencias fuesen probados por el materialismo tendríamos una filosofía y podríamos afirmar que le interesaría de verdad darnos un conocimiento especulativo y no meramente pragmático.

Comencemos por el primer postulado. Este, en rigor, no es tal, puesto que el materialismo pretende probarlo a posteriori. En efecto, cuando Hogben dice que el pensamiento puede ser explicado fisiológicamente, cuando afirma que no hay diferencia alguna entre los seres vivos e inertes, quiere significar que hay una sola realidad: la materia o energía. Y, cuando ese mismo autor trata de probar sus asertos intenta, en última instancia, probar a posteriori su postulado.

El segundo, sí, es un verdadero postulado que, generalmente, está implícito en los materialistas de nuestros días. Como una excepción ilustrativa podría citarse "El Credo" disertación pronunciada el 4 de agosto de 1906 por nuestro Florentino Ameghino.

El tercero también es un verdadero postulado y, si bien se mira, es el correlato del anterior.

En cuanto a las consecuencias de ellos, diremos con respecto al movimiento local que las ciencias empíricas desde que Galileo escribió su "Diálogo acerca de dos nuevas ciencias" no se ocupan, generalmente, de otro movimiento que no sea del movimiento local. La razón está en que es el tipo de movimiento que mejor se presta a la mensurabilidad.

Y para terminar, el materialismo estudia a los seres vivos, no a la vida. Con ello es consecuente consigo mismo. El movimiento local de la materia nos da compuestos de seres o cosas que son pasajeras, efímeras. El movimiento se resuelve en la naturaleza. De ahí, el panteísmo de la posición materialista; de ahí el Dios-Materia. Lo individual carece de significación. Tanto es así, que no hay diferencias esenciales entre un ser y otro. La vida, como tal, no existe. Existen seres que llamamos vivos porque son un poco más complejos que los otros. En eso solamente está la dificultad de la explicación de sus procesos. En resumen, no se quiere filosofar en esta actitud. Existe una ciencia empírica con algunos postulados y nada más.

3. *La actitud de los que creen que es éste un problema que escapa a las ciencias empíricas.* Con relación a ella, sostenemos que se trata de una posición prudente y cauta. Creemos también que Lamarck y Darwin, analizando el pensamiento de ellos en toda su extensión, pueden ser colocados en esta postura. Ambos, en la "Philosophie zoologique" Lamarck y en el "Origen de las especies" Darwin, limitan la evolución de las especies mediante un acto creador. El primero tan sólo opina sobre este problema y aclara que se complace en admitir una causa primera, pero no desarrolla dicha solución, pues, según su criterio, rebalsa el campo de las ciencias empíricas. De la misma manera, nos habla Darwin. Quiere decir que estos autores han querido hacer de sus teorías construcciones estrictamente científicas y se han detenido con ejemplar prudencia frente a los problemas que las ciencias empíricas no deben abordar porque no pertenecen a ellas.

Darwin, entonces, no estudió la cuestión del origen primero de los seres vivos. Se limitó exclusivamente al estudio de las causas y de las leyes que rigen la variación de las especies. Estimamos perfectamente lícito dicho planteo en ese campo. No obstante, queremos repetir unas palabras de Agassiz, porque debieran ser tenidas en cuenta por todos los que trabajan sobre estas cuestiones. Dice al respecto que el evolucionismo "es una doctrina que, de la concepción, desciende "a los hechos, y busca hechos para sostener ideas. El darwinismo excluye casi toda la masa de conocimientos adquiridos para "asimilarse y hacer resaltar exclusivamente lo que puede servir a la "doctrina. No son los hechos los que determinan para los darwinistas "el carácter de las generalizaciones, sino que es el sistema el que pretende dictar el carácter del orden de las cosas". Creemos firmemente que ésta es una tremenda verdad. Los prejuicios científicos son, a veces, muy difíciles de desarraigar y como el ser se manifiesta de muchas maneras da siempre pábulo a sistemas parciales cuando éstos enfocan la realidad desde un ángulo fijo. Por eso, tanto un fijismo tipo Linneo como un evolucionismo integral tipo Haeckel son sistemas parciales y, por lo tanto, erróneos. En estos problemas capitales que tratan del ser físico las nociones se hallan oscurecidas por la presencia de la materia y todo sistema, para no zozobrar, debe aprehender, en la medida de sus posibilidades, al ser, en todos sus aspectos. De lo contrario, ya se trate del especialista dedicado a las ciencias empíricas, como el filósofo de la naturaleza, corren el peligro de edificar "mitos". El hombre de ciencia que quiera meditar lo que decimos, no tiene sino que pensar en la serie de errores científicos acumulados a lo largo de la historia de las ciencias. Aquí podrá ver que el método inductivo, despreciando los consejos beconianos impulsa, muy a menudo, a la generalización apresurada, fruto de una lectura parcial e incompleta de la realidad. Enormes edificios, talentosas teorías, se basan en una serie de endebles hipótesis que van cayendo paulatinamente, a medida que inducciones más completas vienen a corregir antiguos errores.

Así, volviendo a la teoría de la evolución, no hemos nunca podido comprender plenamente los fundamentos de los argumentos apor-

tados por la Taxonomía, por la Anatomía Comparada y por la Paleontología. Tantas veces hemos pensado que si se lograra construir una serie completa y sin lagunas desde la ameba hasta el hombre (hemos visto que ni la Geometría es capaz de hacerlo con las formas), ¿por qué ella había de ser explicada en función evolutiva? Si nosotros tuviéramos cien cubos de diversos tamaños y los ordenáramos de mayor a menor, de tal manera que uno se diferenciara del otro tan sólo por el tamaño, y, de tal suerte, que cada uno sea el intermediario entre otros dos, ¿tendríamos que pensar que el mayor proviene evolutivamente del menor que le sigue en la escala y así sucesivamente? Por cierto que no. Lo mismo sucede con las especies.

Por eso, y que los sabios dedicados a las ciencias empíricas nos perdonen lo que les parecerá una herejía, colegimos que ellos creen en la evolución. El ser vivo se manifiesta de muchas maneras y se torna tan plástico y maleable en la mente del investigador que permite una explicación desde un punto de vista evolutivo; pero eso sucede porque se atrae la atención sobre ciertos hechos y se escamotean otros tanto o más importantes que los primeros.

NOTAS

- (1) GHIRARDI OLSEN A., "La individualidad del corpúsculo (Un ensayo de Filosofía de la Naturaleza)", Cervantes, Córdoba, 1950.
- (2) SIR D'ARCY WENTWORTH THOMPSON, "On growth and form", Cambridge University Press, New York, The Macmillan Company, 1948.
- (3) THOMPSON W. R., "L'évolution des êtres vivants", artículo publicado en la Revista "Laval Théologique et Philosophique". Vol. IV, No. 1, año 1948, p. 39.
- (4) THOMPSON, "On growth and form", p. 1083.
- (5) THOMPSON, art. cit. de la revista citada, p. 41.

ANTROPOLOGIA Y JUSTICIALISMO

Branimiro Males

SI lo social es el signo de nuestra época (1), la Antropología debe tener un lugar de preferencia entre las otras ciencias. El político, el estadista, todos los que quieren a su pueblo, en sus anhelos para lograr una mejora social, no pueden prescindir de conocer dos cosas: el mundo en el cual vive la persona con su familia, y el individuo mismo en su ambiente físico y social.

No hace mucho que una persona culta se sorprendió al oír que los cráneos no constituyen mi pasión científica. ¿Qué puede hacer un antropólogo argentino, pensaba esta persona, sino estudiar los cráneos de los indígenas desaparecidos? Entonces no hay duda que el mismo tema —Antropología y Justicialismo— para muchos será incomprendible, suscitará dudas. Pero yo no pienso escribir de cosas muertas. No es fin de la Antropología “medir huesos o artos” y estudiar las formas de los cráneos de poblaciones de antaño. La Antropología tiene un fin acabadamente determinado. Es el estudio de las diferencias típicas normales del Hombre: la morfología, la fisiología humanas comparadas. Es la ciencia base para la solución de los problemas de nuestra vida diaria. No es una ciencia del pasado o estacionaria; es ciencia viva de cosas vivas. Así, pues, hablar de Antropología en relación a los conceptos sociales del Justicialismo, o en relación a los anhelos para lograr una vida social más justa, más salubre y más alegre, es lógico e indispensable.

Para comprender mejor los múltiples aspectos de la Antropología y de sus ramas podríamos considerarla desde dos puntos diferentes: del estático —que es en otras palabras la descripción del fenómeno an-

trópico y de sus partes—, y del dinámico —el estudio de las causas y de las consecuencias de las variaciones típicas normales humanas—. Los conceptos justicialistas, el estudio de la vida social y de sus eventuales mejoras, la defensa nacional en la paz y en la guerra, los medios para lograr la salud de la familia y del pueblo, están estrechamente vinculados a los resultados de una de las disciplinas antropológicas meramente dinámica, a la Antropología Social, ciencia moderna en el mejor significado de la palabra.

Ya no se puede decir que la Antropología Social sea la rama antropológica más joven. Pero no hay duda que es siempre una de las más interesantes y al alcance de la comprensión de todo público. La Antropología Social se ocupa de las influencias del medio ambiente social en la formación y preformación de las variaciones típicas, sean morfológicas, sean funcionales o psíquicas. Sus estudios, sus resultados, son tan importantes que paulatinamente van tomando parte en las más variadas manifestaciones de nuestra vida política y social.

Cuando Kemal Ataturk decidió dar un aspecto más sistemático y adecuado a las actividades culturales de la nación turca, una de sus primeras medidas fué organizar un instituto para los estudios antropológicos sociales al servicio de la defensa de la nación. Al mismo tiempo en la vecina Unión Soviética los institutos de antropología de Kiev, Harkov, Odesa y Moscú, comenzaron a tener una importancia siempre mayor, y no solamente en la organización del deporte, en el control del crecimiento y desarrollo del cuerpo del adolescente, sino también en la educación militar del conscripto y del pueblo en general. Para los acostumbrados a ciertas definiciones y conceptos de los tiempos de nuestros abuelos, será más que curiosa la afirmación de que la ciencia que estudia las manifestaciones culturales y físicas del Hombre —como ellos la conciben— debe considerarse importante no solamente para la educación física del adolescente, sino también para el estudio sociográfico de los múltiples aspectos de la vida diaria, para las ciencias militares, para la organización de la Defensa Nacional y para las bases justicialistas de la vida del pueblo.

Nuestras aserciones son tan evidentes que serán suficientes pocos ejemplos para ilustrarlas. El concepto clásico de que el hombre es lo que él come, se está confirmando por las investigaciones modernas generalizándose para todas las manifestaciones de su vida funcional y las complejas relaciones con el mundo exterior. Ya el Hombre no es únicamente un individuo con sus partes anatómicas bien definidas, con sus órganos funcionales, sus elementos psíquicos y sus emociones, un ser equivalente e idéntico a los otros seres humanos de su raza, a los otros individuos. Para la ciencia moderna cada uno es una personalidad aparte pero integralmente conjunta con el mundo en que vive, un verdadero reflejo del ambiente, en sus formas, en sus funciones y en sus conceptos. No son, entonces, las disposiciones hereditarias las únicas determinantes de las cualidades humanas, sino que también lo que toma parte en la formación de la persona es el ambiente en el que vive, sus condiciones de vida y de trabajo; tanto más cuanto que las mismas disposiciones prenatales varían de generación en

generación bajo la influencia del ambiente y del modo de vivir. El parecido físico y psíquico de Filemón y Baucis ya no necesita la explicación mitológica: hasta la misma vida conyugal monogámica forma en las parejas matrimoniales reacciones humorales armónicas. La pareja ideal es una unidad biótica: es un alma en dos cuerpos idénticos, o exactamente dicho: un alma en dos cuerpos que integran una sola unidad biótica. El error más grande de la práctica comunista es de suprimir la familia como célula base biológica, social y política.

Como confirmación de nuestros asertos tomaremos un ejemplo: de la producción calórica; otros, como de la estatura y de la madurez fisiológica, dejaremos para otra ocasión.

El Hombre cambia en sus formas y en sus actividades fisiológicas durante su desarrollo, en el curso de su vida. Esto lo saben todos. Pero hay también variaciones que se manifiestan durante el día: nuestro cuerpo y todas sus funciones están afectadas por ellas. Generalmente no las notamos, pero sabemos que por la mañana casi siempre nos sentimos más livianos y descansados, y a la vez, cansados a la tarde al regresar del trabajo. Estas variaciones se repiten regularmente y se manifiestan rítmicamente cada día, sin interrupción, teniendo gran importancia para nuestra vida cotidiana. Así —como sabe todo el mundo— durante el día varían el pulso, la presión de la sangre, la capacidad pulmonar, la fuerza muscular, la temperatura de nuestro cuerpo, que es, para mencionar un ejemplo, mínima entre las 2 y las 3 de la madrugada ($36,1^{\circ}$, temperatura rectal) y máxima a las 17 o 18 ($37,3 - 37,5^{\circ}$; valores medios de una serie de observaciones).

También el así llamado metabolismo basal cambia durante el día. Hecho de grandísima importancia que no se había comprobado para el Hombre.

Para mantener vivos los tejidos, para que los órganos funcionen, es necesaria una determinada cantidad de energía; así también lo es para que el organismo pueda moverse y para que trabaje. El organismo se provee de la energía por medio de los alimentos, en forma de potencial químico latente, que se manifiesta a su vez mediante el calor que el cuerpo produce y transmite al ambiente en el cual se encuentra.

La producción de la energía no siempre es uniforme y depende de muchos factores internos y externos. Uno de ellos es la sucesión regular del día y la noche. Al igual que se producen variaciones en las veinticuatro horas del día en las distintas funciones del cuerpo humano, también se observa una diferencia en la producción calórica. Si una persona se encuentra en estado de completo reposo con sus órganos digestivos vacíos, y si la temperatura del ambiente en el cual se encuentra es la más favorable (neutralidad térmica), la combustión que se produce sin interrupción en el organismo, o mejor dicho, la producción de calorías, se reduce al mínimo (metabolismo basal). Y como existe un movimiento diario de la temperatura del cuerpo y de las contracciones cardíacas, así también se puede constatar una variación diaria en la producción calórica energética, es decir se constata

una curva nictohemeral energética. Sus componentes son, por una parte, las horas del día, y por otra, el mínimo basal de la producción calórica.

Las variaciones diarias del metabolismo basal han sido comprobadas hace ya algunos años en varios animales, y explicadas en forma bastante ingenua. Se consideró la influencia de la luz como una de las causas de las variaciones del metabolismo y se llegó hasta realizar una expedición a la región Artica, para ver si en el período de la noche polar se advertía una disminución de la producción calórica. Los resultados no fueron satisfactorios. La supresión nocturna de las excitaciones visuales y auditivas no pueden influir mucho sobre la producción calórica, pero sin duda existe una influencia. Su valor numérico se puede comprobar entre los homeotermos y mejor entre los heterotermos (2), pero en ningún caso estos factores pueden producir toda disminución calórica que sobreviene durante la noche.

Con un gran número de experimentos efectuados en distintas épocas del año, he verificado que la curva diaria existe también en el metabolismo basal del Hombre, y he determinado algunas de las causas que influyen sobre su variación.

Citaré los puntos más salientes del aspecto de la curva. El Hombre consume la menor cantidad de calorías entre las 2 h. y las 3 h. de la mañana. El valor del metabolismo basal es a las 2.30 h.: 852,2 y a las 3 h.: 849,9 cal. Estos valores numéricos indican el promedio de los datos obtenidos y se relacionan al número de calorías que el individuo consumiría si en las 24 horas gastase siempre la misma energía que ha desarrollado durante el experimento hecho para determinar el consumo calórico de aquel momento. Desde las tres horas (3 h.) el valor calórico del metabolismo basal aumenta continuamente.

Así que el metabolismo basal a las 7 de la mañana alcanza a 952,7 cal. A partir de este momento aumenta rápidamente. A las 8 h. 1019,4 cal., es decir que en una hora el valor metabólico aumentó casi 67 cal. A las 9 h. el valor medio de varias mediciones es de casi 1065 cal.; a las 10 h. es de 1114,2; a las 11 h. de 1131,4; al mediodía 1160,3 cal.; a las 13 h. alcanza el valor máximo del día 1184,7. Después disminuye gradualmente.

La curva nictohemeral de la tarde difiere de la de la mañana. A veces la producción energética se mantiene casi al mismo nivel hasta las 21 horas. El valor medio es de 1153,5 calorías. A partir de este momento se produce una fuerte disminución: primero el descenso es de 60 cal. por hora (915,5), a las 22 es de 1094,2; a las 23: 1010,7, es decir 80 cal. por hora. A medianoche la producción calórica es ya solamente: 915,5 cal. La diferencia pues entre el metabolismo basal a mediodía y a medianoche del hombre despierto, es de cerca de 210 calorías. La disminución del consumo energético basal continúa, pero no tan rápidamente. A la 1 la producción es de 932,8; a las 2 es cerca de 875 calorías. Ya se comprende que todos estos valores se refieren a la actividad energética del hombre despierto. Los valores del dormido deben ser menores, verosíblemente.

Era necesario comprobar la existencia de la curva nictohemeral metabólica, para poder comprender el paralelismo entre las funciones básicas fisiológicas, las bioenergéticas y los fenómenos antrópicos.

Ahora bien; me parece más que evidente que la curva metabólica está en relación con nuestra vida diaria. Tuve la oportunidad de comprobar que cada cambio del modo de vivir (horas de las comidas, de acostarse, duración del trabajo y de descanso, etc.) influye sobre la curva. El canillita que se levanta temprano, en las primeras horas de la madrugada y que, después, duerme dos o tres horas la siesta para salir a las calles con las ediciones de las noches, tiene una curva muy irregular, algunas veces con dos mínimas y dos máximas, pero más a menudo con variaciones bruscas e inestables de día en día. Para él ya la vida no manifiesta un ritmo constante. Todas sus funciones están perturbadas y la producción calórica en general es bastante más alta de lo que es en los individuos con un ritmo vital regular. No hay duda que este canillita, este trabajador que duerme dos veces en el lapso de un día, que come irregularmente y trabaja, parado y corriendo por las calles, casi siempre cuando no está descansando en su cama de dudosa higiene, se difiere del trabajador corriente fisiológicamente y hasta psíquicamente —como lo probaremos en una comunicación científica—, y tiene otras necesidades. Esto lo comprueba la Antropología Social, esto lo debe saber el médico social, el político, el estadista. Porque “al perseguir el bienestar de los individuos no debemos incurrir en el error de ignorar o contradecir las condiciones comunes de la naturaleza humana” (JUAN PERÓN, 1947).

Pero el estudio de la producción calórica, como factor antrópico social, nos puede decir en favor de nuestros argumentos mucho más.

Todos saben que la estatura del cuerpo humano no es siempre la misma durante el día. El hombre es más alto a la mañana y más bajo a la tarde. La diferencia puede alcanzar algunos milímetros y también más de un centímetro. El cuerpo alcanza su altura máxima a la mañana temprano, cuando el individuo está todavía acostado, mientras la estatura mínima tiene lugar al acostarse. De este fenómeno se han ocupado varios autores, y es más o menos comprensible. Pero aparece todavía más evidente por los resultados de mis experimentos sobre la relación de las variaciones diarias con el trabajo producido y el consumo calórico del día. De varios experimentos mencionaré los siguientes: 10 agricultores efectúan un recorrido de 8 km. ascendiendo hasta 800 metros de altura y descendiendo al punto de partida. Durante el experimento, efectuado en verano, por el excesivo calor, el sudor fué intenso y provocó una disminución de peso de 1,400 kg. por cada 100 kg. La estatura a su vez, disminuyó 11,2 mm. en lugar de 6,9 como disminuía cuando los agricultores estaban entregados a sus tareas habituales no pesadas. Entonces no puede dudarse de que existe un paralelismo, una vinculación estrecha entre la disminución de la estatura, el trabajo cumplido, la producción calórica y en nuestro caso, también la pérdida del agua corporal en forma de transpiración. Con otros experimentos pude comprobar directamente la relación entre la producción energética y la disminución diaria de la estatura. Diaria-

mente se tomó la medida de la estatura de varios individuos en un período de más de un año, al principio y al fin del experimento, el cual tenía una duración de 2 a 3 horas; en el mismo tiempo se determinó la producción energética. Tales ensayos se iniciaban siempre a las 2 de la tarde después de un ayuno de por lo menos 12 horas, de la persona examinada. Los individuos permanecían durante todo el tiempo quietos, sin hablar y en posición de sentados. La mayor producción calórica se provocó con la disminución de la temperatura del medio ambiente. Los promedios de los valores obtenidos, son los siguientes:

La producción diaria de calorías más de las del metabolismo basal de la persona	provoca una disminución diaria de mm.
1084,6	indeterminable
1115	indeterminable
1253,8	2 (aproximadamente)
1380	2
2100	8
2575,5	10
3127,4	11
3298	16

Es pues indudable que la disminución de la estatura durante el día está directamente vinculada a las variaciones diarias del metabolismo, así como lo están las otras funciones (temperatura del cuerpo, fuerza muscular, actividad cardíaca, etc.). La nutrición, el trabajo cumplido y la producción calórica forman un conjunto armónico con los fenómenos antrópicos dinámicos.

Dando un paso hacia adelante trataremos de ver si hay relación alguna entre el biotipo, la raza y la nutrición, es decir la producción metabólica, y si este problema se puede relacionar con nuestros argumentos.

Uno de los más eminentes antropólogos del mundo contemporáneo, el profesor H. VALLOIS, dice: "El problema de las diferencias fisiológicas entre las razas humanas es mucho menos conocido que el de las diferencias anatómicas. Hasta nuestros días se suponía que el funcionamiento de las distintas partes del cuerpo era idéntico para todos los grupos morfológicos humanos. Pero varios hechos indudables, como por ejemplo, la distinta resistencia a las enfermedades, la repartición de la pertenencia serológica (los tan conocidos grupos sanguíneos), las modificaciones de la función de las glándulas endocrinas, etc., han demostrado poco a poco que la fisiología racial es menos uniforme de lo que se pensaba".

Entonces no es difícil suponer la existencia de una relación causal entre la producción calórica y el biotipo, como veremos más adelante.

lante, el metabolismo basal, o la producción calórica en general, se puede considerar como manifestación del sexo y de la edad como también puede ser indicio de pertenencia racial o constitucional.

Así comenzaron a investigar, los más competentes, como por ejemplo el eminente bioenergético DR. FRANCIS BENEDICT de Washington. Pero hasta ahora, los resultados son bastante dudosos y a menudo contradictorios. Evidentemente todas estas investigaciones se pueden someter a una crítica de índole teórica y metódica. De la teórica nos ocuparemos un poco más adelante.

He demostrado con una serie de experimentos que el metabolismo basal depende de la alimentación del individuo en los días y semanas precedentes a la determinación de la producción calórica, de la alimentación, la cual sin duda está estrechamente vinculada con las condiciones sociales de la persona, con el modo de vivir, trabajo y otros elementos de índole general. El aspecto social del medio ambiente tiene una repercusión sobre la producción calórica mínima basal mucho más grande que el factor intrínseco hereditario. Es decir, para poder averiguar si existe una diferenciación metabólica entre los distintos grupos raciales, en primer lugar se debería eliminar el factor social, en diferentes aspectos de la nutrición de los individuos sometidos a las investigaciones calorimétricas. Además ninguno de los autores tenía en cuenta la existencia de las variaciones nictohemerales. Las determinaciones calóricas de unos tienen lugar a una hora, con otros se experimenta a otra. De este modo los resultados publicados hasta ahora ya a priori se pueden poner en duda. Así podemos preguntarnos: ¿si las diferencias encontradas en dos razas, se refieren al valor constitucional, racial, intrínseco, o más verosímilmente a la alimentación previa y al factor hora? No lo sabemos. Los Indios Mayas muestran una producción calórica de 6,5 % más grande que lo es la producción basal de los norteamericanos de origen blanca y al mismo tiempo una frecuencia cardíaca bajísima (52 como valor medio y hasta 35 pulsaciones por minuto). El metabolismo basal de las mujeres TAMIL es de 17,4 % inferior al de la mujer norteamericana. La mujer hindú de las regiones del sur tiene un valor de 16,1%, y la mujer china establecida en Boston de 9,2 % menos de lo que dicen los datos que usan nuestros médicos como valores standard. Y así adelante. Pero hay que notar cuánta es la diferencia entre el metabolismo de una persona a las 7 de la mañana y la producción calórica de la misma a las 9 horas. En el término de esas dos horas de la mañana el metabolismo aumenta en término medio de 8,94 o casi 9 %. Una cifra que no se puede descuidar. Pero los autores regularmente no hacen caso de la hora de sus determinaciones.

Hace años determiné el metabolismo basal de algunos aldeanos serbios que en una ocasión vienen a la ciudad de sus hogares serranos. Todos pertenecen al grupo racial Adriático, es decir a los tipos raciales Dinárico, Herzegovos y Nórico. Con gran sorpresa comprobé no solamente un pulso inferior al usual, cerca de 55-60 por minuto, lo que ya sabía, sino una producción calórica muy inferior a la indicada en las varias tablas europeas y norteamericanas. En mis experimentos

no podía dudar. El metabolismo lo tomé como siempre en casos semejantes, a las 8 horas de la mañana más o menos, y el día siguiente de la llegada de los jóvenes a la ciudad. Por el valor numérico de cerca de 950 cal. de los fisiólogos y clínicos encontré en mis tres primeros casos 804, 812 y 832 cal. por día y metro cuadrado de la superficie del cuerpo. Mi consumo personal a las 8 de la mañana era alrededor de 1000 calorías. En otros cinco casos siguientes algunos meses después, el resultado era siempre igual, menos en uno solo, en el que tuve el valor de 906 cal.

Los tipos raciales adriáticos, a los que pertenecían mis serranos, son de constitución leptosomática, las personas son más delgadas, altas, sin alguna adiposidad. En la Europa Central, en la Oriental y en general a la izquierda del Danubio, en cambio una gran parte de la población está formada por personas pertenecientes al grupo racial Eurooriental, como yo lo denomino, es decir a los tipos raciales Báltico, Panónico, Carpático y otros. Allá, al sur del Danubio, teníamos los adriáticos, delgados y altos, acá la constitución del cuerpo de una gran parte de la población es más gruesa, eurisomática de estatura más baja, y sus acumulaciones de grasas muchas veces pasan en gordura. Entonces no hay duda que el tipo fisiológico es otro, otra la superficie, otro el espesor adiposo, otro el sistema periférico capilar por el cual el organismo acondiciona sus pérdidas calóricas y se defiende de la temperatura excesiva del ambiente, otro el tamaño, la forma y el peso del cuerpo. Mi intención era estudiar bioenergéticamente los dos tipos: Acá, en la Argentina, podemos encontrar entre el potencial humano nativo dos tipos a estos del todo parecidos: los indígenas Pámpidos y los Andidos de la clasificación de IMBELLONI. En Europa, no pude parangonar la producción del Adriático con la del Eurooriental; acá se podría la del Andido con la del Pámpido.

No hay duda, es una lástima que por varias razones no pude comparar el metabolismo basal entre estos dos tipos de aldeanos europeos. Pero algo conseguí estudiando a fondo antropológicamente una comunidad étnica proveniente del Asia: los Calmucos prófugos de su patria después de la revolución bolchevique. Examiné el metabolismo basal repetidamente, de más de diez personas. Todos eran de aspecto digestivo, más bien bajos y por las formas del cuerpo bastante parecidos a los Euroorientales. Comprobé un valor metabólico en promedio un poco mayor que el de los Adriáticos: 915,00 cal. Ahora bien, ¿esta diferencia de pocos por cientos, se debe a la diferencia racial, a la diferente estructuración del cuerpo, o no? La alimentación del dinárico serrano difiere bastante de la de mis Calmucos obreros, en la mayor parte carreros. El aldeano leptosomático se alimenta de pan de maíz, polenta, porotos, cebolla, con muy poca grasa. La carne casi no la ve. También la alimentación de origen lácteo no abunda. El calmuco al contrario, come más carne, grasas, queso, verduras.

Estas mis dudas se aclararon poco después con una nueva indagación experimental. Comprobé la preponderante influencia de la nutrición en las variaciones metabólicas.

Tres serranos llegan de sus casas a la ciudad. Transformé mi laboratorio en pequeño internado: viven en él, comen la comida que les suministro. El metabolismo basal del primer día era: 835, 832, 816 calorías respectivamente; del tercero 856, 860, 956; del décimo 900, 938, 1030; tres días después encuentro más o menos los mismos valores. La comida de mis aldeanos es absolutamente diferente a la de sus hogares. Pan blanco, sopa, carne y verduras ahora comen todos los días. El aumento de la producción energética indudablemente se debe al cambio cuantitativo y cualitativo de la nutrición.

No afirmo, y no lo puedo en base a estos experimentos, que no existe en el mecanismo bioenergético, en la producción calórica una diferencia racial o bien, si así quieren, constitucional. Sino quiero solamente llamar la atención de los investigadores sobre la indiscutible y preponderante influencia del medio ambiente social en los fenómenos antrópicos.

En primer lugar para nosotros, para la población argentina estas constataciones tienen una importancia indiscutible. No solamente como aporte para un mejor conocimiento antropológico de la población en general, sino para la defensa nacional en primer término. Es indispensable iniciar trabajos de investigación sistemática, con técnica experimental y exacta, para determinar las diferencias existentes entre la población urbana y del campo, la de la llanura y la serrana, como también de los provenientes por su origen de distintos grupos étnicos, como por ejemplo españoles de inmigración reciente y criollos, en cuanto de estos se puede hablar. En esta ocasión me agrada mencionar las búsquedas realizadas por el médico, DR. GUILLERMO QUINTANA AUSPURG, que indudablemente deben servirnos como ejemplo y guía para las investigaciones ulteriores. En su trabajo publicado hace unos años (3) comprueba las diferencias sobresalientes existentes entre la población urbana y la cerril. Así, para mencionar solamente unos resultados: Leche, queso, vegetales y fruta fresca no consumen los de procedencia cerril en 33,9 casos por ciento y el 15,2 % los del grupo urbano; A/ Pésima ingestión de leche o queso en el 54,4 por ciento de los sujetos de ciudades, en el 81 por ciento de los departamentos cerriles; B/ no ingieren huevo en absoluto el 24 % en las ciudades, el 41 % en los departamentos cerriles; C/ la ingesta de vegetales frescos es pésima en el 61 % de los convocados urbanos, en el 94 % de los departamentos cerriles; D/ la ingestión de fruta es pésima en el 58,2 % de sujetos de procedencia urbana, en el 94 % de las zonas cerriles de la provincia de Salta.

La Naturaleza es el regulador por excelencia. El hombre de ciencia puede observar, medir, comprobar, ora con la báscula de Santoro Santori, ora con el antropómetro de Martín, ora con los más modernos metabolímetros, pero siempre encontrará la armonía más perfecta entre los hechos observados. En las sierras alpinas, dináricas, carpáticas, viven en la mayoría aldeanos altos, delgados, pertenecientes a tipos raciales adriáticos. La mujer adriática, la del Monte Negro, de Albania, de Herzegovina, muchas veces también de los Alpes, aparece aún más delgada que el hombre, huesuda, encorvada, antes de tiempo en-

vejecida. Es por el trabajo incesante, muchas veces más pesado que el del hombre. No debemos maravillarnos si el metabolismo basal de estas poblaciones es inferior al nuestro. El organismo se acostumbró, por decir así, a gastar poco. Para no morir de hambre... (4).

Para concluir con nuestras consideraciones, me parece bien mencionar unas observaciones mías sobre alimentación de los niños en unas aldeas serbias. Observaciones absolutamente desconocidas para el mundo científico (5), pero de una cierta importancia por los resultados y por el método de investigación que es sencillo y recomendable a los que anhelan cuanto antes conocer con exactitud las condiciones trofológicas de nuestra población argentina.

En la capital de Yugoslavia existía un colegio secundario de régimen internado, con un número de alumnos exiguo, enseñantes selectos, ayudado e inspeccionado personalmente por parte del Rey Alejandro I — el Gimnasio del Rey Alejandro. En colaboración con el doctor MARIO SELEM, durante dos o tres años, tenía en esta escuela el control científico del desarrollo del cuerpo y de la educación física. Entre un número bastante grande de observaciones, nunca publicadas, unas se refieren a la relación de la alimentación y desarrollo corporal.

Tomaremos como ejemplo uno de los años escolares. Los alumnos eran de varias partes de Yugoslavia, provenientes de las ciudades y del campo. Hemos comparado los de las ciudades con los aldeanos. Al entrar a la escuela la estatura media de los alumnos del primer grado gimnasial, del primer grupo era de 1450,4, del segundo 1490,8, es decir si el largo del cuerpo de los de la ciudad sería igual al valor 1000, el de los campesinos tendría el valor 1028. La estatura de los campesinos es más alta por pertenecer estos exclusivamente a los biotipos raciales adriáticos (tipo Dinárico, Nórico, Herzegoves en primer lugar); por el contrario entre los de las dos capitales y de las ciudades yugoeslavas hay que pertenecen a otras razas (a la Mediterránea y a la Euroriental). Al entrar a la escuela el peso medio de los alumnos era de 38,045 kg.; después de dos meses 40,439; al finalizar el año escolar (un poco más de nueve meses), pesaban 43,418. Así que en un período de nueve meses los alumnos de esta escuela, todos de 11 a 12 años de edad, aumentaron 5,373 su peso; 2,394 en los dos primeros meses, quedando 1,074 por medio a los otros dos bimestres. Al iniciar su régimen de vida escolar los de las aldeas, aunque de estatura más alta, tenían 1,580 kg. menos que los de sus compañeros de proveniencia urbana. Después de los dos primeros meses los del campo aumentaron en peso 2,130, los de la ciudad solamente 1,003.

En el segundo año, con otros alumnos de la misma edad, y por primera vez internados, tenemos los mismos resultados. Al iniciar el año el peso de los campesinos era de 37,993, de los provenientes de las ciudades 42,500. Después de los primeros dos meses los aldeanos pesan 40,159 (más 2,166), los de la ciudad 42,741 (más 0,241).

Que la alimentación del campo es escasa e incompleta, y que por sus propiedades influye negativamente al desarrollo normal del ado-

lescente, tengo una prueba más que convincente. Entre los alumnos de proveniencia urbana, había algunos pertenecientes al tipo constitucional eurosomáticos. Estos chicos digestivos, evidentemente gordos, los excluimos de nuestros promedios, los observamos totalmente aparte, comparándolos con un número igual de campesinos. Después de dos meses de internado los del campo pesan más 2,384 y los digestivos pierden 0,109. ¿A qué se debe esta diferencia? Los alimentos de nuestros jóvenes eran abundantes. Pero también los ejercicios físicos y las duchas matutinas frías y calientes alternadas eran obligatorias, además de los deportes y de la atlética ligera. Un régimen de vida para nuestros digestivos inusitado y casi inesperado. Así que al finalizar el año escolar los campesinos aumentaron de peso de 4,489, pero los de complexión digestiva perdieron más de un kilo (1,075). Por el contrario en los tres meses de vacaciones, viviendo en sus casas, los aldeanos perdieron 0,600, y los digestivos, sin duda "descansando" de los ejercicios físicos y superalimentados por sus madres, ¡ganaron - 3.892 kg.!

Estos pocos ejemplos, encontrados casi al azar entre mis investigaciones personales, nos dan una idea clara de la necesidad, de la utilidad práctica de los estudios antropológicos. El médico social, el estudioso de cuestiones sociales, el legislador de trabajo, el político no pueden ignorar los resultados de la Antropología. Tanto más cuanto que conociéndolos se convencerán que siempre hay ritmo y compensación en las variaciones humanas, que las manifestaciones de la vida, sean de forma o de función, siempre obedecen a causas determinadas y que, entonces, las normas, las leyes, los reglamentos, coincidirán armónicamente con las necesidades humanas únicamente si son reflejos del ritmo de la vida. Y por esto estas nuestras breves observaciones las podemos resumir en las palabras de JUAN PERÓN: "Los hombres y los pueblos vivimos sujetos de modo ineludible a las leyes del ritmo y de la armonía. Pretender escapar a ellas, procurar eludir el imperativo de sus mandatos, conduce fatalmente al error en los hombres y al caos en los pueblos. La vida es más rica en acontecimientos y más pródiga en satisfacciones cuanto más se adapta a las inescrutables leyes físicas y morales que la regulan. La naturaleza de las cosas, que, al decir del dístico latino, no camina a saltos, sino acompasadamente, señala el ritmo, muestra el encadenamiento lógico de los acontecimientos y, a cada vuelta, revela la suprema voluntad de Dios, orientada a conseguir el equilibrio, la proporción y la armonía".

NOTAS

- (1) "...la Historia viene demostrando que el mundo pasa de lo político a lo social". *Juan Perón* (1946); "Lo social constituye la clave del arco de toda acción de nuestro tiempo". *Francisco Franco* (1952).
- (2) B. MALES: Action de la lumière sur la consommation d'oxygène par la Grenouille. *Compt. Rend. Soc. Biologie de Paris*, 1925.
- (3) DR. GUILLERMO QUINTANA AUSPURG: Investigación trofológica sobre clase 1925 convocada en Salta. *El Día Médico*, Año XXI, No. 35, Bs. As. 1949.
- (4) Ver también LIUBIMIRO MALES: Ciencia y Hombre. *Cultura*, suplemento de "Trópico", Año II, No. 41, de mayo 22 de 1949, Tucumán.
- (5) BRANIMIRO MALES: La alimentación de los niños escolares rurales. *La Guardia del Maestro*, No. 1-2, 1936, Belgrado, como también dos artículos en el diario *Politika*. de Belgrado, del mismo año, todo en serbiocroata.

POETAS MENORES DE ITALIA

CECCARDO ROCCATAGLIATA CECCARDI

Alejandro Canale Canova

I — Su tiempo y su arte

LA poesía de Ceccardo Roccatagliata Ceccardi, poeta genovés, surge en aquel período literario en que se determina una decisiva reacción contra el romanticismo, por cierto no del todo excelente en sus copiosas manifestaciones, de la primera parte de la segunda mitad del Ochocientos. Mientras que la poesía de la primera mitad del siglo se había afirmado por su prevaleciente carácter político, caídas tantas fáciles ilusiones que habían fermentado en las exaltaciones superficialmente poéticas que del romanticismo y del clasicismo hacían, en algunos casos, sin una profunda y equilibrada conciencia artístico-estética, su bandera y que en Italia se presentan como tantos himnos a la epopeya del primer resurgimiento, se sustituyó en los veinte años que siguen por un romanticismo que en lugar de remontar a las sanas y fecundísimas purezas de Manzoni para reconstituirse como profundidad de Verdadero Arte, se pierde en el manierismo, en el supersentimentalismo enervado en una tristeza sin esperanza que se difunde en las creaciones poéticas, casi a imagen del llanto de un eterno niño de la naturaleza.

La austeridad que el Arte exige en todos los campos de su manifestación había llegado, en la poesía, a tener un carácter indefinido en virtud de las caprichosas tendencias conceptuales y formales, condimentadas por versos melindrosos, sin fuerza intrínseca ni estilo, aspecto del romanticismo, éste, que encuentra buenos prosélitos

en Prati y en Aleardi y en algunos otros poetas y novelistas. Era natural una reacción a este ablandado movimiento poético y particularmente en Italia se sentía más que nunca la necesidad de una armónica compostura de formas y de conceptos. La "Scapigliatura Lombarda" había querido iniciar esta reacción en el deseo de llevar de nuevo la conceptualidad poética a una pura simplicidad verista de formas regidas por un estetismo artístico que tuviese finalidad en sí mismo, pero únicamente con Carducci tenemos el verdadero reformador de la poesía italiana del Ochocientos, aquel que con una potencia de acentos única debía reconducirla a un clasicismo puro y elevado; un clasicismo no atado vulgarmente a una baja imitación de las clásicas formas del pasado, pero en el cual encuentra expresión un alma equilibrada y fuerte sin particulares tendencias místicas o sentimentales exageradas y tal vez afeminadas, que sabe elevar, en una construcción firme y perfecta, la esencia fecunda de lo antiguo a la mentalidad de su siglo. Clasicismo que inicia el camino al noble e íntimo misticismo pascoliano y al naturalismo pasional de D'Annunzio.

A través del clasicismo carducciano y el decadentismo dannunziano, la musicalidad verlainiana y la potencia mística del todo particular de Shelley, las influencias clásicas tradicionales y los maravillosos acentos leopardianos y foscolianos, pasa y se eleva con una cierta y bien definida personalidad, la poesía de Ceccardo Roccatagliata Ceccardi. Poesía que en algunos aspectos, en algunas expresiones elevadísimas supera la potencia expresiva de los maestros.

Lo fragmentario, representa, para nosotros, a la vez el defecto y la belleza de la poesía ceccardiana. No hay una continuidad de elevación poética y de expresión purísima en su clásica potencia formal, continuidad que llevaría a la afirmación de Ceccardi entre las primeras figuras de la literatura poética de la nueva Italia. Pero esta misma fragmentariedad nos ofrece acentos ceccardianos sublimes, nos ofrece una potencia poética que no hubiera podido conservarse y alcanzar una continuidad de elevación constante en la producción total del poeta. Su forma llega a alcanzar y a expresar admirablemente aquellos sujetos de ambiente, de simplicidad, de observación de la naturaleza; la expresión clásica es compenetrada por las más modernas tendencias poéticas extranjeras, tendencias que el Cantor de Apuania no imita vulgarmente sino que asimila y actúa en un estilo que es fruto de elevada síntesis dominado por un personalismo indiscutible y potente.

En el dolor, que inexorablemente ha sido el triste compañero de Ceccardi, él encontró las notas más puras e inspiradas de su Canto. Levedad tremulante y dulce admiración, recuerdos que lentamente descienden al corazón, vivas esperanzas que aparecen de improviso en el horizonte dando continuas y falsas ilusiones; fuertes expresiones en las que parece que la personalidad del poeta se levanta con su alta figura física para gritar con acentos profundamente dramáticos, a todo el mundo, las indignas adversidades del destino, son aspectos humanos y veristas de su poesía.

Poesía humana y natural, profunda y luminosa. Musicalidad y color son los dos factores más estrictamente intrínsecos a la vena poética de Ceccardi en la que un instante feliz, vivifica admirablemente los más tenues matices. Es en los acentos espontáneos y profundamente sentidos que el arte de Ceccardi encuentra su mejor expresión.

Las visiones de la Lunigiana, de la dulce Versilia, de la inaccesible Apua o del mar sombrío de Liguria, se sobreponen la una a la otra y los cantos surgen de su alma, que siente en sí la fuerza del "Generale", la dulzura del "Poeta", la amargura del abatimiento más hondo, el impulso indómito de una potencia épica señante. Cantos de dolor y cantos de pájaros, coros de ninfas fluir de linfas, romper de flores entre las bayas de los matorrales y las yerbas verdes de las colinas, chirriar de un insecto y un lejano llorar de campanas; amplios cuadros de rocas ásperas y heroicas, de velas que respiran con el mar, de nubes, de horizontes luminosos. Ceccardo Roccatagliata Ceccardi ha encontrado su inspiración más amplia y profunda en virtud de un sentido oculto que se agita entre una suave percepción de las cosas y un hálito como de virginidad primitiva.

Algunas veces es el conjunto impetuoso de sus energías el que encuentra un desahogo en la creación; otras es la campiña con la infinita dulzura de su paz profunda la que toca aquella alma sensibilísima, y la poesía sale de su corazón fresca y serena, sincera y, a menudo, altísima.

Pero, sobre todo, Ceccardi ha alcanzado a dar forma de arte personal y altamente noble a todo un mundo interior poblado de pensamientos luminosos, de misterios oscuros, de aspiraciones desesperadas nunca alcanzadas o satisfechas, un mundo riquísimo en un alma sensibilísima de poeta.

En estas condiciones él ha podido, más allá de la poética mecánica del verso, expresar verdaderamente algo nuevo y grande.

No está en él, a pesar de una evidente dependencia, ni la clasicidad escultórica de un Carducci, ni la riqueza terminológica de un D'Annunzio, ni la serenidad meditativa de un Pascoli, ni la irisación poliédrica de un Rimbaud o de un Verlaine, pero tuvo en sí reunidas todas estas bellas virtudes, y, aún sin continuidad, como ya hemos notado, éstas relucen en una fusión que plasma de sí y crea sublime la obra de arte. Y todavía Ceccardi sabe revelarnos una huella bien definida que, admirablemente, señorea imágenes y expresiones.

A veces elegante, a veces salvaje, en la forma ahora suave como una caricia, ahora impetuosa como un huracán, siempre dueño de la música y del color, expresa las sensaciones más ocultas, transforma las sensaciones más inmediatas, sube de las notas bajas de la visión a las elevadas tonalidades con un contrapunto de matices delicados y variadísimos, hacia un todo orgánico, tal vez maravilloso.

Con estas premisas que aclaran en sus caracteres generales la obra ceccardiana, es posible acercarnos a sus composiciones para un análisis más profundo en el que se destacarán claramente, aunque se trate de una visión sintética, cuáles tendencias él haya verdadera-

mente seguido, y con cuáles criterios y valor artístico las haya asimilado y aplicado.

II — Su obra

Ceccardi se dió cuenta muy joven aún, de su particular naturaleza poética y comenzó a sentir, profundamente arraigada, una bien definida tendencia a la poesía.

La expresión de la extrema delicadeza y sensibilidad de su alma, que no se encontraba en la dureza práctica de los estudios notariales a los que había querido obligarlo el padre, junto a una profundidad de observación verdaderamente excepcional, animada por una singular personalidad, se vuelve a la naturaleza captando de ella los aspectos más variados e íntimos; creando todo un mundo suyo de vivas imágenes que representan, para nosotros, el carácter más precioso de toda su obra. Ceccardi fué, sobre todo, un innato pintor y un admirable músico amante y expresante, a menudo con acentos poéticos verdaderamente elevados, de las más tenues impresiones colorísticas y de las flexuosidades del sonido del cual pudo sentir los enarmónicos menos sensibles a través de la sonoridad íntima de la palabra, así que éstos entraron en armónica concordancia con los sonidos más vibrantes de su sensibilidad de arte, y de ese impulso a la creación poética, que fué el fundamento de su misma existencia.

Así como la pictórica ceccardiana está en armonía con el contemporáneo movimiento impresionista francés, así la musicalidad es fácilmente igualable a aquella debussyana aunque carente en parte de las posibilidades patológicas y, sobre todo, psicológicas, que caracterizan la deliciosa producción del gran músico francés.

Los primeros sonetos publicados en periódicos varios acercaron al poeta naciente a las personalidades artísticas que también colaboraban en los mismos diarios.

Fué éste el primer incentivo que determinó el futuro del poeta. Fueron las primeras ilusiones que bailaron en corro, inexorablemente vanas, alrededor de esta figura precursora de las esperanzas más luminosas, pero también de los continuos dolores debidos a su constante imposibilidad de actuación. Ya desde estas primeras pruebas poéticas se revelan, en el arte ceccardiano, las huellas más contrastantes tal vez, de distintas tendencias poéticas italianas y extranjeras, y a esta constatación se paró la crítica sin reconocer lo que había en ellas de preciosamente personal. Fué decididamente acusado de "carduccianesimo". Acusación que se fundamentó cada vez más al aparecer las primeras verdaderas y propias obras, de más amplio respiro. Acusación, también, que más tarde, fué terminantemente repudiada por una crítica más atenta y más valiosa. De acuerdo a este orden de ideas se expresan los amigos que en muchos diarios italianos y extranjeros se preocupan de analizar sus producciones. El mismo Rosina, en el volumen sobre Ceccardo Roccatagliata Ceccardi, afirma que nuestro poe-

ta sintió a Carducci como sintieron la influencia de esa altísima personalidad artística todos los jóvenes poetas de aquel entonces.

La primera y la segunda afirmación, a nuestro parecer, no son totalmente aceptables; esto es, asumen un valor extremista que no corresponde a la verdadera esencia de la poesía ceccardiana.

Ceccardi sintió indudablemente la influencia de Carducci, influencia que se refleja particularmente en el conjunto de su obra. Como Carducci, volvió a una pureza excelente de formas clásicas y con éstas se elevó a un carácter poético de absoluta preponderancia de conceptualidad, de forma, de imágenes, de sujeto y de fines sobre el decadentismo romántico precedente y sobre todos los poetas de la nueva Italia artística, así Ceccardi, aún no dotado de las posibilidades carduccianas o, mejor dicho, no así elevadamente continuo en su producción típicamente fragmentaria, tuvo intentos análogos particularmente en cuanto se refiere a la forma. Forma que escapa de las formales construcciones clásicas para alcanzar acentos del todo personales que nos ofrecen una alta, noble y rica poesía.

Lo que claramente limita la obra ceccardiana es, para nosotros, una lamentable inconstancia de línea de conducta artística que alcanza a reflejarse evidentemente en sus trabajos. Debemos, empero, destacar una preciosa fusión entre pureza de forma, de estilística y de elaboración; de tendencia clásica con una finísima expresión romántica que en numerosos ejemplos predomina decisivamente. Y, todavía, un valor personal indiscutible en la riqueza de análisis del particular, en el desarrollo y en los matices delicados de colores con los que nos presenta la naturaleza que predomina en su aguda perceptibilidad íntima.

Carácter ondeante y romanticismo preponderante que no encontramos en la constante finalidad de la obra carducciana tendida hacia la reacción decisiva contra las decadentes formas sentimentalistas o místicas y en la elevada fusión de fundamentos puros clásicos revestidos por una fuerza especulativa moderna bien definida. Diremos también que Ceccardi se inspiró no poco en Pascoli y en D'Annunzio.

La primera obra orgánica de Ceccardi es el libro de poesías intitulado: "Il Libro dei Frammenti". Es el volumen que con más espontaneidad nos presenta la figura poética de Ceccardi mediante producciones en su mayor parte dignas de examen y de crítica, en las que encontramos a menudo un impulso vigoroso y una fusión verdadera y propia de dos factores determinantes: Ceccardi y Naturaleza. Elemento esencial es el carácter pictórico; hay sonetos que pueden ser definidos como cuadros de la más moderna escuela impresionista de Francia. En este primer libro, la formación artística de Ceccardi no es todavía completa, pero ya se definen claramente aquellas tendencias, aquellas formas estilísticas, aquellas variedades múltiples de color y aquella armonía de sonidos que le inspiran una singular interpretación de la naturaleza. Naturaleza que habla incansablemente, en lenguaje propio, al corazón del artista; un lenguaje vivo por esta particular encarnación en el sentimiento de quien ama sin limitación su único campo de actividad y de producción verdaderamente sincero, profundo y siempre nuevo.

Las descripciones se suceden revelando sobre todo el artista; csadías de niño, acentos de pasiones profundas que resuenan en él como campanas repicantes o leves matices que colorean las imágenes naturales más simples y delicadas.

Ya en esta primera obra se reflejan los variadísimos impulsos sentimentales del poeta. Impulsos que representan el tormento que determinará la potencia expresiva de Ceccardi en las obras más complejas que seguirán. Impulsos violentos que generan ese carácter fragmentario, que ya hemos notado, de su producción, provocando un proceder undivago de elevación poética que alcanza, algunas veces, acentos altísimos para caer después, en un árido tecnicismo en el cual la preocupación del poeta es simplemente formal o se pierde en un psicologismo sin profundidad y, por consiguiente, dañino a la pureza y a la nobleza de la expresión artística no sentida como íntima exigencia de revelación espiritual.

Particularmente en las traducciones, encontramos a Ceccardi debussyano que va a la búsqueda de armonías complejas y de sonidos que vibran delicadamente.

Los poetas que él ha traducido en el "Libro dei Frammenti" son: André Lemoyne, Leconte de Lisle, Arthur Rimbaud y Paul Verlaine. Es ésta una evidente afirmación de la cultura poética de Ceccardi que demuestra seguir atentamente el movimiento innovantista extranjero. Estas traducciones líricas revelan siempre claramente la personalidad del poeta que sabe hacer de ellas una cosa suya. "La musique avant toute chose", como dice Verlaine. Hay en las líricas ceccardianas una musicalidad que atenúa la esclavitud de la rima. Conjunto de matices, como se dijo, que crean una unión de colores sin contrastes demasiado vivos que podrían romper la armonía unitaria que las vivifica.

Después de los años de los "Frammenti" pasan unos años de producción que se efectúa en periódicos y revistas, y que verá una feliz unión en el volumen: "Sonetti e Poemi". Son años que podríamos considerar de intervalo con respecto a la siguiente preocupación épica de Roccatagliata. Una verdadera y propia segunda forma de poesía muy distinta de la primera. A una forma que se inspira en Carducci, animada por influencias leopardianas y dannunzianas, que tiene como núcleo evolutivo toda la profunda sensibilidad naturalista del poeta, en la que la lírica mana espontánea y sinceramente verdadera, sucederá en cambio una forma que valoriza elementos civiles, heroicos y morales; en donde Carducci, Pascoli, D'Annunzio son todavía los inspiradores evidentes, pero la elevación de la composición poética es muy inferior a la precedente.

El libro de los "Sonetti e Poemi" revela ante todo una mayor profundidad de búsqueda estilística y formal, y sobre todo una elevación de tono más constante, y ésta es una virtud muy importante en Ceccardi, fragmentario por excelencia, y que ya hemos visto a través del análisis de su precedente volumen.

Las líricas aquí recogidas ondean entre un clasicismo del todo particular, sin retórica inútil, y un romanticismo que aún en su decadencia nos ofrece ejemplos verdaderamente elevados.

El "Viandante" que sigue a "Sonetti e Poemi", es una de las mejores obras de Roccatagliata. Con este pequeño poema tenemos un nuevo elemento de análisis para el examen de la poesía ceccardiana, poesía fundamentada sobre elementos líricos autobiográficos, de inspiración íntima. Se trata de una conducta poética levemente filosófica pesimista que denuncia a menudo influencias leopardianas y dannunzianas. También es fragmentario pero goza de una inspiración espiritual única que caracteriza todo el poema y lo funde en la armonía de un único ideal.

La sinceridad de expresión encuentra su mejor afirmación en la vida misma de Ceccardi, de ese hombre que hará escribir sobre su tumba "Hic constitit viator".

El "Viandante" continúa, con el transcurso de las estaciones, su viaje, hecho de dolores, rodeado por una tendencia finamente contemplativa.

Es Ceccardi mismo el que habla a través de su protagonista y, por consiguiente, el valor de la poesía alcanza puntos verdaderamente altos cuanto más se define la adherencia del poema a la realidad de la vida del poeta. El estilo es el mismo que caracteriza toda la precedente producción, pero es oportuno destacar una preciosa profundización de elegancia de expresión que es fruto de la vida que pasa y deja su abundante herencia de ilusiones y esperanzas coronadas de amarguras y de desconsuelo. El tormento psicológico del poeta quisiera encontrar aquí un tema para su plena expresión pero no lo alcanza, como siempre dijimos en otras ocasiones, una vez más podemos confirmar nuestra opinión crítica la cual encuentra al mejor Ceccardi cuando éste se queda en su preponderante tendencia naturalista que en él es espontánea y sincera.

La ilusión épica halla ya en el "Viandante" finos motivos líricos en la dureza esquemática de algunos versos, ilusión que se actualiza en "Apua Mater", conjunto de trece sonetos intitulados: *Mater - Luni - Dante Alighieri - Nicolo V - Michelangelo - Giosuè Carducci - Uomini ed Ombre - Liberta*. Una exaltación de la estirpe sentida a través de las personalidades de todas estas grandes figuras. Aquí la poesía ceccardiana, más lejana de las tendencias más naturales al poeta, no encuentra ya su alta expresión y, por ende, es indudablemente inferior a la lírica naturalista. Poesía épica, como ya se ha dicho, que encuentra mejores acentos y vigor en las "Odi" y sobre todo en los "Discorsi".

Las "Odi" revelan, hasta diríamos de manera exagerada, una aridez de cultura histórica, cultura que ahoga a menudo el ímpetu lírico roto por las numerosas citas y por el esqueletismo de los nombres y de los hechos históricos. Pero hay un factor que es innegable, el sentimiento patriótico que encontrará su desahogo en los años de la primera guerra mundial en los que la vitalidad del poeta se reanima elevándose sobre el cúmulo de miserias que la sofoca inexorablemente en la tristísima realidad de una vida pobre y desconsolada.

El libro "Sillabe e Ombre", que cierra la actividad del poeta, es solamente una vuelta a aquellas exigencias sentimentales y naturalistas que el hombre siente en sí profundamente verdaderas.

La vida resuena con toda su triste experiencia y el cansancio del "Hombre" maravilloso halla todavía campo para un último canto, mediante sus primitivas formas más felices, y se afirma probablemente como el mejor de toda su producción.

Afectos, dolores, ilusiones, esperanzas, melancolías, contemplaciones, reviven en líricas caracterizadas por una pureza y elevación de intentos única en Ceccardi. En el "Albero Inclinato", por ejemplo, la retórica deja el lugar a concepciones mucho más verdaderas e íntimas, en las que los sonidos y, por ellos, las palabras, viven en un conjunto armónico excelente y precioso por la extrema delicadeza de expresión que los ennoblece; y aún en "Vecchia Stampa", escrita poco antes de morir, la amarga ilusión de una vida sin luz suscita los repiques más delicados y sublimes, creando verdadera y purísima poesía. La simplicidad y la potencia íntima se unen como en las sinfonías beethovenianas y alcanzan la fuerza que éstas alcanzaron en su expresión musical. Una tardía pasión inspira "Elegie del demone meridiano" en la cual una ilusión más que ha florecido en el alma sensibilísima del poeta tiene la trágica, plena conciencia de su muerte moral y material, corolario funesto de todo un único admirable impulso hacia los caminos mejores que un hombre vibrante de vigor inagotable en su pujanza, hubiera querido recorrer para alcanzar la verdadera ala del supremo reconocimiento, el divino cumplimiento de las aspiraciones más altas y nobles: la Gloria.

III — El Viandante: La Muerte

El 2 de agosto de 1919 fallecía el poeta que únicamente en el paso supremo podía hallar la paz que tanto había invocado en los años penosos y lentos de sus constantes sufrimientos. Sobre su lápida sepulcral los amigos hacían esculpir el epígrafe: *Hic constitit viator*. En su última morada, el "Viandante" se había —por fin— quedado para siempre. La "senza paura" se había sumergido en los vórtices, mientras que levantado sobre el puente de su alma, con la mirada fija en el estandarte de guerra que hasta el último suspiro había quedado izado, ondulante, confiado en el sol de una nueva vida, Ceccardo Roccatagliata Ceccardi, abandonaba aquella lucha que con tanto vigor y tanta nobleza había incansablemente conducido.

Su única fuerza había sido la poesía. Solo, con esta potente arma, había combatido en las luchas más ásperas. Con esta pasión en el alma y las desilusiones profundamente amargas, su expresión poética se había endurecido poco a poco, haciéndose más mordaz en la búsqueda continua de captar nuevos aspectos de lo que obraba con potencia insólita sobre la extrema sensibilidad de una verdadera alma de Arte.

La animación de una esperanza inagotable llevó a este purísimo poeta a través de los obstáculos más ingratos que un destino extrañamente hostil podía oponer al ser prisionero de sus mismas adversidades. Todo obstáculo dejó en él su huella, pero toda herida dejó un

nuevo impulso para nuevas luchas. El ensueño no fué nunca desechado, aun cuando treinta años de dolores debían hacer sucumbir su fuerza física.

Las ilusiones heroicas fueron el aliciente más grande para este poeta que veía perfilarse frente a la mirada de su exaltada imaginación, en el ímpetu indómito de un nobilísimo y puro impulso patriótico, la bajada gloriosa de los apuanos.

Había nacido en Génova el 6 de enero de 1871. Sus padres, Lazzaro Roccatagliata y Juana Battistina Ceccardi, eran también oriundos de la populosa ciudad costera. Un profundo amor ligó a Ceccardo con su madre. Amor que era el natural producto de aquellos sentimientos que la madre había querido infundir en el alma de su tan amado hijo. La indocilidad espontánea y pronta del muchacho encontró en la guía maternal un dulce freno que quiso crear su espíritu poético más con la educación del corazón que con la de la mente. La nobleza de los sentimientos quedará vigorosamente viva en la vida del poeta junto a un afecto infinito hacia la madre. Fué este afecto el que le sugirió, como demostración de devoto homenaje, el gesto de unir a su nombre aquel de los Ceccardi de Ortonuovo, de cuya estirpe sentía la pulsación violenta. La muerte del padre y, sobre todo, aquella del "Ángel Soñante" que había infundido este ensueño en la naturaleza poética del hijo, fueron los factores iniciales que afirmaron en el grande corazón del joven luchador y en las primeras tentativas del Canto, aquel dolor y desconsuelo que, inexorablemente, le acompañaron durante toda la vida.

La desilusión de la amarga realidad de la existencia afincó así en un primer contraste con aquel potente sentimiento de elevación infatigable que debía animar al poeta desde sus primeros años de trabajo, incierto sí, pero animado por una bien determinada dirección a la cual lo había llevado su misma naturaleza. Cantó en él su juventud transfundida en la potencia vital que colmaba todo el "blanco" valle de la Lunigiana en el sol que iluminaba las plúmbeas nieblas hermanas de las cumbres apuanas; su alma elevada por este viril contacto con la naturaleza a las esferas de la divina poesía, se había examinado y, reconociéndose, había comenzado por sacar de la lira las primeras y dulcísimas notas de un canto que fué la más sincera revelación de un íntimo sufrimiento que encontraba así su primer desahogo.

Los programas del Liceo de Massa, aunque superados, no alcanzaron a apoderarse de la mente del jovencito ya plenamente poeta en el alma y que advertía en sí una fuerte atracción para sus primeras creaciones que siguieron el camino de las redacciones. En los juveniles y apasionados cenáculos estudiantiles, Ceccardo encontró el ambiente propicio para el comienzo de su lucha. Su mentalidad artística tuvo así la posibilidad de forjarse y, como al amanecer de un límpido día de verano, soñar el triunfo de su naturaleza.

Los estudios notariales empezados nunca fueron cumplidos. El hombre había elegido su meta y tendía ya a su alcance. Juan Bellotti, compañero de Ceccardi en estos primeros años de arte, supo —aun-

qué no fuera necesario— fortalecérle la confianza en sí mismo y acrecentarle el concepto de sus posibilidades. Con Bellotti lo vemos colaborando en el "Eléctrico". También con Bellotti lo avizoramos componiendo la "Famiglia Artistica" de calle San Giuseppe. La colaboración periodística, que se extiende cada vez más, y la publicación y discreto éxito obtenido con su "Libro di Frammenti", fueron los benignos y alentadores sucesos que sonrieron al poeta y le reforzaron la convicción de que su único camino posible era la poesía. En 1896 va a Carrara en calidad de director del "Svegliarino". De esta fecha data su primer enamoramiento para "Gemma fior di Avenza", amor animadamente contrariado por las prácticas opiniones del padre de la joven, constructor edilicio. En 1898 vuelve a Génova, donde el Cenáculo Sturlese lo recibe como jefe indiscutido del Renacimiento Poético en Liguria, nuevo movimiento de la poesía en constante afirmación enraizado a la contemporánea poesía francesa.

En Oneglia conoce a su futura esposa, Francisca Giovannetti, con la que se casó en Pieve di Pelago el 10 de septiembre de 1901. Un año después nace Tristano, nombre que fue, verdaderamente precursor de tristezas que no dieron más paz al "soñante hijo de la poesía". Su vida se desarrolla ahora como un penoso ciclo caracterizado por los sufrimientos morales y prácticos más mortificantes y que van marcando su gradual acentuación en la naturaleza orgullosa y altamente noble e incapaz de oportunismo del poeta; sufrimientos que representan tantas gradas de un auténtico y propio calvario, sofrenados únicamente por la íntima e indestructible pureza de un ideal, resplandeciente antorcha de esperanzas siempre nuevas aunque desdichadamente vanas. "El Viandante", breve poema compuesto de 12 sonetos y publicado en 1904, es la más clara confesión del penoso estado psicológico de Ceccardi y de la triste conciencia de una forzosa vagancia por las apremiantes exigencias de una vida siempre más indigente en la cual las desilusiones se acomunan inexorablemente sobre los más elevados ensueños de arte. Cada paso está constantemente acompañado por un nuevo dolor. Su misma familia acabará por negarle el reconocimiento de marido y padre por estar sacrificada a una vida de humillantes miserias en S. Andrea del Pelago. Único paréntesis es la publicación de "Apua Mater" y la comprensión apasionada de los jóvenes que se unen animadamente en torno de la reconocida supremacía de la poesía heroica ceccardiana, aunque ésta no represente la mejor producción del fecundo cantor.

A pesar de los éxitos pasajeros de la lectura de "Apua Mater" en Pontremoli Mulazzo y Montereaggio, recomienzan, en la primavera de 1906, las desilusiones y el vagabundeo sin meta, sin un sosiego en el que pudiera encontrar la indispensable seguridad material y la tan anhelada tranquilidad. Retorna a Génova, pero, como todos los que vuelven, ya no existe para él el amado y grato ambiente juvenil de sus primeras armas poéticas. Abatido, regresa a la natal Apua. Luego de una conmemoración dantiana, en la temporaria residencia del Divino Poeta en la Lunigiana, en la cual Ceccardi impone su talento por sobre todos en la verdadera y propia "Sagra" que

se había organizado en tal ocasión, animado por la exuberancia de los jóvenes intelectuales que ven en él SU Cantor Epico, abre el "Libro de Oro de Apua" con sus fogosas "Cargas" que lo elevan a la altura sublime de un ideal simbólico puro, estímulo grandísimo para la naturaleza de Ceccardi, sedienta de exaltaciones líricas siempre nuevas, atada al esperado abrirse de siempre renovadas esperanzas, germinadoras de los sentimientos que vibran con violencia en su corazón.

Y ahora otro sueño todavía. El 3 de enero de 1907 el diario "Il Popolo" de Florencia le encomienda la crítica artística. Su personalidad impetuosa ve aquí un nuevo y también provechoso campo de lucha. Es la que el poeta busca con avidez. Su alma vive condicionada por la lucha, que lo mueve a gritar sus ideales, a afirmar como exclusivas sus convicciones artísticas aun cuando no se trate de poesía. El sueño de batalla literaria del "Popolo" se desvanece muy pronto y se ve obligado a volver a S. Andrea del Pelago para vivir, además, en forma más económica porque la miseria es siempre extrema. Miseria que está en evidente contraste con sus exigencias morales y materiales y que él asume como una cruz patibularia, compañera inseparable de sus peregrinaciones, casi, diríamos, suscitadora de las obras de estos últimos años, tristísimos por otra parte. Cada tanto se abren, en su difícil camino, tenues rayos de luz repentina que la exaltada naturaleza ceccardiana engrandece hasta volverlos a apagar tras su reiterado brote de fúlgida esperanza. Luego, otra vez el pesimismo que Ceccardo nunca acepta con resignación sino como un Dios Tonante arrojado del Olimpo. El quiere luchar. Los momentos de abatimiento, acompañados por el abandono, son muy raros. Es un grito único el que anima toda su voluntad, sus nervios cansados, sus llameantes visiones de batalla que, por cierto, ganará y entonces, por fin, la victoria sonreirá a la "grande nave" cuyo estandarte ondea, incansable y eterno, sobre todas las tormentas. Lo vemos alegrado por un acontecer que para Ceccardi adquiere inmenso valor: el saludo —en nombre de la Poesía— que D'Annunzio le da el 15 de mayo de 1908 en el Carlo Felice de Génova. Aquí recibe el abrazo fraternal del grande de Abruzzo y de muchos otros presentes en el importante acto, importante sólo por la presencia del gran Poeta, como muy bien anota Rosina en su "Vida de Ceccardo Roccatagliata Ceccardi". Esta manifestación señala en el amargado cantor la convicción de haber llegado, al fin, a la meta; de haber alcanzado un digno reconocimiento de su tan dificultosa marcha, una satisfacción que le era necesaria por cuanto los últimos tiempos le veían tambalear desde el fondo de su propia confianza, de sus propias posibilidades. Y éste es uno de los aspectos más graves en el entorno de la personalidad ceccardiana, siempre demasiado abierta a las más llanas esperanzas y a los horizontes más amplios. Pero a esta pequeña satisfacción, como siempre en la vida del poeta, sucede una forzosa

caída en la desilusión más profunda. Podríamos definir esto como la inexorabilidad de un destino hostil que parece jugar a atrozmente con un alma que, en su nobleza cristalina, está casi constantemente constreñida a rebajarse a actos que llegan hasta el pedido de pequeños préstamos que no le sirven para vivir dignamente sino sólo para comer cuando el hambre ya no le permite desempeñar sus tareas y para satisfacer apenas las apremiantes exigencias prácticas de la esposa y el hijo enfermo.

En 1909 es encargado, por la Municipalidad de Génova, de traducir los Anales de Caffaro. Cuando parte del trabajo ya está terminado, la nueva administración comunal, provocada por trastornos políticos suspende el trabajo sin compensarle lo ya hecho. Recién en el año 1922 la obra de Ceccardi será publicada dignamente. Por mediación de sus amigos Sanguinetti y Podestá un comité, que adquiere bien pronto forma de plebiscito artístico nacional, imprime una elegante edición de "Sonetti e Poemi". Nombrado bibliotecario de la "Cívica" de La Spezia, la caída de la administración, en 1913, le obliga a dejar el encargo y volver a su vagabundeo en pos de un magro sostén. Al mal moral se añade, inevitablemente, el mal físico: una dolorosa poliartritis concurre cada vez en mayor grado a minar la fuerza y el impulso del luchador. Ilusiones, esperanzas que caen, impulsos quebrados, acaban por doblegar aquella existencia ennegrecida por el continuo dolor que le es impuesto. En 1914, la chispa de la inmensa hoguera que arderá en toda Europa, encontrara en su alma, aún, un reducto fervoroso para su última exaltación heroica. El poeta inicia su accionar de convencido intervencionista, fruto purísimo, inspirado en el impulso sagrado de su inmutable fe en los valores eternos de Patria y Pueblo. Cuando D'Annunzio una vez más, llegado a Génova el 6 de mayo de 1915, recibe la bienvenida de Ceccardi en el amplio salón del Palacio S. Giorgio, el poeta escuchará de pie los elogios del Cantor de Abruzzo que lo llama "Fratel Mio". La frente de Ceccardi se ilumina de pronto a instancias de este saludo tan ansiado, como si el beso vanamente esperado de la Gloria hubiese querido eliminar de ese rostro que claramente delataba sacrificios y sufrimientos, las arrugas del dolor y de las obstinadas desesperanzas. Tuvo él, en ese instante, otra ilusión: la de su victoria, la del coronamiento deseado de una vida de trabajo animado por una fe irreductible. Y por las calles de Génova, paseando en la noche del gran día en compañía del amigo Lorenzo Viani, exclamaba: "Yo hoy triunfo. Pero 15 años atrás he dormido bajo los árboles y bajo este pórtico". E indicaba un amplio portal decorado con hojas de encina y laurel. Y rompiendo el silencio de la noche gritó: "¡Mi Venganza!". Era el grito más espontáneo y sincero que un alma constantemente ahogada por las lentas horas de los desengaños pudiese arrojar a sus innumerables enemigos y a un destino cruel, que de una lucha tan noblemente llevada habían hecho un jugueteo vil y bajo. En esas horas el poeta sentía que ya no había más dolores y privaciones, sino victoria y venganza.

Pero aquí podemos preguntarnos nosotros también si fué una verdadera Gloria —tal como el autor se preguntaba— para el vuelo de la Gran Aguila que en otros tiempos había dominado a Europa. Si allá queda la duda, con Ceccardi no. No fué verdadera Gloria. Fué una ilusión más para quien fué siempre tan fácil a las ilusiones. Y, por esto, mucho más trágica aún.

Su esposa Francisca muere. El hijo, gravemente enfermo, será el símbolo amargo, compañero de las peregrinaciones del padre. El abatimiento cae nuevamente sobre el atribulado espíritu de Ceccardo, como un viento impío sobre las exhaustas hojas de otoño. Desaliento espiritual acrecentado por el mal físico, demoledor de más en más cruento de ese maravilloso conjunto de energías. El desaliento espiritual acrecienta a cada paso la imposibilidad de su lucha en procura de las satisfacciones más modestas en el orden práctico; abatimiento aumentado por la extrema debilidad de su tan amado Tristano, único sostén moral de su vida misma a pesar de la miseria y de la extenuación, producto del eterno y agotador vagabundeo que es su signo inevitable. Su valor es por fin reconocido por el Gobierno. Obtiene la posibilidad de dedicarse a la enseñanza literaria. Pero al vagabundeo por las calles lo suple ahora el vagabundeo por las cátedras que, en cierto modo, aumenta su penoso estado de miseria y ahogamiento moral. En 1918 su corazón, eternamente joven, siente una vez más el latido del amor. En Carrara se enamora de una joven maestra: "María Sidonia". Es el amor tardío no correspondido. La decepción le apareja una nueva pena que, en el lecho de muerte del hospital, se agregará al cúmulo de adversidades que el Destino le había ofrecido.

El 2 de agosto deja las vanas ilusiones terrenales un alma cansada y que no podrá reanimarse con ardor para nuevas esperanzas, un alma que deja la ingratitud del mundo con el desconsuelo de no haber alcanzado la meta que con tanto vigor había perseguido. "El alma mía, querido Lorenzo, no tiene paz. Es como un gran velero con todas las velas abiertas al maestral del sur... ¿Alcanzará un puerto o sucumbirá bajo el gran tumulto de las olas que ya la alcanzan precipitándose con un hondo ruido sobre el puente...? ¿Guay si una gavia cede... Guay si un palo quiebra!. ¿Es el fin?. ¿De todos modos seré vengado, verdad?"

Así escribía pocos días antes de su muerte a Lorenzo Viani. Era el presentimiento de la existencia total que preparaba al "viandante" para su viaje postrero, siempre teñido de fútiles esperanzas. El puerto no fué alcanzado. Y las olas sumergieron a la nave.

Todavía tres días antes de su muerte, el eterno errante que amó

".....una vertigin lenta
che su lo levi sí che, andando, spazi
con il cuor per l'inmenso...."

escribía a Viani, uno de

los pocos amigos fieles que le habían quedado: "Querido Viani, la "senza paura" combatirá su última batalla". Pero la "senza paura" se hundió en lo profundo del piélago sin el saludo de un amigo. Los hombres y los críticos que le habían olvidado en vida, amaron y halagaron al "viator" parado para siempre en la última vera. Su sepulcro fué y será la meta de todo luchador en la vida. Y de él sacarán nueva fuerza las energías adormecidas por el cansancio de los jóvenes, en los días de tedio y desconsolada amargura.



UNA SINTESIS DE LA FILOSOFIA NOMINALISTA

Luis Farré

EL movimiento nominalista del siglo XIV sigue, por una necesidad de crítica exigida por toda evolución cultural, a los grandes sistemas orgánicos del siglo XIII: tomismo, iluminismo buenaventuriano y escotismo. Aunque frecuentemente exagerado, como acontece con toda reacción, es esencialmente escolástico, tanto por el método como por los problemas que se plantea y la manera como los soluciona. Pero, a la vez, señala nuevas directivas: abre el camino a otros modos de filosofar. El nominalismo es el entronque de la escolástica con la filosofía moderna. Así lo han reconocido Gilson (1), De Wulf (2) y un pensador tan cerradamente tomista como Manser (3).

No es éste el lugar de diseñar sus méritos o deméritos; creemos francamente que se ha exagerado por ambos lados (4). Pero ya es hora

-
- (1) E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, versión de M. M. y J. C., ediciones Sol y Luna, Buenos Aires, 1940.
 - (2) M. DE WULF, *Historia de la Filosofía Medieval*, versión de Jesús Toral Moreno, Tomo III, Editorial Jus, México, 1949.
 - (3) G. M. MANSER, *La esencia del Tomismo*, versión de Valentín G. Yebra, Madrid 1947. Dice textualmente, refiriéndose al nominalismo: "Con la acentuación de su influencia sobre el moderno empirismo, nos encontramos ya en el terreno de la época moderna", p. 211.
 - (4) JOSE MA. RUBERT CANDAU, profundo y bien documentado conocedor de las tendencias filosóficas del siglo XIV, ha demostrado que la exposición de Carlos Giacon, autor de *Guiglielmo di Occam*, dos tomos, Milán, 1914, es "enteramente inaceptable... falto en toda su obra de un sentido histórico elemental", en *La filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubió*, ediciones Verdad y Vida, Madrid, 1952, p. 55.

de que se lo estudie con mayor detención, pues es una de las doctrinas más reveladoras, aunque también más difíciles de exponer sistemáticamente. Muchas de sus afirmaciones, ya de por sí audaces, suenan a evidentes herejías para los piadosos oídos católicos; sin embargo, contempladas en el conjunto, si la peligrosidad no desaparece del todo, se amengua por lo menos su crudeza. Los nominalistas, en especial Guillermo de Occam, hacen primariamente alarde de críticos. No sería afán de novedad, sino de ver con claridad. Distinguían un poco reciamente entre la fe y la razón; y cuando su mente les decía que los argumentos eran débiles o ineficaces lo confesaban paladinamente, sin temor a las consecuencias que algunas de estas afirmaciones podían importar para el contenido dogmático. Pongamos por caso la crítica severa formulada por Occam a los principios y argumentos sobre qué se basan la existencia y la naturaleza de Dios (5).

No llegaban al extremo averroísta, expuesto a fines del siglo XIII por Siger de Brabante en París, de admitir una posible doble verdad; pero desconfían mucho de la razón. Eso sí, en sus escritos, y en Occam con una firmeza que resiste toda prueba, se mantienen adheridos a la fe tradicional (6). Sin embargo, indirectamente, por la negación de principios que, en el orden racional, podríanse considerar como *praem-bula fidei*, asientan las bases de futuras heterodoxias.

El tratado

El *Tractatus de Principiis Theologiae* (7) es una muy buena síntesis del nominalismo. Su autor no sería Guillermo Occam, sino un discípulo, oyente o aficionado al sistema que éste expusiera en su cátedra de París. Es una exposición sintética, pero muy fiel, en la cual las doctrinas se siguen unas de otras con una secuencia estrictamente lógica. Occam está presente en cada una de sus líneas y a él se refiere, cuando el autor desconocido escribe *dicit, ponit, negaret*, etc.

Si los libros escolásticos son ya de por sí bastante áridos, en estas síntesis y especialmente las nominalistas, la aridez está quintaesenciada. A sus autores no les preocupaba en lo más mínimo el estilo, acuciados como estaban por la sutileza del pensamiento. Las tesis anunciadas en el libro se encuentran casi textualmente en los libros de Occam, como comprueba abundantemente Baudry. El tratado fué

(5) Véase, por ejemplo. *Quodlibeta* I, II, III y los comentarios *In Sententiarum libros*, IV.

(6) L. BAUDRY dice (obra citada más abajo): "La philosophie de Guillaume d'Occam est la philosophie d'un croyant, d'un croyant dont on peut soutenir qu'il comprend mal les exigences de la foi, mais dont on ne saurait nier qu'il entend en toutes choses, penser à la lumière du dogme et ne jamais reculer devant les conséquences que le dogme lui paraît impliquer", p. 34.

(7) L. BAUDRY, *Le Tractatus de Principiis Theologiae*, edición crítica, con un estudio preliminar. Paris, J. Vrin, 1936.

compuesto entre 1337 y 1349, fecha esta última en que falleció el *Venerabilis Inceptor*.

Contiene 246 conclusiones que se refieren a las materias más diversas de teología, metafísica, teoría del conocimiento, lógica, física y moral. Dos principios lo dominan todo: Dios puede hacer todo aquello que puede ser hecho sin caer en contradicción. Es simplemente el dogma de la omnipotencia divina, base de la teología occamista. El segundo principio es directamente filosófico y define las condiciones de la prueba: no conviene multiplicar los entes sin necesidad, esto es, nada se debe admitir cuya existencia no se pueda demostrar por argumentos derivados de principios evidentes o de hechos debidamente establecidos. Todo el occamismo gira sobre estas dos afirmaciones. Huelgan mayores comentarios, pues nuestro propósito es simplemente ofrecer una muestra, en versión castellana, del tratado.

A pesar de su difícil comprensión, merece ser traducido. Es la más orgánica y completa síntesis del nominalismo que conocemos. Nos da una idea muy ajustada del sistema en todo su rigor lógico y en la riqueza de su contenido. Quien conozca a fondo el escolasticismo, verá como ahí se tambalean sus bases y se adivina el presagio de una nueva era filosófica. Por ahora, sólo podemos presentar dos muestras de este tratado: la introducción que señala los máximos principios teológicos y filosóficos del sistema, y los capítulos referentes a las relaciones, los números y las pasiones que contienen también conceptos fundamentales para el nominalismo.

TRACTATUS DE PRINCIPIIS THEOLOGIAE (8)

Deus potest facere omne quod fieri non includit contradictionem.

Nota quod non dico quod Deus potest facere omne quod non includit contradictionem quia tunc posset facere se; ipse enim non includit contradictionem; sed potest facere omne quod fieri non includit contradictionem, id est, omne illud de quo ad hanc propositionem: ipsum fit, non sequitur contradictio (9).

Ex quo principio sequitur quod potest in genere cause efficientis quidquid potest causa secunda; quia si potest facere omne quod fieri non includit contradictionem et constat quod nulla causa secunda potest facere aliqua ab illis que contradictionem non includunt, sequitur quod ipse potest quidquid potest causa secunda (10).

Ex eodem principio sequitur et ponit (11) quod Deus potest omnes res sine se inuicem producere et conseruare quorum una non est pars essentialis alterius nec altera illarum est Deus. Hoc enim contradictionem includeret quod seipsum produceret et similiter quod produceret aliquid et ipse non esset cum hoc sit ipsum esse causam esse illud ad cuius esse sequitur aliud et sine quo non esset illud.

Ex eodem principio ponit quod Deus potest uel potuit ab aeterno mundum produisse quia hoc nullam contradictionem includit (12).

Ex eodem principio ponit quod non oportet quod una substantia creata substantificat aliam.

Ex eodem ponit quod Deus potest augmentare caritatem in infinitum uel magis logice loquendo potest in infinitum caritatem augmentare quia, quacumque specie data finite perfectionis, non est contradictio quod ea producat alia perfectior. Quelibet autem species creata est perfectionis finite.

Ex eodem autem principio et prima conclusione ponit quod Deus potest uirtuose odiri a uoluntate creata. Posset enim una creatura alteri precipere quod odiret Deum. Deus autem potest omne illud facere quod fieri non includit contradictionem: cum igitur tale preceptum fieri non includit contradictionem, quia creatura hoc facere potest, sequitur quod Deus potest hoc precipere.

(8) Me limito a ofrecer el texto establecido por Baudry, sin las variantes, generalmente de escasa importancia, que ofrecen los manuscritos.

(9) Este es uno de los principios básicos del occamismo. Occam lo expone con mayor extensión en *II Sententiarum*, quaestio 9, hacia el fin.

(10) I SENT, distinctio XLII, q. 1.

(11) La insistencia con que el autor del tratado cita a Occam, sin explicitar su nombre, demuestra que quiere ser un fiel expositor de sus tesis, que, por otro lado, ordena en forma lógica.

(12) II SENT. q. 9.

TRATADO DE LOS PRINCIPIOS DE LA TEOLOGIA (17)

Dios puede hacer todo lo que ser hecho no incluye contradicción.

Advierte que no digo que Dios puede hacer todo lo que no incluye contradicción porque entonces podría hacerse a sí mismo; pues él no incluye contradicción; sino que puede hacer todo lo que ser hecho no incluye contradicción, esto es, todo aquello de lo cual no se sigue contradicción ante esta proposición: esto es hecho.

De cuyo principio se sigue que puede en el género de la causa eficiente todo lo que puede la causa segunda; porque si puede hacer todo lo que ser hecho no incluye contradicción y consta que ninguna causa segunda puede hacer algunas de aquellas cosas que no incluyen contradicción, se sigue que él puede todo lo que puede la causa segunda.

Del mismo principio se sigue y enseña que Dios puede, prescindiendo de ellas, producir y conservar todas las cosas de las cuales una no es parte esencial de la otra ni ninguna de ellas es Dios. Pues incluiría contradicción que se produjera a sí mismo y simultáneamente otra cosa; y él mismo no existiera, cuando consta que él es la causa de aquello por cuyo ser se sigue lo otro y sin lo cual no sería aquello.

A causa del mismo principio enseña que Dios puede o pudo producir el mundo desde la eternidad porque esto no incluye contradicción ninguna.

Del mismo principio se sigue que no conviene que una substancia creada actúe como substancia de otra.

También se sigue que Dios puede, más allá de toda creatura, producir otra más noble distinta según su especie porque, dada cualquier especie de perfección finita, no hay contradicción en que se produzca otra más perfecta que ella. Pero cualquier especie creada es de una perfección finita.

Del mismo principio y de la primera conclusión enseña que Dios puede virtuosamente ser odiado por una voluntad creada. Pues una creatura puede ordenar a otra que odie a Dios. Pero Dios puede hacer todo aquello que ser hecho no incluye contradicción: luego, puesto que el ser realizado tal precepto no incluye contradicción, se sigue que Dios lo puede ordenar.

Igualmente del mismo principio y de la primera conclusión se deriva: Dios puede inmediatamente hacer por sí mismo en el orden

(17) En la versión de estos textos latinos, hay que atenerse mucho a la letra del original, pues la menor libertad puede dar lugar a la falsificación del pensamiento.

Similiter, ex primâ conclusione: Deus potest per se immediate facere in genere cause efficientis quidquid potest mediante causa secunda. Cum igitur possit mediante aliqua creatura tale preceptum efficere sequitur et quod per se potest; uoluntas igitur tali precepto a Deo tacto obediens mereretur ut beatificaretur (13).

De relationibus et numeris

Ex hoc autem quod dictum est quod Deus potest omnes res sine se inuicem producere et conseruare etc., sequitur quod relationes, modi numeri, ut duplum, dimidium et huiusmodi non sunt alie res absolutis de quibus dicuntur. Contradictio enim esset quod magnitudo bipedalis esset et non esset dupla ad suam medietatem pedalem uel quod duo pedalia essent et non essent equalia secundum illam dimensionem secundum quam equalia sunt uel quod duo alba essent et non essent similia; et idem est de omnibus relationibus que sine contradictione non possent non esse suis extremis positus in esse (14).

De passione

Ex eodem ponit quod propria passio demonstrabilis de subjecto non est alia res ab eo inherens eidem, sed est terminus connotatiuus in recto importans subjectum et pro eo supponens, connotans tamen aliquid extrinsecum a subjecto positue uel negatiue; et idem est de relatiuis predictis, hoc excepto quod earum predicatio est aliquando contingens et, re posita in esse de qua predicantur, possunt uerificari de ea uel non uerificari propter existentiam uel non existentiam alterius extremi; sed passio semper est uerificabilis de subjecto dum ipsum est et, sicut dictum est, est terminus connotans uel importans subjectum et aliquid sibi extrinsecum siue a se distinctum realiter uel ipsum subjectum alio modo importat quam terminus qui est subjectum propositionis talis in qua passio predicatur de subjecto; quod importat uterque enim terminus subjectum importat.

(13) I SENT. d. XLVII, q. 2. Aquí Occam sólo tiene en cuenta la omnipotencia *simpliciter*, no la bondad y perfección, de hecho inseparable de la naturaleza divina.

(14) I SENT. d. XLVII, q. 2. Quiere decir que, contrariamente a lo que opinaban otros escolásticos, la relación no agrega nada al ser.

de la causa eficiente todo lo que puede mediante la causa segunda. Puesto que puede mediante alguna creatura realizar tal precepto, se sigue que puede por sí mismo; pues la voluntad obediente a tal precepto establecido por Dios merecería la beatitud.

De las relaciones y de los números

De lo que se ha dicho que Dios puede producir y conservar, etc., todas las cosas prescindiendo de ellas, se sigue que las relaciones, los modos de los números, como doble, mitad y otros similares no son cosas diversas de los absolutos de los cuales se dicen. Pues sería contradicción que una magnitud de dos pies fuese y no fuese doble con relación a su mitad o que dos pies fuesen y no fuesen iguales según aquella dimensión de acuerdo a la cual son iguales o que dos cosas blancas fueran y no fueran similares; y lo mismo es de todas las relaciones que sin contradicción no pueden ser una vez existan sus respectivos extremos.

De la pasión

De lo mismo se sigue que la pasión propia demostrable del sujeto no es otra cosa (diferente) que se adhiere a él, sino que es término connotativo que señala al sujeto derechamente y lo supone, pero connotando algo extrínseco al sujeto positiva o negativamente; y lo mismo es en cuanto a los relativos de que se ha tratado, con la excepción de que su predicación es algunas veces contingente y, una vez dotado de ser aquello de que se predicán, pueden o no verificarse de él a causa de la existencia o no existencia del otro extremo; pero la pasión es siempre verificable en el sujeto mientras exista y, como se ha dicho, es un término que connota o indica al sujeto y a algo que le es extrínseco o distinto realmente de sí mismo o indica al mismo sujeto de otra manera que el término que es el sujeto de una tal proposición en la cual la pasión se predica del sujeto; lo que indica cada uno de los términos indica al sujeto.

De acuerdo a esto se establece que uno, verdadero, bueno y otros similares son pasiones del ente porque lo que el ente significa positivamente lo uno lo significa negativamente y lo que ente significa de una manera indeterminada, lo verdadero lo significa determinadamente. Pues ente significa todas las cosas indeterminadamente, por lo tanto significa también lo entendido de manera indeterminada, a la ma-

Secundum hoc ponit unum, uerum, bonum et huiusmodi passionem esse entis quia quod ens importat positivè unum importat negativè et quod ens importat indeterminate uerum importat determinate. Ens enim omnia importat indeterminate ergo et intellectum indeterminate importat sicut commune superius suum inferius importat, sed uerum importat intellectum determinate. Est enim uerum ens intelligibile et apprehensibile ad intellectum. Similiter ens importat uoluntatem sicut commune suum inferius, bonum autem importat uoluntatem determinate. Est enim bonum ens appetibile siue uolubile. Et isti sunt modi diuersi logicales scilicet determinatum et indeterminatum, affirmatiuum, negatiuum; grammaticales autem modi sunt rectum et obliquum et huiusmodi, que faciunt quandoque consimilem differentiam subjecti et passionis (15).

Ex hiis ponit quod albedo et sapor et huiusmodi non sunt proprie loquendo passionem; cum non sint partes essentielles rei, possunt a re separari, re manente; passio uero semper est de subjecto uerificabilis dum subjectum est.

Secundum ista ad sciendum generaliter quis terminus sit passio et quis non, dicit quod omnis terminus uerificabilis necessario de subjecto, dum est, et hoc predicatione directa, importans aliquid extrinsecum a subjecto affirmatiue uel negativè, maxime si affirmatiue, et predicatione non sit necessaria per accidens, est passio. Dico autem in predicatione directa quia indirecta predicatione potest subjectum predicari de passione et in propositione necessaria primo modo. Unde ista est certa et necessaria; risibile est homo sicut e conuerso homo est risibilis. Dico autem: maxime si affirmatiue, quia de quibusdam negatiuis sunt opiniones, dicentibus quibusdam quod tales negativè: homo est non asinus, lapis est non lignum sunt per se primo modo per se dicendi et tamen predicata important aliquid aliud a subjectis negativè. Sed hoc est ad placitum quomodo uelimus istos modos distinguere. Ipse tamen sentit magis quod tales sunt per se secundo modo est potest dici quod refert dicere: homo est non asinus et homo non est asinus quia ista secunda est per se primo modo, si aliqua propositio negatiua debeat poni per se primo modo; sed prima potest poni

(15) I SENT. d. II, q. 9. Es interesante esta afirmación de considerar la unidad, la verdad y la bondad como *passiones* necesariamente inherentes al ente y que pueden ocupar su lugar. Establece una relación, que nada agrega ni quita al ser, de la cual se servirá Occam en teología para explicar el misterio de la Trinidad.

nera que lo común superior significa lo suyo inferior, pero lo verdadero significa lo entendido determinadamente. Pues es verdadero el ente inteligible y aprehensible para el intelecto. También ente significa la voluntad como lo común su inferior, pero el bien indica la voluntad determinadamente. Pues es bueno el ente apetecible y que puede ser querido. Y éstos son los diversos modos lógicos esto es determinado e indeterminado, afirmativo y negativo: mas los modos gramaticales son recto y oblicuo y otros similares, que algunas veces establecen también diferencia de sujeto y pasión.

De todo lo cual establece que la blancura y el sabor y otros similares no son propiamente hablando pasiones; puesto que no son partes esenciales de la cosa, pueden separarse de ella, permaneciendo la cosa; pero la pasión se puede siempre verificar en el sujeto, mientras sea sujeto.

Según esto para saber en general qué término sea pasión y cual no, enseña que todo término verificable necesariamente del sujeto, mientras éste exista, y esto por predicación directa, que significa algo extrínseco al sujeto afirmativa o negativamente, especialmente de manera afirmativa, y la predicación no sea necesaria accidentalmente, es pasión. Pero digo en predicación directa porque por indirecta predicación puede el sujeto ser predicado de la pasión y en la predicación necesaria del primer modo. De donde ésta es cierta y necesaria: lo risible es hombre como también a la inversa el hombre es risible. Mas digo: especialmente si de manera afirmativa, porque de algunas negativas hay opiniones, pues algunos dicen que estas negativas: hombre es no asno, la piedra es no madera son de por sí que dicen en el primer modo y sin embargo los predicados significan algo diverso negativamente de los sujetos. Pero esto depende de como queramos distinguir estos modos. Aquel sin embargo opina mejor que (cree que) las tales son de por sí en el segundo modo y puede decirse que conviene decir: el hombre es no asno y el hombre no es asno porque esta segunda de por sí es del primer modo, si es que alguna proposición negativa deba ser puesta por sí en el primer modo; pero la primera pueda ponerse en el segundo modo por sí misma, y esto (con tal que) el predicado sea necesariamente verificable de lo significado por el sujeto mientras éste exista.

De esto se sigue que no toda pasión sea demostrable de un sujeto en primer lugar y *a priori* porque si tal predicado necesario es pasión y consta que alguna negativa es inmediata, como lo demuestra el filósofo *primo posteriorum*, y tal es indemostrable de su sujeto en primer lugar y *a priori*, se evidencia por lo tanto que tal predicado necesario no es demostrable del sujeto.

secundo modo per se, et hoc si predicatum sit necessario uerificabile de importatis per subjectum dum ipsa sunt.

Ex hoc sequitur quod non omnis passio sit demonstrabilis de subjecto suo primo et a priori quia si tale predicatum necessarium est passio et constat quod aliqua negatiua est inmediata, sicut probat philosophus primo posteriorum, et talis est indemonstrabilis de subjecto suo primo et a priori, patet igitur quod tale predicatum necessarium non est demonstrabile de subjecto (16).

(16) I SENT. d. XXX, q. 3.

UN MONJE-POETA DE LA EDAD MEDIA

ADAN DE SAN VICTOR

José A. Rasquin

CAIDO el Imperio Romano de Occidente en el siglo V, las ciencias, las bellas artes y especialmente las letras, por mucho tiempo, se refugiaron en los monasterios. Son obvias las causas de este fenómeno, pues los monasterios eran el único lugar donde se podía encontrar la paz y la tranquilidad indispensables para consagrarse a su desarrollo. Mientras la nobleza y los señores feudales dedicaban su tiempo a la guerra, a los torneos y a la caza, el pueblo yacía en la mayor ignorancia. Sólo los monjes estudiaban, copiaban manuscritos y fundaban escuelas. La vida monástica, organizada según la regla de San Benito, difundióse rápidamente con miles y miles de monasterios en Inglaterra, Irlanda, Francia, Alemania y en casi toda Europa. Inglaterra se llamó algún tiempo la "Isla de los santos", y de allí salieron muchos monjes para evangelizar regiones de la Europa continental. Pronto los monasterios adquirieron importancia en la Iglesia, y algunos también en el manejo de la política. Esta influencia creció paulatinamente hasta el Renacimiento. Entre las abadías más célebres de Europa se cuentan, entre otras muchas, Westminster en Inglaterra, Monte Cassino en Italia, Sto. Domingo de Silos (Castilla) y Montserrat (Cataluña) en España, Cluny, San Dionisio y San Víctor en Francia.

Este último fué fundado en París en 1113. Sus moradores eran canónigos regulares y el edificio pertenecía a un antiguo priorato de Benedictinos que dependía de la abadía de San Víctor de Marsella. Los canónigos de San Víctor eran célebres por su ciencia y su vida ejemplar. Entre ellos se destacaban varones ilustres como Achard, filósofo y teólogo profundo, obispo que fué luego de Avranches; Ricardo de San Víctor, escocés, abad también del mismo monasterio, autor de muchas obras místicas, de teología y de sermones; Hugo de San Víctor, Adán de San Víctor, etc. La orden floreció de continuo, ya que en tiempo de Luis VIII contaba con 40 establecimientos en Francia. Desapareció durante la Revolución Francesa, y la antigua abadía de San Víctor es hoy día la "Halle aux vins" en París.

Poca cosa sabemos de la vida de Adán de San Víctor, acaso el mejor de los poetas litúrgicos de la Edad Media. Era britano y llegó muy joven a París. Vivió en San Víctor en tiempos del célebre Hugo y de Ricardo. Era hombre de gran piedad y no menor erudición. Explicó el Antiguo y el Nuevo Testamento, escribió obras teológicas y "Prosas" litúrgicas, que pronto se introdujeron en el misal. Esta clase de poesía, llamada también *secuencia*, pertenece al género himno. El tema central se relaciona con una festividad religiosa de la Virgen, de algún santo, y, a veces, con alguna costumbre o ceremonia paralitúrgica, como la famosa "Prosa del asno" que se cantaba, mientras se introducía un asno en la iglesia. La liturgia de la Edad Media indudablemente abusó de las *secuencias* y Pío V, en su reforma del misal, las suprimió casi todas.

Bajo el nombre de Adán de San Víctor quedan unas 40 secuencias, cuyos manuscritos encuéntrase en la Biblioteca Nacional de París: en dos troparios, uno del s. XII, otro del s. XIII; en una compilación de secuencias de los ss. XII y XIII; en un gradual y un misal del s. XIV, etc... Algunas no son seguramente de él, otras fueron interpoladas o aumentadas por manos extrañas. Las dos que damos a continuación, con su versión cástallana, revelan el estilo y la manera característica del artista. Además de emplear vocablos y giros desconocidos por el latín clásico, muchas palabras se emplean con un significado cristiano y espiritual; en la versificación se usa el acento, el silabismo y la rima, en general rica y sonora. Las secuencias son poesía litúrgica y popular, que no recurre a los períodos doctamente contruidos y a los ritmos majestuosos. Contiene en cambio lo que impresiona al pueblo: imágenes, metáforas, antítesis, asonancias y aliteraciones, procedimiento éste, común a los antiguos poetas de raza germánica, a la que pertenece nuestro autor. Es poesía impersonal, que

expresa los sentimientos de todos, poesía medioeval de fe ingenua y sencilla, mística y generosa, propia de los cristianos de aquella época.

RESURRECCION

Para entender la 2ª estrofa, tenga el lector presente que la Pascua de Resurrección oscila entre el 24 de marzo y el 21 de abril, que coincide precisamente con la primavera en el hemisferio Norte.

Mundi renouatio Noua parit gaudia; Resurgenti Filio Conresurgunt omnia. Elementa seruiunt Et auctoris sentiunt Quanta sit potentia!		La renovación del mundo engendra nuevos gozos. Con la Resurrección del Hijo de Dios toda la Naturaleza resucita también. 5 Los elementos son sus siervos: sienten cuán grande es la potencia de su Autor.
Coelum fit serenius Et mare tranquillius; Spirat aura mitius Vallis nostra floruit. Reuiescunt arida Recalescunt frigida Postquam uer intepuit.		El cielo se vuelve más sereno, el mar más tranquilo; 10 más suave sopla la brisa. Nuestro valle se cubre de flores. Las ramas áridas reverdecen, la tierra entorpecida se calienta bajo el tibio hálito de la primavera.
Gelu mortis soluitur; Princeps mundi fallitur Et eius destruitur In nobis imperium; Dum tenere uoluit In quo nihil habuit Ius amisit proprium.		15 Roto está el hielo de la muerte (1) El príncipe de este mundo queda frustrado, destruido está su reino sobre nosotros. Quiso poseer lo que de ninguna manera 20 pudo hacer suyo, pero perdió aún sus derechos propios. (2)
Vita mortem superat; Homo iam recuperat Quod prius amiserat Paradisi gaudium: Viam praebet facilem Cherubim uersatilem Amouendo gladium.		25 La vida venció a la muerte. He aquí que el hombre recupera lo que antaño había perdido: la felicidad del Paraíso. El querubín, apartando ya la espada (3) flamígera, deja el camino accesible.

Christus coelos reserat		Cristo abre de nuevo los cielos;
Et captiuos liberat	30	liberta a los cautivos
Quos culpa ligauerat		que el pecado tenía encadenados
Sub mortis interitu.		bajo la sentencia de muerte.
Pro tali uictoria		Por tan insigne victoria
Patri, Proli gloria		gloria sea al Padre y al Hijo
Sit cum Sancto Spiritu!	35	como también al Espíritu Santo.

SAN ESTEBAN

La historia del protomártir S. Esteban se relata en los Hechos de los Apóstoles cc. VI & VII.

Las estrofas 2, 3, 7, 8, 9, 10 son una paráfrasis poética del Libro Sagrado.

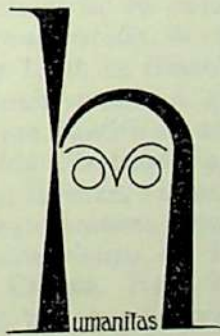
Heri mundus exsultauit		Ayer el mundo estaba transportado de gozo
Et exsultans celebrauit		Y con alegría celebró (1)
Christi natalitia;		el nacimiento de Cristo.
Heri chorus angelorum		Ayer, el coro de los ángeles
Prosecutus est coelorum	5	escoltó con júbilo
Regem cum laetitia.		al Rey de los cielos.
Protomartyr et leuita,		Protomártir y levita,
Clarus fide, clarus uita,		ilustre por su fe, ilustre por su vida,
Clarus et miraculis		ilustre también por sus milagros,
Sub hac luce triumphauit	10	Esteban, en el día de hoy, triunfó,
Et triumphans insultauit		y, en su triunfo, desafió
Stephanus incredulis.		a los judíos incrédulos.
Fremunt ergo tanquam ferae		Ellos gritan como fieras
Quia uicti defecere		al verse vencidos e impotentes,
Lucis aduersarii.	15	enemigos de la Luz.
Falsos testes statuunt,		Sobornan falsos testigos,
Et linguas exacuunt,		aguzan sus lenguas
Viperarum filii.		estos hijos de víboras.
Agoniza, nulli cede;		Lucha, no cedas a nadie;
Certa, certus de mercede	20	combate con perseverancia, Esteban:
Perseuera, Stephane:		tu recompensa está segura.
Insta falsis testibus;		Aprieta a los testigos mentirosos;
Confuta sermonibus		confunde con tus palabras
Synagogam Satanae.		a la sinagoga de Satanás.

Testis tuus est in coelis	25	El testigo tuyo está en el cielo.
Testis uerax et fidelis,		Es un testigo veraz y sincero
Testis innocentiae.		que proclamará tu inocencia.
Nomen habes coronati:		Tú llevas el nombre de 'coronado' (2)
Te tormenta decet pati		te es menester soportar los tormentos
Pro corona gloriae.	30	para alcanzar la corona de gloria eterna.
Pro corona non marcenti		Para merecer una corona inmarcesible,
Perfer breuis uim tormenti:		sufre la violencia de un suplicio pasajero
Te manet uictoria.		tuya es la victoria.
Tibi fiet mors natalis		La muerte será tu natalicio (3)
Tipi poena terminalis	35	y el suplicio que acaba con tus días
Dat uitae primordia.		anuncia la aurora de tu vida.
Plenus Sancto Spiritu		Lleno de Espíritu Santo
Penetrat intuitu		Esteban clava sus miradas
Stephanus caelestia.		en las moradas celestiales.
Videns Dei gloriam,	40	Al ver la gloria de Dios,
Crescit ad uictoriam,		se alza hacia el triunfo,
Suspirat ad praemia.		anhela ya la gloria.
En a dextris Dei stantem		Ve, Esteban,
Iesum pro te dimicantem,		a la diestra de Dios está
Stephane, considera:	45	Jesús quien lucha por tí.
Tibi caelos reserari,		Los cielos se abren,
Tibi Christum reuelari		te revelan a Cristo:
Clama uoce libera.		proclámalo en alta voz!
Se commendat Saluatori		Se encomienda al Salvador,
Pro quo dulce ducit mori	50	por quien le es dulce morir,
Sub ipsis lapidibus.		aún bajo las pedradas.
Saulus seruat omnium		Saulo guarda los vestidos
Vestes lapidantium,		de todos los apedreadores,
Lapidans in omnibus.		y así, participó del crimen de todos.
Ne peccatum statuatur	55	Para que no sea imputado el pecado
His a quibus lapidatur		a los que lo lapidan,
Genu ponit et precatur		hincado de rodillas implora el perdón,
Condolens insaniae.		lleno de compasión para el ciego furor de
		Isus enemigos.

<p>Sic in Christo obdormiuit Qui sic Christo obediuit</p>	<p>60</p>	<p>Así durmió en la paz de Cristo, él que a Cristo supo obedecer tan perfectamente.</p>
<p>Et cum Christo semper uiuit Martyrum primitiae.</p>		<p>Con Cristo también vive ahora por siempre, primera flor de los mártires.</p>
<p>Martyr, cuius est iocundum Nomen in Ecclesia, Languescentem foue mundum Caelesti fragrantia!</p>	<p>65</p>	<p>Oh mártir, cuyo nombre regocija a la Iglesia: Reanima al mundo lánguido con tu fragancia celestial.</p>

NOTAS

- (1) El poeta compara la muerte causada por el pecado, al invierno y la Resurrección de J. C., que corona la obra de la Redención, a la primavera.
- (2) El demonio quiso igualarse a Dios, indujo a Adán y Eva al pecado para arrebatarse los hombres a Dios y hacerlos "suyos" en alguna manera (v. 19-20); pero perdida su condición de ángel de luz (Lucifer), fué precipitado al infierno y Cristo, por su muerte, rescató a los hombres y los arrancó del "poder del demonio". (v. 17, 18 y 21).
- (3) Alusión al Génesis, c. III, 24: "colocó (Dios) al frente del jardín de Edén un querubín con una espada de fuego etc....".
- (1) La fiesta de San Esteban se celebra el 26 de diciembre, un día después de Navidad.
- (2) Hay un juego de palabras sobre el nombre de San Esteban. El nombre latín — Stephanus — deriva del griego "stéphanos", palabra que significa corona. Puesto que Esteban significa 'corona', el santo debe hacer honor a su nombre y merecer lo que su nombre le promete.
- (3) El lenguaje cristiano entiende por natalicio la entrada en el cielo y el principio de la vida gloriosa.



FIGURAS DEL
PENSAMIENTO AMERICANO
IV

CORIOLANO ALBERINI

1 — Ubicación cultural

Después de la generación de 1880, aparece la que se puede llamar generación del Centenario, o de 1910. Esta promoción de hombres no ha sido aún estudiada en su conjunto. Sin embargo, ese estudio se puede hacer, pues comienza a tenerse la suficiente perspectiva ya que sus hombres se están despidiendo de la vida cultural del país, sustituidos por otros que comienzan a actuar entre 1940 y 1945. Es sabido que las generaciones se suceden cada treinta o treinta y cinco años, con un período de preparación y otro de gestión. José Nicolás Matienzo y Rodolfo Rivarola, que han estudiado el problema con relación a la Argentina, dicen que las generaciones se suceden según el ritmo indicado (1). La generación de 1910 está integrada por hombres cuyas primeras obras aparecen en torno del Centenario. Así, Ricardo Rojas (n. en 1882) publica sus primeros libros por esos años: "Blasón de Plata" (1910), "Argentinidad" (1916), "Restauración Nacionalista" (1922), etc. Así también Carlos Ibarguren (n. en 1879), cuyas obras originarias datan de entonces: "Evolución de las ideas jurídicas en Roma" (1908), "Obligaciones y contratos en el Derecho Romano y en la legislación argentina" (1910), "Los impuestos confiscatorios" (1919), "La literatura y la Gran Guerra" (1921), etc. Y asimismo, Ricardo Levene (n. en 1885), cuya primera obra de valor historiográfico aparece en 1906: "Mariano Moreno". En lo literario se puede mencionar a Leopoldo Lugones, Arturo Capdevila, Rafael Alberto Arrieta, etc. En lo filosófico figuran Coriolano Alberini, Alberto Rougés y otros. El puente o guión entre la generación anterior y la de 1910, lo constituyen hombres como Joaquín V. González, Carlos Octavio Bunge, Juan Agustín García, José Ingenieros.

La generación del Centenario se caracteriza desde el punto de vista filosófico, por una revaloración de la filosofía. Durante la influencia de la generación de 1880, la filosofía fué desestimada a causa del predominio del sector positivista. La generación de 1910 vuelve a la filosofía. Esta no tiene que justificar ante la ciencia su derecho a existir. Es la ciencia la que pide a la filosofía el conocimiento de sus fundamentos. En esa generación figuran varias corrientes filosóficas: Alejandro Korn desarrolla, paralelamente con el estudio de la filosofía neokantiana alemana, el conocimiento de Kant, en particular la profundización de la primera *Crítica*. Está influenciado además por la filosofía de Schopenhauer y por la filosofía de los valores. Su axiología es relativista y de fundamentación psicológica. Desde esa posición hace la crítica del positivismo y sus hombres. Coriolano Alberini es el introductor de la filosofía bergsoniana, que alcanza gran di-

(1) José Nicolás Matienzo: *La ley de las generaciones en la política argentina*. Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires (4 de diciembre de 1929). Sostiene que los movimientos de opinión cambian en el país antes de los 18 años, que con el período de preparación hacen los 30 ó 35 años por generación en que piensa Rodolfo Rivarola.

fusión en América hispana alrededor de 1920. Su reacción contra el positivismo se hace principalmente desde Bergson. Otras figuras representan la filosofía neohegeliana italiana (Croce, Gentile). El pragmatismo, nacido en Norteamérica, con nombres como James y Dewey, se difundió sobre todo en los ambientes pedagógicos. Después sobrevino la influencia de Dilthey, con su historicismo. Hubo un momento en la cultura del país, alrededor de 1930, en que las cátedras universitarias enseñaban principalmente a Kant (C. R. P.), Bergson ("Datos...", "Evolución creadora", "Materia y Memoria", "Introducción a la Metafísica"). De la gnoseología de Kant no aceptaban que el tiempo psíquico fuera una categoría que condicionara el conocimiento de los fenómenos internos. El tiempo bergsoniano permitía la captación del *noumeno*. Se integraba a Kant con Bergson. Y a ambos con una axiología de valores absolutos (Scheler, Hartmann, etc.) o con la axiología relativista (Dilthey). En este caso está Korn. Desde un punto de vista general, podemos decir que predominan los profesores de idealismo. En lo literario están influenciados por el modernismo, y en lo sociológico la generación de 1910 se caracteriza porque trata de encontrar filosóficamente la esencia abstracta de la Argentina, la argentinidad.

2 — Datos biográficos.

El doctor Coriolano Alberini nació en Milán (Italia) el 27 de noviembre de 1886. Fué traído al país a la edad de tres meses. Su nacionalización data, pues, de las primeras horas y no tiene nada de azarosa. En 1946 la Universidad de Buenos Aires, en ocasión del retiro de la enseñanza del Dr. Alberini, lo designó Profesor Honorario de la Facultad de Filosofía y Letras. El Consejo Superior y los Consejos Directivos de las Facultades de Filosofía y Letras, Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires, y Ciencias de la Educación de la Universidad de Eva Perón, manifestaron, unánimemente, que era en extremo lamentable el retiro de la enseñanza de tan ilustre maestro, estando en la plenitud de sus sobresalientes aptitudes, reveladas durante tantos años en la obra docente y de gobierno universitario.

Por aquel mismo año de 1946 la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires cumplía su cincuentenario. El Dr. Alberini hacía cuarenta años que actuaba en ella, primero como brillante alumno, ya innovador en materia filosófica —"maestro de profesores", como se decía—, y luego como prestigioso catédrico, que entusiasmaba a sus alumnos. El Dr. Carmelo Bonet recordó en la conmemoración citada que Alberini, primer alumno que llegó al Decanato de esa casa, era algo así como el representante del alma de la Facultad. Con una actuación de 25 años en el gobierno de la Facultad desde distintos cargos, ejercidos con autoridad y acierto, dióle extraordinario impulso intelectual y administrativo, sacándola de su aislamiento, pobreza e indiferencia de público. Según se sabe, a principios de siglo, apenas si se la toleraba, llamándosela en la propia Universidad, la "cenicienta". Como índice del impulso de su gestión, basta recordar que, desde

1918 hasta 1940, el presupuesto de la Facultad de Filosofía y Letras se elevó de 200.000 a 650.000 pesos.

Por lo que hace a las cualidades de profesor, que trascendían el ambiente de la cátedra, el Dr. Alberini ha merecido los más elogiosos conceptos por parte de eminentes intelectuales del país y el extranjero. El Dr. Carlos Ibarguren, de la Academia Argentina de Letras, dijo en una conferencia que pronunciara en el Instituto Popular de "La Prensa", en 1925: "El Dr. Alberini vive dedicado exclusivamente a la cátedra, y su actividad debe señalarse como un ejemplo de fecunda y devota consagración a la enseñanza. En esa noble tarea descuellan su claro talento, su disciplina mental, su profunda y vasta cultura, y sus notables cualidades de expositor, que dan sobriedad substancial a su palabra y nitidez a sus ideas". Juan José Arévalo, que fué discípulo de Alberini, dice en el "Boletín Nacional de Guatemala", en febrero de 1936: "Alberini es un reformador intelectual y un poderoso dirigente. Lo distingue sobre todo cierto sesgo irónico, ágil y punzante. Hombre de fino talento, el Dr. Alberini es, en la filosofía argentina, una figura consagrada y públicamente estimado por numerosos filósofos extranjeros. Su doctrina está sutilmente diluida en la modesta y tenaz labor de la cátedra. No se peca de exceso si se dice de él que es el artista de la filosofía argentina. Sus clases y conferencias son flúidas, amenas y densas. Es el gran introductor de los estudiantes en el laberinto de los problemas y en la crítica filosófica. Como catedrático de "Introducción a la Filosofía", el curso más difícil de la carrera, es insustituible". Francisco Romero, en la revista "Sagitario", de La Plata, escribió en 1925 este juicio crítico, a propósito de un trabajo del Dr. Alberini sobre "La reforma epistemológica de Einstein": "En el escrito aquí comentado, sorprenden la claridad del pensamiento y la claridad de la expresión. El autor se ha puesto bien en claro él mismo antes de arrojarse a poner en claro a los demás. Las palabras de Alberini no son de las que el lector puede leer distraído, en una niebla de semi-comprensión; todo esto ha sido pensado intensamente, y con la misma intensidad va a clavarse en el espíritu del lector. Sobrio y hondamente pensado, este discurso académico es todo lo contrario de las disertaciones frondosas y escasas de pulpa a que nos tiene acostumbrado nuestro diletantismo de la cátedra y la tribuna". Ortega y Gasset le llamó alguna vez "amigo y compañero de meditaciones: *pius, largus atque facetus*" (generoso, amplio y burión). Y el físico Einstein, en el prólogo a la obra de Alberini *Die deutsche Philosophie in Argentinien*, dice que es "crítico agudo y hombre de singular y brillante ingenio".

3 — Obra escrita.

La producción escrita de Coroliano Alberini consiste principalmente en monografías y conferencias filosóficas. Nunca publicó sus cursos universitarios. A partir de 1906, entre aquéllas se puede mencionar: "El amoralismo subjetivo"; "La pedagogía de William Ja-

mes"; "El pragmatismo"; "Dios en la historia y un profeta del pasado"; "El arianismo histórico y la economía social"; "La genialidad de Sarmiento y el nacionalismo histórico"; "La teoría kantiana del juicio sintético a priori"; La enseñanza de la historia en las Universidades alemanas"; "La teoría de Lamprecht"; "La pedagogía de Ardigó"; "Determinismo y responsabilidad"; "Introducción a la Axiogenia"; "La reforma epistemológica de Einstein"; "El problema ético en la filosofía de Bergson"; "La metafísica y la psicología empírica"; "La filosofía y las relaciones internacionales"; "Contemporary philosophy tendencies in South América, with special reference to Argentina"; "La filosofía de Keyserling"; "Die deutsche Philosophie in Argentinien"; "La metafísica de Alberdi"; "La cultura filosófica argentina"; "English influences in cultura and thought"; "La patria en la Universidad", etc.

4 — Actuación universitaria.

El doctor Alberini es miembro de la Academia de Filosofía y Letras; miembro del comité de redacción del "Journal de Philosophie normal et pathologique" de París; miembro de la Sociedad de Psicología de París; miembro de la Sociedad de Antropología de París. Fué delegado oficial de la Argentina ante el Congreso Internacional de Filosofía de Boston en 1926; y Secretario técnico del Congreso Nacional de Filosofía, de Mendoza (1949). Es doctor *honoris causa* en Filosofía de la Universidad de Leipzig; Oficial de la Legión de Honor; Comendador de la Corona de Italia.

Ha ocupado, por lo demás, los siguientes cargos, a partir de 1906. Bibliotecario de la Facultad de Filosofía y Letras; Director de la Revista de la Universidad de Buenos Aires; Profesor del Colegio Nacional de Buenos Aires; en las Escuelas Normales "Mariano Acosta", "Sáenz Peña", y No. 5; luego se dedicó por completo a la enseñanza universitaria. Fué profesor de "Introducción a la Filosofía", de "Gnoseología y Metafísica", antes, de "Lógica", en la Universidad Nacional de Eva Perón. Fué también profesor de "Introducción a la Filosofía" y de "Psicología" en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, y profesor de "Filosofía" en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. El doctor Alberini fué Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires durante tres períodos: 1924-27; 1931-32; y 1936-40; Vice-Rector de la Universidad de Buenos Aires, dos veces, en 1928 y en 1940, y, por último, desempeñó, durante seis meses, el cargo de Rector de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es Rector del Instituto Libre de Segunda Enseñanza, cargo que, a través de 30 años, le ha permitido transformar en forma completa este tradicional colegio de enseñanza media, cuyo centenario se celebró en 1946.

DIEGO F. PRÓ.

ALFONSO REYES

Al pensar en nombres para iniciar una galería de personalidades destacadas de la cultura en la América Hispánica de nuestros días, pocos aparecen con tanta nitidez como el de Alfonso Reyes. Creemos que tal relieve adquiere en él una dimensión que raramente se da en otros, más ligados a una época, a una escuela y aun a un género literario. El secreto de esa supervivencia debe verse en la extensión de su magisterio, extensión que domina sectores extremos difícilmente conciliables, pero hasta los cuales llega el pensamiento de Alfonso Reyes de manera viva.

Desde las primeras obras suyas —hace ya cuarenta años— el escritor mexicano se presenta en plena madurez. El correr de los años y los libros, su conversación, sus lecturas y su cátedra (estas dos, más perfiladas últimamente) no hicieron sino acumular auténtica sabiduría, y —es curioso— sin romper una frescura que es signo distintivo de su obra toda, aún de las decididamente eruditas.

Por supuesto, hay en él un enriquecimiento, un enriquecimiento que puede medirse —si se quiere— en títulos de sobra conocidos. Pero en toda su obra escrita —repito— hay una unidad llamativa que recorre verso y prosa, que se persigue en la brevedad del artículo y en la maciza construcción de la obra sistemática o limpiamente magistral.

Sabio auténtico, muy antiguo y muy moderno, la erudición no mató en Alfonso Reyes el juego de la poesía, la gracia de un espíritu siempre joven. En el escritor de Monterrey se hermanan Homero y Elliot, Aristóteles y Valery, El Arcipreste de Hita y Chesterton, Góngora y Mallarmé... Y no sólo en el conocimiento que de ellos revela el crítico.

La contextura de Alfonso Reyes gana mayor rotundidad en cada nuevo libro que elabora. Y la fisonomía suya —hoy— es algo así como la culminación de un edificio solidísimo.

¿Dónde están sus bases? Ya lo he dicho: la incorporación de Alfonso Reyes al mundo cultural americano (¿por qué no, universal?) tiene ya más de cuarenta años y arranca con la publicación de **Cuestiones estéticas**, editado en París, en 1910. Desde entonces la bibliografía de Alfonso Reyes, salvo muy esporádicos tiempos de silencio, ha dado pruebas de una vigilia fecundísima, particularmente en los últimos lustros. Hay que aclarar, sin embargo, que en años recientes se han recogido multitud de artículos, testimonios, etc. —inéditos algunos, publicados y dispersos los más— que corresponden a un período más juvenil del escritor. (Aquí quizás convenga decir que algunos de esos libros no agregan nada y que, a veces, hasta rebajan algo el mérito de Alfonso Reyes: una "necesidad" editorial explica —aunque no justifica— esa abundancia).

Antonio Castro Leal, al trazar someramente la trayectoria de su compatriota, trayectoria vinculada a cosas y lugares, ha distinguido tres etapas en su vida: México, Madrid (y Europa) y, de vuelta, México. Sin dar a la división más importancia que la que realmente

tiene, creo que puede hablarse —de manera más certera— de cuatro etapas en la vida de Alfonso Reyes: México, España (y Europa), América del Sur (Argentina y Brasil) y México. Así, la circunferencia se hace más amplia y justa, sin esconder algo que satisface también nuestra condición de argentinos. Y en esta forma se configura y completa, mejor, un conocimiento y una influencia que pudo llegar lo mismo (me refiero a su conocimiento directo de regiones americanas y al prestigio que el escritor goza en ellas), pero que —repi-to— reconocen, como base firme, un contacto personal.

Alfonso Reyes nació en Monterrey, en el año 1889. Estudió en la Universidad de México y se recibió de abogado en 1913. En 1914 viajó a Europa. Comienzan aquí sus fructíferos años de España. Su cargo de secretario de la Embajada de México en Madrid no le impide ponerse en contacto con los intelectuales españoles, particularmente con los del Centro de Estudios Históricos de la Universidad de Madrid, dirigido por Menéndez Pidal. Alfonso Reyes se incorporó a aquel famoso grupo, crecido bajo el mucho saber de su director. (Américo Castro, Tomás Navarro, Solalinde, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Montesinos, Amado Alonso, Dámaso Alonso, pertenecieron —por aquellos años— a él).

Allí afinó Alfonso Reyes método y conocimientos filológicos, que utilizó después en ediciones (nunca "muy eruditas": *Poema de Mío Cid*, Juan Ruiz, Lope de Vega, Góngora, Ruiz de Alarcón) y estudios (en la *Revista de Filología Española*, en el diario *El Sol* de Madrid, en la *Revista de Occidente*, en la *Revue Hispanique*...).

Después —entre 1927 y 1938, creo— los cargos diplomáticos lo llevaron a la América del Sur: Buenos Aires, Río de Janeiro. En Buenos Aires, su contacto fructífero con los hombres de letras, sobre todo, con los de la revista *Sur*, a cuyo comité de redacción todavía pertenece.

En Alfonso Reyes, la diplomacia no tuvo la línea gruesa de los grandes actos ni los grandes títulos periodísticos, pero fué —por sobre contingencias más o menos espectaculares— el vehículo que hizo más querido el nombre de México y sus valores espirituales, ligados, de manera directa, al prestigio de su Embajador. Por esos años crecen, particularmente, sus libros poéticos, un poco ocultos por sus reducidas ediciones, verdaderas "ediciones de amigos".

Pero es indudable que la etapa más fecunda de Alfonso Reyes —etapa en consonancia con una luminosa plenitud— es la que corresponde a los últimos quince años, aproximadamente. Desde México, su patria, palabras y libros suyos tienen una irradiación continental poco común, teniendo en cuenta, sobre todo, el carácter de las obras. Y así se suceden títulos como *La crítica en la Edad Ateniense*, *La antigua retórica*, *El deslinde*, *Junta de sombras* y la traducción —en marcha— de la *Ilíada*.

La labor del ensayista y del erudito (dentro de las características señaladas) es la que ha prevalecido. Volumen y difusión lo explican. Sin embargo, no ocultan —ni mucho menos— otras facetas valiosas: su obra lírica, sus cuentos y su extendida producción de traductor (Sterne, Stevenson, Chesterton, Mallarmé y —ahora— Homero).

Su obra lírica, que, en libro, se asoma en nuestros días a un ámbito mucho mayor que el que vió al nacer en aquellas ediciones o cuadernillos reducidos (aunque bien vestidos), nos muestra, de la misma manera, una obra poco conocida, en general. Lírica de tono raenor, entre juego y poesía, íntimamente ligada —no podía ser de otro modo— a amplios sectores de la rica prosa de Alfonso Reyes. A veces, el verso nos ha parecido en él (**Huella, Romances del Río de Enero**) un descanso —luminoso, jovial— dentro de su camino mayor.

Todas estas líneas configuran una personalidad indiscutible de la América Hispánica: la del maestro y humanista en quien la erudición gana a menudo alas de auténtica poesía, sin degenerar, por eso, ni la erudición ni la poesía.

EMILIO CARILLA.

LOURENÇO FILHO

La educación fué siempre para Latino-América un problema fundamental al que ninguno de sus grandes hombres permaneció ajeno. Pero como hijos de un conglomerado de pueblos "en busca de su propia expresión" en ellos la actividad práctica llevó mucha ventaja a la reflexión teórica y así aparecieron en la escena más políticos de la educación que pedagogos. Recién a partir de 1900, y concordante con el desarrollo de la ciencia educativa en el resto del mundo, se observa cómo desde todos los puntos de América Latina convergen aportes en pro de una pedagogía científica que fundamente toda reforma o explique las bases de lo existente. Mas como la realidad es difícil de eludir, la gran parte de los hombres comprometidos en ese aporte proceden del campo de la acción; son reformadores profundamente conectados con su circunstancia. Lo que al fin y al cabo constituye uno de los caracteres positivos de la pedagogía en nuestros países: se mantiene universal pero aspira a alcanzar una forma americana.

Hombre de pensamiento y de acción —"le debemos (ha dicho Ernesto Nelson) el doble servicio de su ciencia y de su experiencia"—; psicólogo consumado y perspicaz sociólogo; profundo conocedor de la realidad de su patria y de América, **Manuel Bergström Lourenço Filho** es uno de los hombres que con mayores títulos ha colaborado en ese esfuerzo común. Conocido por los maestros argentinos como autor de los **Tests A B C de verificación de la madurez necesaria para el aprendizaje de la lectura y la escritura**, su obra total trasciende el ámbito de la psicología para caer en el más amplio de la ciencia educacional. Junto a Carneiro Leao y a Fernando de Azevedo integra la generación de los renovadores de la educación brasileña. Con ellos impulsó la organización científica de la escuela de su país y echó las bases para el desarrollo de las técnicas pedagógicas, correspondiéndole el mérito de haber sido, en Latino-América, uno de los primeros difusores y críticos de los principios de la "nueva educación".

Nació en San Pablo (Brasil) en 1897. Entre sus cargos y actividades relevantes consignamos la reforma de la instrucción pública del Estado de Ceará y la creación, con su maestro Sampaio Doria, de la Escuela de Río Branco, una de las primeras escuelas nuevas de estas tierras. También fué profesor en el Instituto Pedagógico de su ciudad natal, Director de Enseñanza del Estado paulista (1930-31) y director del Instituto Nacional de Estudios Pedagógicos del Ministerio de Educación y Sanidad del Brasil (1938-1946). Actualmente es profesor de Psicología Educativa en la Universidad del Brasil, Pre-

sidente del Instituto Brasileño de Educación, Ciencia y Cultura del Ministerio de Relaciones Exteriores de su patria, Presidente de la Sociedad Brasileña de Psicología y Miembro Correspondiente de la Sociedad Francesa de Psicología y del Instituto Superior de Ciencias Pedagógicas de la Universidad de Lieja. A su pluma debemos obras fundamentales en la bibliografía pedagógica latinoamericana, contándose entre las más importantes: *Estudo da atenção escolar* (1922); *Estudo experimental do habito* (1925); *Joazeiro do Padre Cicero* (1926) (1); *Escola Nova* (1927); *Introdução ao estudo da Escola Nova* (1928) (2); *Testes para classificação de analfabetos* (1928); *Estatística escolar* (1930); *Testes A B C para a verificação da maturidade necesaria ao aprendizagem de leitura e escrita* (1933) (3); *Tendencias de Educação Brasileira* (1941); *El problema de la motivación* (1949) (4); *Experimentación pedagógica* (1949) (5); *La educación en el Brasil* (1950) (6).

En tren de caracterizar su pedagogía diremos que se trata de una pedagogía **social y científico-experimental**, según el punto de vista con que se la enfoque.

Filho tiene de la educación una concepción eminentemente sociológica en la cual se notan las influencias de Durkheim y Dewey. Para él la educación es, en esencia, "adaptación conveniente al tiempo y al medio, conformación de las nuevas generaciones a los problemas de la vida actual, ya sea en sus variados aspectos de defensa de la salud, de la producción y circulación de la riqueza, ya en los de equilibrio y mejora de las instituciones sociales; ajustamiento, en fin, a las posibilidades y necesidades de cada región, con respecto a los cuadros morales de la época" (*Tests A B C . . .*, págs. 11-12). Por esa causa la escuela no puede realizar por sí sola todo el proceso de la educación. Su influencia tiene sentido únicamente en tanto converge en la acción de la comunidad que es quien dicta las normas fundamentales para la actividad escolar. Al mismo tiempo los caracteres diferenciales de cada comunidad hacen inadmisibile el calco de sistemas educativos que sólo funcionan en otros ambientes, e ilícita la formación de "élites" tan características, según Filho, de nuestros países latinos. Al aislarse de los restantes factores socializadores la escuela "no sólo falla en su función capital, sino que puede influir como elemento de perturbación: forma inadaptados" (*La escuela nueva*, pág. 20). La pedagogía social de Filho refleja, pues, el sentido total de la nueva educación en tanto reconoce la individualidad de las comunidades. Repetimos con él: "Escuela como elemento de comunidad y no apenas escuela literaria; escuela de trabajo y de trabajo solidario; escuela única abierta a todos y capaz de homogeneizar pri-

mero y diferenciar después cada nueva célula social, en provecho de la comunidad" (Idem, pág. 25).

Lo anterior vale en el terreno de lo teleológico, pero no en el de los medios. Todo fin supone un conjunto de recursos para realizarlo y así dirá nuestro autor que "lo que caracteriza el movimiento histórico de nuestros días, en la pedagogía, es justamente el mayor equilibrio de los fines propuestos teniendo en cuenta los medios de aplicación científica" (Idem, pág. 17). De este modo la renovación educativa contemporánea estaría ubicada en el encuentro de dos movimientos que proceden del campo filosófico-social, el uno, y del científico-experimental, el otro. "Si la educación —sostiene— es, en su finalidad, una obra social, en su estructura íntima, en su dinámica, se nos presenta como un trabajo de construcción bio-psicológica" (Idem, pág. 17). ¿Significa esto que Filho sea partidario de un biologismo o de un psicologismo extremos que permitan la supremacía de los instrumentos por encima de los fines de la educación? De ninguna manera, pues no se le escapa que el espiritualismo debe ser la base de la obra educativa. Aún más: no concibe a la metodología sin un fundamento filosófico. Simplemente afirma con fuerza la necesidad de que el educador no realice su trabajo sin un profundo conocimiento científico de la realidad en y con la cual actúa. "En la metodología —ha dicho— se entrecruzan todos los caminos de la pedagogía... Principios y doctrinas, hechos y realidades interesan a la metodología de tal modo que el metodólogo ha de tener los ojos en las nubes, pero los pies sólidamente puestos en la tierra" (**Experimentación pedagógica**, pág. 635). Como Dewey cree que la teoría encontrará en los hechos su sanción y la justificación de su existencia. De ahí que la metodología y la experimentación deban darse en un solo haz: "la idea del método no podrá ser separada de la idea de su comprobación experimental" (Idem, pág. 636). Mas la concepción que Filho tiene del pensamiento experimental no es la vulgar que sustenta el empirismo restringido. La experimentación no deja de ser en él un medio, sin contar con que sólo funciona en algunos dominios de la educación y no en otros "al menos en forma de aplicación directa". Lo contrario sería negar el doble significado de la educación que por un lado es un proceso y, por otro, un resultado, un efecto sobre la vida individual y colectiva. En ambos aspectos las posibilidades de la experimentación son limitadas, limitación que se observa particularmente en el establecimiento de los fines. Aquélla "es neutra, simple instrumento, que nos dice cómo las cosas pasan y no cómo deben pasar" (Idem, pág. 641). Si se la hace actuar cuando ya

se han fijado los objetivos de la educación, resulta fructífera no sólo para la didáctica sino también para la pedagogía general.

El biologismo experimentalista extremo que, en primera instancia, parece colorar la concepción pedagógica de Filho encuentra en la totalidad de sus ideas una valla que no lo deja ir más allá de lo necesario e imprescindible. Y así se explica ese equilibrio que trasunta la obra del pedagogo brasileño en la cual la ciencia, puesta al servicio de una mejor formación del hombre, sirve de puente entre la filosofía y la realidad.

RICARDO NASSIF

-
- (1) Obra de psicología social. En ella se estudian los problemas que plantea la relación de la cultura y la educación con la sociedad brasileña.
 - (2) Vertida al castellano por Enrique de Leguina con el título de *La Escuela Nueva* (Barcelona, Labor, 1933, 1a. edición; 1936, 2a. edición).
 - (3) Traducción castellana de José D. Forgione, editada por Kapelusz de Buenos Aires con un "prólogo" de Ernesto Nelson y un "apéndice" de Alfredo M. Ghioldi. La primera edición argentina se hizo en 1937. En 1947 se había lanzado a la circulación la quinta reimpresión de la quinta edición.
 - (4) En *Metodología General de la Enseñanza*, dirigida por S. Hernández Ruiz (Méjico, U.T.E.H.A., 1949). Tomo I, Cap. VIII.
 - (5) Idem, Tomo II, Cap. XIX.
 - (6) Publicada en castellano por el Servicio de Publicaciones del Ministerio de Relaciones Exteriores del Brasil.

GUILLERMO F. ROHMEDER

El 13 de febrero de 1952 falleció en Tafi del Valle el doctor Guillermo F. Rohmeder, destacado investigador en el vasto campo de las ciencias geográficas, e íntimamente vinculado a los centros de estudios de la Universidad Nacional de Tucumán.

Al agregar esta síntesis en la sección de "Figuras de la Cultura Latino Americana" de la Revista "Humanitas" se quiere, divulgando su obra, rendirle un póstumo y merecido homenaje.

Había nacido en Munich (Alemania) el 28 de julio de 1902; doctorándose en Filosofía en la Universidad de su ciudad natal.

Es que nuestra ciencia, según el clásico concepto de Strabon, "dada la variedad de instrucción necesaria a los verdaderos geógrafos no puede ser más que el punto de partida de quien en sus estudios abraza todas las cosas divinas y humanas, cuyo conocimiento constituye lo que se llama filosofía".

Al mismo tiempo no descuidó en su formación las vértebras modernas de la geografía científica, cursando estudios universitarios de Geología, Meteorología e Historia; lo que le permitió, con sólidas bases, especializarse en Geomorfología, Climatología y Corología.

Llegó a nuestro país en el año 1927, asimilándose rápidamente a nuestras modalidades; desde entonces la República Argentina fué su patria de adopción y a ella le brindó sus mejores esfuerzos que se concretaron en innumerables publicaciones.

Conjuntamente con la investigación se dedicó a la docencia; dictó cátedras secundarias en Buenos Aires desde 1927 a 1938.

En 1940 se incorporó a la Universidad Nacional de Tucumán, ocupando distintas cátedras de su especialidad.

Realizó continuos viajes de estudios por nuestro territorio adquiriendo gran versación. También visitó Alemania y países limítrofes —Suiza e Italia— en varias oportunidades.

Sus publicaciones, contando libros y folletos, alcanzan a 58 títulos, sin tener en cuenta las actividades periodísticas; casi todas ellas se refieren a problemas geográficos nacionales y vieron luz en el país y en el extranjero.

Sus principales publicaciones son:

—"El camino internacional a Chile por el paso de San Francisco". Buenos Aires, 1939.

—"La Sierra de Famatina en la Provincia de La Rioja". Buenos Aires, 1940.

—"Fenómenos de desecación en el bolsón de Fiambalá". Buenos Aires, 1941.

—"La glaciación diluvial en los nevados del Aconquija (parte austral)". Tucumán, Instituto de Estudios Geográficos, 1943.

—"Estudio fisiográfico de las sierras de Tucumán". (En colaboración con F. Kühn). Tucumán, Instituto de Estudios Geográficos, 1943.

—“El paisaje entre Jujuy y La Quiaca. Un cuadro sinóptico de la quebrada de Humahuaca y de la parte adyacente de la puna jujeña” en “Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos GAEA”, T. VII, primera entrega. Buenos Aires, 1943.

—“La Argentina, una introducción geográfica”. (en alemán). Buenos Aires, 1943.

—“Inventario agrícola-forestal del Valle de Tafi”. Tucumán, 1944.

—“Bosquejo fisiogeográfico de Tucumán”. Tucumán, Instituto de Estudios Geográficos, 1945.

—“Bibliografía geográfica de Tucumán” (en colaboración). Tucumán, Instituto de Estudios Geográficos, 1946.

—“Una investigación fito-estadística en un erial patagónico” en “Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos GAEA”, T. VIII, primera entrega. Buenos Aires, 1947.

—“Tres contribuciones a la climatogeografía de Tucumán” (en colaboración). Tucumán, Instituto de Estudios Geográficos, 1947.

—“Observaciones morfológicas en la zona de la angostura en el Valle de Tafi”. Buenos Aires, 1949.

Del análisis de sus obras se desprende el manejo acertado que poseía de los principios que rigen a la geografía actual. Los suyos no son meros trabajos descriptivos, o de una geografía registradora de hechos, “geografía para carteros”, como la solía llamar, sino muestra la “actividad investigadora” que —según Albrecht Penck— “enfrenta al material de observación un trabajo intelectual, saca de él deducciones y comprueba su exactitud por medio de nuevas observaciones”.

Perteneció a esa legión que, al romper los viejos cánones, recuperó para las ciencias geográficas un lugar rector. Formado en la escuela alemana, que dió figuras de renombre mundial como Humboldt, Ritter, Ratzel, Peschel, Richthofen, Penck, etc., y en contacto siempre con ella, transportó a nuestro país sus inquietudes y sus métodos.

El doctor Guillermo F. Rohmeder encontró su querido hogar intelectual en Tucumán, donde organizó el Instituto de Estudios Geográficos, que elevó a un nivel científico de resonancia internacional.

HECTOR ARLAS

JOSE PEREZ DE BARRADAS Y ALVAREZ DE EULATE

Nació el 3 de octubre de 1897 en Cádiz (España). Estudió Ciencias Naturales en la Universidad de Madrid y en 1917 ingresa como becario al Museo Nacional de Ciencias Naturales donde conoce a sus maestros los profesores Hugo Obermaier y Paul Wernert. Con el último inicia en 1918 el estudio de los yacimientos prehistóricos del Manzanares, que sigue sin interrupción hasta 1936. En 1920 es nombrado Delegado Director de las excavaciones y exploraciones en los yacimientos prehistóricos de la provincia de Madrid, y especialmente de los del valle del Manzanares (cargo que desempeña hasta 1923); Académico correspondiente de la Real Academia de la Historia de Madrid y de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo. En 1923 se gradúa Licenciado en Ciencias Naturales. En 1926 asiste al XIV Congreso Geológico Internacional como Delegado del Ayuntamiento de Madrid. Da a la estampa "Estudios sobre el terreno cuaternario del Valle del Manzanares" que se edita también en francés, y actúa en la organización de la Exposición del Antiguo Madrid. En 1928 dirige las excavaciones en las villas romanas de Villaverde, y publica la primera edición de "La Infancia de la Humanidad" (manual de divulgación de Prehistoria).

En 1929 es nombrado Director Interino de Investigaciones Prehistóricas por el ayuntamiento de Madrid y comienza las excavaciones de las ruinas romanas y visigodas en San Pedro de Alcántara (Málaga). Asiste como Delegado del Ayuntamiento de Madrid al IV Congreso Internacional de Arqueología.

En 1930 es nombrado por oposición Investigador de Prehistoria del Ayuntamiento de Madrid, instala el Museo Prehistórico Municipal y dirige la publicación del "Anuario de Prehistoria madrileña" (1930-1936); dirige también las excavaciones en un poblado del final de la Edad del Bronce en la Ciudad Universitaria y las de la Necrópolis visigoda de Daganzo de Arriba (Madrid), y asiste al XV Congreso Internacional de Antropología y Arqueología Prehistórica, celebrado en Coimbra-Oporto, como Delegado del Ayuntamiento de Madrid.

Publica en 1932 su "Historia de las Religiones" y es nombrado miembro de la comisión para el estudio del Hombre fósil de los Congresos geológicos internacionales.

En 1933 se gradúa de Doctor en Ciencias Naturales con calificación de "sobresaliente" por su tesis: "El color en el arte y en la vida de los pueblos"; y en 1934 obtiene el Premio Extraordinario en el Doctorado de Ciencias Naturales. Es elegido Vice-Secretario de la Sociedad Española de Antropología, Etnología y Prehistoria, y nombrado miembro correspondiente de la Asociación de Arqueólogos Portugueses y Secretario del Comité Español del Consejo Permanente de los Congresos Internacionales de Ciencias Antropológicas y Etnológicas.

En 1936 fué a Colombia contratado por el Ministerio de Educación Nacional, en misión oficial, por el Ministerio de Estado de España. Efectuó un viaje a tierra adentro, donde estudia los indios Paéces y los monumentos arqueológicos. En 1937 dirige, como Jefe de la Comisión Arqueológica, las excavaciones en San Agustín, el lugar más importante de todo el país y uno de los más notables de Sud América, cuyos resultados publica en 1943 con el título de "Arqueología Agustiniana", en Bogotá, por el Ministerio de Educación de Colombia. Realiza un viaje desde San Agustín a Quito y a Sibundoy para estudiar la Arqueología y la Etnología del Sur de Colombia, y publica su obra: "Arqueología y Antropología de Tierra Adentro", editada por el Ministerio de Educación de Colombia.

En 1938 es nombrado miembro honorario del Centro de Estudios Históricos de Pasto, y correspondiente de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, dicta varias conferencias en Bogotá y desarrolla un curso de Antropología y Etnología en la Escuela Normal Superior en Bogotá.

En 1939 es nombrado Profesor Encargado de la cátedra de Antropología de la Universidad de Madrid, Director del Museo Español y Director Interino del Museo Antropológico Nacional. Recibe ese año el nombramiento de Socio correspondiente del Museo Canario, y de miembro correspondiente de la Sociedad Amigos de las Ciencias Naturales Kraglievich-Fontana, de Nueva Palmira (Uruguay).

En 1940 es nombrado Director del Museo Etnológico de Madrid y es condecorado con el grado de Comendador de la Orden Jalifiana de la Medahuía. Es nombrado Vocal de la Comisión Hispano Americana del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Vocal del Patronato de la Cueva de Altamira y colaborador del Instituto Diego Velázquez, de Arte y Arqueología, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

En 1941 se lo nombra Director del Instituto Bernardino de Sahagún, de Antropología y Etnología, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Vocal del Patronato y de su Comité Ejecutivo en el Museo de América de Madrid, y Académico de la Real Academia de Bellas Artes de San Telmo de Málaga.

El Ministro de Educación Nacional lo nombra por oposición catedrático de Antropología de la Facultad de Ciencias de la Universidad de Madrid, y el mismo año publica las obras "La familia" y "El Arte rupestre en Colombia".

En 1942 recibe el Premio Francisco Franco de Letras, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas por su obra: "Colombia de Norte a Sur" que da a conocer en 1944 en una edición de la Junta de Relaciones Culturales del Ministerio de Asuntos Exteriores.

En julio de 1945 tiene lugar la inauguración del Museo Etnológico bajo su Dirección, y obtiene en 1946 una pensión de la Junta de Relaciones Culturales del Ministerio de Asuntos Exteriores y de la Fundación del Conde de Cartagena de la Real Academia de la Historia, para realizar estudios antropológicos y Etnológicos en Colombia. En ese año publica su "Manual de Antropología" y es nombra-

do vocal del Pleno del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Patronato Santiago Ramón y Cajal), y en 1948 aparece otro libro: **"Los Mestizos de América"**.

El Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán lo designa en 1949 colaborador honorario, y la Sociedad Argentina de Americanistas de Buenos Aires lo hace miembro honorario. En 1950 es nombrado correspondiente de la Academia de Ciencias Culturales y Artes de la Universidad recién citada (Argentina), y colaborador honorario del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, de Historia de América, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

También en 1950 publica su obra **"Los Muiscas antes de la Conquista"**, en dos volúmenes, primero de las series tituladas **"Los Pueblos Indígenas de la Gran Colombia"**.

En 1951 invitado por la Universidad Nacional de San Marcos de Lima asiste al Primer Congreso Internacional de Peruanistas y a la Conferencia de Ciencias Antropológicas. En ocasión de este viaje visita los Museos de Lima, Cuzco, Río de Janeiro, La Paz y Buenos Aires; dicta conferencias en estas últimas ciudades, visita las estaciones arqueológicas de Pachacamac de los alrededores de Cuzco y de Tiawanaco. Es nombrado miembro honorario de la Sociedad Geográfica de La Paz y de la Sociedad Arqueológica de Bolivia. En este mismo año obtiene el Premio de la Fundación Duque de Loubat, de la Real Academia de la Historia (Convocatoria 1951) por su libro **"Los Mestizos de América"**.

En 1952 es nombrado miembro correspondiente de la Sociedad colombiana de Etnología (Colombia).

Madrid, febrero, 1953.

LIUBIMIRO MALES

R. P. GUILLERMO FURLONG

Una vida fecunda plena de realizaciones de auténtica jerarquía espiritual, es la del R. P. Guillermo Furlong, sacerdote jesuita, orador destacado, mentor de la juventud católica argentina e historiador de relevantes méritos. Su trayectoria por el ámbito de la cultura hispanoamericana está jalonada por una constante y firme serie de obras que evidencian su vigorosa personalidad. Rasgos esenciales de su figura son el amor a la cultura, el entusiasmo por el estudio del pasado de su patria señalado por un marcado cariño por la tierra natal y por los hombres que en la época hispanoamericana arrojaron la simiente de nuestra cultura, y su sed insaciable de justicia histórica. Sus dotes de investigador, su trabajo serio y prolífico le valieron ser designado Miembro de la Academia Nacional de la Historia.

En 1911, en Washington, junto al presbítero Warren Currier, inició sus estudios históricos, y fué uno de los fundadores del Spanish American Atheneum. La *Quarterly Review* de Filadelfia lo contó entre sus colaboradores, apareciendo en sus páginas ensayos que ponen de manifiesto su vocación para los estudios históricos.

Dos años más tarde, de regreso en la Argentina, escribió en la *Revista Estudios*, presentando una serie de trabajos interesantes, entre otros, "Escritores hispanófilos en los Estados Unidos".

Durante su permanencia en Montevideo supo utilizar los materiales existentes para dar a luz algunos trabajos históricos de importancia. Publicó así "La Historia y Bibliografía de la Imprenta de San Carlos", la edición crítica del "Diario de Diego García", y una monografía referente a "La Catedral de Montevideo".

En nuestro país se dedicó por entero al estudio de la labor desplegada en el Virreinato del Río de la Plata por la Compañía de Jesús. Con una enorme cantidad de documentos, muchos de ellos desconocidos hasta entonces, y producto de sus pacientes búsquedas en archivos, museos y bibliotecas, tarea que demuestra su pasta de investigador, ha logrado demostrar la fecunda acción cumplida por aquellos misioneros, gestores del progreso y verdaderos civilizadores y propagadores de la fe cristiana. Su afán por conocer la labor misionera jesuítica necesariamente lo llevó a desembocar en el análisis de la cultura en la época hispánica, ofreciendo así sus obras un panorama auténtico y completo del desenvolvimiento cultural de Argentina hispánica. Sus trabajos, documentados precisa y detalladamente lo revelan como un erudito. Todos ellos ofrecen el triple valor de incorporar datos valiosos para la interpretación histórica de esa época, totalmente nuevos, de corregir o modificar errores anteriores cometidos por desconocimiento de algunas fuentes o por un fin deliberado y de reforzar los hechos ya conocidos.

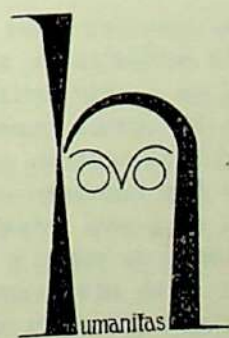
Sus artículos referentes a la "Imprenta misionera", y su trabajo "La imprenta de Córdoba", "Glorias santafesinas" en la que destaca la labor del jesuita y astrónomo santafesino Buenaventura Suárez, "Nuestra Señora de los Milagros", la "Cartografía Jesuítica Riopla-

tense", excelente colección de mapas y "Los jesuitas y la cultura rioplatense", entre otros, son los primeros frutos de sus afanes.

El interés que despertó esta última obra y las insistencias de amigos y estudiosos, lo llevaron a perfeccionarla, disponiéndose entonces a transformar cada uno de sus capítulos en otros tantos trabajos, reforzados con un aparato documental y crítico notable. Surgieron así "Bibliotecas argentinas durante la dominación hispánica", "Médicos argentinos durante la dominación hispánica", "Arquitectos argentinos durante la dominación hispánica", "Naturalistas argentinos durante la dominación hispánica", "Músicos argentinos durante la dominación hispánica", y "Artesanos argentinos durante la dominación hispánica". Su última obra, aparecida en 1952, es "Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata 1536-1810".

Ellas han tenido el enorme valor de demostrar lo infundado de los juicios adversos que por ignorancia o mala fe se formularon en épocas pasadas sobre la obra de España en América. Furlong Cardiff con documentos en la mano revela la intensa y fecunda tarea desenvuelta por la Metrópoli y los religiosos que le acompañaron en la gesta colonizadora, poniendo el acento en el aspecto cultural. Su trabajo, fecundo, serio y constante se ha traducido en óptimos frutos que han despejado nuestro pasado de consejas y patrañas. De ahí que Furlong Cardiff, sea considerado en el momento actual como una autoridad indiscutible en el campo de su especialidad científica.

JESÚS NATIVIDAD MEDINA TOLEDO



BIBLIOGRAFIA
V

DÁMASO ALONSO. Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos. Biblioteca románica hispánica. Editorial Gredos. Madrid, 1950, 672 págs.

Al alcance del eterno misterio de la poesía sale en esta obra Dámaso Alonso. Lo que en ella ha recogido es maduro fruto de aficiones e inquietudes, de hondo arraigo en su vida; de amorosa y lúcida frecuencia con la poesía, aunque fueron, según confiesa en el prólogo, las conferencias y cursos desarrollados en Buenos Aires, Chile, Lima, Bogotá y Méjico en 1948, los que hicieron fraguar el trabajo como sistema orgánico.

Comienza fijando los conceptos de significante y significado, basamento de todo el libro, los que llevan, necesariamente, a la consideración de "signo".

No es necesario decir que a Saussure toma los términos, pero sólo los nombres, porque lo que con ellos debemos entender cubre y rebasa el alcance que les da el maestro ginebrino. Colocándose en la realidad viva de la lengua, borra en el significante la diferencia tan cuidadosamente marcada en el *Curso de Lingüística General* entre sonido e imagen acústica, separables sólo cuando se oye una lengua que no se conoce, y da a ambos términos una comprensión mucho mayor. Significante y significado son designaciones de complejos formados por elementos de orden físico, medibles, registrables (tono, intensidad, velocidad, acento rítmico, tensión articularia, verso, estrofa, sílaba) el primero; por elementos de orden psíquico (cinestésicos, afectivos, imaginativos, lógicos) el segundo. Y en tanto que para Saussure la relación entre significante y significado es arbitraria, para Alonso es siempre motivada, como lo repite y señala insistentemente a lo largo de su estudio. Pero aún hay que señalar otra diferencia, el interés particular que guía a Saussure y Alonso; lingüístico, uno; de creación poética, el otro. Tonos distintos que imponen registros diferentes. De ahí que el signo saussuriano se trueque para Alonso en la "forma", cima desde la cual se divisan dos vertientes: forma interior y forma exterior, o sea, afectividad, pensamiento, voluntad que se polarizan en un moldeamiento; masa amorfa que se conforma al dar esa criatura única que es la obra literaria.

Fijadas con clara justeza estas nociones previas, avanza el autor en los caminos que lo llevarán a aproximarse al inasible fenómeno de la creación poética. A este objetivo último no se llega sin haber pasado por dos grados previos de conocimiento: el conocimiento del lector y el del crítico. Es el primero un conocimiento intuitivo, que reproduce en el lector la intuición creadora; intuición que identifica, en cierto modo, autor y lector; que hace del lector que goza el poema un recreador. El fin de este vínculo entre autor y lector es el goce estético, no va más allá.

El segundo grado de conocimiento de la obra poética es el del crítico. En el concepto de Alonso, el crítico es un lector de cualidades más afinadas: receptividad más dilatada y ahondadora, diferenciación nítida de impresiones, capacidad de expresión. Su relación poética con la obra no termina en el registro de las impresiones, sino que las organiza, las clasifica y valora para transmitir las, como guía, a otros lectores.

Trasciende la relación crítica de la mera gustación de la obra y "se convierte en una pedagogía".

El estilístico es el tercero y último grado de conocimiento de la obra poética. Ascende a este estadio en el intento de apresar a eso "único" que es el objeto literario. El lector y el crítico tienen un conocimiento intuitivo, artístico; sólo la Estilística da un conocimiento científico, y sólo por la Estilística se llegará a una verdadera Ciencia de la Literatura.

Estilo, Estilística, como significante, significado, signo, son términos manidos que encierran aquí un contenido distinto. En la terminología de Alonso, "estilo" es el "signo", es decir, "la misteriosa manifestación concreta, el misterioso "fenómeno", en el que se ligan significado y significante, forma interior y forma exterior: un cosmos de realidades espirituales, intuitivamente seleccionadas y ahormadas, y un complejo de realidades físicas concretas (fonemas o su representación gráfica) que ahora ya cubre, representa y mágicamente evoca aquel cosmos" (pág. 514). Así entendido el estilo, la Estilística también extiende sus contornos. Señala la limitación que el término tiene en Bally, quien atiende en particular a la carga afectiva, y muestra cómo lo imaginativo y lo conceptual, aspectos sólo teóricamente separables en la obra literaria, también tienen que ser atendidos en una apreciación estilística. Estos tres aspectos principales, aunque no los únicos del complejo literario, señalan las tres vías posibles de acceso a la interioridad misma de la obra. Con qué amplia visión encara el problema Dámaso Alonso y quizás, por esto mismo, qué consciente se muestra de las limitaciones y dificultades que se presentan, de la distancia que nos separa siempre de los "secretos últimos"!

Los tres grados de conocimiento son, pues, como tres escalones que hay que subir en orden. Cada uno supone inevitablemente el anterior.

Pero daríamos sólo la visión de un esqueleto si limitáramos a esto, puras líneas teóricas, el contenido de *Poesía Española*. Lo vivo, lo personal, lo particularmente valioso, la lección insustituible viene del adentrarse en la obra poética y desde allí alumbrar ese bullir caótico al que Dámaso Alonso se asoma con ansioso respeto desde Garcilaso, Fray Luis de León, San Juan de la Cruz, Góngora, Lope de Vega y Quevedo.

En cada uno ensaya métodos distintos; mejor dicho, direcciones diferentes: ya desde la forma exterior, ya desde la forma interior. Una intuición selectiva previa, que hace ver el terreno donde la cosecha será más rica, determina la dirección. Por esto, Garcilaso y Góngora son estudiados con técnica distinta a la usada para Fray Luis de León y San Juan de la Cruz.

En Garcilaso elige la égloga tercera como la que acumula mayor número de particularidades expresivas, y señala todos los elementos significantes que ponen en tensión el espíritu del lector. La sucesión de vocales y consonantes, la aliteración, el acento, el ritmo, el orden de las palabras el encabalgamiento del verso, el hipérbaton, el enlace de las estrofas, en el turbión de la creación, se vinculan misteriosamente a lo psíquico que va a ser por ellos significado, comunicado.

Para Góngora, la trayectoria es la misma aunque más de una vez, como en los otros análisis, toca rasgos que son tierra en litigio entre forma interior y exterior (inestables fronteras las de la teoría, a menudo traspuestas cuando nos separamos de la pura sistematización). Nuevamente, muestra aquí cómo cualquier "cambio de temperatura afectiva" es registrado en la obra de arte por el significante. Pero así como Alonso se maravilla de la extraordinaria sensibilidad del verso gongorino al más leve matiz psíquico, nosotros, sus lectores, no nos maravillamos menos de la hondura a que cala el crítico. "Toda la diferencia, evidente, entre la estructura arquitectónica de estas dos partes de la octava, depende del diferente humor de dos melindres: si el amor duda o si el amor se enoja" (pág. 404). Ha preferido para mostrar a Góngora un fragmento de la Fábula de Polifemo y Galatea por considerarla "la obra más representativa del Barroco europeo" (pág. 418) "abreviatura de toda la complejidad de aquel mundo, y de lo que en él fermentaba", "... luz y sombra, norma e ímpetu, gracia y malaugurio", (pág. 417).

Otro es el caso de Fray Luis. No se trata sólo de la forma individual de un mensaje de época —Garcilaso y el Renacimiento— sino que aquí forma y mensaje son individuales, personales. Por lo tanto, quien pretenda conocer su personalidad estilística debe hacerlo desde adentro y desde fuera. Del significante, presta particular atención a la estrofa y a las relaciones interestróficas de las odas **La profecía del Tajo** y **La vida retirada**. Pero como en Fray Luis hay una trascendencia del plano estético, un arranque desde la forma interior se impone.

Las corrientes que han nutrido su espíritu (la Biblia, Platón, Aristóteles, la Escolástica), las circunstancias de su vida monástica y universitaria, su temperamento, las luchas y persecuciones que soportó, han de ser considerados aquí, no como un simple registro de circunstancias más o menos interesantes sino como fuerzas determinantes de una modalidad poética única. La Estilística acude, pues, a elementos extra-poéticos, extra-lingüísticos; pero que derivan en poesía. La figura poética que nos da de Fray Luis corrige las casi tradicionales de un Fray Luis místico o ascético. Por los estudios de **La profecía del Tajo**, **La vida retirada** y la **Oda a Salinas** confirma, en el plano de los ejemplos, la premisa teórica de que la "Estilística estudia organismos, estructuras sincrónicas de valores" (pág. 200). Y de un modo particular, en la última, muestra que el movimiento climático-anticlimático de la oda (forma exterior) está en perfecto ajuste con las gradaciones de la escala mística.

También desde la forma interior es contemplada la poesía de San Juan de la Cruz, aunque son otros los elementos espirituales que aquí considera como moldeadores de la expresión. En este caso sí hay una auténtica experiencia mística y ésta es el factor de más peso, sin duda alguna, en el equilibrio de las masas significantes. Es San Juan de la Cruz un hombre enteramente tendido a Dios, por eso su quehacer poético es todo a lo divino. Lo que no toma del **Cantar de los cantares**, lo recoge de la poesía de tipo tradicional o de la poesía pastoril italianizante. Mucho debe también a Garcilaso, directamente o a través de la divinización de Sebastián de Córdoba. El hallazgo de Alonso en el estilo de San Juan de la Cruz es haber señalado que los movimientos ondulatorios del ha-

bla poética del Santo, determinados por escasez o amontonamiento de ciertas categorías gramaticales (sustantivos, verbos, adjetivos) corresponden a las fases del proceso místico. De lo inefable de la unión mística es "significante" la quiebra de todo orden lógico, la reiteración, la vaguedad, la expresión del "no sé qué".

Aunque para la ejemplificación del tercer conocimiento: el estilístico, toma a Lope de Vega y Quevedo, estilística ha venido haciendo ya con los poetas antes estudiados. Reconoce, algunas líneas antes de cerrar su estudio, la imposibilidad de mantener la separación planteada teóricamente. Pone a la luz en el tan conocido Lope, perfiles hasta ahora casi en sombras; por otra parte corrige enfoques —la tan mentada espontaneidad y naturalidad de Lope— repetidos y aceptados sin reparos. Subiendo y bajando por ambas laderas: forma interior —forma exterior, nos descubre un Lope humano, que transforma en poesía la experiencia cotidiana, un Lope culto, suntuario, petrarquista; un Lope contagiado de gongorismo y un Lope que reaccionando contra ese gongorismo se vuelve hacia una poesía filosófica. Buen símbolo Lope para el barroco entendido— en la afirmación de Alonso— como una fuerza desbordada que no encontró medios propios de expresión. Así Lope: "...su ardiente gallardía, su juvenil bullicio, lo que en él había de fuerza de la Naturaleza, de monstruo de la Naturaleza, se hiel a entre los elementos con los que tiene que construir. De ahí su desasosiego, sus variadas técnicas..." (pág. 509)).

A sinuosos rodeos obliga la compleja personalidad de Quevedo. Mucho debe dejar de lado quien quiera fijar algunos de sus rasgos estilísticos. Incursiones por su poesía amorosa, de juventud quizás, —una cronología de la obra quevediana es tarea no realizada aún— por los sonetos morales, hacen conocer algunos temas, ideas filosóficas, preocupaciones; pero las líneas definidoras de su estilo hay que buscarlas en su poesía burlesca. Hay allí elementos en clara contradicción con el carácter general de la composición: el choque de elementos en todos los planos es señalado como uno de los rasgos típicamente quevedescos.

En el lenguaje, las características salientes son: extraordinaria condensación y tal capacidad expresiva que encrespa y agiliza toda la sintaxis, que encasilla en un endecasílabo complejas relaciones mentales o aproxima en una metáfora términos muy apartados.

Vano intento, por cierto, pretender aprisionar en breve espacio el contenido de obra tan densa. Enseñanza es toda ella, por las afirmaciones fruto de erudición y hondura excepcionales, por los métodos de trabajo que instaura, por la severidad crítica que emplea, por la fluidez y riqueza de su lengua. Libro señero en la trayectoria de la Estilística, libro sugeridor de direcciones, excitante de búsquedas y exploraciones. Pocas veces se lee con mayor deleite trabajos de tal andadura. Quizás, el mismo autor nos dice el secreto de tal encanto, cuando en la página 130, al referirse al "hechizo" de una oda de Fray Luis, afirma: "Lo mismo que se nace platónico o aristotélico, se nace con sentido para este encanto o sin él". Y él ha nacido con ese don. El lector-poeta, pasando por el crítico-poeta, ha llegado al estilista-poeta. De no ser así, no nos hubiéramos encontrado con ese exquisito párrafo: El ala del prodigio. Lo sentimos anhelante, oprimido por la emoción del prodigio poético, lo ve-

mos mareado ante el vértigo de tan misteriosa perfección. Ante la inmensidad del prodigio de la poesía de San Juan de la Cruz, cae de rodillas, acalla la razón y sólo goza y cree.

Breves aclaraciones o aportaciones a temas tratados o rozados en la obra están agregados a continuación bajo la denominación de **Apéndices**. Son ellos: Motivación y arbitrariedad del signo. Qué es para nosotros el "significado". Función imaginativa del lenguaje. Sobre el origen de la lira. Sobre la "inmensa cítara" de Fray Luis. Dos calas en el estilo de Quevedo.

Cierran el volumen **Adiciones**: a las págs. 276-279 sobre una versión parafrástica del **Cantar de los cantares** atribuída a Fray Luis por Muñoz Sendino; a la pág. 280 sobre la expresión "fraile y medio" de Santa Teresa; a las págs. 299-300 ejemplo que muestra el abolengo petrarquesco de "no sé qué"; a las págs. 498-508, en la que remite a un trabajo suyo y a otro de Díaz-Plaja donde estudian el valor barroco de las enumeraciones de frutos, animales, etc.

MARÍA DELIA PALADINI

RODOLFO MONDOLFO: *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Ed. Imán, 600 págs. Bs. As. 1952.

El eminente historiador de la filosofía, Rodolfo Mondolfo, tiene una producción amplísima, que comprende más de trescientos trabajos. Esa producción puede dividirse así: trabajos de carácter histórico sobre filosofía antigua, y renacentista, sobre filósofos modernos (Hobbes, Helvetius, Rousseau, Beccaria), sobre filósofos italianos del siglo XIX y del nacionalismo alemán. Y trabajos de carácter teórico sobre problemas éticos, políticos y pedagógicos contemporáneos. **El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica** pertenece al primer grupo, y en él, a los trabajos de historia de la filosofía antigua, donde podemos decir que constituye hasta ahora (nos falta conocer un anunciado libro suyo sobre la subjetividad en la filosofía antigua) su obra maestra.

Rodolfo Mondolfo inició su enseñanza de la historia de la filo-

sofía en la Universidad de Turín en 1909, con una prolucción sobre "La vitalidad de la filosofía en la caducidad de los sistemas". A veces los historiadores de la filosofía dan, al término de sus vidas, tras larga frecuentación del desarrollo de la filosofía a través de la historia, el resultado acerca de la naturaleza del saber filosófico. Con Rodolfo Mondolfo ocurre cosa distinta. En una especie de confesiones publicadas recientemente, pero que datan de 1949 (*La filosofía como problematicidad y el historicismo*), *Philosophia*, Año IX, Nº 16, Universidad Nacional de Cuyo, 1952), nos dice que fué impulsado a los estudios históricos precisamente como consecuencia de su idea sobre el saber filosófico. Por entonces la filosofía le parecía ya una necesidad interior del espíritu humano, y, por lo mismo, que tenía asegurada su permanencia perdurable. En cambio, las filosofías, los sistemas filosóficos caducan, por la "insatisfacción que resurge sin cesar frente a cada uno de los sis-

temas que han pretendido solucionar los problemas filosóficos, y pronunciar sobre los mismos la palabra decisiva y definitiva". Para él la filosofía coincide con la ignorancia "socrática", con la forma de sabiduría que consiste en la conciencia de los problemas. Esa conciencia se va ahondando con la crítica de los sistemas contruídos por los filósofos a lo largo de la historia y por el conocimiento de sus deficiencias y oposiciones. Esa visión de la filosofía como "problematicidad" y de su historia como profundización progresiva de la conciencia de los problemas, ha orientado el pensamiento y las investigaciones históricas de Rodolfo Mondolfo, tal como lo afirma él mismo en el trabajo supradicho y en su libro sobre **Problemas y métodos de la investigación en la historia de la filosofía** (Cuadernos del Instituto de Filosofía de la Universidad de Tucumán, 1949). El conocimiento de la historia de la filosofía y de la sucesión de los sistemas constituye "una grande y fecunda lección de método". Y la conciencia de los problemas filosóficos se adquiere mediante el estudio del proceso de su formación y desarrollo. O lo que es lo mismo: el saber filosófico está condicionado históricamente y el conocimiento de la historia de la filosofía es fundamental para la investigación filosófica. En la orientación de Rodolfo Mondolfo ha influido mucho el historicismo predominante en sus años de formación espiritual.

Quizá sea oportuno, para ubicar la significación de la labor histórica del autor y de **El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica** en particular, conocer cómo el ilustre historiador italiano

ve el proceso histórico de la filosofía. Porque esa visión es la que orienta a su vez sus investigaciones histórico-filosóficas. Para él la historia en general es un proceso de desenvolvimiento de continuidad infinita, en el cual distingue un aspecto de necesidad (las condiciones causales del desarrollo) y otro de contingencia, "introducido incesantemente por la virtud creadora del espíritu, con su libertad de movimiento y sus alternativas de actividad y estancamiento". El curso de la historia es muy irregular y no se puede preverlo a priori; tiene altibajos, elevaciones y caídas, avances y desviaciones y todos sus tramos presentan "un carácter de unicidad irrepetible a pesar de las semejanzas más o menos acentuadas que puedan tener unos con otros" (**La Filosofía como problematicidad y el historicismo**). La existencia, dentro de la continuidad del proceso histórico, de tramos, épocas o períodos no se precisa con criterios extrínsecos, sino que se hace teniendo en cuenta acontecimientos de alguna significación histórica. Las épocas figuran así entre fechas que indican cambios de dirección en la vida de un pueblo o de la humanidad, lo que permite establecer a los historiadores ciertos cortes o fracturas en la continuidad del proceso del desenvolvimiento histórico, caracterizándolos con determinados rasgos. Es precisamente en la valoración de esos caracteres, interpretándolos como universales para toda una época o bien sólo como predominantes, donde Rodolfo Mondolfo se aparta de los juicios habituales entre los historiadores de la filosofía, y de un modo particular de los historiadores y estudiosos del pensamiento

griego. La idea de la discontinuidad del desarrollo histórico predominó hasta comienzos del siglo XIX. Desde entonces acá, se observa una reacción contra esa idea. El primero que la hace es Hegel, quien concibe la historia como un proceso dialéctico, donde el pasado no ha pasado definitivamente y se prolonga en el presente. Se levantan también contra esa idea en el siglo anterior Richter, Zeller y otros. Zeller adopta un criterio que concilia las ideas de continuidad y discontinuidad históricas. Sostiene que, de uno a otro período, pasan aquellos elementos llamados a perdurar, mientras que otros desaparecen. Y ocurre que muchos elementos que tenían poco relieve o influencia en un período, se destacan y prevalecen en otro posterior, a la vez que otros pierden fuerza hasta desaparecer. Según la significación y relieve que adquieren los distintos elementos históricos, varía de época en época el centro de gravedad de la historia. Esta posición de Zeller le parece a Mondolfo muy aceptable y entendemos que adhiere a ella.

La idea de la discontinuidad llevó a oponer la época griega y las épocas posteriores de un modo radical. Así la concepción classicista de Lessing, Winckelmann, Goethe, Schiller, etc., atribuía a la cultura griega los caracteres de la libertad y claridad, de la objetividad, serenidad, justo medio, del sentido de la limitación y la proporción, etc. Esos caracteres se los concebía como caracteres universales y no como predominantes en algún período de la historia de esa cultura. Se caía así en un abstractismo con respecto al proceso histórico concreto. Nietzsche y Burckhardt no aceptaron la con-

cepción classicista y apolínea, uno en su libro *El origen de la tragedia desde el punto de vista musical* y el otro en su *Historia de la cultura griega*. También cabe recordar acá a Eucken, en *La visión de la vida en los grandes pensadores*. A pesar del esfuerzo de esos autores se ha seguido contraponiendo la cultura griega y su época con las posteriores, ateniéndose a supuestos caracteres universales y exclusivos. Así en Hegel, a pesar de participar de la idea de la continuidad histórica, encontramos que contrapone el espíritu griego y el espíritu cristiano, asignándole caracteres excluyentes: naturalidad y espiritualidad, objetividad y subjetividad, limitación e infinito, etc. El mismo Zeller procede así, coincidiendo con Hegel. Para él "ni los líricos ni los trágicos ahondaron en la subjetividad ni encontraron el espíritu como realidad en sí y por sí". (*Compendio de historia de la filosofía griega*). Se podría pensar en Sócrates, Platón y Aristóteles, pero tampoco en ellos, según Zeller, el pensamiento tiene carácter subjetivo. En cambio, caracteriza a la filosofía moderna por su subjetividad. En autores más cercanos a nosotros la situación se repite. Así en Gentile (*Sistema de lógica como teoría del conocer*), quien separa dos épocas netamente distintas en la historia de la filosofía: la filosofía griega, naturalista, objetivista, ingenua, etc.; y la cristiana, reflexiva, crítica, subjetivista, espiritualista. La primera sirve de peldaño a la segunda. Por oposiciones exclusivas proceden también los cristianos modernistas: Newmann, Blondel, Labertonier y otros. En este último el pensamiento griego aparece como objetivista, intelectua-

lista, estático y naturalista, mientras que el pensamiento cristiano es caracterizado como subjetivista, voluntarista, dinámico e idealista. Más recientemente, De Ruggero y Sciacca establecen nexos entre el pensamiento griego y el cristiano.

Rodolfo Mondolfo considera que las caracterizaciones excluyentes son abstractas y no responden a la verdad histórica. Los caracteres que se señalan pueden tener el valor de predominantes junto a los caracteres opuestos, pero no el valor de caracteres únicos. Así resulta falsa la oposición de caracteres tales como finitud e infinitud, objetividad y subjetividad, intelectualismo y voluntarismo, estatismo y dinamismo, trascendentalismo e immanentismo, etc. A mostrar la falsedad de esas oposiciones radicales, el autor ha dedicado varios trabajos, entre los que se destacan precisamente **El infinito en el pensamiento de los griegos**, que apareció en Italia en 1934, y que ahora republica, ampliado, con el nombre de **El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica**, los **Problemas del pensamiento antiguo**, publicado en Bolonia, en 1936, **El genio helénico y los caracteres de sus creaciones espirituales**, Tucumán 1943, **En los orígenes de la filosofía de la cultura**", Buenos Aires, 1942, y en los **Problemas y métodos de la investigación en la historia de la filosofía**, Tucumán, 1949. Y anuncia una nueva obra sobre el sujeto humano y la subjetividad en la filosofía antigua.

El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica muestra justamente cómo es falso el abstractismo que atribuye al espíritu griego la incapacidad de pensar el infinito. Para ello el autor plan-

tea primero la dificultad y entra en el estudio de los orígenes de la noción de infinito entre los griegos; después se ocupa de la infinitud del tiempo y la eternidad en la teología y la filosofía griega; en la tercera parte trata del número infinito y lo infinitesimal; en la cuarta, estudia la infinitud de las magnitudes extensas (universo y espacio) y la del poder universal divino; y en la última indaga la infinitud subjetiva (del instante, de la interioridad espiritual y las antinomias lógicas del pensamiento antiguo). Esta última parte, y algunos apéndices, faltaban en la edición italiana. Además de esa amplitud, a lo largo de toda la obra se observa la introducción de nuevas notas y la actualización de la bibliografía. El hilo central de todo el libro es la indagación de la noción de infinito en el pensamiento clásico, partiendo de los documentos históricos más remotos de la cultura griega, tales como sus teogonías, sus obras literarias (poemas homéricos), su pensamiento teológico y filosófico, desde Tales en adelante, su pensamiento matemático, sus doctrinas cosmológicas y astronómicas, y por último la noción de lo infinito en el campo del espíritu. De ese hilo central penden a través de toda la obra observaciones críticas, aportes históricos, correcciones de otras interpretaciones, que se refieren a la historia del pensamiento clásico en general y no sólo a la cuestión vertebral del libro. Es lo que ocurre cuando ubica el problema de la noción de lo infinito en las teogonías primitivas, cuando indaga la misma noción en la filosofía de Heráclito, Parménides, Empédocles, Anaxágoras, Pitágoras, Leucipo y los

atomistas, Platón, Aristóteles, Lucrecio, Plutarco, Filón, Plotino. En suma: es una obra renovadora no sólo por lo que hace al tema de la misma, sino en muchísimos otros problemas del pensamiento clásico. Los capítulos dedicados a Anaxágoras son completamente renovadores. Otro tanto puede decirse de los consagrados a Anaximandro. Además de toda esa riqueza, el libro de Rodolfo Mondolfo presenta oportunas referencias al pensamiento moderno, a las semejanzas y diferencias que presenta el planteo del mismo problema, y antes en el Renacimiento.

El lector de la obra que comentamos puede quizá plantearse la misma pregunta que Tarozzi se planteó cuando apareció la edición italiana: "si el haber demostrado tan ampliamente que el genio helénico no es refractario a la comprensión de lo infinito, vale realmente para refutar en pleno y sin residuo la concepción clasista y humanista del helenismo intelectual y estético". A esta dificultad el autor responde que él no ha combatido una unilateralidad para contraponerle otra opuesta, "si-

no más bien para restablecer una visión más real y concreta, por ser más integral". La característica esencial del genio helénico —dice el autor— ha sido su admirable espíritu poliédrico: abierto y pronto a la comprensión del infinito, no menos que a aquella de la medida y el límite". Tras de la lectura del libro del profesor Mondolfo, se echa de ver con amplitud la ausencia de una historia total del pensamiento griego o del clásico que dé precisamente esa visión más real, concreta e integral. La obra de Zeller continúa siendo como conjunto la historia de la filosofía griega más firme. En la edición de Mondolfo y acompañada con sus notas, la verdad histórica resulta restituída, pero las notas no son el texto mismo. Está haciendo falta esa historia de la filosofía griega que recoja los aportes de las investigaciones más recientes, que circulan en monografías y obras especiales como la que comentamos. Son justamente estas obras las que permitirán escribir aquella historia.

DIEGO F. PRÓ

BENEDETTO CROCE: *"Ética y política, seguidas de la Contribución a la crítica de mí Mismo"*. (Traducción de la 3a. edición italiana por Enrique Pezzoni). Ediciones Imán. Buenos Aires, 1952. págs. 351.

Veo con sumo agrado que la empresa Ediciones Imán, en su importante serie "Panorama de la Filosofía y de la Cultura", está publicando —en responsables traducciones— varias obras de Croce que hacía falta dar a conocer en el mundo estudioso de habla hispana. Y ahora, más que nunca, puesto que Croce ha muerto, me parece oportuna y necesaria la publicación en castellano de obras como la presente del máximo pensador italiano y también europeo.

La presente traducción es la del volumen en que Croce recogiera cuatro trabajos publicados separadamente con anterioridad: los **Fragmentos de ética** (en 1922); los **Elementos de política** (en 1925); los **Aspectos morales de la vida política** (en 1928); y la **Contribución a la crítica de mí**

mismo, publicada por primera vez en edición privada (en 1918) y en otra pública en 1926. Y como de todas estas ediciones poseo ejemplares, obtenidos y estudiados por mí casi al tiempo de su aparición, me fué grata su publicación (en 1931) en un solo volumen, y aún más ahora en esta traducción española, al volverme a encontrar con ideas, interpretaciones y juicios conocidos que me impresionaron e hicieron meditar en su hora y que, desde entonces, no he dejado de releer y considerar muchas veces.

Los **Fragmentos de ética**, como advierte Croce, no son en realidad fragmentos sino esbozos morales en que se particularizan los principios éticos en las varias situaciones de la vida. Y como él agrega, fueron suscitados en las más diversas ocasiones, por la lectura de un poeta o de un filósofo, por un incidente político, por un caso personal, por un escrúpulo de conciencia, y así por el estilo. De lo cual ha resultado un precioso compendio o repertorio de esbozos sobre variados temas dentro de los principios éticos, cuya atenta lectura puede ser fructífera especialmente para la juventud.

Los **Elementos de política** y los **Aspectos morales de la vida política**, en este volumen de 1931 —ahora traducido al castellano—, fueron reeditados por Croce, como partes de un mismo trabajo, con el primer título (**Elementi di politica**). Porque, como él dice, los **Aspectos morales**... no son más que apéndices de los **Elementos**... desde que todos “se ligan con los conceptos señalados al final del segundo párrafo de los **Elementi di politica** y los van desarrollando y particularizando. (Advertencia de **Aspetti morali**...). Y ese final es el de la pág. 203 del volumen traducido por Pezzoni, que dice: “...Es necesario detenerse a considerar el Estado de acuerdo a lo que en realidad es: una forma elemental y estrecha de la vida práctica, de donde brota lujosamente la vida moral, derramándose en corrientes copiosas y fecundas. Tan fecundas, que deshacen y rehacen incesantemente la vida política misma y los Estados, es decir que los obligan a renovarse de acuerdo a las exigencias que ella les impone”.

Estos **Elementos de política**, así integrados con los **Aspectos morales de la vida política**, y en especial aquéllos, constituyen un valioso breviario **De re política**, que no ha perdido su importancia y es hoy de gran actualidad. Porque, como Croce decía en la advertencia (no publicada en el volumen que comento), el primer capítulo de los **Elementos** “fué una tentativa de sintetizar en poquísimas páginas los mayores problemas de la filosofía de la política para volver a presentarlos a la reflexión en esta forma breve, la cual suele resultar eficaz en razón misma del esfuerzo que exige al lector”. Del segundo capítulo decía que eran rápidos esbozos históricos sobre algunos puntos que le parecieron necesitados de aclaración “y a manera de ensayo del modo en que conviene repensar la historia de la filosofía de la política”. Y del tercer capítulo advertía que se ligaba a los dos anteriores porque “indaga el concepto propio de la que se suele llamar historia civil o historia política en elevado sentido, o ético-política”, como él prefería llamarla. Por todo lo cual, como por lo que sigue de estos **Elementos de política**, es también de recomendar su lectura y su meditación a los estudiosos de historia y de política y particularmente a los primeros, porque allí se esclarecen problemas y se

apuntan conceptos que son indispensables para distinguir e interpretar, de manera acertada y profunda, los hechos de la historia de un pueblo.

(Aquí puede ser oportuno recordar que cuando aparecieron los **Elementi di politica** en su primera edición (1926), un escritor español, J. C. de la Serna Favre, publicó en la **Revista de Occidente** una nota crítica sobre la **Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia**, de Croce, en la cual hablaba despectivamente de los **Elementi**... diciendo: que en ellos el autor esbozaba "una posición ñoñamente liberal"; y que parecía "un libro de ochenta años donde apenas hay una idea viva y militante que nos rete a comentarla". A lo cual yo contesté desde la revista "**Nosotros**" (1), en este párrafo: "¿Dónde está, primero, la posición ñoñamente liberal? Si hay un escritor lógico, ese es Croce. Así, en tal libro, no dice nada contrario a su filosofía —bien coherente y sistemática en sus conceptos esenciales—; nada que sea siquiera sustancialmente distinto de lo que dice en **Riduzione**... (que De la Serna encuentra "de aire más moderno") porque si en esta obra nos habla de la actividad económica en su aspecto jurídico, en la otra nos habla de la misma actividad en su aspecto político. Se ve, por lo demás, que De la Serna apenas ha hojeado **Elementi di politica**, porque si hubiera leído atentamente sus páginas hubiera allí tropezado con más de "una idea viva y militante"...; por ejemplo: con la distinción entre historia económico-política e historia ético-política; con la afirmación de la superioridad de ésta sobre aquélla; y con la recomendación de que debe hacerse historia ético-política en vez de historia económico-política que siempre se ha hecho y se hace").

Por último, la **Contribución a la crítica de mí mismo**, son páginas autobiográficas de Croce; pero no en el sentido habitual. Al escribirlas, a los cincuenta años, no quiso trazar confesiones, ni recuerdos, ni memorias de su vida, por razones profundas que él aduce. Y trató simplemente de esbozar la crítica y con ella la historia de sí mismo, o sea del trabajo que, como cualquier otro individuo, aportara al trabajo común: la historia de su vocación o su misión. Y en este sentido son páginas interesantísimas en que nos habla de casos de su vida y vida interior; de su desenvolvimiento intelectual; para darnos al final una ojeada en torno y delante de sí. Por lo cual esta **Contribución** del propio Croce a la crítica o mejor a la historia de su vida espiritual, será de una ayuda preciosa para todo estudioso que quiera conocer a Croce y hablarnos por su cuenta de su vida y de su obra. Y como Croce ya ha muerto, esa **Contribución** resulta de una importancia y de una actualidad que no podrán negarse.

M. LIZONDO BORDA

(1) V. Croce y el derecho, en revista cit. No. 215, año 1927.

RINTELEN, FRITZ-JOACHIM V.: *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart* (La filosofía de la finitud como espejo de la época actual) (Westkulturverlag Anton Hain. Meisenheim Glan. 1951, ps. XXIV. 490.

El profesor von Rintelen desempeña su cátedra en Maguncia. Pero los últimos años ha actuado como profesor contratado de la Universidad N. de Córdoba. Sus producciones literarias pueden di-

vidirse en tres grupos. El primero comprende el análisis del pensamiento filosófico de otros autores. Destacamos sus libros sobre Eduard von Hartmann, Ernst Troeltsch, Alberto el Magno y Goethe (1). El segundo grupo contiene trabajos dedicados al problema axiológico (2). El tercer grupo, finalmente, se ocupa de nuestra situación espiritual contemporánea y abarca meditaciones, críticas y admoniciones (3). Examinando la temática de los tres grupos más de cerca se advierte que en su fondo late un solo interés: el por la situación espiritual de la actualidad. Éste tema auténticamente filosófico —y tal vez el único que lo sea— ha empujado a von Rintelen también a publicar su "Filosofía de la finitud" en la que

-
- (1) *Pessimistische Religionsphilosophie der Gegenwart* (E. v. Hartmann), Max Niemeyer Verlag, Halle, 1924; *Der Versuch einer Ueberwindung des Historismus bei Ernst Troeltsch*, ibidem, 1929; *Albert der Deutsche und Wir* (Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1935); *Goethe als abendländischer Mensch*, Florian Kupferberg Verlag, Mainz, 1946/1947.
- (2) *Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems*, Verl. Jos. Habel, Regensburg, 1931; *Der Wertgedanke in der Europäischen Geistesentwicklung, I. Altertum und Mittelalter*, Max Niemeyer Verlag, Halle, 1932.
- (3) *Realismus - Idealismus?* Aschen-dorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1941; *Dämonie des Willens*, Kirchheim, Mainz, 1947; *Unsere geistige Lage im Lichte christlicher Kultur*, Cusanus Verlag, Trier, 1948; *Von Dionysos zu Apollon, Der Aufstieg im Geiste*, Richard Meiner Verlag, Hamburg, 1948. V. nuestra reseña de esta última obra en "Notas y Estudios de Filosofía", Tucumán, t. II, núm. 7, 8, ps. 366, 367.

todos los subtemas de los tres grupos mencionados se dan cita.

La filosofía de la finitud es el existencialismo. Este vocablo connota direcciones filosóficas muy diversas; y los diferentes pensadores existencialistas tampoco distinguen siempre éstas corrientes con lo cual la confusión sube de punto. Distingámonos sobre todo el existencialismo individualista y el existencialismo genérico: el primero gira en torno al pueblo o al hombre individual, el segundo contempla la esencia del hombre como tal. El existencialismo individualista posee, pues, dos formas: la colectivista y la "unicista" (si se me quiere permitir esta palabra). El existencialismo individualista colectivista procede del romanticismo y halla su expresión clásica en la llamada "Escuela Histórica". El existencialismo individualista "unicista" dimana igualmente del romanticismo. Su manifestación literaria más característica se encuentra en la obra de Max Stirner (Joh. Caspar Schmidt), *Der Einzige und sein Eigentum* (El único y su propiedad), publicada en 1844 (4); y más tarde en el famoso libro de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", cuyo primer capítulo lleva el título característico: El hombre de carne y hueso. Ambas corrientes del existencialismo individualista hacen hincapié en las modificaciones trascendentales que experimenta nuestra cosmovisión, si tenemos en cuenta la

-
- (4) Como persona y obra de Stirner resultan poco conocidas a los lectores de habla castellana, les recomendamos, a título de información, las páginas que Moog, Hegel y la escuela hegeliana (Madrid, Rev. de Occidente, ps. 415 y ss.) dedica a este filósofo.

diferencia profunda entre lo propio y lo ajeno. La lengua, el arte y el Derecho de nuestro pueblo son p. ej. categorialmente diferentes de los fenómenos aparentemente similares en otras comunidades. Tanto es así que inclusive la cognoscibilidad de aquellas manifestaciones culturales en otras comunidades resulta para nosotros mermada. Con respecto al hombre individual ocurre algo análogo. Las pasiones, los placeres, dolores y el morir míos son esencialmente diferentes de similares apariciones en otros hombres. También en esta esfera se da con respecto a los demás una disminución de la cognoscibilidad. El **existencialismo genérico** no contempla al pueblo o al hombre "hic et nunc" sino al hombre genéricamente considerado. También ésta clase de existencialismo se bifurca. En efecto, hemos de distinguir un existencialismo genérico metafísico y otro antropológico. El primero anhela esbozar una metafísica partiendo del análisis de la esencia del hombre como tal; el segundo no quiere sino construir una materia filosófica especial: la antropología, al lado de las disciplinas filosóficas tradicionales (5). La obra de Hei-

degger, *Sein und Zeit*, constituye el libro clásico del existencialismo genérico metafísico, lo que, por cierto, no es obstáculo a que en él irrumpen con frecuencia ideas pertenecientes al existencialismo individualista "unicista". El existencialismo genérico antropológico halla, en cambio, expresión destacada en el conocido libro de Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Mencionemos también el tratado de Arnold Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* (ed. 4ª, 1950) (6). Tanto la obra de Heidegger como la de Scheler se publican en 1927, la primera en el octavo tomo del "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", la segunda en el Anuario "Der Leuchter". Ambos autores recogen la angustia —temor sin objeto— como temple fundamental, Heidegger invocando a Kierkegaard (p. 190, nota), Scheler aludiendo a Schiller (p. 55, ed Nymphenburger Verlagshandlung, München, 1949).

Ambos autores son discípulos de Husserl (7); y contra ambos se dirige implícitamente el maestro cuando rechaza teorías "que no se pasan de una antropología, sea empírica o a priori, que según mi doctrina ni siquiera llega al suelo específico de la filosofía y tomar la cual por filosofía significa una recaída en el psicologismo o antropologismo trascendental"

(5) Desde luego ya en época de Kant constituye la antropología una de las disciplinas filosóficas especiales. Kant la explicó 24 veces durante su vida: la primera vez en 1772/73, la última vez en 1795/96 (v. Paulsen, Kant, ed. 4a., Stuttgart, Frommanns Verlag, 1904, p. 64). La "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" de Kant (1798 1800) es probablemente la primera que la convierte de una materia de ciencias naturales en una disciplina filosófica.

(6) V. nuestra reseña de esta obra en "Notas y Estudios de Filosofía". Tucumán, III, núm. 9, ps. 84 a 87.

(7) V. Heidegger, 1. c. p. 38, nota; Scheler, 1. c. ps. 50 y ss., pese a su crítica de detalle en la p. 55.

(8). Las dos corrientes existencialistas principales, la individualista y la genérica, tienen de común que hacen del hombre el blanco de sus consideraciones. Así entroncan con Cartesio, el padre de la Filosofía moderna. Su bifurcación se debe, en último lugar, a la eterna lucha entre nominalismo y realismo.

El existencialismo genérico metafísico desea, pues, hallar el fundamento de cualquier filosofía en el análisis de la esencia del hombre como tal. Éste existencialismo a su vez, siendo siempre filosófico, puede ser o trascendente o inmanente. En el primer caso se afirma que el análisis de la esencia del hombre nos lleva forzosamente a algún ente extramundano, sobre todo a Dios. En el segundo supuesto se sostiene que dicho análisis no sale en ningún momento del mundo que nos rodea. En ésta última hipótesis cabe que el filósofo admita personalmente una religión revelada, pero lo que niega sería aún el más mínimo acceso racional a la misma. He aquí la filosofía de la finitud. Von Rintelen encuentra su más importante expresión filosófica en "Sein und Zeit" de Martín Heidegger y su más impresionante manifestación poética en la obra literaria de Rainer María Rilke. El apego radical al mundo

(8) Epílogo a las Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (trad. de Gaos, Fondo de Cultura Económica, México. Buenos Aires, 1949, p. 374). —El mismo Heidegger se defiende contra la afirmación de hacer antropología (Sein und Zeit, p. 301; Kant und das Problem der Metaphysik, ed. 2a., 1950, § 37, ps. 188 y ss.).

finito hace desaparecer lo sólido y eterno. Todo se vuelve líquido; Heidegger "liquida" el mundo. Solo lo percedero entra en nuestro campo de visión. La vida es un ir hacia la muerte. Es lógico que vistas las cosas de este modo el sentimiento fundamental es la angustia. La esencia del hombre es su temporalidad. Todas las cosas son meros instrumentos para el hombre. La ontología se reduce, por ende, a la antropología metafísica. Como ésta se halla ya en el primer tomo de "Sein und Zeit", no nos debe causar asombro que el segundo tomo, prescindiendo de partes relativas a la historia de la filosofía (9), nunca ha podido ser publicado. Von Rintelen expone con una claridad que no deja lugar a dudas el carácter finito de la filosofía de Heidegger y de la poesía de Rainer María Rilke. Al final de su obra nos muestra el filósofo de Maguncia un camino hacia la trascendencia. Para ello analiza la esencia del valor y encuentra en cada valor una tendencia hacia la trascendencia.

La obra de von Rintelen merece elogio, tanto en su parte expositiva como en el esbozo de solución ofrecido. Nuestro autor utiliza no solo la obra completa de Heidegger y de Rilke sino toda la inmensa literatura existencialista; sobre todo cita con frecuencia pensamientos de Jaspers, Sartre, Marcel y Camus. La disposición de la materia es convincente. En el primer capítulo se describe la renuncia al pensamiento trascendente; en el segundo se relata la doctrina de la existencia

(9) Kant und das Problem der Metaphysik, 2a. ed., 1950.

y la afirmación de la finitud. En el tercer capítulo, por último, se esboza el papel de la muerte en la filosofía existencialista, los intentos fracasados de hallar una trascendencia dentro del mundo y, finalmente, el verdadero camino hacia la trascendencia. Éste camino que parte del valor, de la

persona y del amor, es desde luego uno de los posibles caminos filosóficos hacia una trascendencia. En resumidas cuentas: La obra de von Rintelen merece cumplidamente la traducción al castellano que está en vías de preparación.

WERNER GOLDSCHMIDT

JOSÉ CORTS GRAU: *"Historia de la Filosofía del Derecho"* (Antigua y medieval). Editora Nacional, Madrid, 1952.

El Catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Valencia, Rector Magnífico de esa casa de estudios, acaba de publicar la segunda edición de su ponderada "Historia de la Filosofía del Derecho". Empieza con el pensamiento oriental y da término con el de la Edad Media, escuelas aquinatense y franciscana, sin salirse de la línea de sobriedad y medida que se impone desde la primera página.

Dedica al pensamiento oriental y al pre-socrático un examen panorámico de gran horizonte. En Platón, Aristóteles y en los estoicos se detiene a profundizar y logra afinaciones parecidas a las que despliega más adelante sobre epicúreos, escépticos y cristianos.

Lo más sustancioso del tomo está en su última parte, a partir de San Agustín en adelante.

Corts Grau emplea el método comprensivo para introducir al lector en las raíces mismas del pensamiento agustiniano que consigue en pocas páginas. Desde las "Confesiones" del Santo se adentra de lleno en su vasto mundo espiritual, inundado de gracia a partir del bautismo por San Ambrosio, a los treinta y tres años de edad.

EL valor clásico y el acento moderno de la obra agustina es evidenciado en sus mejores momentos por el profesor valenciano. La razón conduce a Dios, porque conduce a la verdad: "Ubi inveni veritatem, inveni Deum", sintetiza la sabiduría destacando la importancia del hecho de conciencia como punto de partida de la filosofía agustiniana. Ella culmina en el "recogimiento", perpetuo escrutar de las vivencias cuya sabiduría compendia en dos objetivos: Dios y el alma.

La nota esencial de la voluntad humana en San Agustín es puesta por la libertad. No habría tal voluntad que no fuera libre y el hombre quedaría desvirtuado sin su libertad. Ni la presencia divina ni la gracia la aniquilan.

El mal no se halla en las cosas sino en la intención y actividad del que las usa —expresa Corts Grau citando "De civitate Dei"— su verdadera causa es la voluntad libre del ser humano, no de suyo, sino en cuanto se aparta del bien inmutable, atraída por los mudables; en cuanto abusa de su libertad.

Nuestras mudanzas y deserciones, definen impiamente la rectitud e inmutabilidad de las normas postuladas por nuestro fin, radicadas en la inmutable rectitud de Dios.

Dios es la clave de toda moral y de toda justicia, fin y sumo bien cuya posesión es la felicidad eterna, determinante de las normas supremas de nuestro comportamiento: "La ley natural".

Con San Agustín considera a la justicia como compendio de todas las virtudes y exalta el principio de interioridad que conduce a obrar más por amor a la justicia que por temor a la pena.

En las hermosas páginas que dedica a la Edad Media, destaca la figura de San Isidoro de Sevilla, artífice incansable en la obra de fusión de godos y españoles como sindicara Menéndez y Pelayo.

San Isidoro, "doctor de la unidad hispánica" fué un auténtico humanista. El Libro V de su obra magna "Etimologías" está dedicado a estudiar los conceptos jurídicos y el sentido de lo justo. Trata de la equidad en diversos pasajes.

La fase cultural prominente de la Edad Media está marcada por el desarrollo de la escolástica a juicio de Corts Grau. No es un movimiento de improvisaciones sino de lentas elaboraciones sistemáticas que inicia San Anselmo quien plantea las relaciones entre el poder espiritual y el temporal, revitalizando cuestiones tratadas por San Agustín y culmina en el siglo XIII con la presencia de los grandes Francisco de Asís, Domingo de Guzmán, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura, Luis IX de Francia y Fernando III de Castilla.

En los capítulos finales están desarrollados los pensamientos de Santo Tomás de Aquino y el de la Escuela franciscana que cierra con la consideración de Juan Duns Escoto, genio agudo e hipercrítico cuya sutileza le aparejarán juicios negativos a sus muchos méritos.

Escoto afirma la primacía de la voluntad y la considera como sujeto inmediato de la gracia y de las virtudes morales, dependiendo de ella en último término la moralidad y la justicia. Al reducir el papel de la razón en la obligación moral exalta la libertad humana. A la voluntad compete imponer el orden y darle fuerza de ley. Piensa el Rector de Valencia que si creyera Escoto que la voluntad divina convierte a su arbitrio los actos en morales o inmorales, justos o injustos, negaría el Derecho natural.

Tanto Escoto como San Buenaventura subrayan frente al orden natural aristotélico y también frente al tomista, la grandeza del orden moral confirmado por la Revelación y por la Gracia, y traen a la problemática de la Justicia el sentido más auténticamente cristiano de la caridad y de la interioridad.

El trazo sereno de la pluma de Corts Grau evidencia un ponderable equilibrio de su visión histórica, afirmada en la conciencia vigilante de su arraigado cristianismo.

Su "Historia de la Filosofía del Derecho" es un verdadero volumen introductorio por vía histórica a las serias problemáticas jus-filosóficas y está logrado a un nivel, que solo los grandes maestros tocan.

MIGUEL HERRERA FIGUEROA

ANGEL GONZALEZ ALVAREZ: *Filosofía de la educación*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 1952. 1 vol. de 250 págs. 0,19 x 0,13 cms., en rústica.

Como él mismo lo afirma en el prólogo, el autor de esta obra desde bastante tiempo atrás había penetrado en el problema filosófico de la educación. Así conocíamos tres conferencias suyas sobre el tema pronunciadas con los auspicios del Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires en el año 1949 (*El hombre, sujeto de la educación; Forma ejemplar y modelo de la educación; La causa eficiente de la educación* — publicada en los *Anales del Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires*, Sección Oficial, Conferencias, Año 1951, págs. 101-154). En éstas como en el libro que nos ocupa domina el mismo tono y la cuestión es encarada con vocación de metafísico y “al servicio de la metafísica”. Esta circunstancia explica, pues, la tesis que encabeza la obra: “La filosofía de la educación es, fundamentalmente, metafísica de la educación” (pág. 11).

Epistemológicamente hablando la filosofía educacional no es un capítulo de la ética pues mientras ésta se refiere a lo “agible” la educación pertenece a lo “factible”. Por otro lado la educación no es el hombre, ni se identifica con su fin, aunque esté en él. Sólo indirectamente la ética se relaciona con el problema filosófico de la educación y no hay absorción de la filosofía educativa por parte de la filosofía moral.

Al no caer dentro de la esfera de los entes morales, la educación cabe en el mundo de los entes físicos y como tal puede ser

estudiada desde tres ángulos: científico-positivo (pedagogía), científico-filosófico (filosofía de la educación, y científico-teológico (teología de la educación). La obra de González Alvarez se desenvuelve en el segundo plano.

¿Cómo se unen filosofía de la educación y metafísica?. Según la tesis del autor la filosofía pedagógica es un “tratado especial de metafísica” y no un “tratado de metafísica especial”. Hay una sola metafísica como suprema ciencia de la realidad, que al dirigirse al objeto “educación” se convierte en “metafísica de la educación”. “La metafísica de la educación no es una ontología regional sino simplemente un tratado especial de metafísica que estudia ontológicamente la realidad educativa” (pág. 17).

Según su “orden de aparición científico-filosófica” los problemas capitales de esta metafísica son los siguientes: a) Estructura entitativa de la educación (existencia y esencia); b) Estructura esencial de la educación (materia y forma); c) Estructura del proceso educacional; d) Realización del proceso educacional (causa eficiente, productora o actualizadora de la educación) e) Regulación del proceso pedagógico (causa ejemplar); f) Teleología de la educación (causa final en sus dos planos: finalidad en el orden del ser y finalidad en el orden del obrar). Los seis problemas enumerados indican el plan y el orden a que se ajusta el libro, dividido en seis partes además de una Introducción.

El primer capítulo intenta resolver la cuestión filosófica de la educación como ente, paso previo para entrar en la de su esencia. Por ese camino el autor afirma que la educación sólo se encuen-

tra en el hombre de donde se deduce que no es una realidad sustantiva sino una realidad adjetivada al hombre. Necesita de él para existir y por lo tanto constituye una realidad accidental. "La educación —como cualquier otro accidente respecto de su sustancia— no tiene un ser real por sí, esto es independiente o absuelto del sujeto hombre" (pág. 25). La existencia de la educación se manifiesta únicamente en la persona humana, "portadora de cultura" (en el animal es adiestramiento o domesticación; en Dios es innecesaria, pues en él "no hay perfeccionamiento sino perfección consumada"). Su carácter de prestado hace que la educación no sea un ente, en sentido estricto, sino "algo" de un ente, que no sea un ser sino "una forma" de un ser y forma accidental, no sustancial. Por eso no puede definirse a la educación "sin mentarse explícitamente al hombre como sujeto de la misma" (pág. 34) que con respecto a él constituye "un cierto ser perfectivo secundario" (pág. 50), siendo ésta su definición "en la línea del ente".

El capítulo siguiente analiza directamente los detalles constitutivos de la esencia de la educación, es decir, su estructura "en la línea de la esencia". En este campo debe hablarse, pues de la materia y de la forma. Pero la estructura material-formal, en educación, no es la misma que en las esencias sustanciales de aquellos individuos que realizan un mismo tipo de perfección específica. Aquí se hace necesario distinguir dos sentidos de la materia: aquello de lo que se hace algo y aquello en lo cual se hace algo. En la primera acepción la educación evidentemente carece de materia. En

cambio en la segunda puede decirse que la materia de la educación es el hombre en tanto es su "sujeto susceptible". Se da con ello la base para distinguir los diversos géneros de educación. Si tenemos en cuenta que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma debemos reconocer dos tipos fundamentales de educación: educación física o del cuerpo y educación espiritual o del alma. Pero también son materia de la educación las facultades, lo que hace posible hablar de otras especies (física, sensible, intelectual, estética, moral y religiosa). Mas como las facultades humanas se integran y armonizan en la unidad del yo personal también han de unificarse los tipos de educación. Esto es claramente explicable, desde el punto de vista de la causa material, utilizando palabras de Víctor García Hoz: "Inmediatamente, la causa material de la educación, la posibilidad de que el hombre se perfeccione está en sus facultades; pero de un modo mediato está en la persona" (*Cuestiones de filosofía de la educación*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1952. cap. I, pág. 22).

En cuanto a su forma la educación está inscrita en la categoría de la cualidad. González Alvarez rechaza las posiciones que ubican a la educación dentro de las categorías de acción, pasión, relación y sustancia aunque les reconozca parte de razón. Sin embargo no es posible dar una definición esencial de la cualidad, por carecer de género y de diferencia específica. Se la conoce sólo por sus efectos. "La cualidad vuelve formado a lo informe, determinado a lo indeterminado, actuado a lo potencial, diferenciado a lo in-

diferenciado" (pág. 69). La cualidad perfecciona y ennoblece al sujeto y no otra es la tarea de la educación. "Es el haber perfecto del hombre. Consiste en la posesión de determinadas cualidades que disponiendo bien al hombre en sí mismo le preparan para las buenas operaciones y las mejores acciones" (pág. 72). O de esta otra manera: "La educación es una maduración cualitativa de las facultades del hombre por la cual se hace más apto para el buen ejercicio de sus operaciones específicas" (pág. 77).

Hasta aquí se ha visto a la educación estáticamente, en su "real facticidad". En el tercer capítulo, dedicado al proceso educacional, se inicia la consideración dinámica, buscándose con ella el establecimiento, no ya de los principios constitutivos (intrínsecos), sino ordenadores y productores (extrínsecos) de la educación. De este modo encontramos al proceso pedagógico colocado entre lo estático y lo dinámico, entre lo intrínseco y lo extrínseco.

La investigación fenomenológica del proceso pedagógico sirve al autor para su posterior explicación ontológica. Dos son sus notas fundamentales: a) es algo que acontece a un sujeto; b) significa el tránsito de un término a otro. En el proceso educacional hay, pues, un pasaje del sujeto de un estado a otro, en el cual el sujeto sirve de puente entre los extremos representados por la educabilidad y la perfección adquirida. En este movimiento el autor ve un proceso de perfeccionamiento que lo lleva a discrepar con "la doble concepción contrapuesta de la bondad natural y la radical maldad del educando, para concebirlo como un sujeto con capa-

cidad de perfección" (pág. 99). Naturalismo e historicismo pedagógicos son igualmente falsos, pues el proceso formativo supone — o presupone — determinación natural y libre orientación. El educando es "una naturaleza dotada de libertad" (pág. 101).

El capítulo cuarto precisa la causa eficiente, productora o, por lo menos, actualizadora de la educación, y lleva al estudio de los agentes exteriores. De entre los múltiples que pueden enumerarse González Alvarez se detiene en cuatro fundamentales: la naturaleza exterior; la cultura; la comunidad en sus formas familiar, civil y religiosa; y el maestro.

En el capítulo quinto se busca explicar la dirección del proceso educativo en sentido causal. Es decir, el desarrollo de la causa ejemplar como modelo sobre el cual el agente regula su acción. Esta causa ejemplar es siempre una idea que como tal está en la mente del educador, pero que es fruto del conocimiento y la experiencia reunidas. "La causa ejemplar — afirma nuestro autor — no puede ser otra que la idea de perfección... La perfección (real) a conseguir es la meta del proceso; la perfección (ideal) a imitar es la causa ejemplar reguladora del proceso" (págs. 172-173). Sobre ello no hay divergencias, pero los antagonismos aparecen cuando se intenta dar contenido a la idea, es decir cuando se trata de determinar qué tipo de hombre hay que realizar. De los tres estudiados por Nimio de Anquín en su *Antropología de los tres hombres históricos* (Córdoba, 1951), esto es, el hombre judío, el hombre griego y el hombre cristiano, González Alvarez sostiene que sólo el último "debiera atraer la aten-

ción de los educadores que aspiran a recorrer una vía de auténtica fecundidad" (pág. 175).

El problema teleológico cobra vida en el último capítulo. Este problema presenta tres caras: La primera se refiere a la finalidad de la educación misma pues "como todo lo que llega a ser, la educación debe estar ordenada a algo" y como la educación es un accidente que se adscribe al hombre como sujeto de inhesión, tendrá por causa final al hombre mismo como ser natural, cultural y metafísico. La segunda se conecta con el educando y es inseparable de la anterior pues ordenándose a la perfección del hombre, se ordena a su fin. El tercer aspecto está relacionado con la actividad educativa en la cual coinciden el fin del educador con el fin del educando. También en este campo son inaplicables el naturalismo y el historicismo, indicando el autor diversos fines según los aspectos del problema a que se refiera.

La visión fragmentaria que hemos dado de algunos conceptos fundamentales contenidos en la obra de González Alvarez nos permite apreciar su importancia en tanto sistematización de una filosofía educativa encuadrada en la corriente neo-escolástica, aunque sobre muchos puntos no hay un

acuerdo total con otros escritores que se mueven en la misma dirección. En todo su transcurso demuestra una acabada erudición en los temas, problemas y métodos de la metafísica, erudición que en más de una ocasión atenta en contra de la claridad. Esto último no sería nunca una falla si olvidáramos que se trata de una publicación de la Escuela de Verano para Maestros. Debemos suponer —sin que ello signifique una subestimación de la cultura del magisterio argentino— que se habrá dictado un curso introductorio a esta filosofía de la educación. También anotamos en la cuenta aunque esto entra más en el terreno de las convicciones personales— esa identificación casi absoluta entre filosofía y metafísica de la educación. Sin duda alguna toda educación y toda filosofía que la tenga por objeto debe partir de un supuesto metafísico, pero ello no quiere decir que "todos" sus problemas sean metafísicos. Hay otros más cercanos que el filósofo de la educación está obligado a enfrentar y con los cuales el maestro lucha diariamente, sin tener siempre a mano el instrumento intelectual que le permita superarlos.

RICARDO NASSIF

PEDRO HENRIQUEZ UREÑA: *Ensayos en busca de nuestra expresión*. Editorial Raigal Bs. As. 1952; *Plenitud de América*. Peña del Giúdice. Ed. Bs. As. 1952.

Con títulos diferentes y en diferentes editoriales aparecen dos volúmenes distintos sobre idénticos temas del gran humanista de América que fué Pedro Henriquez Ureña. El volumen de la Editorial Raigal, que lleva la emocionada y bellísima evocación de otro espíritu ejemplar de América, Alfonso Reyes, y un homenaje de E. Martínez Estrada, contiene dieciseis ensayos, ocho de orientaciones y ocho dedicados a figuras

que ejemplifican esas orientaciones. El volumen titulado **Plenitud de América**, prologado y seleccionado por Javier Fernández, contiene veinte ensayos, de los cuales seis pertenecen a los primitivos **Seis ensayos en busca de nuestra expresión** (1928), base estructural de las dos ediciones que ahora comentamos. El de la edición Raigal contiene diez ensayos que no figuran en **Plenitud de América**; en éste, a su vez, hay catorce que no se encuentran en aquél. Como se ve, ambas ediciones se complementan y reúnen gran parte de los múltiples ensayos y notas —no por breves menos importantes— que el ilustre dominicano fué diseminando a lo largo de todo nuestro continente. En ambas ediciones, con particular celo, se mencionan los lugares donde esos ensayos han sido publicados.

Reunidas ahora en volúmenes al alcance de todos, estas reimpresiones son, creemos, un primero y valiosísimo eslabón en el conocimiento de la obra de una de las personalidades críticas más completas que ha dado la cultura hispanoamericana contemporánea. Nadie que se interese por los problemas de “nuestra América” puede ignorar ya el valor de esa obra. Sin embargo, su juicio definitivo requerirá esos largos años de preparación y estudio que ha pedido para ella Alfonso Reyes. Tanto es de compleja y abigarrada, tan ceñida su síntesis, tan sabiamente aquilataado su pensamiento, que hoy parece imposible su total penetración. Profundidad y clarividencia de Pedro Henríquez Ureña, que exhibe por igual la sensibilidad del artista y la erudición del sabio. Porque ambas cualidades tuvo P. H. U., amén de virtudes humanas que hoy recordamos sus alumnos como ejemplaridad única e insustituible.

Pero sus enseñanzas dejan luces para todos los deslumbramientos, y cada uno puede elegir el camino de clarificación que más necesite. Para todos queda un saldo irrenunciable, que es, a nuestro ver, el símbolo señero y guía de todas sus búsquedas, que son y serán siempre **nuestras búsquedas**, las que corresponden a la **plenitud de América** y al sentido más auténtico, universal y preciso de **nuestra expresión** en el concierto de las culturas del mundo.

Para ello P. H. U. ha recorrido un largo camino, de América a Europa y de Europa a América. En su viaje de ida buscó los fundamentos necesarios para poner sus pies en tierra firme al finalizar el viaje de regreso. La **Plenitud de España** fué ese fundamento, culminación de la cultura europea con el Renacimiento; la **Plenitud de América** es su corolario. Hoy ya sabemos, gracias a él, de dónde venimos, qué somos, a dónde vamos. Ante nuestros ojos, la mano del investigador y pensador, del artista y organizador de ideales constantes —esencias vivas— del americanismo cultural, pone su dedo acusador, su gesto inflexible y su mirada, tan cerca de nosotros como el sentimiento que nos inculca o tan larga, tan clara, tan abierta como el camino que nos descubre. Nosotros, sus hijos espirituales y las generaciones que heredan su signo, su pasión y su conducta, es preciso que hagamos de su credo un arma de defensa y una religión de continuidad. Poseemos valores que ya andan, aunque un poco oscuramente, rumbo a la eternidad. Ayudemos a que sigan andando para que las revelaciones del Maestro no pierdan su destino. La individualidad en lo universal, lo nacional en su diversidad y unidad con

las culturas permanentes de los pueblos, la recuperación de las grandes civilizaciones pre-colombinas, el hispanismo esencial y el cosmopolitismo digerido para alimentar esa esencia, son algunas de las más seguras orientaciones de entre los infinitos hallazgos con que nos ha deslumbrado Pedro Henríquez Ureña. Sólo así será posible llegar a la meta que tanto ansiamos: la consolidación de esa vida del espíritu, que es la herencia indestructible y la única presencia universal de los pueblos. "Nuestra América —dice— se justificará ante la humanidad del futuro cuando, constituida en magna patria, fuerte y próspera por los dones de su naturaleza y por el trabajo de sus hijos, dé el ejemplo de la sociedad donde se cumple "la emancipación del brazo y de la inteligencia". En nuestro suelo nacerá entonces el hombre libre, el que hallando fáciles y justos los deberes, florecerá en generosidad y en creación". P. H. U. murió creyendo en la libertad, independencia cultural y madurez de nuestra América. Y si pudo temer que se la empañara, nos amonesta así: "Si el espíritu ha triunfado, en nuestra América, sobre la barbarie interior, no cabe temer que lo rinda la barbarie de afuera. No nos deslumbre el poder ajeno: el poder es siempre efímero. Ensanchemos el campo espiritual: demos el alfabeto a todos los hombres; demos a cada uno de los instrumentos mejores para trabajar en bien de todos: esforcémonos por acercarnos a la justicia social y a la libertad verdadera; avancemos, en fin, hacia nuestra utopía".

P. H. Ureña nos da una lección de fe y optimismo, que es confianza en el poder del espíritu y la cultura, triunfo definitivo de la vida que se construye en la creación diaria y en la rendición incesante de nuestro hacer por la humanidad. Vida y humanidad, espíritu y cultura: creación; tal fué y seguirá siendo la presencia de este varón prudente y virtuoso, generoso y sabio, maestro y amigo, cuya mano deseamos tener siempre entre las nuestras, porque de ella nos viene el asombro ante nuestro misterio y la posible verdad de la realidad de América.

ALFREDO ROGGIANO

RENE HUBERT: *Historia de la Pedagogía. Realizaciones y doctrinas.* Buenos Aires. Kapelusz. 1952. 1 vol. de 331 págs. 0,20 x 0,14 cms. Rústica. (En Colección "Biblioteca Pedagógica". Tomo XXXIV).

Escribir una historia de la pedagogía en la cual el principal objetivo no sea la enumeración cronológica de hechos o de teorías, sino la búsqueda del sentido general de la evolución pedagógica mediante el empleo de un método, y la aplicación de un

punto de vista para hacer esa historia, es tarea que no todos intentan y que, por cierto, muy pocos consiguen. Todo ello se nos da en ajustada y estructural síntesis en este pequeño libro de René Hubert.

No es preciso que una historia de la pedagogía sea completa y exhaustiva. Hubert cree que basta con considerar los "momentos" peculiares que jalonan los cambios decisivos en las instituciones o en los cuerpos doctrinarios. La "historia erudita" repre-

senta un esfuerzo que no puede despreciarse. Pero ésta más modesta que se detiene en las etapas capitales de la trayectoria de la formación humana, tiene también una gran utilidad para educadores y filósofos.

Una historia de la pedagogía es nada menos que una "historia del espíritu humano" en tanto "descripción de las formaciones sucesivas que ha recibido y también de aquellas que los grandes pensadores de distintas épocas anhelaron que recibiese" (pág. 1). Por otro lado, constituye el complemento a toda historia de la filosofía y hasta de la literatura, del arte, de la ciencia y de la técnica. Aún más: es una de las bases para constituir una sociología de la cultura y "una de las direcciones que conducen a ella si la sociología de la cultura debe ocupar algún día el lugar que le corresponde en la ciencia general de las sociedades humanas" (pág. 2). Así concebida dicha historia impone una lección que corrobora la fe en el valor y en el destino del espíritu humano a la vez que demuestra que "no hay doctrina pedagógica posible, ni hay gran reforma viable, sin un conocimiento general de los hechos y las teorías del pasado" (pg. 1). De este modo Hubert une el valor teórico con el práctico de la historia educacional: "La historia del pasado —afirma— tiene valor por sí misma, pero ese valor sería ínfimo si sólo se refiriese a nuestro apetito de erudición. Más vale pedirle una enseñanza que nos ayude a comprender en su génesis el presente, es decir, en sus causas, por lejanas que sean. Porque al mismo tiempo nos permite presentir lo que los problemas actuales contienen de elementos nuevos, de

datos irreductibles a sus antecedentes. Puede ocurrir que nuestro tiempo se encuentre ante una situación pedagógica en gran parte inédita" (pág. 5).

Los sistemas pedagógicos duran en tanto no son arbitrarios. En su fondo late una organización social cuyo cambio motiva otro sistema diferente. A cada forma de vida social corresponde una forma de vida pedagógica y cuando una revolución social y, por ende, pedagógica, se produce, se pierden elementos preciosos que tarde o temprano necesitamos re-encontrar. El conocimiento de la historia evitaría los cambios bruscos dando el sentido de continuidad. Tal beneficio alcanzaría a mayor amplitud si se pasara al plano de la "sociología comparada de la educación" y siempre que fuese posible comprobar que existe "una curva definida de la evolución pedagógica a través de los siglos o, por lo menos, descubrir índices consistentes de su presencia, con lo cual se habría proporcionado una seria contribución para una filosofía de la educación" (pág. 6-7).

¿Hay, pues, un principio permanente en la evolución de las doctrinas y de los hechos pedagógicos? ¿Guardan entre sí una relación determinable? En otras palabras: ¿Cuál es la función de las doctrinas pedagógicas ya sea como espejos de la realidad o como fuerzas transformadoras de lo existente?. ¿Cuál es la lección que la evolución histórica de la educación deja para el presente?

Para Hubert preguntarse si hay una ley de progreso en la evolución pedagógica equivale a buscar si hay una ley de progreso en las sucesivas concepciones del hombre" (pág. 322). Desde el pun-

to de vista sociológico el planteamiento del problema es una "petición de principio" pues no hay duda de que ningún sistema pedagógico puede ser distinto a lo que es en un medio y en un tiempo de estructura determinada. Es imposible aplicar en ese caso el juicio comparativo ya que cada principio tiene vigencia en una atmósfera social particular. El panorama cambiaría si la historia permitiera afirmar que cada sistema educacional representa un acrecentamiento y un perfeccionamiento con respecto a los anteriores, reteniendo los elaborados y agregando los suyos. Pero no ha sucedido tal cosa. En todo tiempo y lugar "la educación se presenta simplemente como una integración del individuo en la estructura material y espiritual de cierto tipo social, de cierto modo de civilización" (pág. 322). En cambio desde el ángulo de una "filosofía crítica y sistemática de los valores" puede observarse que la historia pedagógica, en cada uno de sus grandes momentos, ha proporcionado un aporte nuevo para la concepción total del hombre y su destino. Concepción que siempre ha sido la respuesta del espíritu humano ante los factores diversos que condicionaban una situación histórica precisa y mediante la cual buscaba tomar autoconciencia, reinventándose a sí mismo para adaptarse a esa circunstancia y satisfacer sus propias exigencias.

Es evidente, pues, que la función primordial de las doctrinas pedagógicas no puede ser otra que la de "volver a encontrar lo humano en contra de los mecanismos sin alma de la sociedad, o por lo menos una concepción de lo humano que sea apropiada a

esas necesidades cuyo poder de expansión es presentido" (pág. 324). La mayoría de las doctrinas pedagógicas y con mucha más razón cuando son fruto de una auténtica vivencia de los problemas del hombre, son "una anticipación del futuro" y sus autores visionarios de lo porvenir. Así lo fueron los Padres de la Iglesia cuando la disgregación del paganismo; los hombres del Renacimiento como Rabelais, Montaigne, Ratke y, más tarde, Juan Amós Comenio; los iluministas y Rousseau, en el siglo XVIII; Pestalozzi y Fichte en el XIX, y en el nuestro Georg Kerschensteiner y John Dewey.

Con los datos acumulados puede juzgarse sobre la inquietud contemporánea por los problemas de la educación hasta el punto de llegar a descubrir, por debajo de los antagonismos y de las diferencias, una serie de respuestas comunes que indican lo que queda por hacer y el camino a seguir. En especial tiene fuerza propia la idea según la cual las transformaciones sociales imponen una imprescindible revolución pedagógica. En ese sentido los cuatro grandes hechos que caracterizan nuestra época (desarrollo de las ciencias, desarrollo de las técnicas, desarrollo de las grandes empresas y desarrollo de la democracia, entendida como supresión de las barreras nacidas de la herencia y el privilegio) deben ser el punto de partida.

No basta, pues, con simples enmiendas a lo existente, sino una revolución profunda que sirva y sostenga el cambio. El primer lugar en la renovación debe corresponder —según Hubert— a las ciencias y a las técnicas en ellas fundadas, pero de tal forma que las ciencias humanas tengan pre-

eminencia sobre las naturales ya que el objetivo de la educación es la restitución y la unificación del hombre. Las direcciones varían según sea la ciencia (biología, psicología, sociología, etc.) a la cual se dé preponderancia, pero es preciso que todas contribuyan por igual. No obstante en la opinión de Hubert la psicología y la sociología llevan la mejor parte. Si la educación ha de conducir al hombre al término de su formación, "a la verdad de su propia naturaleza", el único medio es "que sea él mismo durante toda esa formación: niño mientras es niño, adolescente en el transcurso de su adolescencia" (pág. 329). Esto significa que no puede haber educación sin raíces en la psicología científica, como tampoco la hay sin una sociología científica.

Si Hubert se detuviera allí quedaría en la mitad del camino. Tiene conciencia —y de ello da fe su **Tratado de Pedagogía General**— de que los fines a los cuales está subordinada la educación no pueden ser precisados por las ciencias. Sus postulados parciales deben ser unificados en una "filosofía del hombre". A ésta le corresponde "resolver las antinomias entre las necesidades de la naturaleza, las necesidades de la vida social y las exigencias de la espiritualidad" (pág. 329). Siempre, claro está, que se la conciba como una **filosofía crítica y sistemática de los valores** fundamento de una **pedagogía humanista** interesada en alcanzar al hombre "en la totalidad de sus aptitudes corporales, intelectuales, prácticas, afectivas y espirituales", pues "totalidad, unidad y libertad son los caracteres

esenciales de una educación que se dirige a la formación de una persona humana" (pág. 331). En suma: una educación que pueda ser vivida como autoeducación, esto es, "como manifestación y expansión de las posibilidades inmanentes al ser" (pág. 331).

No hemos querido, en esta breve nota, tocar los capítulos relativos a la historia propiamente dicha de doctrinas y hechos pedagógicos que no por breves son menos ricos (baste decir que incluye el pensamiento de un escritor como Aldous Huxley cuya concepción pedagógica pocos autores han creído necesario exponer). Sólo nos hemos demorado en lo que según el autor "debe ser" una historia de la educación y de la pedagogía y en las consecuencias teórico-prácticas que de ella pueden derivarse.

Para terminar una observación dirigida a la editorial por cuyo intermedio aparece esta excelente "Biblioteca Pedagógica". Es una verdadera lástima observar cómo pierde jerarquía la edición castellana de este gran libro debido a la supresión de la bibliografía final, supresión que no es justificable desde el punto de vista científico que de una vez por todas debe imponerse entre nosotros. El hecho de que en ella figuren "ediciones raras o agotadas" no es motivo para privar a quienes no poseen el original francés de un contacto, aunque sólo sea exterior, con una serie de fuentes de valor inapreciable. La obra ha quedado así incompleta y, en cierta forma, se ha traicionado el esfuerzo del autor.

RICARDO NASSIF

ERICH RUPRECHT: *Der Aufbruch der romantischen Bewegung*. Leibniz Verlag (Führer Oldenburg Verlag). München 1948. 542 p. En media tela, 20 marcos.

Esta obra (*La aurora del movimiento romántico*) es el primer tomo de un extenso estudio en tres partes sobre el "movimiento romántico" alemán. El autor evita el concepto de "romanticismo" que cree demasiado ambiguo, y utiliza, en analogía con el concepto de "movimiento alemán", creado por H. Nohl en 1911, la expresión "El movimiento romántico". Al volver a emplear, más tarde, en los dos subtítulos, la expresión "romanticismo", no le adjudica de ningún modo el sentido que actualmente se le da en las investigaciones modernas sobre este tema.

En su Introducción el autor estudia con detenimiento los conceptos de "romanticismo" y "movimiento romántico", ofreciendo una notable sinopsis de la principal bibliografía sobre esta tendencia. Pasa revista a las obras más importantes sobre el romanticismo y pone de manifiesto que no aclaran el "problema del romanticismo", aquel "fenómeno alemán", como lo denominó Richard Benz en su obra *Die deutsche Romantik* (*El romanticismo alemán*, Leipzig 1937). Según Ruprecht, todas las obras publicadas durante el último medio siglo, desde Ricarda Huch (*Blütezeit der Romantik — Apogeo del romanticismo*, 1899; *Ausbreitung und Verfall der Romantik — Desarrollo y decadencia del romanticismo*, 1902) hasta H. A. Korff — de cuya obra *Geist der Goethezeit* (*Espíritu de la época de Goethe*) se publicó el tomo III: *Frühromantik* (*Primer romanticismo*, 1940) — usan aquel concepto difuso de "romanticismo" que la historia literaria alemana ha adoptado sin crítica de R. Haym (*Die romantische Schule — La escuela romántica*, 1870) e intentan imponer dos tesis: por una parte, el concepto de un movimiento romántico, que se desarrolla orgánicamente por diversos rumbos, por otra parte el pensamiento necesariamente ligado a la primera tesis, de que existe un nexo orgánico con la cultura idealista-humanista de la época ilustrada. La tesis que Ruprecht defiende en contra de aquellos autores es la siguiente: la investigación del romanticismo no se esforzó en aclarar bien el concepto de "romanticismo", nacido del término "lo romántico", lo adoptó y lo usó como un todo orgánico, sin darse cuenta exacta del contraste que existe entre el "romanticismo de Heidelberg" y el "romanticismo de Jena". Este último, es decir el movimiento calificado generalmente como primer romanticismo, forma parte de la época del idealismo alemán como "piedra de remate y final", pero no el romanticismo de Heidelberg, inclusive la llamada "Escuela histórica" (los hermanos Grimm, Savigny y Ranke). Por seguir "aferradas al concepto evolutivo procedente de las ciencias exactas", las investigaciones actuales en torno del romanticismo no pueden captar, lo que es en verdad este romanticismo de Heidelberg: un movimiento que brotó de improviso e inexplicablemente de las tendencias de la época de la Ilustración. Se manifestó "algo absolutamente nuevo" en el descubrimiento de la "germanidad" ("Volkstum"), el "sentirse alemán" ("Deutschgefühl"), la idea nacional y el remontarse a la Edad media cristiano-germánica. Según Ruprecht, "la historia, subordinada a la libertad del hombre, no adelanta por medio de transiciones sino en etapas que hacen época...".

Este movimiento romántico alemán sigue influyendo aún hoy, y significa también en nuestros días no sólo "el problema" sino también "el deber" alemanes. El autor muestra cómo el "romanticismo típicamente alemán" brota durante la crisis, a fines del siglo XVIII, y se empeña en dilucidar las condiciones bajo las cuales el acontecimiento del romanticismo podía y debía realizarse. Con detenimiento trata las ideas que subterráneamente fluían y luego se transformaron en fundamentos del romanticismo y los impulsos que llevaron a la manifestación de este movimiento, para, al final, presentar en Heinrich Wilhelm Wackenroder (1773-1798) el primer verdadero fenómeno romántico. Para Ruprecht, el problema no reside en la cuestión ¿qué es el romanticismo? sino en la que interroga ¿qué debía llegar a ser este movimiento?

Según el criterio del autor de esta obra se sublevó en el movimiento romántico la idiosincracia alemana contra los intentos "occidentales" de solucionar los problemas del siglo XVIII. Este movimiento significa, siempre según él, la verdadera reacción alemana contra el materialismo y el atomismo nihilista de la Revolución Francesa. En Johann Georg Hamann (1730-1788) surgió, por primera vez, la "verdadera aurora de lo profundamente místico". Hamann se acercó a la problemática fundamental de la existencia romántica con la nueva y decisiva valoración de la imagen de Sócrates, su retorno a la naturaleza y al mito, su vuelta hacia lo "original" y su interpretación del lenguaje "como madre de la razón y la revelación". Pero no podía dar el paso decisivo hacia el pensar romántico porque se detuvo en el "umbral del mito".

Mientras que Ruprecht considera a Hamann como el profeta del movimiento romántico, pone al joven Johann Gottfried Herder (1744-1803), alumno del "mago del Norte", en el comienzo mismo del movimiento. Con sus postulados de una "filosofía del espíritu" en lugar de una metafísica basada en lo absoluto, una "filosofía alemana propia", cuyo centro sería el ser humano ("philosophia" anthropologica), su proyecto de sustituir la filosofía especulativa por la "historia filosófica", su nueva valoración de la Edad media y ante todo su filosofía del lenguaje penetró profundamente en el pensar romántico. Pero a pesar de todo eso era aún "transición de algo a algo" porque más tarde en Weimar se acercó demasiado al humanitarismo propio del clasicismo. Ruprecht califica al estudio de Herder sobre *La semejanza de las literaturas inglesa y alemana medieval* (1777), de "punto de partida del romanticismo" y "programático en el sentido de una constatación real del comienzo del 'movimiento' en pos de la originalidad mítica que se llama romántica".

Con referencia al concepto de "caracteres románticos" que Herder trata a fondo en la primera parte de su *Adrastea*, el autor encarna tal "carácter romántico" en Wackenroder, quien en el arte, especialmente en la música, halló "lo invisible, que flota sobre nosotros... El hecho característico reside en su representación de un modo de proceder puramente romántico". En Wackenroder el "nuevo modo de pensar" se transformó en "carácter", el problema, en la realidad de la vida misma. Los poetas de la Escuela de Jena que, con su revista *Athenaeum* (1798-1800), órgano de su programa, se presentaron al público, no pertenecían, según el criterio de Ruprecht, a estos "Caracteres románticos", porque

les faltaba la "pureza de la postura romántica". Comprueba con Wackenroder y Tieck que el verdadero "carácter romántico" vive de manera espontánea, mientras que los románticos de "escuela" lo son deliberadamente. Para el autor de este libro Wackenroder forma parte del romanticismo de Heidelberg, el cual será tratado a fondo por el autor en el segundo tomo de la trilogía.

Dr. HELLMUTH F. G. ALBRECHT

"L'Evolution Redemptrice du Pere Teilhard de Chardin". Les Editions du Cedre, Paris 1950. 174 páginas.

Este libro —cuya firma no aparece sino bajo la forma del simbólico cedro del editor— tiene el propósito, a lo largo de sus once capítulos, de hacer la exposición y el examen crítico de la doctrina filosófica, teológica y mística del famoso sacerdote. Naturalmente, una respuesta —cualquiera fuera ella— a unos escritos que circulan dactilografiados, no tiene por qué aparecer de otra manera. De ahí que, luego del resumen del sistema evolucionista cristiano del R. Padre, prensado en el capítulo dos a través de extractos de cuatro cuadernos ("Comment Je Crois", "L'esprit de la terre", "L'energie humaine" y "Le milieu Divin"), se pergeña primero, se afila a veces, y se suaviza otras, una concentrada crítica a los entusiasmos del Padre Teilhard.

La filosofía del sistema, cuyo comentario aquí se anota, representa el esfuerzo del hombre que ansía conciliar puntos de vista científicos y filosóficos. Una vez más es el filósofo el que tiende la mano al sabio y el pretexto es la teoría biológica de la evolución de las especies. Este sincretismo místico se sazona con reminiscencias bergsonianas en una línea que termina con Le Roy y Blondel; por otro lado, aparece el panteís-

mo evolucionista inspirado en Hegel; y, por último, se destila un perfume del fragante pensamiento oriental. Todo ello, surge y se esparce dejándonos en la creencia que estamos inmersos en una filosofía renacentista. Aspirando esos efluvios, Spinoza y Paracelso no aparecen del todo lejanos.

Hay un argumento que debe escribirse de inmediato en una nota deshilvanada y que el autor del Cedro desliza por ahí para hacer un impacto de consecuencias en las ideas del R. Padre. Es éste: si el evolucionismo es sólo una hipótesis o un método de trabajo para el biólogo, ¿a título de qué modificaremos por esta causa el catolicismo tradicional? En efecto, una teoría de la cual ha podido decir Delage que sería inmediatamente abandonada si existiera otra un poco mejor para explicar el origen de las especies, es aceptada por el P. Teilhard de Chardin como principio indiscutible para ser aplicada al guijarro, al hombre y ¡oh sorpresa! a Cristo mismo. Cristo es la suma de la Evolución, incorporado a ella, y centro de ella, a la cual se dirige el impaciente hombre actual. Todo va hacia el bien. No existe el problema del mal en este mundo. Un existencialismo optimista nos hace oír las campanas celestiales todo a lo largo de nuestra vía.

Y el autor del Cedro discute lo inane y superabundante de los

principios católicos en tal sistema; previene en contra de la ambigüedad de este monismo pluralista, que a la postre no se sabe si adora a la materia o es esclavo del espíritu; y redobla su toque de atención frente a este panteísmo cristológico que quiere hacernos deslizar a todos por este tobogán hacia ese Dios geométrico y mecánico que es un mero centro. La ley biogenética fundamental de Haeckel habría sido llevada a Cristo...! Ya no caben comentarios ante esta conclusión y sería decir poco si nuestro autor no expresara que hay en esto un romanticismo cuyas notas más líri-

cas son pulsadas con demasiado entusiasmo.

Sin embargo, después de tanto agujonazo, todavía se dice que no existe, estrictamente, una herejía en todo el sistema. El propósito del libro es el de advertir al gran público y, especialmente, a los estudiantes de las verdaderas resonancias de las ideas del P. Teilhard de Chardin, que si aun no llegó a escribir la novela de la teoría de la evolución que pedía Lacomte Du Noüy, no ha estado muy lejos de ello.

OLSEN A. GHIRARDI

MARIO GRANDE RAMOS, *Molière*, Clásicos "Labor". Barcelona, 1952. 360 páginas. Tamaño manual.

Este tomito de los Clásicos "Labor" cumple, dentro de sus reducidos límites, con la finalidad propuesta: constituir una guía para el estudio y lectura de las obras de Molière, y lo hace siguiendo un plan que permite identificar al hombre y su obra.

Una vida agitada, llena de aventuras, viajes, reveses y triunfos; un momento histórico rico en personajes y acontecimientos —¡cuál no lo es frente a un talento genial para captarlo!—; una personalidad definida, de reacciones poco comunes, todo ello ha ofrecido al autor suficiente tema para los tres primeros capítulos de lo que llamaríamos la introducción: —Vida de Molière, —Retrato físico y moral, —El momento histórico de Molière.

Con la aparición de Molière en la escena francesa aparece también la auténtica comedia. "Molière —dice Grande Ramos— no es sólo creador, el genial creador, sino el único que supo elevarla a su más alto grado de perfección, empleando para ello todos los recursos de su ingenio con un éxito extraordinario". Sin que entremos a discutir lo de "perfección", conviene remarcar que el autor lo señala como el auténtico creador de la comedia de costumbres y caracteres. Y agrega que todos los autores cómicos que le suceden en el tiempo no serán rivales, sino sólo "satélites que vivirán al reflejo de la ofuscante luz de su ingenio", y aún encuentra lugar el autor para poner esta interesante llamada a pie de página. Son los versos de A. de Musset.

O maître à tous, si ta tombe est fermée
Laisse-moi dans ta cendre un instant ranimée
Trouver une étincelle, et je vais t'imiter.

Con un título y cinco subtítulos traza el autor la trayectoria de Molière en la escena francesa, así como también la evolución y la plenitud de la comedia: el Teatro de Molière; a) La comedia antes de Molière; b) Su concepto de la comedia; c) La risa de Molière; d) Caracteres y personajes; e) Obras de Molière.

Notas y citas a pie de página completan el texto. Es de hacer notar que durante el transcurso de esta introducción, el autor hace frecuentes llamadas indicando tal o cual pasaje de las escenas que componen la Selección, contribuyendo ello a identificar —en su intención— al hombre y la obra, claro está, dentro de los límites que puede ofrecer un tomo de 360 páginas, dedicado, en su mayor parte, a la antología.

¿Presenta Molière un sistema filosófico? ¿Admiten sus obras el calificativo de “comedias de tesis”? ¿Por qué no dió en ellas cabida a la religión? ¿cuáles son los caracteres de la moral molieresca? ¿Cómo ve Molière a la naturaleza humana y cómo la presenta con sus virtudes, sus vicios y sus pasiones?. Todos estos problemas —no por conocidos menos interesantes— aparecen en el capítulo titulado “La moral de Molière”. En el mismo capítulo el autor menciona el papel de la familia en la obra molieresca y el problema del matrimonio y la educación de la mujer. Y ¡qué no habrá captado el genio del cómico ambulante durante su vida azarosa!, “hombre mal casado que sólo conoció los sinsabores del hogar, que vivió atormentado por los celos que la frívola Béjart se encargó de justificar más de lo debido...”.

El autor declara después que el carácter de la obra no es apropiado para puntualizar todas las fuentes literarias, estudios y lecturas que aprovechó Molière para su teatro; con todo, dedica a este aspecto un suscito capítulo titulado **Fuentes literarias**.

El capítulo siguiente, breve pero importante, se refiere al **Estilo y Lengua de Molière**.

Bajo el título de **Molieristas y Antimolieristas** recuerda Grande Ramos los famosos ataques dirigidos a Molière por De Visé, la defensa de Boileau, la protección del Rey Sol, la propia defensa de Molière en **La crítica de la Escuela de Las mujeres, La improvisación de Versalles, etc.**

En un breve capítulo titulado **Éxito e influencia** señala —entre otras cosas— que quizás el que más se acercó a Molière con “ánimo de crear una comedia molieresca en España fué Moratín, quien, con **El médico a palos**, logró hacer española la graciosa farsa francesa”.

Esta ordenada introducción termina con una lista de obras de Molière traducidas al español. Aclara el autor que las traducciones de las obras de Molière son numerosas y que sólo cita las que pueden considerarse ya clásicas en España.

La mayor parte del volumen la constituye una selección de trozos de obras de Molière. Grande Ramos ofrece la selección, en texto bilingüe, de doce comedias: **Las Preciosas ridículas, La Escuela de los maridos, La Escuela de las mujeres, La improvisación de Versalles, Tartufo, Don Juan o El convidado de piedra, El Misántropo, El Médico a palos, El burgués gentilhomme, Las mujeres sabias, El enfermo de aprensión.**

Precede a cada una, una breve introducción, y lleva —cada una— una serie de notas elementales, dirigidas las más a vincular los trozos con la obra total.

El libro se cierra con una bibliografía sobre Molière. Cita diversas ediciones y numerosos estudios. Dentro de estos últimos creemos que pueden agregarse (o sustituir a algunos títulos anticuados) las obras de Daniel Mornet, *Molière*, Paris, 1943; y Ramón Fernández, *Molière*, hay traducción española de Nydia Lamarque, Buenos Aires, 1945, por una parte, y el estudio de Azorín *Racine y Molière*, Madrid, 1924 (ver *Obras completas*, IV, Madrid, 1944), por otra.

CELINA C. DE CARILLA

MARCEL DE CORTE: *Encarnación del hombre*. Traducción de E. Valentí. Editorial Labor, S. A. Barcelona, 1952. 212 págs.

En una larga "Introducción", Marcel de Corte nos explica, entre otras cosas, el por qué de la forma que presenta su libro. Podría haber escrito un tratado de filosofía moral pero en ese caso tendría que usar el método deductivo realizando una espléndida construcción que sus contemporáneos no están en condiciones de apreciar, o bien el método inductivo que fallaría en su base puesto que la humanidad actual en su estado de total corrupción no ofrece ejemplos de "naturaleza humana". Con una falta de matices que caracteriza a todo el libro nos dice que "en nuestros días asistimos a un derrumbamiento de las costumbres públicas y privadas sin precedente en la Historia" (p. 16). Lo cual no basta para impresionarnos demasiado puesto que los moralistas de todos los tiempos dijeron lo mismo de su época, y hasta podríamos suspirar aliviados cuando nos enteramos cuál es la causa de tan profunda crisis: "apenas hay en el hombre moderno un sólo reflejo que no esté impregnado de platonismo, tan saturada de éste está la atmósfera que respiramos". (p. 25). Pero en la terminología

del autor "platonismo" quiere decir dualismo, desgarramiento, desorden, vicio, iniquidad. Pues hay dos tipos de hombres: el *homo platonicus* (malo) y el *homo aristotelicus* (bueno). El primero es contradictorio, desequilibrado, enfermo, perseguido por ideas abstractas y obsesiones sexuales; el segundo armónico, prudente, medido, realiza la suprema síntesis de espíritu y vida. El cristianismo confirmó el aristotelismo y durante toda la Edad media la Iglesia cuidó que la gente fuera consciente o inconscientemente aristotélica. Pero vino Descartes, resucitó el platonismo y dió comienzo a la crisis de la época moderna. Por sí dudáramos de tal reconstrucción histórica el autor nos advierte formalmente que "esta visión esquemática corresponde con exactitud a la realidad". (p. 23). Hasta ahora habíamos creído que nunca las visiones esquemáticas coincidían exactamente con la realidad.

También nos informa que su posición es el pesimismo práctico, al mismo tiempo que lanza terribles execraciones a todo aquel que tenga la osadía de profesar el pesimismo teórico o el optimismo teórico o práctico. A una idealizada Edad Media en la que nos pinta "la situación de un campesino, de un mercader, de un caballero medieval, rodeado cada

uno de una prole numerosa". (p. 43), se opone una caótica edad moderna representada por "un André Gide, o un Montherland y la pequeña mecanógrafa que en sus sueños mezcla reformas sociales con triunfos en Hollywood y utiliza todos los recursos del sex-appeal". (26) Partiendo del dualismo vida y espíritu, encuentra que el mal que padece la sociedad actual puede reducirse al racionalismo y al irracionalismo. Solución bastante cómoda, entre otras cosas, porque permite acumular las frases peyorativas, atribuir los vicios más dispares al hombre moderno, con la justificación de que se trata de un empleo abusivo de la razón o del abandono de la razón.

Más instructivo que demorarse en la convencional enumeración del final o en la exposición de las pretendidas y pretenciosas leyes que cree descubrir en el desarrollo de nuestra cultura, será rastrear la posición del autor en algunos problemas concretos. Comencemos por la cuestión social, el tema de nuestro tiempo. Para De Corte todo movimiento revolucionario, todo intento de incorporar a las masas a un nivel de vida superior, es el resultado de un complejo de inferioridad que se nutre de la envidia más baja. Quizá sea así al menos en uno de los ejemplos que proporciona De Corte, pero ¿por qué no creer en muchos otros casos, que la fraternidad humana puede ser el principal resorte? Claro que una creencia semejante sería optimista y el optimismo es "el insípido manjar que conviene a las almas débiles, ávidas de decepcionantes esperanzas" (p. 34). Cuando examina las ideologías que pueden derivarse de Rousseau exclama: "¡Qué sig-

nifica, en efecto, esta preocupación repugnante por la suerte de los humildes, sin que vaya acompañada del menor cuidado por su suerte espiritual y moral, y este deseo tan característicamente moderno, de proporcionarles confort...". Es realmente lamentable que se olviden los aspectos morales y espirituales en el afán de ayudar a los desheredados, pero ¿por qué ha de ser repugnante preocuparse por su suerte?. El problema de la natalidad es uno de los que más constantemente vuelven a través de toda la obra y así nos encontramos con este párrafo revelador: "La idea de trabar la expansión de la vida estaba muy lejos de la mente de nuestros antepasados. Sin el menor desmayo criaban una numerosa progenitura, que era, por lo demás instrumento de defensa a la vez que de conquista" (p. 122-123). En la misma página nos encontramos con esta otra afirmación: "Nos escandalizamos ante el uso del tormento: en una época que la prueba judicial no tenía nada de fácil, en que el espíritu analítico era aún embrionario, ¿podía permitirse que prosperara la mentira en detrimento del orden social? Estos usos que nuestro tiempo califica de bárbaros eran en realidad una sana reacción de las costumbres..." (p. 123). A propósito del acto gratuito de Gide nos dice: "El hombre cabal reclamado por las costumbres sanas no puede recurrir a esta substitución: se afirma en al acción con toda su plenitud" (p. 125). Desinteresarse por la suerte de los humildes, engendrar hijos para la conquista, justificar el tormento, afirmar activamente la propia personalidad, son actitudes que podrían llamarse "sanas" puesto que éste

es el adjetivo que De Corte aplica a todo lo que prefiere, pero que nadie tiene derecho a llamar cristianas.

Pero el libro no pretende ser sólo un diagnóstico de la crisis; quiere también proporcionar un remedio. Así nos dice en las páginas finales del libro: "Nos parece, pues, urgente reanudar los lazos con las tradiciones morales y sociales más acreditadas; el respeto a los preceptos del Decálogo, el sentimiento familiar, el pudor, la caridad, la obediencia, el amor a la patria, la veneración de los seres que nos son superiores, el reconocimiento de la existencia de Dios y la de la espiritualidad del alma, la distinción entre el bien y el mal" (p. 203). Podría objetarse que el reconocimiento de la existencia de Dios no es un término más en la enumeración,

sino un centro único que confiere validez a todos los demás, que sólo existen en forma secundaria y por participación. Pero esto, para Marcel De Corte, debe ser platonizar.

La traducción, pomposa y descuidada a la vez, abunda en galicismos: **habitudes** por hábitos, **la fin** por el fin; en raras formas verbales: **concretiza** por concreta, **uniformiza** por uniforma, y en expresiones grandilocuentes como las **funestas aberraciones** que tanto recuerdan a Augusto Comte.

En suma, el conjunto del libro puede resultar al lector una inesperada prueba de la tesis del autor: el pesimismo práctico con respecto a la cultura contemporánea.

MARÍA EUGENIA VALENTÍ

JUAN MIGUEL BARGALLO CIRIO: "*Rousseau*" (El estado de naturaleza y el romanticismo político). Librería Jurídica Valerio Abeledo, editor. 1952. Bs. As. 132 págs.

El doctor Bargalló Cirio, Profesor en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Buenos Aires y Juez de la Excma. Cámara Nacional de Apelaciones en lo Civil de la Capital Federal, ubica su pensamiento jus-filosófico y político en el marco del pensar aristotélico-tomista.

En esta corriente se definió desde sus primeros ensayos. En su libro "Sociedad y Persona" publicado en 1943, confirmó ampliamente la posición que reafirma y consolida con mucho más soltura en este volumen sobre "Rousseau". Está puesta a prueba aquí una capacidad de asimilación y neutralidad de juicio, que Bargalló Cirio supera logrando alturas de verdadero magisterio.

Por aparte, técnicamente, el libro está avalado por una documentación que le tornará en texto de consulta del pensamiento jurídico-político del gran ginebrino.

Se compone de tres capítulos principales y un apéndice accesorio que lleva el título de "Reflexión sobre clasicismo, romanticismo y misticismo". Por aparte un extenso "Índice de obras citadas" —donde notamos faltan lugar y fecha de la edición de los textos— completa el sobrio volumen.

El enjuiciamiento de las ideas insistemáticas y contradictorias de Rousseau está formulado en el tono mesurado y de largo miraje que im-

pone la valoración de un filósofo-político tan plurisignificativo, tan agudo y vigoroso como Juan Jacobo. Están citadas autoridades de todas layas y en una forma que impresiona como serena e, incluso, en algún pasaje se percibe una cierta simpatía hacia el autor del "Contrato Social" que evidentemente se desdibuja por completo en las meditadas conclusiones de Bargalló Cirio.

El primer capítulo introductorio, se ocupa de "El pensamiento de Rousseau en perspectiva histórica". Describe las líneas de ideas a través del Iluminismo, Descartes, Pascal, Hobbes y Locke. La escuela del Derecho natural donde Grocio, Puffendorf, Thomasio y Spinoza gravitan en Rousseau le permite trazar un enfoque que conectado al ocasionalismo de Malebranche con algún atisbo platónico, desemboca con Condillac en el torrentoso sensualismo de su moral sentimental.

En el capítulo segundo dedicado a la "Persona y pensamiento en Rousseau" esboza una ligera semblanza psicológica del estilo de vida y de los ingredientes del pensamiento rousseauiano. Confronta éste con el historicismo, el liberalismo, voluntarismo e inmanentismo, destacando las incongruencias y aporías del romanticismo político.

El último capítulo realiza un examen de "El Estado de Naturaleza" donde se formulan agudas críticas a la concepción pseudo-histórica de tipo subidamente racionalista mitológica en que desarrolló su labor Rousseau. Así concluye con Olgiati que "el Derecho natural antiguo se encontraba entre las manos seguras de la metafísica del ser, que aún usando de la abstracción y el universal, no perdía de vista lo individual y concreto; el jus-naturalismo moderno —el de Rousseau y la Revolución Francesa— quedó en manos de abstractistas impenitentes, privados de todo sentido de concreción e historicidad".

En sus páginas finales, Bargalló Cirio apunta como corolario de sus mostraciones que, la noción de estado de naturaleza es sumamente vaga e imprecisa, tanto como la de "voluntad general" o "ley natural", cuajadas de arbitrariedades. Meinecke, que afirmara que el error de Rousseau al formular estas notas, pertenecía a los errores fecundos de la historia y que dió abundante fruto, es controvertido por el autor quien si bien no duda de la bien colmada medida de la abundancia del fruto, discrepa en cambio, de la fecundidad, "que es aptitud para transmitir vida generosamente, pues el pensamiento erróneo moral y político tarde o temprano agosta la vida y la sofoca. Es de sí factor de muerte y no de vida".

Reflexiones finales sobre "Clasicismo, Romanticismo y Misticismo" formuladas desde una altiplanicie cristiana cierran las páginas del volumen, decorosamente presentado por la Editorial Valerio Abeledo.

MIGUEL HERRERA FIGUEROA

PHILIPPE MONNIER: *El "Quattrocento"*. *Historia literaria del siglo XV italiano*. (Traducción de F. Ruiz Llanos). Argos. Bs. As., 1950. 2 tomos.

Nada más distinto que este libro de las historias de la litera-

tura comunes —simples guías cronológicas de autores y obras—, pues, más que una historia literaria, es una historia de la cultura del siglo XV. Es que Monnier, siguiendo muy de cerca el método

dado por Burckhardt en *La Cultura del Renacimiento en Italia*, nos ofrece un amplio cuadro de conjunto del "quattrocento", atendiendo a su desarrollo político, social y cultural. De este modo, la obra literaria no es un hecho aislado, sino que se integra dentro de ciertas circunstancias temporales y culturales, que la presuponen o determinan —sin admitir, por cierto, un determinismo extremo— cuyo estudio permite situarla y valorarla en su justo significado. No es necesario insistir en lo útil que resultan obras de este tipo, como las de Paul Hazard y Huizinga, que ofrecen al especialista la imagen de una época en su totalidad.

Estudia Monnier el "quattrocento", previo análisis de la sociedad, la Iglesia y la política de la época, desde tres puntos de vista: el latín, el griego y el italiano. No obstante el enfoque fragmentario, la visión de la época no pierde unidad, ya que el cultivo de estas tres lenguas marca los distintos momentos por que pasa la cultura del siglo XV. El renacer de las lenguas clásicas fué lo que hizo posible el Humanismo, movimiento característico del siglo, y el italiano, al renacer fecundado por la antigüedad, dará el Renacimiento.

El libro dedicado al latín, el más completo, estudia el desarrollo del Humanismo. Italia, según Monnier, sale agotada del enorme esfuerzo creador que significó el "trecento", de ahí que, en el período siguiente, su tarea no será de creación sino que "recogerá, catalogará y dispondrá en anaqueles perfectamente ordenados y accesibles, toda la gloriosa herencia del pasado". Siguiendo el camino abierto por Petrarca

"el primer humanista en el tiempo y el primero por su genio" emprenden los hombres del siglo XV la tarea de restaurar la antigüedad. Esta que junto al latín había sido alterada y deformada por la Edad Media, será restituida a su auténtico significado, desbrozada de la interpretación de la escolástica y el latín, vuelto a su pureza originaria.

Fijados los objetivos e intereses del Humanismo, Monnier analiza su desarrollo en las ciudades italianas. Nacido en Florencia pasa a Milán, Venecia, Roma y Nápoles tomando en cada ciudad un sello particular.

Analizado el Humanismo a fondo, sus caracteres y principales figuras, pasa Monnier a considerar sus aportes al pensamiento moderno; quizás sea esta la parte más original de la obra. En primer lugar, los humanistas italianos del siglo XV lograron imponer al mundo la antigüedad como una disciplina intelectual de la que ya no se podrá prescindir más en adelante. Monnier sostiene que este triunfo de la antigüedad es posible, porque Italia reconocía en ella su propia tradición, ya lo había afirmado Burckhardt" no fué ella exclusivamente, (la resurrección de los clásicos) sino su estrecha alianza con el espíritu nacional italiano coexistente con ellas, lo que se impuso al mundo occidental". De modo que la antigüedad, lejos de ser un obstáculo al desarrollo de la cultura nacional, como opina Carl Neumann fué un elemento fecundador.

El triunfo de la cultura clásica trajo aparejado el espíritu crítico, pues éste surge del trascendental cambio que se operaba al sustituir la iglesia por la antigüe-

dad ya que ello "significaba y sobre todo significará —dice Monnier— substituir la verdad por la tiranía, poner la verdad fuera del alcance del dogma... y osar proclamarla por sí misma, por verdad pura y simple". Si bien es cierto que este espíritu crítico alcanza plena realidad recién en el siglo XVII —la obra de Descartes lo prueba—, no cabe duda que, como lo ha visto Monnier, arranca de los humanistas del "quattrocento". Ejemplo ilustrativo es Lorenzo Valla, cuyo espíritu crítico, el más agudo del siglo, apoyado en la filología —otro aporte de la época— hace posible la obra de un Erasmo.

Pero no todo fué saldo positivo en la obra de los humanistas. De ellos parte el culto de la forma por sí misma, desligada del fondo, además, fueron los primeros en desvincular la obra de arte de la realidad de su época. Crearon una aristocracia intelectual que escribe para una minoría y no para todos como lo había hecho Dante, y el uso exclusivo del latín contribuyó a ello. Claro que, a veces, la realidad asoma hasta el mundo clásico de los humanistas; es la hora de *Los Coloquios* o de la poesía de Pontano.

El tercer libro está dedicado al griego. No se detiene mucho Monnier en esta parte, pero insiste en dos hechos: el papel señero de Florencia en los estudios del griego, y en demostrar cómo éste estaba arraigado en Italia antes de la caída de Bizancio. Pero este helenismo no tuvo la misma trascendencia que el latín, ya que en el siglo XVI, Ariosto y Maquiavelo lo ignoran.

Por último, estudia Monnier el retorno del italiano al final del

siglo XV. Para ello nos muestra primero al pueblo del "quattrocento" en un cuadro "leno de vida que nos permite apreciar el abismo que había entre los humanistas y aquel pueblo que escucha con interés a los "cantastorié) a los predicadores, o que asiste a las "sacre rappresentazioni" con devoción todavía medieval. Según Monnier es León Bautista Alberti el primer humanista que cultiva el italiano y que escribe con un nuevo ideal: difundir la cultura. Su ejemplo es imitado, la lengua italiana que moría de inacción, llega a conquistar, otra vez un puesto significativo y lo hace a través de la poesía de Poliziano, el mejor poeta del "quattrocento".

Monnier, atento siempre a la visión de conjunto, concluye su obra con los dos hechos que marcan el final del "quattrocento": la prédica ardiente de Savonarola y la invasión de Carlos VIII.

El siglo XV, situado en un recodo de la historia, como dice Monnier, no siempre ha sido visto con claridad; esta obra que comentamos tiene el valor, precisamente, de fijarlo dentro de sus propios límites y de destacar sus particularidades. La imagen que nos queda es la de una época de gestación de valores que alcanzarán su plenitud en el siglo inmediato. Además, Italia, en este momento, desempeña un papel rector con respecto a la cultura de occidente. Es ella la que difunde por Europa el pensamiento griego y latino y la que logra imponerlo como una necesidad cultural, al mismo tiempo que suministra los elementos para comprenderlo y estudiarlo.

ELSA RICCI

Rafael Maya se muestra en este libro como cultor del soneto, especie que frecuenta —salvo algunos evidentes tropiezos— con cierta ventura. Pero la facilidad de que da pruebas lo traiciona no pocas veces. Su poesía se resiente de falta de rigor literario, de anemia expresiva y ausencia de un adecuado planteo de los problemas del oficio.

Decir "bóveda serena", "frente pesarosa", "infantil recelo", "rústico sendero", "viento pasajero", "exquisita delicadeza", "vago acento", "mañana hermosa", "fresca alegría", "líquido elemento", "almohada confidente", etc., es utilizar las más gastadas y pobres monedas del repertorio periodístico.

Señalemos también el empleo que hace Maya de frases y sintagmas ramplones como "remontando el curso de mi vida", "al promediar un caluroso día", "el agua con fatal melancolía", "de las riendas del sol perdió el gobierno", etc.

A esto es necesario agregar la falta de acierto en la elección de algunos adjetivos que aparecen en flagrante riña con el contexto o le imprimen un sello de artificial violencia o hacen vibrar la nota de lo cursi: "Quise aplicar un regio pensamiento", "corazón clamante", "céfiro ondulante", etc.

El descuido formal es síntoma de una deficiencia más honda: despreocupación de la responsabilidad que involucra el ejercicio de un don creador y, en el caso de Maya, esta sospecha se acentúa con la lectura de estrofas como la siguiente: "Pero un día la isla fué tragada / por las profundidades seculares, / y ni aún las estrellas tutelares / sospechan dónde se halla sepultada".

Sin embargo, no se crea, por lo expuesto, que estamos frente a un falso poeta. Maya es poeta y de los buenos, por eso nos duelen las deficiencias que denunciarnos en estas líneas.

Hay una irrefutable demostración de sus posibilidades en el soneto que transcribimos íntegramente pues sería riesgoso fragmentarlo, ya que el espíritu que lo sostiene requiere todo el ámbito del poema para salvar algunas trepidaciones del estilo:

Aquí, bajo esta piedra, peregrino,
y a orillas de este rústico sendero,
aquí, junto al ciprés, junto al espino,
junto a la malva azul, junto al romero,

bajo la húmeda hierba del camino,
frente a los montes de verdor ligero;
sin más amor que el viento pasajero
que embriaga como el sol y como el vino;

aquí, sin otro abrigo que las flores
ni más calor que el de la propia tierra,
aquí donde se acogen los pastores

y despierta la alondra jubilosa;
aquí la hija de la luz se encierra
y la flor de la brisa aquí reposa.

A pesar de la pobreza de su adjetivación y de otros tropiezos trasciende, ¿no es cierto?, un soplo de limpia y noble poesía.

Se puede —y se debe— exigir a Maya, que está tan bien dotado, una mayor toma de conciencia ante el don de gracia de este milagro que se enciende, como una chispa mágica, en sus versos.

RAUL GALÁN

LUIGI STEFANINI: *Itinéraires Métaphysiques*, introduction et traduction par J. Chaix-Ruy, Aubier, Paris, 1952, págs. 125.

L. Stefanini pertenece a aquel grupo de pensadores italianos como A. Carlini y F. M. Sciacca, que, imbuídos de espiritualismo, aspiran a ampliar la filosofía, sin encerrarse en sistemas de tiempos pretéritos en muchos aspectos ya superados. Siente preferencias por Platón (véase su libro *Platone*, Padua, 1935, 2 tomos) y por aquellos filósofos que, en siglos posteriores, han estado más o menos bajo su influencia. Se acerca también sin prejuicios a las corrientes modernas o contemporáneas, aprovechando mucho de ellas. Se mueve, pues, con holgura en el amplio campo del pensar filosófico. El resultado es un pensamiento sólido, de múltiples simpatías,

sin que ello afecte a la lógica estructuración de las ideas. J. Chaix-Ruy expone en la introducción el pensamiento filosófico de Stefanini, que se podría caracterizar como un personalismo espiritual o una psicología racional que culmina en una teología racional. Los estudios incluidos en este volumen (metafísica del arte, metafísica de la forma, metafísica de la verdad y metafísica de la persona) se desarrollan dentro de esta general caracterización. Hay en todos ellos una inquieta búsqueda del absoluto, partiendo del hombre; un espiritualismo, podríamos decir en otras palabras, que no menosprecia a la creación ni los sentidos. Las páginas de este hermoso libro están saturadas de un cálido cordialismo que hace más accesibles, y hasta diríamos más convincentes, los argumentos de la razón.

LUIS FARRÉ

RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL: *El Cid Campeador*, Espasa Calpe, Bs. Aires, 1950. 314 págs.

En un trabajo de madurez (ampliación y complemento de otros anteriores), —con elementos ya conocidos, ya nuevos— el infatigable investigador de la Edad Media española, Don Ramón Menéndez Pidal, nos brinda una documentada y amplia biografía de Rodrigo Díaz de Vivar. Sirviéndose indistintamente de la Historia y de la Poesía, el biógrafo

logra, dentro de un ponderable panorama histórico una pintura completa del héroe. Pintura que ofrece, junto a las cualidades de la erudición y el documento, un fuerte matiz de simpatía por parte del autor, empeñado —como en *La España del Cid*— en depurar y reavivar el recuerdo del Campeador. Tarea necesaria. La figura del Cid, elogiada en primitivas fuentes cristianas, combatida en las árabes, goza de poderosa reivindicación en la obra de Menéndez Pidal, quien basado en la historia, da razón, al mismo tiempo, a la intuición del poeta de 1140.

El Cid pertenece a una época en que Poesía e Historia, naciendo separadas, se desenvuelven, echan a andar juntas. De tal modo, para la confección de su biografía, la poesía coetánea y la historia, colaboran. "A veces la noticia de los juglares, encaja con evidente exactitud en un vacío que la historia deja" —nos dice Don Ramón. Éste es un fenómeno único en los héroes épicos. El Cid, a diferencia de los protagonistas de la epopeya griega, germánica, o francesa, recibe sobre la interpretación intuitiva de la poesía, la luz intelectual de la historia. Se deja historiar. M. Pidal señala cómo, esa poesía antigua, coetánea, y la historia coinciden en exaltar la figura del Cid. (Rechaza por supuesto, las biografías cidianas que basadas en una explicable cidofobia árabe, confeccionaron un Cid histórico completamente diferente al poético). La *Historia Roderici*, y el *Carmen Campidoctoris*, el *Poema de Mío Cid* y el poema de la *Conquista de Almería*, dan doble fundamento al interés histórico o poético del protagonista. Poesía e Historia en este caso, destacan el drama de la invidencia que sufre Rodrigo y el poder de su invencible energía que triunfa en la guerra y de los condes malevolentes.

Paso a paso, Menéndez Pidal nos guía a través de las vicisitudes sufridas y superadas por el héroe. Nos lo muestra así, grandioso en su resignación, en el momento del injusto destierro, en el que destaca la belleza del adiós juglaresco a la tierra, por nosotros conocidos a través del *Cantar*; magnánimo, cuando lejos de ejercer sus derechos de desterrado, pone sus conquistas a los pies del rey ejecutor de su desgracia; vencedor al afirmar la organización de España y combatir hasta el fin para realizar la integridad de ese imperio en una de las épocas más adversas en Occidente para la realización de ese propósito. Don Ramón destaca la importancia de la conquista de Valencia y la restauración del cristianismo en ella, pues salvó a España, acaso a Europa, de una crisis decisiva al rechazar el avance de la invasión africana y establecer la supremacía de la España europea frente a la España islámica.

Pero, la grandeza del Cid, no es observada por Menéndez Pidal sólo en sus victorias guerreras (y en esto reside el mayor atractivo de su pintura), sino que nos conduce a admirarlo casi más que por su eficacia militar, como un ejemplo de consagración a una obra imponderable, rehecha varias veces después de destruída, por un hombre disminuído por el inexorable encono de su rey, en lucha constante con los ejércitos almorávides y con los ejércitos de la envidia. Menéndez Pidal nos dice que el carácter heroico de una empresa no está en el éxito (ésto lo consiguieron muchos coetáneos del Cid que no perduran en el recuerdo poético como él). El Cid realizó una obra superior, por haberla logrado falto de apoyo regio, librado al esfuerzo individual. La epopeya enzalza en el desterrado, tanto el logro de sus propósitos, como el poderoso esfuer-

zo personal. En él tenemos una figura de enorme interés humano, palpitante en su grande obra contrariada y desagradecida.

Múltiples son los detalles de interés que *El Cid Campeador* nos ofrece. Detalles de la vida privada del héroe, el intento de dilucidar el caso de la posible arabización del Cid, el estudio de sus gustos literarios, de célebres frases suyas, etc. Conmueve la pintura de momentos desesperados en la vida del gran Campeador. Momentos en que los dolores íntimos se sumaban a desastres militares y guerreros. Así, cuando nos narra que "la aflicción del Cid fué cercana a la muerte", al haber recibido gran daño de Ben Ayixa, quien, tratando de recuperar Valencia, produjo graves pérdidas en una de sus divisiones y la muerte de su hijo. ("El desastre sufrido por los vasallos, la pérdida del hijo, unido a la derrota del Rey y de Alvar Hañez, se amontonaban pesadamente en su ánimo como excesivo rescate de dolor que ahora le era exigido por la ventura de toda una vida de prodigiosas victorias").

En el campo de lo literario, al interés por el contenido de la obra, se une el de un agradable estilo que permite apreciar las dotes del "crítico" unidas a las del "escritor". Estilo que sobresale en algunas descripciones, como la que nos hace del Rey Yúsuf ("El que así venía como salvador del islamismo andaluz, era un viejo de setenta años, enjuto, cejjunto muy moreno, barbirralo y de voz atiplada; nacido en el Sahara bastante antes de la conversión de su tribu lamtuní, su alma ardía siempre en el antiguo ardor neófico: desdeñoso de los placeres del mundo, austero, humilde, santo. Sólo se nutría con pan de cebada y con leche y carne de camello; sólo vestía de lana, y el velo con que cubría su rostro, al uso de las tribus del desierto, era para la imaginación de los faquies, el símbolo de la modestia, protección de tanta nobleza y tanta virtud"). Como ésta, otras igualmente buenas. También brillan su estilo y su arte descriptivo, en la pintura de batallas, armas, tácticas militares extrañas (la de los almorávides en un encuentro de Yúsuf con Alfonso VI), etc.

En resumen. En esta obra, lo biográfico, (entretelado de historia y poesía) destacando el carácter del héroe como representativo del pueblo español, se desenvuelve con la amenidad que le presta un agradable relato; condiciones que hacen de esta importante contribución al conocimiento de un hombre y una época fundamentales de España, una obra de lectura interesante y valiosa.

MARÍA POLA CAPLLONCH

PRIMERA ANTOLOGÍA POÉTICA DE TUCUMÁN. Comisión Provincial de Bellas Artes. Ilustraciones de Luis Szalay. Imprenta de la Universidad Nacional de Tucumán. 111 págs. 1952.

"Todo hombre que no vive poética o religiosamente, no vive en autenticidad". La frase de Kierke-

gaard vuelve una y otra vez. Siempre con la misma eficacia. Siempre con total exactitud. Y esto no comporta, por cierto, la inexistencia de gentes fascinantes, triunfadoras —esas gentes que llegan, como se dice hoy por hoy, y que llegan incluso a dirigir los destinos de otros y los territorios ajenos—,

y que no sospechan, en absoluto, el sentido que pueda tener esto de vivir religiosa o poéticamente.

Gentes con vocación —realizada o no— de poderío, con habilidad para el plural deslumbramiento, con técnica para la radiante presentación escénica de sus apariciones, la acertada distribución de sus obras y el oportuno elogio de sus acciones u omisiones, resultarían alcanzadas por la definición de Kierkegaard. Serían inauténticas con respecto a sí mismas; con respecto al esencial disfrute de los elementos hondos, genuinos, profundamente enraizados en todo conocimiento verdadero. **La poesía es la ilusión antes del conocimiento; la religiosidad, la ilusión después del conocimiento.** Todo aquél que no viva en poesía o en religión, no vive en conocimiento, sino en vacuidad.

Y algo más. Porque vivir de esta manera, implica también una inmediata deslealtad con las contingencias de los demás. Y con la propia realización. La falta de entrega a una visión lírica o a una conducta religiosa —alguna vez, por simple ignorancia de su existencia— trae consigo la consecuente falta de intuición ética. La deslealtad no sería, en última instancia, sino la imposibilidad virtual de adecuarse a un nivel de **poiesis** o de creencia. Y el inevitable conflicto quedaría planteado entre una forma de vivir agónica —esto es, en lucha, en combate—, y otra que se supone sólidamente arraigada en la realidad cotidiana, y que apenas lo está en la cotidiana vacuidad.

Evidentemente, la primera actitud es tomada por aquéllos que han encontrado la poesía, o han encontrado a Dios. Y asimismo, por los que buscan desesperada-

mente. Pero también, por aquéllos que inquietan con método y con serenidad. Poética, religiosa, lealmente.

* * *

Estas consideraciones —destinadas originariamente a la voracidad periodística—, se nos ocurrieron hace varios meses, al margen de la preciosa —preciosa— **Primera Antología Poética de Tucumán**, resultado visible y transferible del certamen realizado por la Comisión Provincial de Cultura de esa provincia, al entender —como lo afirma expresamente el prólogo de la publicación— que “recoger la poesía de un determinado minuto del tiempo es salvar el interés supremo, la acción augusta y la más decisiva conducta que puede justificar la identidad de un gobernante con el Estado, sus instituciones y su pueblo”. Esta selección contó con el asesoramiento de tres escritores y críticos cuyo más alto elogio requiere apenas la mención de sus nombres: Bernardo Canal Feijóo, Manuel Gonzalo Casas y Alfredo A. Roggiano. Y afirmamos que constituye el resultado transferible de aquel certamen, porque sin duda hubo otro no menos importante, como fué el de haber alborotado previamente el avispero poético tucumano en un logrado y maravilloso esfuerzo por zumbear a más y mejor. Pero en esta lucha, de la que todos han salido vencedores, el verdadero, el gran ganancioso es ese mismo Estado que siente **la necesidad de aliviar el peso de lo cotidiano con la belleza y la seguridad que dan las creaciones de los poetas.**

Panorama de una región geográfica y poética, la **Antología de Tucumán** reúne estilos, edades,

modos de expresión divergentes, que convergen todos sin embargo en un punto común: su pasión, su indudable pasión de poesía. Desde ese desgarrante **Coya muerto en el ingenio** de Raúl Galán con su acusadora presencia hasta esa **Larga queja** remordida, delezpada y vuelta a crear en las palabras de Guillermo Orce Remis; desde ese lacerado **Ambito de ingenio** de Tomás Eloy Martínez hasta el emocionado nombrar de Fernández Moreno en Eduardo Joubin Colombres; desde ese amor que escapa indetenible de los silencios de Rogelio Arana hasta esa pudorosa necesidad de vestirlo con palabras en Emilio Rubio Hernández; desde la dulce y densa actitud de Alicia Antonietta al claro romancear de Segundo M. Argañaraz; desde el asombrado ritmo en la **Santiagoña** de Carola y el ritmado asombro de Marina Briónes hasta esa iglesia en ruinas que se alza, definitiva, en el diseño de Emilio Carilla; desde la desesperanza dramática de Alba Defant Durán hasta la ternura esperanzada de Alma García; desde la cristalina **Danza de las gotas** de Roberto J. García hasta la fuerte canción de los **Colorados** debida a Odín Gómez Lucero; desde la tierna evocación de los **Santamarianos** que firma Ricardo C. Marcantonio hasta esa obsesiva **Elíptica del romance astral** que nos acerca de nuevo la voz exacta de

Maximiliano Márquez Alurralde; desde la imagen cierta de Fray Barrera creada por Juan Eduardo Piatelli hasta las finas estampas de Rubén C. Rodó; desde ese recio aparecer de la ciudad y el río que se debe a Oscar Emilio Sarulle hasta esa muerte tremendamente viva en los poemas de Raúl Serrano, todos —todos— están insobornablemente entregados a aquel difícil pero inteligente ejercicio de vivir en poesía, en gracia verdadera.

Esta **Antología Poética de Tucumán** —ilustrada con rara calidad por Luis Szalay, y editada con la colaboración del Instituto Superior de Artes de la Universidad Nacional de Tucumán— debiera ser y será, sin duda, ejemplo y comienzo para otras empresas similares. Quién sabe cuántas voces líricas murmuran vagamente a lo largo y lo ancho de esta tierra nuestra, sin encontrar la resonancia adecuada. Cuántas canciones se esfuman sin acompañamiento, cuántos mensajes no llegan a sus destinatarios. Tender al encuentro del poeta con su interlocutor, a la jubilosa reunión de la voz con el eco, es la más hermosa y alta misión para aquéllos que tienen en sus manos —por la gracia de Dios— el devenir de alguna parcela de la maravilla humana.

JULIA PRILUTZKY FARNY

TOMÁS DE LA A. RECIO; TITO LIVIO.- Clásicos Labor, Barcelona, 1952. 288 páginas, Tamaño natural.

No es fácil hacer obra de divulgación, menos aún tratándose de los escritores de la antigüedad grecorromana. Casi todas las colecciones de clásicos de vulgarización en nuestro idioma se distinguen por su pésima traducción (hecha, desde luego, no sobre el original, sino sobre cualquier

traducción francesa o italiana) y por su falta absoluta de originalidad en las demás partes.

Por eso, causa grata sorpresa el librito del profesor Recio. Un breve, pero sustancioso estudio de Tito Livio y su obra encabeza la selección de unos cuantos episodios, muy bien elegidos, interesantes y característicos del autor. Una previa explicación y un resumen de los hechos anteriores sitúan perfectamente cada episodio y hacen su lectura fácil y amena. La versión al castellano es fiel sin dejar de ser elegante. Un capítulo trata de la fama de Tito Livio, su lugar en la literatura latina y en la literatura universal y la suerte de sus obras a través de los siglos. Termina el libro con un estudio sobre Tito Livio en España. Esta parte contiene una valiosa lista de los códices, manuscritos e impresos que se conservan actualmente en las bibliotecas de la península y la influencia de Livio en los escritores españoles.

El profesor Recio no cedió a la tentación de hacer alarde de erudición a propósito de un libro de vulgarización, pero conoce perfectamente su tema y de no haber mortificado su pluma, el librito hubiera llegado fácilmente al doble o al triple de su tamaño. Los eruditos le discutirán tal vez alguno de sus juicios, pero lo que nadie discutirá es que el libro representa un excelente trabajo y un ejemplo de honradez científica.

J. A. RASQUIN

JOSÉ MA. RUBERT CANDAU: *La filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubió*, Ediciones Verdad y Vida, Madrid, 1932. 148 págs.

La filosofía del siglo XIV, en especial el nominalismo, ha sido expuesta y enjuiciada parcialmente, desde la dureza de aquellos que creen estar asentados en una verdad filosófica definitiva. Rubert Candau, con profundo sentido histórico y doctrinal, en este estudio y en otros que le precedieron (por ejemplo, **El conocimiento de Dios en la Filosofía de Guillermo Rubió**) la ubica en sus méritos y, si ello es preciso, también en sus deméritos. Guillermo Rubió, franciscano catalán, libre seguidor de Ockam, ha sido el centro de sus investigaciones, alrededor del cual se mueven, en disensión o concordancia, las corrientes doctrinales más conocidas del escolasticismo.

El nominalismo, tal como lo interpreta y expone Rubert Candau, adquiere alto relieve, tan diferente de las apreciaciones, parciales e injustas, del P. C. Giacón (**Guglielmo di Occam**, Milán, 1941, 2 volúmenes). En este libro denso de doctrina, lo estudia en sus dependencias, conexiones e influencias. Se evidencia el espíritu crítico del sistema, sin compromisos de ninguna índole, excepto aquellos requeridos por la ortodoxia católica. Los tópicos estudiados son los siguientes: el conocimiento intuitivo y el abstracto, naturaleza del conocimiento universal, la univocidad del ser, Dios, el mundo y el alma. Para el que desea un conocimiento adecuado de la filosofía del siglo XIV, la lectura de este estudio es indispensable.

LUIS FARRÉ

FRITZ-JOQUIM VON RINTELEN: *Von Dionysos zu Apollon. der Aufstieg im Geiste*, Metopen Verlag, Wiesbaden, 1948. 122 páginas.

Naturaleza y espíritu, Dionisio y Apolo, tal vez materia y forma, son problemas que han acuciado a todo pensador. Von Rintelen está bien preparado para desarrollar el tema. Sus estudios sobre los valores (*Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems*, 1931) le han proporcionado aquellos elementos que facilitan su tratamiento con amplitud y profundidad. Luego de un capítulo introductorio, en el cual se toman como expresiones divergentes las mitologías de Dionisio y Apolo y se relatan las características que han asumido a través de los siglos, se exponen teorías, principalmente modernas, en que se manifiestan preferencias por uno u otro aspecto. Pero Von Rintelen, adicto al realismo escolástico, busca preferentemente la conciliación: hay una elevación de la naturaleza en el espíritu; sin embargo, éste a la vez, por lo menos en su condición humana, no puede prescindir de aquélla. Creo que la solución la proporciona el cristianismo por su adecuada valorización de lo creado.

LUIS FARRÉ

PEDRO DE PAOLI: *Facundo*. Edic. La Posta. Buenos Aires.

He aquí la historia del Brigadier General don Juan Facundo Quiroga. Tenía que escribirse un día, y lo hizo Pedro de Paoli. Ya les va llegando también su turno a otros caudillos ilustres, como Heredia, al que esperamos seguirá Ibarra. Del primero de ellos el Dr. Manuel Lizondo Borda ha publicado documentos que referente a su gobierno existen en nuestro Archivo Histórico, pero no escribió su historia. Es cierto que tal documentación va precedida de una introducción en la que el Dr. Lizondo Borda reproduce una conferencia suya sobre Heredia, pero un trabajo exhaustivo, o que al menos trate el tema con la amplitud a que se presta, conoceremos recién próximamente, cuando el profesor Orlando Lázaro dé a publicidad su trabajo inédito que en el Congreso Provincial de Historia del Tucumán (1950), mereciera un segundo premio.

Volviendo a la obra de De Paoli, ha escrito éste la historia de Facundo, y lo ha hecho en la forma en que se escribe la Historia: con documentos a la vista. Y los ha interpretado, como todo hombre normal con vocación de historiador y exento de prejuicios, pudo hacerlo.

Es de esperar que la obra de De Paoli tenga la difusión que se merece y llegue a manos de muchos educadores argentinos, que si la leen de buena fe, tendrá seguramente la virtud de inducirles a presentar ante sus alumnos el perfil histórico de Quiroga, que acabará desplazando por completo la figura literaria que creara Sarmiento.

Podría disculparse a un hombre del temperamento de Sarmiento, que cegado por la pasión política escriba una "...obra improvisada, llena por necesidad de inexactitudes a designio a veces...", como él mismo lo dice en la dedicatoria del ejemplar que remitiera al Gral. José María Paz, pe-

ro lo que no puede disculparse es que maestros argentinos lo utilizaron luego como texto para enseñar Historia Patria. Porque el "Facundo" de Sarmiento, admirable como creación literaria, con descripciones de un colorido y una originalidad propios de su ingenio, carece sin embargo de valor histórico. Tuvo por finalidad, "...ser uno de los tantos medios tocados para ayudar a destruir un gobierno absurdo y preparar el camino a otro nuevo", como lo confiesa su mismo autor en la citada dedicatoria al ejemplar que hiciera llegar al Gral. Paz. Y en ese terreno llenó cumplidamente su cometido. El Gral. Rosas al leerlo, intuyendo los alcances del ataque, no pudo menos que exclamar: "Esto es lo mejor que se ha escrito contra mí".

Este libro de De Paoli —que sin duda alguna ha de concitarle muchas antipatías, porque la verdad suele tener ese raro poder—, consta de trece capítulos, a lo largo de los cuales, puede seguirse la vida de Facundo desde su nacimiento hasta su muerte; contemplarle tanto en la tranquilidad y sosiego de su juventud, pasada en los llanos de La Rioja empeñado en acrecentar el patrimonio familiar, como en las vicisitudes de su agitada vida política. Y comprobar cómo, a través de sus páginas, De Paoli va probando armado siempre de fehaciente documentación, las aseveraciones que nos adelantara en el prefacio:

Que contrariamente a lo sostenido por Sarmiento: "ni le pega Facundo una bofetada a su maestro, ni incendia el techo de la casa de sus padres, ni mata de una

puñalada a un juez en Mendoza, ni fusila prisioneros porque sí, ni azota mujeres, ni saquea, ni remata bienes robados, ni persigue lujuriosamente a Severa Villafañe".

Que "nunca nadie pudo citar hechos lujuriosos de Facundo, ni amoríos de ninguna clase".

Que guarda entrañable cariño hacia su progenitor, y es a su vez buen padre y mejor esposo.

Que cuando "Rivadavia, con sus "hermanos" de la logia unitaria "Los Caballeros de América", dominada por los comerciantes ingleses y bajo la inspiración de la logia masónica de Londres, intentó entregar la economía argentina al imperialismo británico, el destino eligió a Juan Facundo Quiroga ...para que salvara la independencia argentina".

Que el trato para con "...sus compañeros de armas, es de la más grande nobleza".

Que "el general Quiroga tenía sumo respeto por las instituciones republicanas y por el pueblo", etc., etc., etc.

No siendo nuestra intención hacer un análisis detenido del libro a través de cada uno de sus capítulos, nos conformamos con decir que éstas y otras afirmaciones son objeto de detenida demostración en las 327 páginas de que consta el texto, y a quien interese verificarlo le remitimos simplemente a la lectura de su contenido.

Publicado por "Ediciones La Posta" (y agregaremos que bien presentado, por sí interese tan accesorio informe), el libro de Pedro de Paoli, aun cuando no es un

libro de divulgación, pues, escrito con espíritu de auténtico investigador, abona a cada paso sus aserciones con la documentación correspondiente, resulta, no obstante, de entretenida lectura.

Trátase, en suma, de una obra que no debe faltar en la biblioteca de todo profesor de Historia Patria.

RODOLFO A. CERVIÑO

ARQUE, Revista de Metafísica. Vol. 1, Fasc. 1. Publicación del Instituto de Metafísica e Historia de los sistemas metafísicos de la Universidad Nacional de Córdoba. Imprenta de la Universidad. 156 págs.

El Instituto de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional de Córdoba, que dirige el profesor Nimio de Anquin, titular de la Cátedra, acaba de entregar el primer número de "Arqué", su revista de Metafísica.

El sólo anuncio de una publicación tan altamente especializada como la que se comenta, es bastante para poner de relieve la hondura y jerarquía del esfuerzo llevado adelante por sus organizadores; pero si a ello agregamos la categoría de los trabajos, el nivel de las preocupaciones que mueven sus páginas y el clima de radicalidad y severidad con que son tratados todos los problemas, tendremos el cuadro de esta publicación que, pensamos, puede jugar un rol muy importante. Y puede jugarlo, promoviendo el desarrollo y plenitud de la Metafísica en Argentina, como disciplina nuclear de toda la Filosofía.

En este sentido hay que tener claridad; allí donde la Metafísica, la más alta de las ciencias humanas, no vitaliza desde sus raíces el hacer filosófico del hombre, incluso su autoconciencia científica, la Filosofía, aun difundida, propagada y cultivada con las mejores intenciones en sus aspectos históricos o fenomenológicos, carece de sentido integrador. Porque la Filosofía, si bien afronta objetos cuya formalidad no es metafísica en el sentido clásico de la palabra, v. g., la filosofía de la naturaleza o la lógica, se constituye a sí misma, sin embargo, organizando en arquitectónica unidad sus objetos formales, sólo en el plano y desde la arqué; el principio que sostiene y da sentido a la labor metafísica.

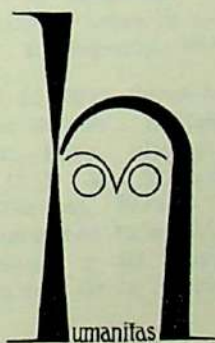
Y esto porque la Metafísica afronta, con la emergencia del "ser", el impacto constitutivo de todo lo que hay. La Metafísica mira y quiere mirar la base, el plano y el cimiento de edificación en el cual toda realidad encuentra su fundamento. Sin ser, sin la presencia temática de ser, no hay filosofía, en sentido estricto, como ciencia de fundamentos, precisamente porque se soslaya lo fundamental. Esta presencia es el llamado de la inmediata y última realidad a la inteligencia del hombre. Cuando la inteligencia despierta a ese llamado y responde con su palabra, a la del ser que le llama, se estatuye la filosofía como "logos" del "on", palabra del ser en cuanto emergido, presente en un más que sí mismo — en la inteligencia. Desde este momento la mirada intelectual no quiere sólo enriquecerse con la sistemática acumulación de datos estadísticos o fenomenológicos, sobre los "seres" que le aparecen; los "seres" quedan embebidos en "ser" y a ser, no a seres apunta últimamente la inteligencia.

Por eso la Metafísica en sentido auténtico, no como Ontología en sus aspectos escolares, sólo progresa regresando o trascendiendo; intentando regresar o trascender a los fundamentos de todo ser. En este orden de cosas mantiene todavía su frescura y novedad original, lo que decía Aristóteles y que la dirección de Arqué ha elegido como divisa de su empresa: "Y así, desde antiguo, ahora y siempre, la cuestión de nuevo debatida y nunca resuelta es, ¿qué es el ser?" (Met. 1028 b. 2-4).

Precisamente podríamos destacar esta cuestión esencial a la vida humana y a la Filosofía, exponiendo de modo muy sintético, por cierto, el problema que plantea en este número de Arqué, la nota "Ente y Ser" del profesor Nimio de Anquin, tan rica y profunda en su planteo e implicaciones. Aunque la ocasión del ensayo se origina en la Introducción a "¿Qué es Metafísica?" de Heidegger, en su quinta edición, las cosas nos parecen bastante más complicadas. De lo que se trata en pocas, pero muy sugestivas páginas, es de asistir a la emergencia del ente como objeto y densidad formal de toda Ontología, y de fijar, si posible, lo que llamaríamos su "línea de flotación". El ente, en su visibilidad ontológica, es objeto de la inteligencia porque hay, detrás de tal visibilidad, un SER del ente. El ser del ente, que está a su base, más allá de él y también más acá de toda inteligencia, resulta el fundamento, de hecho inalcanzable, para cualquier tipo de abstracción, concepción o generalización metafísica. Porque cuando la inteligencia lo captura, entra en la zona del ente, fundamentándolo. Por eso en cuanto el ser del ente está siempre más allá del ente, sólo puede ser alcanzado por la analogía que —agregamos nosotros— no alcanza sino señala. Y en cuanto se busca ese ser más acá, en un **aquende** con respecto a la inteligencia que captura el ente, habría que cumplir lo que Heidegger llama un regreso al fundamento de la Metafísica. De todos modos, la cuestión es que la Metafísica, en su sentido último, tendría que habérselas no con el ente descubierto y luminoso en su línea de flotación, emergiendo del ser, sino con el ser mismo, ópticamente huidizo e inalcanzable. Esta ciencia, según el hermoso trabajo que comentamos, justificaría su definición aristotélica como "ciencia de lo que se busca".

En cuanto al contenido total de esta primera entrega de "Arqué" es el siguiente: Nimio de Anquin: *L'Argentine dans l'histoire universelle*; Nimio de Anquin: *Ente y Ser*; Fritz Joachim von Rintelen: *Die Mitte des Menschen und die Philosophia cordis*; Fray Mario O. Pinto, O. P.: *Introducción a la Filosofía Existencial de Nicolás Berdiaeff*; Antonio San Cristóbal C. F. M.: *El Tratado "De necessitate et contingentia causarum"*, atribuido a Siger de Brabant. — **Comentarios:** Alberto Caturelli: Una reciente exposición de la antropología de Martin Buber; Nimio de Anquin: *Boletín de Filosofía contemporánea*; Alberto Moreno: *Boletín de Epistemología*; Alberto Caturelli: *Boletín de Filosofía Americana*; José M. Fraguero Lazcano: *A la memoria de Louis Lavelle*; *Crónica del Instituto de Metafísica*; *El XI Congreso Internacional de Filosofía de Bruselas*; *Revisión de Revistas*; *Nuevas Publicaciones*.

MANUEL GONZALO CASAS



REVISTA de REVISTAS'
VI

INSTITUTO DE FILOSOFIA

Revista de Teología. — Seminario Mayor San José. Calle 24 entre 65 y 66. Ciudad Eva Perón.

Año II — N° 5-1952. La Dirección: "Cristo centró de la vida humana". E. F. Pironio: "El principio de predilección". M. J. Cabello: "Constitución íntima de la Iglesia". A. García Vieyra: "El don de la ciencia y la vida activa". M. Gonzalo Casas: "Apuntes de espiritualidad tomista". Notas Crónicas. Bibliografía. Revista de Revistas.

Año II — N° 6-1952. La Dirección: "Inteligencia y santidad". J. Straubinger: "El simbolismo de la levadura". R. Trotta: "El impedimento canónico de adopción en la Argentina". A. García Vieyra: "Los Dones ejecutivos de la vida activa". Notas. E. Rau: "Teología de la Patria". E. D. Mandrioni: "El fin de la aventura" de Graham Greene. Comentarios: M. Ginnetti: "Las vocaciones sacerdotales en Hispanoamérica". Crónica. Bibliografía. Revista de Revistas.

Año II — N° 7-1952. La Dirección: "La hora de América". B. Jiménez Duque: "Acerca de la Teología de la mística". E. F. Pironio: "La santidad de la vida sacerdotal". J. C. Ruta: "La Una Sancta en Alemania". Notas: C. Warnholtz: "La Constitución apostólica "Próvida Mater Ecclesia" y las necesidades actuales". A. Knaak Peuser: "Esbozo psicológico de Judas el Iscariote". Comentarios. E. Rau: "La Historia del mundo de la UNESCO". E. O. Cano: "La Iglesia y los derechos de la persona". Bibliografía. Revista de Revistas.

Año II — N° 8-1952. La Dirección: "La Teología en la problemática moderna". E. Rau: "La conciencia bautismal y nuestros orígenes divinos". E. Segura: "Los problemas del arte sagrado". F. Locher: "El simbolismo de la levadura". Notas. E. Rau: "Cómo superar el nihilismo contemporáneo". Comentarios. E. Rau: "La Iglesia frente al problema de la juventud trabajadora". Crónica. Bibliografía. Revista de Revistas.

Revista Española de Teología. — Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Duque de Medinaceli 4, Madrid.

Vol. XII — Cuad. 1° N° 46. 1952. Sumario. Juan Alfaro S. J. "Sobrenatural y pecado original en Bayo". Olegario Domínguez O. M. I. "Sin Revelación propiamente dicha, ¿puede darse el acto de fe?". Francisco J. Miguel Rosell. Pbro.: "Manuscritos hagiográficos de la Biblioteca Universitaria de Barcelona". Noticiario: "Nota informativo-bibliográfica sobre el ecumenismo". "Dos semanas de estudios superiores Eclesiásticos". Bibliografía. Revista de Revistas.

Vol. XII. — Cuad. 2°, N° 47. 1952. Sumario. José Madoz S. J. "El Concilio de Calcedonia en San Isidoro de Sevilla". Baldomero Jiménez Duque: "Humanismo cristiano". Angel Temiño Sáiz, Pbro.: "La diversa causalidad de los Sacramentos". Joaquín María Alonso, C. F. M.: "Trinidad-Creación-Sobrenaturaleza. Notas Bibliográficas". Ignacio de Oñatibia, Pbro.: "Una nueva Patrología". Noticiario. "Dos semanas de estudios superiores Eclesiásticos". "Ecos romanos del XV Centenario del Concilio de Calcedonia y del primer aniversario de la definición del dogma de la Asunción". "Congreso de la Asociación para el progreso de las ciencias". Bibliografía.

Vol. XII — Cuad. 3°, N° 48. 1952. Sumario. Antonio San Cristóbal-Sebastián: "Las dos exposiciones de Santo Tomás acerca de los Dones del Espíritu Santo". Julián Alameda O. S. B.: "Teología de San Anselmo". José Ignacio Tellechea Idígoras, Pbro.: Nota. "Dos grandes obras teológicas". A. Avelino Esteban Romero

Fbro.: "Nota informativo-bibliográfica sobre el ecumenismo". Noticiario. "La XII asamblea de la Sociedad Mariológica española". Bibliografía.

Vol. VII — Cuad. 4º, Nº 49. 1952. Sumario: Antonio San Cristóbal-Sebastián: "Las dos exposiciones de Santo Tomás acerca de los Dones del Espíritu Santo"; José Todolí O. P.: "Teología del Trabajo"; P. Julio de Amaya O. F. M. Cap.: "Teología Josefina de San Lorenzo de Brindis". Noticiario: XII Semana Española de Teología. Bibliografía: Reseña de Libros. Revista de Revistas y Libros Recibidos.

Revista de Filosofía. — Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Duque de Medinaceli 4, Madrid. España.

Año XI — Nº 40 Enero-Marzo 1952. Sumario: Miguel Cruz Hernández: "Introducción al estudio del "Argumento Ontológico". José Artigas: "Raíz cartesiana del hombre actual". Antonio Aróstegui: "La supuesta identidad agustiniana del alma y sus potencias". Miguel Sánchez Mazas: "Importancia de los estudios de Filosofía de las Ciencias y de Filosofía Científica". Fernando Goñi Arregui: "Bases filosóficas para una nueva concepción del mundo físico". Ramón Ceñal, S. J.: "La Filosofía de la Historia de Donoso Cortés". Angel Losada: "Cartas filosóficas de Juan Ginés de Sepúlveda". Angel Losada: "Luis Vives en la actualidad internacional". XIX Sesión Científica de la Sociedad Española de Filosofía: "Los problemas de la Filosofía de la Historia". XX Sesión Científica de la Sociedad Española de Filosofía: "La aporética de la Filosofía de la Historia". XXI Sesión Científica de la Sociedad Española de Filosofía: "Interpretación optimista de la Historia". Bibliografía. Crónica. Revista de Revistas.

Año XI — Nº 41. Abril-Junio 1952. Sumario: P. Ubeda Purkiss: "La teoría de la ciencia y el concepto de psicofisiología". F. Mirabent: "La estética en la Metafísica de Maine de Biran". Jacinto Eterovic: "Exigencias subjetivas de la acción humana". María Josefa González-Haba: "Séneca en la espiritualidad española de los siglos XVI y XVII". Angel Losada: "Cartas filosóficas de Juan Ginés de Sepúlveda". XXII Sesión Científica de la Sociedad Española de Filosofía: "Realidad histórico-social y razón práctica". II Asamblea General y XXIII Sesión Científica de la Sociedad Española de Filosofía. XXIV Sesión Científica de la Sociedad Española de Filosofía: "Dialéctica del acontecer histórico". XXV Sesión Científica: "La problemática de la Filosofía de la Historia según Nicolai Hartmann". Robert Feys: "Bibliografía de Lógica Matemática correspondiente al período de 1946-1948". Crónica. Revista de Revistas.

Año XI. — Núm. 42. Julio -setiembre 1952. Sumario: Augusto Andrés Ortega: "Conceptuación y mística". — Rafael Gamba: "Posibilidades éticas en el existencialismo". Fernando Montero: "Heidegger y la reducción fenomenológica trascendental". Francisco Sevilla Benito: "La idea de Dios en D. Miguel de Unamuno". XXVI Sesión Científica de la Sociedad Española de Filosofía: "La integración temporal de lo histórico". XXVII Sesión Científica de la Sociedad Española de Filosofía: "La realidad histórica y la trascendencia". Santiago Ramírez: "Edición crítica de las obras de San Alberto Magno". Crónica. Revista de Revistas.

The Ramakrishna Mission Institute of Culture. — Calcutta 26. 111, Russa Road.

Vol III. Nº 8 August 1952. Observations. Shakespeare: "An Actor's Point of View" by Eric Elliot. Radhakamal Mukerjee, M. A.; Ph. De.: "The Symbolic Life of Man". Swami Gambhirananda: "The Karma Yoga Study Circle Some Questions Answered".

The Journal of Philosophy, 515 West 116th. St., New York 27. N. Y. U. S. A.

Vol. XLIX. N° 9. April 24, 1952. Alice Ambrose: Linguistic Approaches to the Philosophical Problems. Roderick M. Chisholm: Comments on the "Propositional Theory" of Philosophy. Hermann Fränkel: Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Frederic Harold Young: The Philosophy of Henry James Sr. Marten Ten Hoor: Encyclopaedisch Handbook Van Het Moderne Denken. Juan Adolfo Vázquez: Ensayos Metafísicos. Rupert C. Lodge: Applying Philosophy.

Vol. XLIX. N° 10. May 8, 1952. Maurice Mandelbaum: Some Neglected Philosophic Problems Regarding History. Lewis S. Feuer: What is Philosophy of History? Horace L. Friess: Historical Interpretation and Culture Analysis. Sterling P. Lamprecht, José Ferrater Mora, Maurice Mandelbaum: Comments on the Symposium "What Is Philosophy of History?". Rudolf Jordan: The New Perspective. New Books and Current Journals. Notes and News.

Vol. XLIX. N° 12. June 5, 1952. Justus Hartnack: The Alleged Privacy of Experience. Richard D. Mosier: The Logic of Experience. J. Glenn Gray: Heidegger's "Being". Kurt Schilling: Geschichte der Philosophie, Erster Band. Gottfried Martin: Immanuel Kant. Antologie und Wissenschaftstheorie. Mario Corsi: Le origini del pensiero di Benedetto Croce. Age Henriksen: Methods and Results of Kierkegaard Studies in Scandinavia. Rolf Ekman: Vilhelm Ekelund och Nietzsche. Anatol Rapoport: Science and the Goals of Man; a Study in Semantic Orientation. New Books. Notes and News.

Vol. XLIX. N° 14. July 3, 1952. Contents: John Wild: Tendency: The Ontological Ground of Ethics. James L. Jarrett: More on Professor Peper's Theory of the Aesthetic Object. Jerome Nathanson, John Dewey: The Reconstruction of the Democratic Life. Edmund H. Volkart, Ed.: Social Behavior and Personality. Contributions of W.I. Thomas to Theory and Social Research. Alan Gewirth: Marsilius of Padua: The Defender of Peace. Vol. I: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy. Aristotle: The Nicomachean Ethics. Robert J. Henle: Method in Metaphysics. Current Journals.

Vol. XLIX. N° 16. July 31, 1952. Contents: Herbert A. Simon: On the Definition of the Causal Relation. Max Hamburger: Morals and Law: the Growth of Aristotle's Legal Theory. R. Hackforth: Plato's Phaedrus. James K. Feibleman: Ontology Erwin Schrödinger: Science and Humanism; Physics in Our Time. Current Journals. Notes and News.

Vol. XLIX. N° 17. August 14, 1952. B.A.G. Fuller: Flying Saucers. F.A. Hayek: The Counter-Revolution of Science; Studies on the Use of Reason. New Books and Current Journals. Notes and News.

Vol. XLIX. N° 19. September 11, 1952. Contents: George Chatalian: Induction and the Problem of the External World. Lawrence W. Beals: On Appearing Just and Being Unjust. A. MacBeath: Experiments in Living. H. Stuart Hughes, Oswald Spengler: a Critical Estimate. Frederick Mayer: A History of Ancient & Medieval Philosophy and a History of Modern Philosophy. Andrea Vasa: Il problema della ragione. Current Journals.

Vol. XLIX. N° 20. September 25, 1952. Contents: Hermann Wein: The Categories and a Logic of Structure. Stephen C. Pepper: On Professor Jarrett's Questions about the Aesthetic Object. I. M. Bochenski: Ancient Formal Logic. Karl Dürr: The Propositional Logic of Boethius In Defence of Philosophy against Positivism and Pragmatism: Maurice Cornforth. Francesco Leni Spadafora: La conoscenza como approssimazione. La filosofia dell'Infinito: Gaetano Meglio. Robert Slater: Paradox and Nirvana.

Vol. XLIX. Nº 21. October 9, 1952. Contents: Arthur Pap: Philosophical Analysis, Translation Schemas, and the Regularity Theory of Causation. John L. Mothershead, Jr. Some Reflections on the Meanings of Freedom. William Earle: Mr. Wild's Ontology and Ethics. Joseph L. Blau: Men and Movements in American Philosophy. Raymond Ruyer: Philosophie de la valeur. New Books and Current Journals. Notes and News.

Vol. XLIX. Nº 23. November 6, 1952. Contents: Mildred B. Bakan: Logical Inference and Being. Charles A. Fritz, Jr.: The "Certainty" of Professor Lewis' Expressive Statements. Edith Watson Schipper: More on Appearing Just and Being Unjust. Radhakamal Mukerjee. The Dynamics of Morals. New Books. Notes and News.

Vol. XLIX. Nº 24. November 20, 1952. Contents: Asher Moore: The Principle of Induction. May Brodbeck: An Analytic Principle of Induction? Asher Moore: The Principle of Induction (II): A rejoinder to Miss Bordbeck. Justus Buchler: Towards a General Theory of Human Judgment. C. D. Broad: Ethics and the History of Philosophy; Selected Essays. New Books. Notes and News.

Vol. XLIX. Nº 25. December 4, 1952.

Contents: W. Donald Oliver: A Re-Examination of the problem of Induction. Laurence J. Lafleur: A Footnote on Descartes and Hume. Laurence E. Drone: Professor Haserot on "Beauty and Interestingness". Book Reviews. Notes and News.

Vol. L. Nº 2. January 15, 1953. Charles F. Wallraff: On Immediacy and the Contemporary Dogma of Sense - Certainty. Philip H. Phenix: A Note on Heredity, Environment, and Personality. Gardner Williams: Humanistic Ethics. E. Jordan: Essays in Criticism: J. Loewenberg. Hunter Mead: An Introduction to Aesthetics. Melvin Rader, ed.: A Modern Book of Aesthetics; an Anthology. E.W.F. Tomlin: The Great Philosophers: The Eastern World.

Vol. L. nº 3. January 29, 1953.

Contents: William W. Hollister: Conduct and the Circle. Harold N. Lee: Father Parmenides; or, Further Concerning Negative Facts. Book Reviews. Notes and News.

Revista Portuguesa de Filosofia. Publicação da Faculdade Pontifícia de Filosofia, Braga, Portugal.

Tomo VIII. Abril-junho de 1952. Fasc. 2.

Sumario: C. Abranches: Estrutura da Ideia de Ser. C. Giacón: Principios essenciais de Estética. Veríssimo Serrão: O Humanista Antonio de Gouveia em Tolosa. V. Sousa Alves: Leis do Fenómeno Biológico. A. da Silva: "Le Mystère de l'Être" de Gabriel Marcel. Crónica Internacional. Ficheiro de Ideias e Factos. Bibliografia.

Tomo VIII. Fasc. 4. Outubro - Dezembro de 1952.

J. Bacelar e Oliveira: Introdução ao Conceito de Critica. A. Brunner, S. J.: *Filosofia Existencialista*. M.I. Leite Da Costa: O Teste do Desenho de Fay. D. Martins: Uma Conferencia de Heidegger. Ficheiro de Ideias e Factos. Bibliografia.

Tomo IX. Fasc. 1. Janeiro - Março. 1953.

W. Brugger: O Amor Força intrinseca de tudo. Diam. Martins: S. Tomás e Heidegger. M. F. Sciacca: António Rosmini. V. Sousa Alves: A Relatividade bio-

lógica. S. Tavares: Goërres-Gesellschaft em Würzburg. M. Azevedo Fernández: "La Angustia vital" de López Ibor. V. Sousa Alves: Pelo Mundo da Ciencia. Ficheiro de Ideias e Factos. Bibliografía.

Filosofía, Letras y Educación. Universidad Central del Ecuador. Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación.

Año V. N° 15. Julio-Setiembre de 1952.

Emilio Uzcátegui: "John Dewey". Alfredo Carrillo: "La filosofía de Bacon como un eco del pensamiento humanista del siglo XVI". Lucila Salvador de V.: "El problema de la libertad". Hellen Brell: "Education for democratic living". Vivian Scott: "Education for physically handicapped children". Florence de Coloma: "Rabelais". Julio C. Villacreces: "La frase castellana". Raúl López: "Radio-trasmisiones castizas". Ginnette de Valencia: "El francés en la Universidad de Quito". Reginald Reindorp: "Lo que es la ayuda técnica". Arthur G. Wirth: "La historia viviente del trabajo de la Unesco entre los pobladores de varias tierras". Escuelas de Temporada: Plan de la Conferencia y Acta de Mesa Redonda de Puerto Rico. Amanda Labarca: Informe de la delegada de las Universidades de Chile y Ecuador. Emilio Uzcátegui: Homenaje a Francia en el 14 de Julio. Emilio Uzcátegui: Informe sobre las labores de la Facultad en el año lectivo de 1951-52. Actividades culturales en el presente año lectivo. Garfield B. Nordrum. "Discurso pronunciado en la clausura de los Cursos de Verano". Cursos de Verano de 1952. Consejo Universitario: "Acuerdo de felicitación a la Facultad y su Decano".

Revista de la Universidad "Juan Misael Saracho". Tarija, Bolivia 1952.

Año III. Marzo de 1952. N° 9.

Sumario: Lic. Francisco Rodríguez Cuenca: ¿Inflación o Deflación en Bolivia? Heriberto Trigo Paz: Tribunales Electorales. Ernesto Núñez Franco: "Funcionarios" y "Empleados" Públicos. Renán Castrillo Justiniano: Primer Congreso Boliviano de Sociología. José Antonio Arze: Proyecto de Temario para el Primer Congreso Boliviano de Sociología. Renán Castrillo Justiniano: Proyecto Sustitutivo de Temario para el Primer Congreso Boliviano de Sociología. Franz Avila del Capiro: Panorama Actual de la Lírica Tarijeña. Guillermo Francovich: "La Seguridad Colectiva Internacional". Bernardo Trigo: "Campero y Arce" (Esbozos biográficos). Hernán Quiroga Pereyra: "La Inversión de Capitales en Bolivia y el Informe Keensleyside". Notas de Actualidad: "Algunos Aspectos del Convenio Boliviano-Argentino" en "Hechos e Ideas". Crónica Universitaria: Reforma de Estatutos y Reglamentos. Publicaciones recibidas.

Giornale Critico della Filosofia Italiana. G. C. Sansoni. Viale Mazzini, 46. Firenze, Italia.

Anno XXXI. Terza Serie, Volume VI. Fascicolo III. Luglio-Settembre. 1952.

Sumario: Ugo Spirito: Impersonalità dell'arte. Paolo Filiasi Carcano: Concetto e problemi della filosofia della scienza. Bruno Nardi: Un altro sigeriano dei primi del Cinquecento: Gerónimo Talapietra. Luigi Firpo: Appunti Campanelliani. XXII Un'opera che Campanella non scrisse: il "Discorso sui Paesi Bassi". Cornelio Fabro: Ontologia dell'arte nell'ultimo Heidegger. Eugenio Garin: Il pensiero antico. Recensioni. Note e notizie.

Sumario: Luigi Scaravelli: Gli incongruenti e la genesi dello spazio kantiano. Carmelo Lacorte: L'odierno Corpus Aristotelicum e post-aristotelico. Tullio Gregory: "L'idea della natura nella scuola di Chartres". Ettore Gentino: La metafisica lavelliana e la dialettica della partecipazione. Renzo Raggiunti: Analisi del concetto di immagine. Eugenio Garin: Il pensiero medievale. Recensioni. Postille e discussioni. Note e notizie.

Filosofia e Psicopatologia. Archivio di Filosofia. Organo Dell'Istituto di Studi Filosofici. Casa Editrice Fratelli Bocca. Via Cerva, 42. Milano. Italia.

Enrico Castelli: "L'indagine filosofica e la fenomenologia della alienazione". Eugene Minkowski: Psychopathologie et philosophie. Karl Jaspers: Contributo alla critica della psicoanalisi. Augusto Guzzo: Filosofia e analisi. Luigi Stefanini: Il circolo vizioso di Sigmund Freud. Enzo Paci: Sulla concezione psicanalitica dell'angoscia. *Note e Commenti:* Renato de Rosa: Nota sulle correnti esistenzialistiche della psicopatologia contemporanea. Ernesto Grassi: Esperienza europea nell'ambito sudamericano. Emanuele Severino: Nota sulla teologia della storia. Vito A. Bellezza. "Dal problematicismo alla metafisica" di Gustavo Bontadini. Raniero Sabarini: Epistolario spinoziano. Recensioni. Notiziario. Libri Ricevuti.

Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín, Colombia.

Vol. XVII. N° 64. Abril-Mayo-Junio 1952.

Sumario: Miguel Restrepo Renzón: Discurso de Ofrecimiento. Guillermo Escobar Vélez: Discurso de Agradecimiento. Enrique de Gandía: Una Nueva Crítica de Martín Fierro. Angel Marlín Vásquez Abad: Delitos contra la Economía Nacional, la Industria y el Comercio. Jaime J. Gil Sánchez: El Régimen Corporativo. Bernardo Penagos Estrada: Menores en Sociedades Limitadas. Guillermo Duque, E. Darío Pérez Upegui Jairo Chaves Villa: Los Templos Católicos en el Plan Regulador de Medellín. Augusto Malaret: Correcciones al Diccionario de Americanismos y al Lexicón de Fauna y Flora. Bibliografía. Notas. Crónica Universitaria.

Revista Javeriana. Carrera 23 N° 39-69. Apart. Nac. 1943. Bogotá, Colombia.

Tomo XXXVIII. N° 186. Julio de 1952.

Sumario: Mensaje de S. S. Pío XII a los colombianos con motivo de la Cruzada Nacional Pro-paz y el cincuentenario de la consagración de la República al Sagrado Corazón. Andrés Sanín: Por los valores morales. Eduardo Ospina: La persecución religiosa en Colombia. Hipólito Jerez: Cardenal Miguel Faulhaber. Observador: ¿Qué cosas nos enseñan las elecciones en Italia?. D. Restrepo: La Independencia de la América Española es gloria de España. Dionisio Arango: Reminiscencias de la India. José Antonio Pabón: Cuévano. Revista de Libros. Revista de Revistas.

Philosophia. Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Filosofía. Mitre 740, Mendoza.

Vol IX. N° 15. Año 1952.

Sumario: Ricardo D. Pantano: El primer humanismo del Renacimiento. Plácido A. Horas: Metodología y técnicas de investigación en sociología. Octavio N.

Derisi: Autopresentación filosófica. José I. Alcorta: La dialéctica paradójica. *Sociedad Cuyana de Filosofía*. Cuarta Sesión Académica. Mensual. Carlos Massini Correas: Diálogo entre el caracol y la manzana. F. Maffei y R. Agoglia: La historia de la filosofía en Aristóteles. Quinta Sesión Académica Mensual. Aldo Testa-secca: Pensamiento y actualidad fichteanos. Carmen Vera Arenas de Peralta: Ensayo de una estética en el adolescente. Reseñas Bibliográficas.

Año IX. Nº 16. Junio-Setiembre 1952.

Sumario: Rodolfo Mondolfo: La filosofía como problemática y el historicismo. Ricardo D. Pantano: La metafísica de la vida en la obra de Simmel. Jaime Ma. de Mathieu: El hombre social. *Sociedad Cuyana de Filosofía*: Séptima Sesión Académica Mensual. Humberto Mario Lucero: La ética cristiana medieval. Rodolfo Adrián Montoya: La educación en los monasterios medievales. *Octava Sesión Académica Mensual*: Cayetano César Piccione: Para una caracterización de la plástica griega. Alejandro Canale Cánova: Relaciones entre la filosofía y la Historia de la filosofía. Reseñas Bibliográficas.

Sophia. Via Jappelli, 5. Padova. Italia.

Anno XX. Nº 2. Aprile Giugno 1952. Fascicolo II.

Sumario: Gaetano Capone Braga: L'intrinseca inconsistenza dell'inmanentismo religioso. James K. Felbleman: The Analysis of Perception. Carmelo Ottaviano: Due utili iniziative da imitare. Michele Giorgiantonio: L'enigma del "Tractatus de intellectus emendatione" di Spinoza. Mario Levi: L'ipotesi nell'indagine scientifica. Carmelo Ottaviano: Un po' di confusione nel campo scientifico. Anallsi di libri. Note.

Révue de l'Université d'Ottawa. Ottawa. Canadá.

Vol. XXII. Nº 1. Janvier-Mars 1952.

Sumario: Thomas Greenwood: Les fondements de la géopolitique. Fernand Jetté, O. M. I.: Le ministère missionnaire, moyen de perfection religieuse. Marcel Roussin: La sécurité continentale. Gaston Carrière, O. M. I.: Un insurpassable foyer d'humanisme, la Bibliothèque apostolique Vaticane. Antoine Paplauskas-Ramunas: La crise de l'éducation moderne. G. Forbes, O. M. I.: Devotion to the Blessed Virgin Mary in Early British Columbia History. Jacques Croteau: Introduction a l'existencialisme. Lucien Dozois: La basilique du Saint-Sépulcre. Section Spéciale.

Vol. XXII. Nº 2. Avril-juin 1952.

Sumario: Germain Lesage: Le rayonnement social du cardinal Villeneuve. Emmett O'Grady: Graham Greene, écrivain eschatologique. Arcade Monette: L'être, l'exister et Dieu. P. Hubert Casselman: Full Employment. Paul Gay: Le vénérable François-Marie Paul Libermann. Gaston Carrière: Paix véritable et sens chrétien. Gaston Carrière: L'eucharistie et la paix. Chronique. Bibliographie. Section Spéciale.

Vol. XXII. Nº 3. Juillet-Septembre 1952.

Sumario: Michel Campiche: Saint Pierre et son martyr. Gaston Carrière: Notre héritage culturel. A. P. Gianelli: Economics in Crisis. Hervé Lavenir: Une Nouvelle-France d'Europe centrale. René R. Cornet: Vers la connaissance de la personnalité de l'homme. Stewart C. Easton: Euripides, Socrates, and the Death

of Greek Tragic Drama. L. Rabcewicz-Zubrowski: Traits caractéristiques des constitutions des "Démocraties populaires". Guy Sylvestre: Le Rivage des Syrtes. Chronique universitaire. Bibliographie. Section Spéciale.

The Philosophical Quarterly. Published by the University of St. Andrews for The Scots Philosophical Club. Scotland.

Vol. II. N° 8. July 1952.

Contents: Arthur Child: History as Imitation. Ugo Spirito: The Limits of Science. J. N. Findlay: Probability Without Nonsense. A. D. Ritchie: A Defence of Sense-Data. N. R. Hanson: Professor Ryle's Mind. J. A. Mack: Group Personality—A Footnote to Maitland. A. H. Armstrong: Philosophical Surveys, VI: Patristic and Later Greek Philosophy. Book Reviews. Notes and News.

Philosophy and Phenomenological Research. A Quarterly Journal. Published for the International Phenomenological Society by the University of Buffalo, Buffalo 14, New York.

Volume XIII. N° 1. September 1952.

Contents: Arthur E. Murphy: Ducasse's Theory of Appraisals. Charles A. Baylis: Intrinsic Goodness. John W. Blyth: What is a Sign?. Roderick M. Chisholm: Ducasse's Theory of Properties and Qualities. Lucius Garvin: Ducasse's Carus Lectures. Vincent Tomas: Ducasse on Art and Its Appreciation. Everett J. Nelson: Categorical Interpretation of Experience. Richard Taylor: Bibliography. Donald C. Williams: Professor Carnap's Philosophy of Probability. F. C. Dommeyer: Recent Literature in the History of Philosophy. John Hershey: Recent Latin-American Philosophy. Notes and News.

Revue d'Esthétique. Presses Universitaires de France, 108, boulevard Saint Germain, Paris (6^e).

Tome Cinq. Fascicule I. Janvier-Mars 1952.

Sommaire: Mis De Tryon-Montalembert: Beauté naturelle et présence. M. Brion: Le thème de l'entrelacs et du labyrinthe dans l'oeuvre de Léonard de Vinci. M. Chattelun: L'élaboration du temps musical. J. C. Remaud. Le problème du spectateur devant l'oeuvre de G. de La Tour: Saint Sébastien pleuré par sainte Irène. M. Guicheteau: Essai sur l'esthétique spontanée du marchand de tableaux. Bibliographie D'Esthétique.

Tome Cinq. Fascicule 2. Avril-juin 1952.

Sommaire: E. Monod-Herzen: Art - Science - Psychologie. A propos des entrelacs de l'art arabe. M. Théry: Volonté et hasard dans les arts plastiques. H. Laval: Photographie. O. Bradac: Théâtre français et théâtre russe: esquisse comparative du jeu de l'acteur. Georges Sadoul: Le cinéma est-il art des images ou art du mouvement?. Henri Gil-Marchex: Les vicissitudes du goût musical en France. Paul Vialar: Le métier de romancier. Bibliographie D'Esthétique. Analyses.

Tome Cinq. Fascicule 3. Juillet-Septembre 1952.

Sommaire: Th. Munro: L'après-midi d'un faune et les relations entre les arts. J. Pucelle: Paul Kaul et le problème de la sonorité en lutherie. H. Bonnet: Le sujet de l'oeuvre de Marcel Proust. M. Wahl: Art et méthode. R. Blanché: Nua-

ges. R. Klein: Sur la signification de la synthèse des arts. P. Lamy: Les lois de la vision. J. C. Krafft: Esthétique du langage. Poésie et prose. Analyses. Nécrologie.

Tome Cinq. Fascicule 4. Octobre-Décembre 1952.

Sommaire: J. C. Krafft: Classicisme et hermétisme. Terres à redécouvrir. J. Chaix-Ruy: Poésie et philosophie. P. Francastel: La Fête mythologique au Quattrocento. Expression littéraire et visualisation plastique. Cl. Saulnier: Esthétique et connaissance. Caractère spécial de l'attitude esthétique du point de vue cognitif. *Société Française D'Esthétique* Stani: La danse sonore. Synthèse de la danse et de la musique. I. Edman: La grammaire des arts. J. Vinchon: L'art fantastique et la vie au Japon. *Analyses*: H. Read: The Philosophy of modern Art (P. Ginestier). G. Brelet: Esthétique et création musicale (R. Bayer). A. Camus: L'homme révolté (Ch. Lalo).

The Modern Schoolman. A Quaterly Journal of Philosophy. Saint Louis University. The College of Philosophy and Letters and the Department of Philosophy. Saint Louis. U. S. A.

Vol. XXX. N° 1. November 1952.

Contents: Joseph T. Clark, S. J.: Aristotle's Feeling for Development in Philosophy. Levian Thomas, F. S. C.: Ulrich of Strasbourg: His Doctrine of the Divine Ideas. Joseph Owens, C. Ss. R.: The Conclusion of the Prima Via. Notes and Discussion. Books Reviews. Bibliography.

Vol. XXX. n° 2. January 1953.

Contents: Herbert Johnston: On the Meaning of "Consumed in Use" In the Problem of Usury. Joseph Owens, C. S. Ss. R.: The Conclusion of the Prima Via. Paul Colaço, S. J.: A Critical Estimate of Aurobindo's Being-Becoming Absolute. Notes and Discussion. Book Réviews. Bibliography.

The Personalist. Florence H. Smith. Circulation Secretary. 3518 University Ave. Los Angeles 7, California, U. S. A.

Vol. XXXIII. N° 3, July 1952.

Ralph Tyler Flewelling: "A Turn in the Road of History". George Wehner: "Aum" (Verse)". Laurence J. Rosán: "Outlines of a Philosophy of History". Kurt F. Leidecker: "Amos Bronson Alcott and the Concord School of Philosophy". Paul R. Hesel: "The Problem of Immortality". John Nixon, Jr.: "Motoring. (Verse)". J. Glenn Gray: "We Must Love One Another Die". Henry Charles Suter: "National and Individual Conduct". Mildred McGilvra. "The Father of Finnish Prose".

Vol. XXXIII. N° 4. Autumn-October 1952.

Contents: Ralph Tyler Flewelling: The Metaphysical Dilemma of Science. Richard D. Mosier: The Transcendental Geometry. Jenny Lind Porter: Verse: Thanksgiving. A. de Wilde: Personalism in the Netherlands. Chester Z. Keller: Death Esthetic. N. O. Lossky: Personalism Versus Materialism. Daniel S. Robinson: The Problem of God. Wilbur Long: Freedom. Wallace Nethery: Coleridge's Use of Judgment in Shakespearean Criticism. Notes and Discussions. Along the Bookshelf.

Vol. XXXIV. n° 1. Winter, January 1953.

Contents: Ralph Tyler Flewelling: Many Voices: One Speech. L. Harold De Wolf: A Personalistic Re-examination of the Mind-body Problem. Gustav E. Mue-

ller: Existence and Existentialism. Elaine Hoisington Johnson: The Political Novels of Ignazio Silone. Merrit M. Thompson: On Philosophical Writing and Speaking. A Letter to the Editor: Notes and Discussions: Along the Bookshelf. Books Received.

Revista de Filosofía. Ministerio de Educación. Universidad Nacional de la Ciudad Eva Perón. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Instituto de Filosofía.

Año 1952. N° 5.

Sumario: Oswaldo Robles: La Psique y el compuesto humano. Octavio Nicolás Derisi: El materialismo subyacente en la concepción antropológica y ontológica de Jean Paul Sartre. Abelardo F. Rossi: Sobre el problema crítico. Bibliografía. Crónica.

Norte. Revista Argentina de Cultura. Av. Sarmiento 665. Tucumán. Argentina.

Año I. N° 1. Octubre 1951.

Sumario: Norte: Los problemas de la cultura y nuestra presencia. Manuel Gonzalo Casas: Un problema Metafísico en Martín Heidegger. Miguel Herrera Figueroa: Kelsen y los Valores Jurídicos. Manuel García Soriano: Sentido de la Democracia Americana. Francisco J. Andrés Mulet: Contenido Sociológico de la Tercera Posición. Fray Mario José Petit de Murat, O. P.: El Humanismo Puro en la Música de Mozart. Norte y la Poesía. Jorge W. Abalos: El Grillo en la Literatura y en el Folklore Nuestro. Marcelo Amsler: El Acoso. Emilio Rubio: Poemas. Lino Eneas Spilimbergo: Dibujos. Comisión Provincial de Bellas Artes: Síntesis de su Actuación. Los Libros: (Dibujos para el cuento de Juan B. Gatti).

Año II. N° 2. Mayo 1952.

Sumario: Nimio de Anquín: El Misterio de la Poesía "Selige Sehnsucht" de Goethe. Manuel Juan Fossa: Acerca de la Posibilidad de un Azar Ontológico. Norberto Antoni: Los Fundamentos Jurídicos del Justicialismo. Luis Cano: Reflexiones en Torno a la Persona Humana. María Eugenia Valentié: Ser y Misterio en el Pensamiento de Marcel. Horacio C. Rodríguez: Traslación (o "El misterio de la pieza del hotel"). Norte y la Poesía. Rogelio Arana: Poesías. Diego F. Pró: La Obra Escultórica de Lorenzo Domínguez. Comisión Provincial de Bellas Artes: Síntesis de su Actuación. Libros. (Dibujos de A. de Vicenti).

Año II. N° 3. Octubre 1952.

Sumario: Angel Jorge Casares: El Problema Gnoseológico en una Filosofía Existencial. Luis Farré: Técnica y Teoría en la Estética de Leonardo da Vinci. Emillo Carilla: Trayectoria de Ricardo Güiraldes. Manuel García Soriano: Una Carta Privilegio de Alfonso X a los Pobladores de la Guardia Alcana. Gabriel A. Puente: Las Ideas Políticas en el Cabildo Extraordinario del 22 de Mayo de 1810. Jorge W. Abalos: El Kakuy. Miguel Herrera Figueroa: Estimativa Jurídica del Materialismo Histórico. Miguel Angel Penna: La Fragua de las Talas. Norte y la Poesía. Eloy Martínez Castro: Poesías. Oscar E. Sarulle: Silvio Jiménez, Dibujos. Norte y El Cine. Los Libros. (Ilustraciones de Salas y Belcuore).

Ideas y Valores. Bogotá Colombia.

Tomo II, Año II, N° 6. Septiembre 1952.

Sumario: Ismael Quiles, S. J.: Personalidad Humana, Inmanencia y Transcendencia. Julio Enrique Blanco: Las Pruebas del Alter Ego en D'Annunzio y en Shakespeare. Víctor Frankl: Metafísica Católica y Matemática Infinitesimal (Nicolas de Cues y Blaise Pascal). Cayetano Betancur: Dos Dimensiones de América, Civilización de Helicópteros. Abraham Fernández de Soto: Visión Social y Económica de América. San Agustín: Textos Clásicos: de la Naturaleza del Bien. Vida de la Filosofía. Notas Bibliográficas. Informe Especial sobre la Facultad de Filosofía y Letras.

Sociología. Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Instituição complementar da Universidade de São Paulo. (Predio da Escola Técnica de Comercio "Alvares Penteado"). Largo de São Francisco 19. São Paulo. Brasil.

Volume XIV. n° 1. Março de 1952.

Sumario: Oracy Nogueira: A "História De Vida" Como Técnica de Pesquisa. Richard Morse: A Cidade de São Paulo no Período de 1870-1890 (I). Fernando de Azevedo: A Literatura Infantil numa Perspectiva Sociológica. Donald Pierson: Relações Raciais em Cruz das Almas. Herbert Ealdus: Terminologia de Parentesco Kaingang. Noticiario. Resenhas Bibliograficas. Publicações Recebidas.

Volume XIV. n° 2. Maio de 1952.

Sumario: Emillo Willems: Nota sobre Leis Sociais. Celeste Souza Andrade: Migrantes Nacionais no Estado de São Paulo. Donald Pierson: A Etiqueta em Cruz das Almas. Richard Morse: A Cidade de São Paulo no Período 1870-1890 (II). Antonio Rubbo Müller: Um Estudo da Organização Social de Tribos Indígenas da América do Sul. Noticiario. Resenhas Bibliograficas. Publicações Recebidas.

Revista Nacional de Cultura. Ministerio de Educación. Dirección de Cultura y Bellas Artes. Caracas. Venezuela.

Año XIV. N° 95. Noviembre-Diciembre de 1952.

Sumario: Valores Chilenos: Retrato de Don José Toribio Medina. Palabras de Apertura pronunciadas en el solemne Acto Académico por el Ministro de Educación Doctor Simón Becerra. Palabras del Doctor Héctor Parra Márquez. Palabras del Señor Guillermo Trujillo Durán. Palabras del Dr. Ricardo Archila. Palabras del Doctor Manuel Maldonado. Discurso de Orden por Don Mariano Picón Salas. Palabras de Clausura por Don Alberto Serano Pellé, Embajador de Chile en Venezuela. Eduardo Crema: Valores Relativos y Absolutos en "La Casita Blanca". Clemencia Miró: Homenaje a Teresa de la Parra. Israel Peña: Teresa Carreño, Artista Máxima de Venezuela. Manuel Rojas: Pancho Rojas (Cuento). Eduardo Arroyo Alvarez: Semblanza y Obra de Juan de Castellanos. Luis Augusto Arcay: Andrés Pérez Mujica, Escultor y Pintor Venezolano. Gustavo Jaen: El Poeta Luis Pastori.

Revista Mexicana de Sociología. Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional de México. República de Cuba N° 92. México, D. F.

Vol. XIV. Año XIV. N° 1.

Sumario: Roberto Fabregat Cúneo: Dos Apuntes Sociológicos de Actualidad. F. Carmona Nenclares: Sociología de la Cosmovisión y del Sistema Educativo. Os.

car Alvarez Andrews: Introducción al Estudio de las Fuerzas Sociales. Pitirim A. Sorokin: Estructura Mental y Energías del Hombre. Paul Meadows: Teorías Sobre la Cultura de las Masas. Pauline V. Young: Las Técnicas de la Investigación Social. El Director de la "Revista Mexicana de Sociología" Condecorado por el Gobierno de Italia. Notas Bibliográficas.

Año XIV. Vol. XIV. nº 2.

Sumario: Mariano Ruiz Funes: Emigración y Criminalidad. Gislero Flesch: Valor y Límites del Factor Hereditario en la Etiología de la Criminalidad. Raymond Lenoir: El Grupo Primitivo. Francisco Carmona Nenclares: La Significación Sociológica de "El Ser y el Tiempo", de Heidegger. Pauline V. Young: Las Técnicas de la Investigación Social. Primer Congreso Latinoamericano de Sociología. Convocatoria para el Segundo Congreso Mundial de Sociología. Sección Bibliográfica.

Dinámica Social. Centro de Estudios Económico-Sociales. Libertad 1050. Piso 1º. Buenos Aires.

Año III. Nº 25. Setiembre 1952.

Sumario: C. S.: Ideas y verdades para quien amontona palabras. Charles Maurras: Soliloquio del prisionero. Una acogida inolvidable. Alberto Falcionelli: Primera salida de Malenkov. Cosas soviéticas. Gaëtan Bernoville: Psicología política del pueblo francés. La responsabilidad del odio. Juan Manuel Maeztu: El trono de fieltro. Pan o cañones. Vintila Horia: Imperio u ordenación mundial. Henri Lèbre: Alexis Carrel y el porvenir de la civilización. Adolfo Miaja de la Muela: De un federalismo europeo. Declive del pensamiento lógico. Bruno C. Jacovella: Las tensiones críticas entre la ciudad y la tierra. Crimen en el Mar Rojo. Vicente Trípoli: El arte literario y nuestra libertad. Gino Miniati: ¿Corporativismo democrático o democracia corporativa? F. V.: Riqueza y miseria. R. L.: Catalejos sobre América. El mes en el mundo. Carlos Keller R.: Chile instaura un nuevo régimen. Jean Pleyber: Geopolítica de los asientos. Jaime María de Mahieu: Derechas e izquierdas. Jacques de Sainte Marie: Crónica de la guerra fría. Neguib el revoltoso. Héctor Bernardo: Los supuestos teóricos del comercio internacional. Situación y perspectivas. Amortizaciones en el balance impositivo. Revistas. Bibliografía. Sezione Italiana. Section Française.

Año III. Núm. 26-27. Octubre-Noviembre 1952.

Sumario: C. S.: Año séptimo. Charles Maurras: Soliloquio del prisionero. Rafael Funes: La inculta cultura materialista. Josef Matl: Problemas fundamentales del soviétismo. Juan Pichón Rivière: Ordenar y organizar. Juan R. Sepich: Un mundo cambia ante los ojos. Sir Oswald Mosley: ¿Cómo defender a Europa?. Rafael Gutiérrez Girardot: El desarrollo de la política colombiana. Federico Iburguren: La hora de la unión. Portugal en el mundo. Benjamín Rattenbach: ¿Adónde va la guerra?. Julio A. Leguizamón: América escindida. El mes en el mundo. Vintila Horia: Emilio Zola y el realismo socialista. Oreste Popescu: Dinámica social y positivismo. E. S. Giménez Vega: Bajo el signo de la cobardía. Juan José Vistalli: El desnivel regulado. Antonio Carro Martínez: Valoración humana del ibatismo. Fermín Chávez: La unidad del arte. Paul Berger: El libre albedrío y la democracia. Jean Pleyber: Los aprendices de brujo ante el diluvio. Verax: La cortina humana. Jacques de Sainte Marie: Crónica de la guerra fría. Benjamín Zacheo: Justificación y fundamento del "nuevo" derecho de propiedad privada. En la economía argentina. La exportación de la lana en los Estados Unidos. ¿Ha sido contenida la inflación monetaria?. ¿Se reestructurará el Instituto Argentino de Promoción del Intercambio?. Revistas. Bibliografía. Sezione Italiana. Section Française.

INSTITUTO DE LETRAS

Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. — Cuarta época. Madrid.

Año V. Tomo LVII. Nº 2. 1952.

Sumario: Doña Juana Pimentel, señora del castillo de Alamin (1453-62). Amalio Huarte. Las clasificaciones metódicas y su aplicación a los fondos de los archivos, Filemón Arribas Arranz. Ensayo de una nueva clasificación de materias para las bibliotecas españolas, Nicolás Fernández-Victorio. Soluciones y perspectivas del Derecho español de propiedad intelectual o derecho de autor, Francisco Cervera. Consideraciones sobre la Edad del Hierro en la cuenca del Ebro, Octavio Gil Farrés. Variedades. De re bibliotecaria. Noticias. Bibliografía enumerativa de Artículos de revistas. Notas bibliográficas. Sección oficial: Legislación.

Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo. Santander.

Año XXVIII. Nos. 1 y 2. 1952.

Sumario: Un epistolario y unas elecciones, José P. Castro. Leonardo da Vinci. Alberto Sartoris. Las lloronas montañesas, Fernando Barreda. Baráibar en la correspondencia epistolar de Menéndez Pelayo, Ricardo de Apráiz. De mis memorias, Camille Pitollot. El manifiesto electoral de Patricio Rigüelta, Luis de Escalante. La espada encantada de Vulcano, Amalio Huarte. Notas al Romance de la muerte de D. Fadrique, Marqués de Villamantilla de Perales. Mujer, amor, celos y matrimonio, vistos por Cervantes, Ricardo del Arco. Observaciones sobre el Romance religioso tradicional, José María de Cossío. Bibliografía.

Año XXVIII. Nos. 3 y 4.

Sumario: Epistolario de Morel-Fatio y Menéndez Pelayo, Sánchez Reyes, Enrique. Notas sobre centenarios y conmemoraciones.

Revista de Portugal. Serie A — Lingua Portuguesa 101. Lisboa.

Volume XVII. Janeiro 1952.

Sumario: Achegas para un Dicionario. Afecto, alcunhas, arraíga, etc., Augusto César Pires de Lima. Nótulas vocabulares: açugue, adall, adem, adorra, aduar, José Pedro Machado. Notas etimológicas: çelingar, açalmar, açamo, falaciós, debangar, foupa, foupeira, fopa, Joseph M. Piel. Curiosidades lingüísticas dentro e fora do Português, Augusto Moreno. Soneto de Luís de Camoes. Guardas-Marinha ou Guarda-Marinhas? Digamos sempre Guardas-Marinhas, José de Sá Nunes. Reflexões sobre a Língua Portuguesa, Francisco José Freire. Registros oportunos. Xavier Fernandes. Notas varias. Suplementos.

Boletín de Filologia. Centro de Estudos Filológicos. Lisboa.

Tomo XIII. Fascículos 1 y 2. 1952.

Sumario: Sobre naça e algumas expressões equivalentes em português, Heinz Kroll. Roum. desfata, port., esp. desenfadar, Víctor Buescu. Origem e flexão da guna nomes portugueses em -ao. J. I. Louro: A crítica da poesia nos estudos li-

terários de Karl Vossler, A. E. Beau. L'infinutivo em pessoal et l'infinutivo pessoal em português moderna, H. Sten. Miscelanea. Recenções criticas.

Publications of the Modern Language Association of America. Menasha, Wisconsin.

Volume LXVII. Number 5, September, 1952.

Sumario: The case of Shelley, Frederick A. Pottle. Ortega y Gasset's Philosophy of art, Leon Livingstone. Heidegger's existencial philosophy and modern german literature, Hans Jaeger. The love theme of Henry Esmond, John E. Tilford Jr.. Absolutism in Melville's *Pierre*, Mary E. Dichmann. Cooper's indebtedness to Shakespeare, W. B. Gates. Tennyson's garden of art; a study of *The Hesperides*, Robert Stange. On rereading Klopstock, Walter Silz. Development of techniques in Fielding's comedies, L. P. Goggin. How smart was Robinson Crusoe? Harry F. Robins. Christ and Antichrist in *Paradise regained*, Howard Schultz. The authorship of Henry VI, Leo Kirschbaum. Sansovino's *Concetti Politici* and Their Debt to Machiavelli, Vincent Luciani. Gavin Douglas' *Eneados*: a reinterpretation, B. Dearing, *The book of the Duchess* re-opened, Bertrand J. Bronson. Notes, document and critical comment.

Asomante — Asociación de graduados de la Universidad de Puerto Rico. San Juan. Puerto Rico.

Nº 3. Julio-Setiembre de 1952.

Sumario: En el centenario de Clarín, Luis Santullano. Elegía a Pedro Salinas, Jorge Carrera Andrade. Lope dramatiza un cantar, E. Anderson Imbert. Simone Weil, profeta israelita, Leslie Fiedler. La rosa entera, Horacio E. Ratti. El deber de los intelectuales, Luis Reissig. Cinco sonetos, Antonio Pérez-Pierret. El poeta Antonio Pérez-Pierret, Miguel Guerra Mondragón. Saludo a César Vallejo, Francisco Lluch Mora. La carreta, René Marqués. Los libros. Guía del lector. Colaboradores.

INSTITUTO DE LENGUAS

Classica et Mediaevalia. Revue Danoise de Philologie et d'Histoire. Libraire Gydenal. Copenhagen, 1952.

Vol. XII - Fasc. 1.

Table des Matières — Eric Jacobsen: The Fable is inverted or Donne's Aesop. D. J. A. Ross: Letter's of Alexander. A new partial MS of the unabbreviated Julius Valerius. Mario Espósito: Notes on a Latin Life of Saint Patrick. Alfred Otto: *Magister Johannes Dacus und seine Schriften*. Anne Rusing: The Fate of Henri Pirenne's Thesis on the Consequences of the Islamic Expansion. Paul Mac Kendrick: A Renaissance Odyssey. The Life of Cyrillac et Ancona.

Vol. XIII, Fasc. 2.

Table des matières — Ejnar Dyggue: The Origin of the Urban Churchyard. Karl Buchner: Die Proömien des Lukrez. Gudmund Schutte: A. Ptolemaic Riddle Solveč. Guy de Valous: La poésie amoureuse en langue latine au moyen-âge.

N° 13. 1er. Juillet 1952.

Sumario: Maréchal Lyautey: Lettres du Maroc Publiées par Pierre Lyautey. Robert D'Harcourt: L'Armée Allemande de Demain vue par Les Allemands. Henry Castillou: Thaddëa, première partie. Roland Dorgelés: Tristan Bernard ou le Philosophie du Sourire. Raymond Isay: La Vie des Transports; Art et transports. Vicki Baum: Prenez Garde aux Biches. L. J. Arrigon: Magistrat et Conspirateur. II. Le Père D'Une Favorite. Professeur Leon Binet: Une Enquete chez les Oiseaux. Henry Rambaud: Essais et Notices. La poésie de "La Balance Intérieure". R. Bourget-Pailleron: Revue Dramatique. Dialogue des Carmélites. C. J. Gignoux: La vie Economique. Crépuscule du Contrat.

N° 14. 15 Juillet 1952.

Sumario: Maréchal Lyautey: Lettres du Maroc. II. Rabat Capitale. André Siegfred: La Vie des Transports. Conclusion. Henry Castillou: Thaddëa. Deuxième partie. Joseph de Tonquédec: Les Lettres de Bergson sur Dieu. Roger Gaillard: Le Mur D'Orange. Marcel Lachaze: Les Mercuriales de D'Aguesseau. Josie Wyllie: Une visite au Muséum. Vicki Baum: Prenez Garde aux Biches. Dernière partie. Colonel D'Agout: Le Siège de Dantzig. Souvenirs. Gérard D'Houville: Lectures Romanesques. R. Bourget-Pailleron: Revue Dramatique. Les Concours du Conservatoire. Henry Thétard: Le Sport Hippique. C. J. Gignoux: La Vie Economique. Un Test: L'Industrie Cotonnière.

N° 15. 1er. Août 1952.

Sumario: Robert D'Harcourt: Au Canada. Le IIIe. Congrès de la Langue Française. Maréchal Lyautey: Lettres Du Maroc. III. Roger Grégoire: Réflexions sur la Fonction Publique. Gérard Bauer: On Aime Ceux Qui Partent. Proverbe. Alvise Zorzi: Italie 1952. Henry Castillou: Thaddëa. Troisième partie. O. Moreau-Néret: Formules Nouvelles D'Emprunt. Louis Hastier: Une Eminence Grise de Barras. F. M. Botot. Philippe Chabaneix: Poésies. B. G. Lachelier: Chronique des Etats-Unis. La Sorcière de Wall-Street. Henri Busser: Revue Musicale. Les Indes Galantes. René Sudre: Revue Scientifique. La Structure du Globe. C. J. Gignoux: La Vie Economique. Après L'Emprunt. André Gavoty: Les Fêtes du Havre.

N° 16. 15 Août 1952.

Sumario: Philippe Barres: Perspectives Européennes. La Langue Française et l'Orthographe. Honoré de Balzac: Le Prêtre Catholique. Spoelberch de Lovenjoul: Une Oeuvre Inédite de Balzac. Georges Blond: L'Attentat contre Hitler I. La Conjuraton. M. H. Mahé: Sortilèges Créoles. Première partie. Albert Vincent. La Crête Ancienne. Miguel Zamacois: En Marge de Molière. La Fin de Tartufe. Henry Castillou: Thaddëa. Quatrième partie. Marcel Brion: Littératures Etrangères. Thomas Wolfe. Gérard D'Houville: Lectures Romanesques. C. J. Gignoux: La Vie Economique. Hypothèses Monétaires.

N° 17. 1er. Septembre 1952.

Sumario: Henry Bordeaux: Le Centenaire de Bourget: Le Romancier. Francis Carco: L'Observateur. Gérard Bauer: L'Ami. André Chaumeix: Le Philosophie Jean Maroger: Le Plan Schuman Devant Le Sénat. Gilles Gozard: Devant La Chambre. M. H. Mahé: Sortilèges Créoles. Deuxième partie. Jean Lebaudy: Buffles et Éléphants. Carnet d'Un Chasseur. Georges Blond: L'Attentat contre Hitler. II. Les Dés Sont Jetés. Robert Beachboard: Maëterlinck et L'Amériqne. Henry Castillou: Thaddëa. Dernière partie. Henri Busser: Essais et Notices. Une Aïeule de nos Académies. C. J. Gignoux: La Vie Economique. Loin du Rivage.

N° 18. 15 Septembre 1952.

Sumario: Renée Pinon: Le Destin de la Pologne. Francis Carco: Gérard de Nerval. I. Enrique Larreta: Sur les Bords de L'Ebre. Première partie. Pierre Benoit: Le Souvenir d'Edmond Rostand. C. J. Gignoux: Le Mausolée de la Place Rouge. Maurice Bedel: Parties de Campagne aux États-Unis. J. Lacour-Gayet: Un Grand Lyonnais: Joseph-Marie Jacquard. H. M. Mahé: Sortilèges Créoles. Dernière partie. Hugues de Montbas: Robespierre et les Bonaparte vus par J. V. Colchen. Gérard D'Houville: Lectures Romanesques. Renée Sudre: Revue Scientifique. Le Centenaire de Moissan. B. G. Lachelier: Chronique Américaine. Les Candidats à la Présidence. C. J. G.: La Vie Économique. Réformes Fiscales.

N° 19. 1er. Octobre 1952.

Sumario: Rentrée des Classes et Programmes. Simone André- Maurois: George Sand et Marie Dorval. George Sand à Marie Dorval: Correspondance Inédite. I. (1832-1836). Louis Lopicque: La Conscience, Fonction Cellulaire. Louis Castex: Journal de Bord. I. D'Orly à Honolulu. Enrique Larreta: Sur les Bords de l'Ebre. Deuxième partie. Jean Montigny: Ou en est l'amnistie?. Marquis de Saporta: Un Plan Oublié du Maréchal Foch. Francis Carco: Gérard de Nerval. II. Don Bernardet: Catholicisme Américain. Alex Gefter: La Troïka. Nouvelle. Victor Goedorp: Essais et Notices. Une Conspiratrice de Douze ans. Yves-Gerard Le Dantec: Le Mouvement Poétique. C. J. Gignoux: La Vie Économique. Politique Agricole. C. J. G.: Journées Internationales à Santander.

N° 20. 15 Octobre 1952.

Sumario: Weygand: Réflexions sur L'État Militaire de la France. Jérôme Carcopino: Les Fouilles de Saint Pierre. I. Enrique Larreta: Sur les Bords de L'Ebre. Dernière partie. Simone André-Maurois: George Sand et Marie Dorval ou l'Indestructible Amitié. George Sand à Marie Dorval: Correspondance Inédite. II. (1838-1848). François Piétri: L'Espagne de Victor Hugo. Roger Dion: Les Origines du Vignoble de Bordeaux. Louis Castex: Journal de Bord. II, Honolulu. Francis Carco: Gérard de Nerval. III. Général Daille: Paul Bourget à Costebelle. Henri Busser: Revue Musicale. 5e. Festival de Besançon. Gérard D'Houville: Lectures Romanesques. Henry Thétard: Le Sport Hippique. C. J. Gignoux: La Vie Économique. La Renaissance Allemande.

N° 21. Novembre 1952.

Sumario: Weygand: Réflexions sur l'Etat Militaire de la France. II. Etienne Gilson: Hommage à l'Université Laval. Henry Bordeaux: Les Poètes au Début du Siècle. Philippe Barres: "Europe" ou "Atlantique". R. Bourget-Pailleron: Visite au Canada. Jérôme Carcopino: Les Fouilles de Saint-Pierre. II. Charles D'Ydewalle: Chez les Grands Fauves du Congo Belge. E. J. Debau: Le Moyen-Orient Zone Névralgique. Francis Carco: Gérard de Nerval. IV. Louis Castex: Journal de Bord. III. Clipperton. Y. Bellessort: Soussen, La Chatte Blanche. Simon Arbellot: La Vie de Paris. Les Quatrevingts ans de Curnonsky. René Sudre: Revue Scientifique. Au Fond Des Mers. C. J. Gignoux: La Vie Économique. M. Pinay chez les Marchands

N° 22. 15 Novembre 1952.

Sumario: Robert Herly: Ou Va L'O. N. U.? Jérôme Carcopino: Les Fouilles de Saint-Pierre. III. Camille Marbo: Jeux de la Science et de l'amour. Première partie. Roger Langeron: La Candidature Officielle sous la Restauration. Professeur Léon Binet: Avec les Animaux du Grand Nord. Gustave Samazeuilh: Bayreuth-Salzburg 1952. Gérard D'Houville: Lectures Romanesques. R. Bourget-Pailleron: Revue Dramatique. Roméo et Juliette. Siegfried. Simon Arbellot: La Vie de Paris. Charlie Chaplin. Henri Busser: Revue Musicale. Les Grands Concerts. C. J. Gignoux: La Vie Économique. Le Budget de 1953: Les Dépenses. *Séance Annuelle des*

Cinq Académies: Jules Romains: Discours du Président. Henri Massé: Le Millénaire D'Avicenne. Louis Réau: Le Vandalisme Pudibond. Marcel Plaisant: Michel de Bourges, Orateur Romantique.

Nº 23. 1er. Décembre 1952.

Sumario: Y. M. Goblet: Le Problème Sud-Africain. Jean Bourgoïn: Le Maréchal Franchet D'Espérey. Jérôme Carcopino: Les Fouilles de Saint-Pierre. IV. Camille Marbo: Jeux de la Science et de l'Amour. Deuxième partie. Adolphe Boschot: La Ville Médicis et l'Académie de France a Rome (1803-1953). Jules Laroche: Le Coup de Force du Maréchal Pilsuski. Henry Bordeaux: Charles Maurras. Y. Pagniez: Au Cambodge. La Patrouille des Lacs. Marcelle-Maurette: Gaston Baty, Homme Inconnu. A. Auffray: Victor Hugo chez Don Bosco. André Gavoty: Une Soeur Inconnue de la Reine Hortense. René Sudre: Revue Scientifique. Les Exploits de la Spéléologie. C. J. Gignoux: La Vie Économique. Le Budget de 1953: Les Recettes.

Nº 24. 15 Décembre 1952.

Sumario: André Siegfred: L'Élection Présidentielle Américaine. Roger Vercelet: L'Homme du "Deucalion". Première partie. George Édgard-Bonnet: Ferdinand de Lesseps et Disraeli. Louis Castex: Journal de Bord. I. Au Mexique. Camille Marbo: Jeux de la Science et de l'Amour. Troisième partie. Henry Thétard: Le Cirque. Les Spectacles, Les Acteurs. André Gavoty: Une Romanesque Existence: Ferdinand Bac. Marcel Brion: Littératures Étrangères. George Santayana. Guy des Cars: Vincent Scotto. Simon Arbellot: La Vie de Paris. Cinquante ans de Célébrités. Gérard D'Houville: Lectures Romanesques. R. Bourget-Pailleron: Revue Dramatique. Don Juan. Robinson. C. J. Gignoux: La Vie Économique. Dépression.

INSTITUTO DE HISTORIA

San Martín. Revista del Instituto Nacional Sanmartiniano.

Nº 29.

Sumario: Perón, Juan: La idea estratégica y la idea operativa de San Martín en la campaña de los Andes. Torre Revello, José: La amistad del Libertador San Martín con O'Higgins. Yaben, Jacinto R.: San Martín y Canterac en 1821. Marchal, Leopoldo: El canto de San Martín. Torre Revello, José: Selección de documentos relativos al Libertador don José de San Martín (1ª parte).

Revista del Instituto Juan Manuel de Rosas de Investigaciones Históricas

Nº 15-16.

Sumario: G. D. C.: A la muerte de Manuel Dorrego. Gras, Mario César: La cultura en la época de Rosas. Ezcurrea Medrano. Alberto: Cómo se escribió la historia. Rosa (h), José María: Don Bernardo de Irigoyen. García Della Costa, Fernando: Sobre la repatriación de los restos de Rosas. Tarruella, Alfredo: Pintores de la época de Rosas. Pincén, Martín: Pequeña biografía de Salvador María del Carril. Barros, Marcelo: Rosas y sus monumentos. García Mansilla, Daniel: La vuelta de Obligado.

Revista Histórica. Publicación del Museo Histórico Nacional del Uruguay.

Año XLVI (2ª época) T. XVII. N° 51.

Sumario: González, Julio César: La "portuguización" de los navíos en el Río de la Plata (1805-1806). Contribuciones Documentales: Informes diplomáticos de los representantes de Francia en el Uruguay (1854-1855).

Ministerio de Educación de la Nación. Boletín de la Comisión Nacional y Monumentos históricos.

Año XII, N° 12.

Sumario: Di Lullo, Orestes: La primera catedral del país. Ferrari Rueda, Rodolfo de: Monumentos históricos de Córdoba. La estancia jesuítica de Alta Córdoba. Estancia jesuítica de La Candelaria. Camps, Ignacio J.: Lugar de emplazamiento de las Baterías de Punta Gorda.

Estudios Americanos. Revista de la Escuela de Estudios Hispánicos Americanos. Sevilla.

Vol. IV, N° 13. Abril 1952.

Sumario: Irazusta, Julio: Saldías y la Confederación Argentina. Clavero Arévalo, Manuel F.: Las formas políticas y la Administración del Estado. Tejada, Francisco Elías de: El superhombre y Don Juan. López Núñez, Carlos: La sociología general de Azevedo.

Vol. IV, N° 14, Julio 1952.

Dawson, Christopher: La tradición norteamericana. Aguilar Navarro, Mariano: La organización de los Estados Americanos. Gerardo, Diego: Poemas de ayer y de hoy. Rodríguez Casado, Vicente: Jamaica Española.

Cuadernos Hispanoamericanos. Revista mensual de Cultura Hispánica. Madrid.

N° 27 - Marzo 1952.

Sumario: Heidegger, Martin: El origen de la obra de arte (final). Carilla, Emilio: Fernández Moreno: una autobiografía lírica. Martí Bufill, Carlos: Estilo y profundidad de la seguridad social iberoamericana. Dalmau, Wilfredo: El caso clínico de Kafka en "La Metamorfosis". Gavira, José: La Real Sociedad Geográfica. Cote, Eduardo: Salvación del recuerdo. Caba, Pedro: La raza y la angustia. López, F. Anthony: Estados Unidos y España. Azaola, J. M. de: Sobre la conversión de García Morente. La crisis colombiana. Robles, Carlos: El Taller de San Lucas. Artigas, José: Una gesta olvidada: sobre un libro de Gamba. Clavería, Carlos: Una gramática en la Reviste de Occidente, etc.

N° 28 - Abril 1952.

Sumario: Curtius, Ernst Robert: Alemania y el pensamiento español actual. Konink, Charles de: El bien común y la primicia. Gil Benumeña, R.: Sentido y formación de las nuevas nacionalidades en el Mundo Árabe. Lucio R. Soto: El "Martín Fierro" y su valoración. Ruano, Eloy Benito: Medievalismo y modernidad en el reinado de los Reyes Católicos. Fortún, Julia E.: Notas sobre el folklore boliviano. Pujals, Esteban: Interpretación romántica de la Naturaleza en Byron. Sán-

chez Mazas, M.: Las ciencias y la filosofía marxista. Basave, A.: Significado de la Hispanidad. Aranguren, J. L. L.: La traducción española de "Sein und Zeit". Agulla, J. C.: Humanización y maquinismo. Lizcano, M.: A remo hacia las Indias. Morales, R.: La poesía de Vicente Aleixandre. Salinas, T.: Primer Congreso Hispano-luso-americano penal y penitenciario. Casamayor, E.: Una visión crítica del pensamiento europeo moderno.

Nº 29 - Mayo 1952.

Sumario: Fraga Iribarne, Manuel: Arte y sociedad. Dempsey, Bernard W.: La economía en las Enciclopedias sociales. Díez del Carril, Luis: Europa, campesina. Pahissa, Jaime: Relación entre el folklore musical español y el argentino. Meouchi, Edmundo: Dos demagogías distintas sobre la obra del grabador José Guadalupe Posada. París, Carlos E.: Actitud de Unamuno frente a la filosofía. Aranguren, José Luis L.: Todos los hombres somos hermanos (cuento). Sordo Lamadrid, E.: Solana, escritor; Solana, pintor. Azcárraga, J. L. de: Horia Sima estudia el nacionalismo. Agulla, J. C.: La epopeya de los productores argentinos. López Clemente, J.: El teatro de Tennessee Williams. Casamayor, E.: Hispanoamérica en el espejo de su novela. Gullón, Ricardo: Recuerdos de Kafka. Cano, José Luis: De los autores como actores. Sastre, Alfonso: Ha muerto Jardiel Poncela. Crónica norteamericana desde El Salvador.

Nº 30 - Junio 1952.

Sumario: Lissarrague, Salvador: En torno a la polémica suscitada por Jacques Maritain. Ferrara, Orestes: La formación de Europa. Valverde, José María: Montes de azul. Tovar, Antonio: Ramón, asceta. Junco, Alfonso: La masonería, condenada por los prohombres de la independencia. Gallego Moren, Antonio: Un ciprés en la poesía española. Blanc, Felicidad: El nudo (cuento). Monteagudo, Luis: Universalismo y helenismo. El latido de Europa: ¿Qué puede esperar el cristiano del tiempo que se avecina? Klee: España, hacia Occidente y Oriente. El profanador. La época de los grandes sistemas supranacionales. Centenario de "Moby-Dick". Víctor Hugo. Lizcano, Manuel: A remo hacia las Indias. Fraga Iribarne: La reforma de la Contribución uruguaya. Mejía Sánchez, Ernesto: Una calavera desconocida. Velarde Fuertes, Juan: Ensayos sobre la estructura económica. Casamayor, Enrique: El teatro español contemporáneo, visto desde México. Gutiérrez Girardot, Rafael: La nueva historia de América. Castillo Puche, José Luis: "La isla y los demonios", segunda novela y segundo éxito de Carmen Laforet.

Nº 31 - Julio 1952.

Sumario: El español en Filipinas. Laín Entralgo, Pedro: Poesía, ciencia y realidad. Moraña, José Manuel: De la imaginación en tinta china. Gil Benumeña, Rodolfo: Los árabes de América en lo hispánico y lo árabe. Alfonso, Dámaso: Carta última a don Pedro Salinas. Leibbrand, Werner: Relaciones entre la medicina y la religión. Albalá, Alfonso: El mendigo. Carilla, Emilio: Fernández Moreno: una autobiografía lírica. Lagerkvist, Pär: El sótano.

Nº 32 - Agosto 1952.

Sumario: García Caldecasas, Alfonso: Arma Virunque. Fernández Carvajal, Rodrigo: Los niños (poemas). Gullón, Ricardo: El pintor Willi Baumelster. Anceschi (Luciano): Ezra Pound y el humanismo americano.

Nº 33-34 - Octubre 1952.

Sumario: Lequerica, José Félix de: Recuerdos de Maeztu. Vizcarra, Zacarías de: La rectitud de don Ramiro. Lechesma Miranda, Ramón: Maeztu en mi recuerdo. Giménez Caballero, Ernesto: Tránsito de don Ramiro. García, P. Félix: La hora de Ramiro de Maeztu. Carta autógrafa de Maeztu. Plá, José: Florilegio epis.

tolar de Maeztu. García Martí, Victoriano: Ramiro de Maeztu, en el Ateneo. Premartín, José: El pensamiento político de Maeztu posterior a "La crisis del humanismo". López-Ibor, J., Maeztu y Sardinha. Tierno Galván, Enrique: El fundamento inmovible del pensamiento de Ramiro de Maeztu. Gómez de la Serna, Gaspar: Maeztu y el 98. Fernández de la Mora, Gonzalo: Maeztu y la noción de Humanidad. Carta autógrafa a Manuel Machado. Yanguas Messía, José de: Maeztu y la Hispanidad..

Nº 35 - Noviembre 1952.

Sumario: Marichalar, Antonio: La muerte de Julián Romero. Suro, Darío: Arte taíno. Austria-Hungría, Otto de: Ideas prácticas de integración europea. Gómez Arboleya, Enrique: Breve meditación sobre el viaje. Seis poemas de Miguel Arteche. Cinco poemas de Alonso Laredo. Anceschi, Luciano: Ezra Pound y el humanismo poético americano. Sastre, Alfonso: Porvenir de la tragedia.

Nº 36 - Diciembre 1952.

Sumario: Schamaus, Michael: Continuidad y progreso en el cristianismo. Esterlich, Juan: Alemania, pueblo problemático. Fernández Spencer, Antonio: Bajo la luz del día. Losada, Angel: Dos obras inéditas de Fray Bartolomé de las Casas. Tierno Galván, Enrique: Benito Cereno o el mito de Europa. Farré, Luis: El pensamiento de Santayana. López Clemente, J.: Santayana, poeta.

INSTITUTO DE CIENCIAS DE LA EDUCACION

The Journal of Education. Edit. E. Falter Davies, American House, Eeanvick Square, London, E. C. 4.

Vol. 85. Nº 1002. Enero '953.

Sumario: Notes and coments; Liberal education in a Democracy; The future of the Sixth Form; New publications; Classico; In the Sixth Form; Education in the New-China.

Boletín del Instituto Internacional Americano de Protección a la Infancia. Director: Roberto Berro. 18 de julio de 1948. Montevideo.

Tomo 26. Nº 2. Junio 1952.

Sumario: Primer Consejo Directivo; Firma del acuerdo con la organización de los Estados Americanos; Directores Generales; Consejo Directivo; Consejeros honorarios; Delegados actuales; En el 25 aniversario; Al cumplir 25 años; 25 años de actuación del Consejo Directivo de la Dirección General; Labor realizada por el Instituto; Los Congresos Panamericanos del niño; Contribución al tema "Mortalidad al nacimiento y medio de reducirla"; Seminario del Trabajo; Conferencias y Congresos.- Libros y Revistas; Informaciones.

Revista Interamericana de Educación. Director: Alfonso Quintana, Canera 6, Nº 10-42, of. 524. Apartado Nacional 401. Bogotá, Colombia.

Vol. 11. Nº 60-61. Setiembre a Diciembre de 1952.

Sumario: El sistema preventivo y la educación; Cine y educación. La educación religiosa en la enseñanza secundaria; Gran Bretaña: Las escuelas católicas

inglesas ante el "Butler Act.". México: Cuarta Asamblea Internacional de la C.M.E.P.

Vol. 12. N° 62. Enero-Febrero 1952.

Las relaciones del adolescente con las adolescentes. La educación del joven obrero por el joven culto. El primer congreso interamericano de padres de familia. América latina: claroscuro religioso.

Revista Analítica de Educación. Organización Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. 19, av. Kleber; Paris, 16.

Octubre 1952.

Sumario: Materiales sobre la teoría y la práctica de la educación; Obras generales; Materiales para la educación. Bibliografía.

Noviembre 1952.

Sumario: Materiales sobre la teoría y la práctica de la educación. Obras generales. Materiales para la enseñanza.

Diciembre 1952.

Sumario: Materiales sobre la teoría y práctica de la educación; Obras generales. Medios auxiliares audiovisuales. Bibliografía. Índice de autores para el año 1952. Índice de materias para el.

Noticias de Educación Iberoamericana. Publicación de la Oficina de Educación Iberoamericana. Instituto de Cultura Hispánica. Madrid. Director: Joaquín Campillo Canillo.

Año 1. N° 9. Febrero de 1952.

Sumario: Número dedicado al cine. Editorial: ¿Estamos interesados? El cine recreativo. Una publicación de la U.N.E.S.C.O.. Reportaje al doctor Ruszkowski. El cine educativo en España. Iniciativas y hechos. Papel impreso: Una selección de publicaciones sobre cine. Movimiento internacional. Una película lograda.

Año 1. N° 10. Marzo 1952.

Sumario: Editorial: Este fué Leonardo de Vinci. Las omisiones monotécnicas en Argentina. La escuela de orientación y aprovechamiento de Valencia. La educación musical. Hacia una educación universal de adultos. La radio y la educación. Iniciativas y hechos. El Colegio Mayor San Pablo. Movimiento Internacional. Papel impreso.

Año 1. Nos. 11 y 12. Abril-Mayo 1952.

Sumario: ¿Qué ofrece España al estudiante hispanoamericano? Lo que tiene que saber el hispanoamericano que quiera estudiar en España. Los grandes centros de Cultura española. El Consejo Superior de investigaciones científicas. Centros e instituciones de enseñanza por distintos universitarios. Lo que se puede estudiar en España. Departamento de asistencia universitaria del Instituto de Cultura Hispánica. El Sindicato Español Universitario.

Año 1. Nos 13-14. Junio-Julio 1952.

Sumario: El Centenario de Ramón y Cajal. Seminario de Educación vocacional en Maryland. Dos Congresos de la U.N.E.S.C.O. en Milán. Primer año de actividades en la Oficina de Educación Iberoamericana. Papel impreso. Información bibliográfica. La Primera Asamblea Nacional de Iniciativas y Hechos. Inauguración en Madrid del Grupo escolar "República Argentina". La música, educación.

Año 1. Nos. 15-16. Agosto 1952.

Sumario: San José de Calasanz. Las dos alas de la Universidad Hispánica. Nuevas normas de la Academia de la Lengua. Reunión de educadores en Copenhague. Jornadas de la O.C.I.C. en Madrid. El psicólogo escolar. Labor de la Universidad de Buenos Aires. La enseñanza primaria en el mundo. El Colegio de Guadalupe.

INSTITUTO DE ESTUDIOS GEOGRAFICOS

Revista de Obras Sanitarias de la Nación. Año XVI. Nos. 144, 147 y 149. Charcas 1840, Buenos Aires.

Boletín del Departamento político-jurídico. Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. Año I, Nº 3. Arenales 761. Buenos Aires.

Síntesis Estadística Mensual de la República Argentina. Ministerio de Asuntos Técnicos. Año VI. Nos. 1 al 11. Hipólito Irigoyen 250. Buenos Aires.

Boletín de Producción y Fomento Agrícola. Ministerio de Agricultura y Ganadería de la Nación. Año IV, Nos. 31, 32 y 33.

Informe Agrícola Mensual. Ministerio de Agricultura y Ganadería de la Nación. Año IV, Nos. 30 a 42.

Meteoros. Revista de Meteorología y Geofísica publicada por el Servicio Meteorológico Nacional. Ministerio de Asuntos Técnicos. Paseo Colón 317. Bs. Aires.

Año II. Nos. 1 y 2.

Antonio J. Pascale: Mapa fenomenológico del trigo en la República Argentina. Federico J. Prohaska: Regímenes estacionales de precipitación en Sudamérica y mares vecinos (desde 15 grados S. hasta Antártida). Raimundo Celeste: Contribución al conocimiento sísmico de la provincia de Salta.

Año II. Nos. 3-4.

Raimundo Celeste: Contribución al conocimiento sísmico de la provincia de Mendoza. José María Raffo: Pronóstico de crecienta del Río Chubut. Benito S. Colqui y Mariano E. Madejski: Contribución al estudio del glaciar Torrecillas (lago Menéndez, Chubut). Adolfo E. Marchetti: Estudio del régimen pluviométrico de la República Argentina.

Revista de la Asociación Geológica Argentina. Ituzaingó 1060, Buenos Aires.

A. Heim: Estudios tectónicos en la Precordillera de San Juan. Los ríos San Juan, Jachal y Huaco.

Ciencia e Investigación. Avenida Roque Sáenz Peña 555. Buenos Aires.

Tomo VIII. Nos. 1, 2 y 3.

Kurt Wegner: Los límites climáticos entre la agricultura y el bosque.

Anales de la Sociedad Científica Argentina. Avenida Santa Fe 1145, Buenos Aires.

Tomo CLIII. Entrega I a VI. Enero a junio de 1952, y entrega I a VI, julio a diciembre de 1952.

Nicolás Kusnezov: Algunos datos sobre la dispersión geográfica de hormigas (Hymenoptera, Formicidae) en la República Argentina. Werner Scherdtfeger: La depresión térmica del NW argentino. Carlos A. J. Mari: Recursos energéticos de la República Argentina. Carlos A. Volpi: El aprovechamiento hidroeléctrico del Río San Francisco en el Brasil.

Anales del Departamento de Investigaciones Científicas. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza.

Tomo I. N° 1.

Walter Georgii: Contribución a la aerología argentina.

Boletín mensual. Observatorio de Física Cósmica de San Miguel (R. Argentina).

Vol. VII. Año 1952. Enero-Febrero-Marzo.

Observatorio de Física Cósmica de San Miguel (R. A.). Memoria N° 1. Sección Geoeléctrica por Arturo J. Iriberry, S. J.

Resumen y Análisis de observaciones de electricidad atmosférica (Pilar), Años 1924-1936. Publicación de la Dirección General del Servicio Meteorológico Nacional. Ministerio de Asuntos Técnicos. Buenos Aires. 1952.

Anales Sismológicos. Años 1948-49-50. Observatorio Central, Buenos Aires. Idem.

Selección de reseñas bibliográficas, meteorológicas y geofísicas. Año 1951. Idem.

Llokhana. Órgano oficial de la Asociación Tucumana de Andinismo. Laprida 765. San Miguel de Tucumán. Año 1, N° 1.

Argentina Austral. Avenida Presidente Roque Sáenz Peña 547, Buenos Aires.

Año XXIII. Nos. 246-257.

Ernesto Reguera Sierra: Primeras manifestaciones de la cartografía de América, varios números. José M. Sobral: Reseña histórica de Bahía Esperanza y noticia sobre una expedición a la Tierra de la Reina Mand (N° 250). Leoncio S. M.

Deodat: Algunas consideraciones sobre toponimia histórica de la Patagonia, (Nº 251). Roberto Levillier: El descubrimiento del Río de la Plata y la Patagonia por Vespucio en 1502.

Revista de la Dirección General de Tierras. Ministerio de Agricultura y Ganadería de la Nación. Año III. Nos. 13-16.

MEXICO:

Boletín del Centro de Documentación Científica y Técnica. Plaza de la Ciudadela 6. México, D. F. Tomo I, Nos. 1-3 y 9-11.

CHILE:

Revista Geográfica de Chile. Terra Australis. Instituto Geográfico Militar. Castro Barros 354, Santiago. Año V, Nos. 6-7.

Augusto Grosse: Vías de comunicación en la zona del Lago San Martín y de los ríos Mayer y Pascua (Nº 6). C. Henckel: Descripción de Chile por Gaspar Barriens, de 1647 (Nº 6). Hans Helfrits: Los últimos fueguinos, (Nº 7).

Boletín del Museo Nacional de Historia Natural. (Santiago de Chile). Tomo XXVI. Nº 1.

G. Monstny: Una tumba de Chiuchiu. Con un apéndice: Protocolo de un cráneo de Chiuchiu, por F. Jeldes A.

Instituto Geográfico Militar (editor).

Dr. Juan Bruggen M.: Fundamentos de la geología de Chile. (1950).

ECUADOR:

Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación. Universidad Central. Quito (Ecuador). Año V, Nº 13.

La realidad ecuatoriana. Volumen I.

Anales de la Universidad Central del Ecuador.

Tomo LXXXIX, Nos. 331-332.

Luciano Andrade Marín: La desconocida región de Oyacachi. (Rectificaciones geográficas, hallazgos etnológicos y de un precioso manuscrito inédito, en poder oculto de los indios).

PERU:

Boletín de la Sociedad Geológica del Perú. Tomos XXIV y XXV.

Revista de Ciencias. Organó de la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima (Perú). Año LIV. Nos. 479-480. 1º y 2º trimestre 1952.

Revista Universitaria. Organó de la Universidad Nacional del Cuzco. Cuzco (Perú). Año XLI, N° 102.

Luis Olazo O.: Variaciones meteorológicas estacionales en la ciudad del Cuzco. 172-178 p.

COLOMBIA:

Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.

Vol. VIII. N° 32.

Revista Geográfica. Instituto de Investigación Etnológica de la Universidad del Atlántico. Barranquillas (Colombia). Vol. I, N° 1.

Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia. Carrera 8ª N° 8. Apartado N° 2584, Bogotá (Colombia). Vol. X, Nos. 1, 2 y 3.

Boletín del Banco de la República. Bogotá (Colombia). Vol. XXV. N° 301.

VENEZUELA:

Boletín del Archivo General de la Nación. Caracas (Venezuela). Tomo XXXIX. Nos. 156-157.

BRASIL:

Boletín Paulista de Geografía N° 10, marzo 1952.

Anais de Biblioteca Nacional. Vol. 72.

URUGUAY:

Revista Meteorológica. Junta Nacional de Meteorología. Montevideo. Año XI, N° 39-43.

Anales de la Universidad. República Oriental del Uruguay. Entrega N° 167.

REPUBLICA DOMINICANA:

Chío. Revista cuatrimestral de la Academia Dominicana de la Historia. Ciudad Trujillo. Año XX. N° 92-93.

ESTADOS UNIDOS DE NORTE AMERICA:

Ibero-Americana, University of California.

Nº 36.

Lesley Byrd Simpson: Explotation of land in Central Mexico in the Sixteenth Century.

Department of conservation Louisiana Geological Survey. Geological Bulletin Nº 27. Geology of Beauregard and Allen Parishes.

Land studies in Geography. Royal University of Lund-Departament of Geography. Ser. A. Physical Geography.

Nº 3.

Gunnar Johnsson: Deglaciation of the highland of South Sweden. Olof Angeby: Recent. Subglacial and Lateroglacial photole-erosion (evorsion).

Geographical Review. American Geographical Society. New York (U.S.A.).

Vol XLII. Nº 1.

James Parsons: The settlement of the Sinú Valley of Colombia. Borge Fristrup: Danish expedition to Peary Land, 1947-1950. J. A. Prescott, Joyce A. Collins and G. R. Shirpurkar: The comparative climatology of Australia and Argentine. Saul Jarcho and Anastacia van Burkalov: A geographical study of "Swimmer Itch" in the United States and Canada (Nº 2). John L. Jennes: Erosives forces in the physiography of Western Arctic Canada. W. O. Fields Jr. and Calvin J. Heusser: Glaciers - Historians of climate, (Nº 3). Leslie Curry: Climate and economic life: New Approach with examples from the United States. Stephen B. Jones: The enjoyment of Geography. (Nº 4). Robert Cushman Murphy: Bird island of Venezuela. Williams E. Rudolph: Sulphur in Chile. Richard S. Thoman: Foreign trade zones in the United Statdes.

ESPAÑA:

Estudios Geográficos. Revista editada por el Instituto "Juan Sebastián Elcano", Serrano 117. Madrid.

Año XIII. Nos. 46, 47 y 48.

Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural. Sección Geológica. Organó del Instituto de Ciencias Naturales José de Acosta. Avenida del Generalísimo. Madrid.

Tomo XLIV, Nos. 1, 2 y 3.

Spelcon. Revista española de hidrología, morfología, cárstica y espeleología. Universidad de Oviedo. Facultad de Ciencias. Instituto de Geología.

Tomo III, Nos. 4 y 5.

PORTUGAL:

Sociedade de Geografia de Lisboa. Boletim. Rua Eugénio Dos Santos. Lisboa.
70ª serie. Nos. 1 a 3 y 7 a 9.

ITALIA:

Rivista di Meteorologia Aeronautica. Ministero della Difesa-Aeronautica-Servizio Meteorológico. Roma.

Año XII. Nº 2.

Rivista Geografica Italiana. Via Laura 48, Firenze.

Año XLIX. Fasc. 2.

FRANCIA:

Bulletin de l'Association de Géographes Français. 191, Rue St. Jacques. Paris.
Nos. 222 al 228.

Les Cahiers d'Outre-Mer. Instituto de la France d'Outre-Mer. Palais de la Bour-
place Gabriel, Bordeaux.

5me. année. Nos. 18 y 19.

Cercle des Géographes liégeois. Travaux de Seminaire de Géographie de l'Uni-
versité de Liège.

Fascicule XCVI à XCIX.

Population. Revue trimestrielle de l'Institut National d'études démographiques.
23. Avenue Franklin Roosevelt. Paris. VIII.

7 année. Nº 2.

Revue Géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest. 4, rue Albert-Lautman,
Toulouse.

Tomme XXIII, Fasc. 1 y 2.

Revue de Géographie de Lyon. Institut des Études Rhodaniennes. 72, rue Pas-
teur. Lyon.

Vol. XXVII, Nº 3.

ALEMANIA:

Hamburger Geographische Studien. Heft 1.

Göttinger Geographische Abhandlungen. Heft 10.

Rhein-Mainische Forschungen. Heft 34, 35, 36 y 37.

Deutschen Instituts für Landeskunde. Neue Folge 11.

Schriftenreihe der Wirtschaftshochschule Mannheim. Heft. 3.

Böner Geographische Abhandlungen. Heft 9.

Kölnner Geographische Arbeiten. Heft. 1 y 2.

Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in München. Siebeunddreissigster Band 1952.

Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft Wien. Band 94, Heft 1-4 y 5-8.

Die Erde. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1951/1952, Heft 2.

Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Band X.

Acta Tropica. Vol 9, Nº 1. Socinstrasse 57, Basel.

Geographischen Institut der Universität Tübingen. Veröffentlichung. Nos. 9 y 11 (Corografía; 7, 10 y 12 (Geografía humana); (Cartografía); y 13.

Geographischen Institut der Technischen Hochschule Dresden. Neue Folge 11.

SUIZA:

Mitteilungen der Naturforschenden Gesellschaft Bern. Neue Folge. Neunter Band.

HOLANDA:

Geographisch Institut der Rijks Universiteit te Utrecht. Publicatie Nº 1, 2, 3, 4, 5, 6 y 7.

La Geographie de Aardrijkskunde. Bulletin trimestriel. Nos. 11, 12 y 13.

INGLATERRA:

Endeavour. 26 Dover Street, London, W. 1. Vol. XI, Nº 43.

PAKISTAN:

Pakistan Geographical Review. Department of Geography, University of the Punjab, Lahore.

Vol. VIII, Nos. 1 y 2.

INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA

ARGENTINA:

Universidad de Córdoba. Instituto de Arqueología, Lingüística y Folklore "Dr. Pablo Cabrera".

XXIV.

Serrano, Antonio: Normas para la descripción de la Cerámica arqueológica. Córdoba 1952.

Revista del Instituto de Antropología. Universidad Nacional de Tucumán. Vol. V, 1950-1951 (en prensa).

Males, Branimiro: La biodinámica y la biogénesis racial en el estudio de la población. Males, Branimiro: Estudio comparativo del maxilar superior. Paulotti, Osvaldo y Martínez de Paulotti, T.: Tipos craneanos del Noroeste Argentino. Males, Branimiro y Molina, E. S.: Ubicación espacial de la nariz y de la boca. Vivante, A.: Sobre el concepto de la supervivencia en folklore. Sosa Verón, H. y Vivante, A.: Algunas recetas supersticiosas de Río Hondo (Santiago del Estero). Ibarra Grasso, D. E.: Los sistemas de numeración. Uriondo, M. E.: Nuevas estatuitas humanas del Noroeste Argentino. Reyes M. Gajardo, Carlos: Grabados rupestres de San Lucas (San Carlos, Salta). Dudan, Lavinia: El sapo en la arqueología y en el folklore.

VENEZUELA:

Archivos Venezolanos de Folklore. Caracas. Universidad Central de Venezuela.

Enero-Julio 1952

Ramos y Rivera, Luis Felipe: Polirritmia y melódica independiente. Olivares Figueroa, R.: El folklore y la industrialización. Acosta Saignes, Miguel: El área cultural prehispánica de los Andes Venezolanos. Tamayo, Francisco: Introducción al estudio del fitofolklore venezolano. Cusgoy, Luis Diego: Paremiología y literatura. Guerrero, Javier: Consideraciones sobre folklore y ciencia folklórica. Martínez, Marco Antonio: Muletillas de la conversación venezolana. Oliacín, Francisco Gustavo: Voces recogidas en Zaraza. Domínguez, Luis Arturo: El Polo Coriano y variedades. Coluccio: El velorio del angelito. Sekelj, Tibor: Pintura facial de la mujer guajira.

ESPAÑA:

Razón y Fe. Pablo Aranda, 3. Madrid, 6.

Diciembre 1952.

Granero, J. M.: San Francisco Javier en la Universidad de París. Guerrero, E.: Valores permanentes del "Ratio Studiorum". Andérez, V.: Formas somáticas de la humanidad actual. Diversidad, unidad, origen. Puig, I.: Novedades de Física. Mateos, F.: Dos cartas de San Francisco Javier a la corte de España, una supuesta y otra verdadera.

FRANCIA:

Annales de l'Université de Paris. (Universidad de la Sorbone, Paris, V^o).

Juillet-Septembre, 1952.

Lebegne, Raymond: Ronsard au Prieuré de Saint Cosme. Hommage au poète Sikélianos. Leçon inaugurale de M. Henri Langier, Professeur de Physiologie à la Faculté des Sciences.

Population. Paris.

Avril-Juin, 1952.

Sauvy, Alfred: Faits et problèmes du jour. Okasaki, Ayanori: Le problème et la politique démographiques au Japon. Leddermann, Sully: Une évaluation du nombre des alcooliques en France depuis 1945. Colin, Robert: Premier bilan des allocations de logement. Sutter, Jean et Tabah, Léon: Effets de la consanguinité et de l'endogamie. Une enquête en Morbihan et Loir-et-Cher. Henry, Louis: Mésure de la fréquence des divorces. Mackenroth, Gerhard: État actuel des recherches démographiques en Allemagne. De Lestapis, S. S. J.: L'Eglise catholique et les problèmes de population. Textes pontificaux récents.

Annales de l'Université de Paris. 22e. Année. n^o 4. Octobre-Décembre 1952. Sorbonne. Paris.

Schul, Pierre Maxime: Conseils aux étudiants (suite). Séance solennelle de rentrée de l'Université et réception des nouveaux docteurs H. C. Obsèques du Duc de Richelieu. Institut d'études anglaises et nord-américaines. Institut de Physique du Globe. Notices biographiques et bibliographiques des nouveaux professeurs. Nécrologie. Leçon inaugurale de M. G. Valette. Comptes rendus de Thèses de doctorat. Nouvelles publications des Professeurs de l'Université. Statistique des Étudiants au 30/6/52. Conférenciers étrangers invités à l'Université de Paris. Table des matières publiées en 1952.

Revista de Antropología y Ciencias Afines. Vol. I, 1952. Tucumán-Salta (24 de Septiembre 1952, Tucumán).

Cerviño, Rodolfo A.: El Hidalgo. Males, Branimiro: Antropología y sus fines. Vivante, Armando: Las tres funciones de la Apacheta. Dudan, Lavinia: Observaciones sobre la orgía en el carnaval del noroeste argentino. Males, Branimiro: El método positivo en las investigaciones folklóricas. Uriondo, Mario Ernesto: El tratamiento de la niñez y de la adolescencia entre los fueguinos. Lázaro, Orlando: Indígenas de América en España. Cerviño, Rodolfo A.: Grandeza civilizadora de España. Su aporte en la formación de nuestra nacionalidad. Galería argentina: José Imbelloni. Las Columnas: Rafael Corso. Notas y noticias.

MEXICO:

América Indígena. México. Enero 1953 (Niños Héroes 139. México, 7 D. F.).

Editorial: La economía indígena en las regiones áridas. Collier, John: A perspective on the United States Indian Situation of 1952 in its Hemispheric and World-Wide Bearing. Bejarano, Jorge: Nuevos conceptos sobre el cocaísmo en Colombia. Monge, Carlos: La necesidad de estudiar el problema de la masticación de las hojas

de coca. Fuente, Julio de la: El centro coordinador Tzeltal-Tastzil. Claire, M. Terribio: ¿Seguimos en Bolivia los principios de la educación fundamental?

Boletín Indigenista. México, Diciembre 1952 (Niños Héroes 129. México, 7. D. F.).

Editorial: El negro de Africa y el indio de México. Noticias de Países Americanos: Bolivia: Incorporación del Instituto Indigenista al Ministerio de Asuntos Campesinos. Misión Científica Argentina hace estudios antropológicos en la región aymará. Brasil: Seminario latinoamericano de bienestar rural. Chile: El Instituto Indigenista requiere la categoría de organismo oficial. Estados Unidos: La muerte y la enfermedad son consecuencia del descuido en que se tiene al indio. Honduras: Se crea el Instituto Nacional de Antropología e Historia. México: Una gran presa y otros beneficios para los Yaquis. La D.E.G.A.I. y los indios seris. Ciclo de conferencias sobre el problema indígena en México. Nueva publicación indígena. Paraguay: Primera Semana Folklórica Paraguaya. Perú: Instituto de Folklore y Lenguas indígenas del Cuzco. Las artes populares en Perú.

ITALIA:

Archivio di Psicologia, Neurologia e Psichiatria. Milano. Diciembre 1952. (Piazza S. Ambrogio, 9. Milano).

Sanguineti, I. e Guareschi, A.: Contributo allo studio elettroencefalografico delle encefaliti. Maleci, O. e Montanari, M.: Su alcune modificazioni nei punteggi del test Wechsler-Bellevue per il suo impiego nella provincia di Padova. Dalla Volta, A. e Zecca, G.: Rilievi critici sull'interpretazione psicoanalitica dei sentimenti e delle emozioni nel bambino. Zilborg, G.: Aboutissements cliniques de l'amour dans la psychanalyse de Freud.

AUSTRIA:

Archiv für Völkerkunde. Wien. Band VI/VII, 1951-1952. (Dir. Neue Burg, Wien).

Baldus, Herbert: Tonscherbenfunde in Nordparaná. Mit 1 Karte und 5 Kunst- drucktafeln. Becker-Donner, Etta: Die nordwestargentinischen Sammlungen des Wiener Museums für Völkerkunde. II. (Schlub-Teil. Mit 1 Karte, 118 Abbildungen und 6 Kunst- drucktafeln. Bleichsteiner, Robert: Zeremonielle Trinksitten und Ra- umordnung bei den turko-mongolischen Nomaçen. Jettmar, Karl: Hunnen und Hs lung-nu — ein archäologisches Problem. Leib, Arthur: Das Rind in der ma- gischen Vorstellungswelt der Eingeborenen Madagaskars. Schuy, Josef: Das Haus bei den Qunantuna. Mit 1 Abbildung. Schweeger-Hefel, Annemarie: Ein rätselhaftes Stück aus der alten Ambraser Sammlung. Mit 6 Abbildungen und 4 Kunst- drucktafeln.

SUECIA:

Etnologiska Studier. Göteborg. 20, 1952. Norra Hamngatan, 12. Göteborg).

Holmer, Nils M.: Inatopippiler or the adventures of three cuna boys. Wassen, S. Henry: New cuna myths.

POLONIA:

Przegląd Antropologiczny. Poznan. Revue anthropologique Polonaise. Tom XVIII 1952, (Dir. Ul. Rektora H. Swiecickiego. 4 Poznan. Polonia).

Mydlarski, M. J.: Nouvelle face de l'anthropologie polonaise. Nowakowski, M. T. et Perkal, J.: Nouvelles méthodes de l'étude de la dépendance qui existe entre la stature et le poids et l'âge de la jeunesse. Panck, M. S. et Stilyhwo Mme. E.: Suite consécutive de l'éruption des dents stables de l'homme sur un fond de changements philogénétiques dans les limites de ce phénomène chez les Primates. Wokroj, M. F.: Exposé du caractère anthropologique de la population de la vicinité de Krynika. Lasinski, M. W. Système des réglés cutanes sur les mains des Polonais. Steslicka, Mme. W.: Analyse anatomique comparative de l'australopithecinae. Mydlarski, M. J.: La division du genre humain en cinq espèces est-elle l'oeuvre de Linné? Wrzosck, M. A.: Livre polonais oublié du domaine de l'anthropologie. Mydlarski, M. J.: Eveil de l'intérêt à l'anthropologie par le milieu scientifique de Wilm à la fin du XIX siècle. Marciniak, M. T.: Certains termes anatomiques, leurs synonymes et leur provenance. Sterlicka, Mme. W.: Découverte de l'*Udabnopithecus* en Gruzie Orientale. Rogaliski, M. T.: L'influence des maladies d'yeux sur la couleur de l'iris. Sterlicka, Mme. W.: Modèle planimétrique de Morant et de Sergi dans l'étude de la structure du crane humain.

ITALIA:

Lares. Organo della Società di Etnografia Italiana. Roma. Fasc. I-II. Firenze. Gennaio-Settembre 1952. (Palazzo Venecia, Piazza Venecia; 3. Roma).

Toschi, P.: Gennaro Finamore. Pinon, R.: Un jeu de la Passion au théâtre des marionnettes à Sering. Scudieri, Ruggieri J.: Un cantare sul transito della Vergine. Fabi, A.: Documenti inediti romagnoli relativi all'inchiesta sulle costumanze pop. romagnole (1881) II^o. D'Orlandi, L.: L'incubo nelle tradizioni popolari friulane. Cianfarini, V.: La processione di S. Zopito a Loreto Aprutino. Varietà. Notiziario. Rassegna bibliografica.

Archivio per L'Antropologia e la Etnologia. Vol LXXX-LXXXI. Firenze. Soc. Ital. di Antropologia e Etnologia. Via del Proconsolo, 12.

Memorie: Genna, G.: Sull'ereditarietà dell'indice cefalico. Capecchi, V.: Della variabilità della declinazione o torsione femorale. Landogna Cassone, F.: Prime osservazioni su modalità evolutive e complessi infantili nell'ipertimismo. Graffi Benassi, E.: Le dimensioni delle ultime costole e dello sterno in relazione alle costituzioni individuali. Gallasi, A.: Paleopatologia e radiologia. Note e Comunicazioni. Recensioni. Notizie. Rediconti.

INGLATERRA:

The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. LXXXII. Part 1. 1952. (Dirección: 21, Bedford Square, London, W. C. 1).

The mishmis of the Lohit Valley, Assam, by P. J. Mills, C. S. I. African Symbolism, by Edwin Smith, D. D.. Swedisch Contributions to lapp Ethnography, by Ernst Manker. Blood Groups in some east African tribes, by A. C. Allison, etc. The Esusu: A credit Institution of the Yoruba, by W. R. Bascom. Changing Kinship usages in the setting of political and economic change among the nayars of Malabar, by E. Kathleen Gough.

ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMERICA:

Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution. 1951. U. S. Government Printing Office. Washington, 1952. (Washington 25, D. C.).

List of officials. General statement. The establishment. The board of Regents. Finances. Appropriations. Visitors. Eighteenth annual James Arthur lecture on the sun. Opening of Adams-Clement collection. Memorial gifts. Summary of the year's activities of the branches of the Institution. Publications. Library. Appendix.

Viking Fund Publications in Anthropology. N° 18 (1952). (14 East 71 54 Street. N. Y. 21 U.S.A.).

Hodgen, Margaret T.: Change and History.

Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Harvard University. Vol. XLVI. Nos. 2 and 3 (1952): (Harvard Univ. Cambridge. 38 Mass. U.S.A.).

Field Henry: "The Antropology of Iraq".

Museum Monographs, published by The University Museum (Philadelphia, 1952). (33rd. and Spruce St., Philadelphia 4, Pennsylvania).

Giddings, J. L.: "The arctic Woodland culture of the Kobuk River".

Contributions from the Museum of the American Indian Heye Foundation. Vol. XII, n° 5 (1952).

Le Sueur, Jacques S. J.: "History of the Calumet and of the Dance".



NOTICIAS
VII

PRIMER CONGRESO ARGENTINO DE PSICOLOGIA

La Universidad Nacional de Tucumán inició el año 1953 con una noticia que, dada su importancia, ha trascendido los límites de nuestra patria para repercutir en los centros culturales del extranjero. Nos referimos a la realización del Primer Congreso Argentino de Psicología, cuya reunión se efectuará en Tucumán desde el 29 de noviembre hasta el 8 de diciembre del año en curso.

La convocatoria del mencionado Congreso emana de la autoridad del Sr. Rector por Resolución Nº 1487-204-952, entre cuyos considerandos se destaca el notable desarrollo alcanzado por las disciplinas psicológicas en los últimos cincuenta años, las múltiples aplicaciones que esta importante ciencia ha logrado concretar en los órdenes de la vida individual, social y económica, la viva inquietud que se observa en nuestro país por los estudios psicológicos y la nueva realidad argentina, inspirada en la dignificación de su pueblo, loable objetivo que reclama la contribución de las ciencias, entre las cuales la psicología ocupa un lugar de primer plano.

Sería extender demasiado esta nota si mencionáramos las instituciones psicológicas que en la actualidad trabajan generosamente en el territorio argentino. Baste señalar que diversos Ministerios de la Nación — en especial el de Educación, y dependiente de éste las Universidades, Salud Pública, Defensa, Aeronáutica, Asuntos Técnicos, Trabajo y Previsión— gobiernos de provincia y empresas particulares, cuentan con modernos centros especializados en psicología. No obstante este floreciente desarrollo es de hacer constar que tales instituciones se desenvuelven aisladamente sin que se observe una franca tendencia de acercamiento y cooperación. Por otra parte se nota en las Universidades argentinas cierta negligencia en lo que respecta a la formación de psicólogos especializados que cada vez se necesitan en mayor número y con superior capacitación.

La Universidad de Tucumán, consciente de la importancia y urgencia que revisten estos hechos, ha tomado la iniciativa impostergable de invitar a científicos argentinos y extranjeros al primer congreso argentino de la especialidad con el propósito de que este acercamiento de pensamiento y voluntades, fortalecido por el conocimiento mutuo y el intercambio de ideas, produzca el fermento necesario para que la psicología, en su doble expresión teórica y práctica, se consolide definitivamente en el país, acelere su potencial crecimiento y brinde con creces los beneficios sociales de sus variadas aplicaciones. Si se tienen, pues, en cuenta las especiales circunstancias y los fines que motivan la iniciativa de nuestra Universidad, se descontará desde ya la trascendental importancia que ha de alcanzar el mencionado congreso.

Las autoridades organizadoras se hallan presididas por el Señor Rector, Dr. Carlos Fermín Aguilar; el Señor Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, Prof. Diego F. Pró, desempeña el cargo de Vicepresidente de la Comisión Ejecutiva y los señores profesores Benjamín Aybar, Ricardo Nassif, Ricardo V. Moreno, Oscar V. Oñativia, Carlos Rodríguez Zelada, Wenceslao Martín, Oscar E. Sarrulle, Manuel E. Marchetti, Beatriz

N. P. de Nassif, Miguel Herrera Figueroa, Juan Dalma, Constantino Gavrilov, y Branimiro Males figuran como vocales.

La Secretaría Técnica está a cargo de los señores profesores Oscar V. Oñativia y Ricardo V. Moreno, actuando como prosecretario el Dr. Juan Dalma y como secretario de actas el Prof. Roberto Rojo. La Comisión Asesora de la Secretaría Técnica y los Delegados en varias ciudades del país serán designados en breve por la Comisión Ejecutiva.

Las publicaciones de las actas de la magna asamblea han sido encargadas a los profesores Jorge Hernán Zucchi, Arturo García Astrada y Osvaldo Paulotti.

Las autoridades organizadoras, celosas de la mejor realización del Congreso, han dado a conocer con el debido tiempo, el interesante y amplio temario que resume la problemática de la psicología contemporánea, abarcando desde la fundamentación filosófica de la disciplina hasta la formación del psicólogo profesional. Este temario, que atiende a la parte teórica y a la aplicada, destaca los siguientes capítulos: Historia de la Psicología y orientaciones de la psicología contemporánea; Problemas epistemológicos, metodológicos y de precisión terminológica; Psicología general y especial; Técnicas psicológicas de exploración; Aplicaciones pedagógicas, médicas, forenses, militares y económicas; Perspectivas y necesidades de los estudios psicológicos en nuestro país.

Es interesante destacar que, con todo acierto, el temario no establece la estructuración de las comisiones, las cuales serán dadas a conocer tan pronto la Secretaría Técnica cuente con las colaboraciones de los señores invitados o, por lo menos, con los títulos e indicaciones concretas de los trabajos.

Con igual celo se ha cuidado, a través de una precisa reglamentación, lo referente a las autoridades del Congreso, miembros, trabajos, formalidades para la presentación, sesiones y publicación de actas.

Destacamos de esta Reglamentación, por el interés que presenta, las condiciones que se exigen para la presentación de los trabajos: "Las comunicaciones deberán ser escritas a doble espacio, en hojas tamaño oficio, dactilografiadas. Los originales deberán acompañarse de una copia y un breve resumen. Los títulos de las comunicaciones, con indicación precisa de los temas que desarrollarán, deberán ser remitidos a la Secretaría Técnica antes del primero de septiembre y los textos completos antes del diez de noviembre". Los señores invitados tienen derecho a presentar dos comunicaciones como máximo, las cuales deberán sujetarse al temario.

La Secretaría Técnica ha indicado que toda consulta relacionada con el Congreso sea remitida a la calle Las Piedras 530, 3er. piso, Escr. "M". Tucumán.

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

A raíz del llamado a elecciones de diciembre de 1952 y luego de algunos cambios posteriores, quedaron constituidas las autoridades de la Facultad, en la siguiente forma:

Decano: Prof. Diego F. Pró; Vice-Decano: Prof. Manuel García Soriano; Secretario: Prof. Mario Ernesto Uriondo. Consejo Directivo: Consejeros: Prof. María Delia de la Cruz Paladini; Prof. María Catalina Balbi; Prof. Jorge Hernán Zucchi; Dr. Manuel Lizondo Borda; Prof. Clemente Hernando Balmori; Prof. Nélica Gardell; Prof. Orlando Lázaro; Prof. Manuel García Soriano; Prof. Oscar Emilio Sarrulle; Prof. Rodolfo Cer viño, y consejero estudiantil, Srta. Alba Omill.

Durante 1952 y hasta la constitución de autoridades fué delegado Interventor de la Facultad el Prof. Orlando Lázaro.

Conferencias:

La Facultad, organizó un Ciclo de Estudios de Historia Argentina, en el cual se ofrecieron:

“Antecedentes del pronunciamiento de Urquiza” por el doctor José María Rosa, el día 20 de mayo de 1952;

“Interpretación del movimiento de Mayo” por el doctor Gabriel A. Puente, día 22 de mayo de 1952; homenaje de la Facultad a los hombres de Mayo.

“La conquista española”, por el Prof. Manuel García Soriano, 12 de octubre de 1952; homenaje de la Facultad a la Madre Patria.

“Alejandro Heredia, teólogo de Córdoba”, por el doctor Roberto Peña, noviembre de 1952.

“El Dean Funes” por el doctor Roberto Peña, 1952.

Además se ofrecieron:

El “Cursillo sobre existencialismo” a cargo del eminente filósofo francés, R. P. Régis Jolivet que visitó Tucumán en julio de 1952.

“Leonardo, sus teorías del arte, la ciencia y la investigación” por el doctor Rodolfo Mondolfo, en el homenaje a Leonardo.

Publicaciones:

Por resolución dada en oportunidad se dispuso la publicación de “HUMANITAS” como Revista de la Facultad, con características específicamente humanísticas. Por la misma resolución se crea la Comisión de Publicaciones de la Facultad que debe seleccionar las publicaciones de ésta y los Institutos. También se reglamentan las publicaciones de los Institutos que editarán: a) Libros, clasificados en trabajos de investigación de tesis y seminario; b) Cuadernos; c) Anales.

Organización de los Institutos

De acuerdo al cambio producido en la concepción y estructuración de la Universidad, durante el período de la Intervención —1952— fué necesario reorganizar los Institutos. En la concepción anterior estos institutos eran unidades de investigación, docencia y administración. En la nueva, los Institutos son centros de investigación y la docencia es tarea de la Facultad. Dependen de la Facultad, con las funciones aludidas y la estructura que se detalla los siguientes institutos:

Historia. Director: Dr. Manuel Lizondo Borda. Secciones: Historia de la Argentina, Historia de América y España; Historia General. Jefes de Sección: Dr. Manuel Lizondo Borda; Prof. Manuel García Soriano; Prof. María Victoria Dappe. Dirección: Crisóstomo Alvarez 765.

Filosofía: Director Prof. Diego F. Pró. Secciones: Disciplinas de orden teórico, disciplinas de orden práctico y disciplinas de orden histórico. Jefes: Profesores Diego F. Pró, Manuel Gonzalo Casas y Luis Farré. Dirección: San Martín 981.

Ciencias de la Educación: Director: Prof. Ricardo Nassif. Secciones: Investigaciones pedagógicas y didácticas; investigaciones psicológicas, biológicas y antropológicas; Historia de la educación y política, Legislación y organización educacionales. Jefes, Profesores: Ricardo Nassif, Oscar V. Oñativia, María Teresa Gramajo de Seligman y Mercedes O. Martínez de Vega. Dirección: San Martín 981.

Estudios Geográficos: Director Interino: Prof. Manuel García Soriano. Secciones: Geografía de la Argentina y América; Geografía Física; Geografía del Hemisferio Oriental y Geografía Histórica; Antropogeografía. Jefes: Profesores, Héctor D. Arias, Enrique Beckedahl, Gustavo Fochler Hauke y Guillermo Czajka. Dirección: Buenos Aires 289.

Lenguas Vivas: Director Dr. Hellmuth Albrecht. Secciones: Anglogermánicas, Románticas. Jefes: Prof. Ronald Baron y María Catalina Balbi. Dirección: Chacabuco 243.

Letras: Director: Dr. Emilio Carilla. Secciones: Lengua y Literatura Españolas; Lengua y Literatura Clásicas; Literatura Argentina y Americana. Jefes: Profesores: María Delia Paladini, Clemente Hernando Balmori y Dr. Emilio Carilla. Dirección: Chacabuco 243.

Etnología: Director: Dr. Branimiro Males. Secciones: Arqueología y Prehistoria; Etnología y Folklore; Antropología; Museo Arqueológico y Prehistórico; Museo Etnográfico y Folklórico. Jefes: Dr. Osvaldo Luis Paulotti, Prof. Mario E. Uriondo, Dr. Branimiro Males y Prof. Miguel Angel Torres y M. E. Uriondo respectivamente. Dirección Buenos Aires 260.

Psicotecnia y orientación profesional: Director: Dr. Benjamín Aybar. Dirección: 9 de Julio 629.

INSTITUTO DE FILOSOFIA

XI Congreso Internacional de Filosofía de Bruselas: 20-26 de agosto de 1953. Con singular éxito científico ha tenido lugar este congreso, el XI Internacional. Su Comité Ejecutivo estuvo integrado de la siguiente manera: M. Barzin, Rector de la Universidad de Bruselas; Mgr. L. de Raeymaeker, Presidente de la Sociedad Filosófica de Lovaina; Ph. Devaux, Presidente de la Sociedad Belga de Filosofía; A. Mansion, Presidente del Wijsgerig Gezelschap te Leuven; E. de Bruyne, Profesor de la Uni-

versidad de Gand; S. de Coster, Profesor de la Universidad de Bruselas; A. de Waelhens, Profesor de la Universidad de Lovaina; J. Dopp, Profesor de la Universidad de Lovaina; J. Lameere, Profesor de la Universidad de Bruselas. Fueron secretarios: Ch. Perelman, Profesor de la Universidad de Bruselas y H. L. van Breda, Profesor de la Universidad de Bruselas.

Los temas de las comunicaciones se han agrupado así: 1) Teoría de la Filosofía; 2) Epistemología, Metafísica (ontología, teoría general de los valores); 3) Lógica formal y filosofía de las ciencias deductivas; 4) Filosofía de las ciencias de la naturaleza; 5) Psicología filosófica; 6) Filosofía del Lenguaje; 7) Filosofía de la Historia; 8) Filosofía social; 9) Filosofía política; 10) Filosofía del derecho; 11) Moral; 12) Estética; 13) Filosofía de la Religión; 14) Historia de la Filosofía.

Ya fueron distribuidas sus Actas, en una sobria y bella edición, que comentaremos en la próxima entrega de **Humanitas**.

Secciones del Instituto: De acuerdo con la resolución de la Facultad creando las secciones del Instituto, se establecieron las siguientes con el personal que se detalla:

Disciplinas del orden teórico. Director: Diego F. Pró. Profesores: Diego F. Pró, Juan A. Vázquez, Branimiro Males y Ricardo V. Moreno. Adjuntos: María Eugenia Valentí, Roberto Rojo. Inst.: Lía Barembilit.

Disciplinas del orden práctico. Director: Prof. Manuel Gonzalo Casas. Profesores: Manuel Gonzalo Casas, Luis Farré, Eugenio Ferrazzano, Arturo García Astrada. Ayudante estudiantil: Julio María Aguirre.

Disciplinas del orden histórico. Director: Prof. Luis Farré. Profesores: Luis Farré, Rodolfo Mondolfo, Hernán Zucchi, Elisabeth Goguel de Labrousse. Adjuntos: María Segura de Villa Maciel. Instructora: Lucía Piossek Prebisch.

Sociología: En el Instituto se está organizando una Sección de Sociología, con biblioteca y fichero especializados; lo mismo una Sección de Filosofía Argentina.

Congresos: Enviaron comunicaciones al Congreso Internacional de Bruselas los Profesores Diego F. Pró, Juan Adolfo Vázquez, Luis Farré, Manuel Gonzalo Casas. Envió comunicación al IV Congreso Interamericano de Filosofía, el Prof. Juan Adolfo Vázquez.

El Prof. Diego F. Pró participó en las Primeras Jornadas Pedagógicas de Tucumán, con un trabajo sobre "La educación en Santo Tomás" y fué miembro activo, con comunicación, de las Jornadas Pedagógicas de Cuyo. La señora Elisabeth Goguel de Labrousse envió al Congreso Pedagógico de Cuyo una comunicación. El Prof. Casas envió comunicaciones a las jornadas de Pedagogía de Tucumán y Cuyo.

Libros: Aparecieron del Prof. Diego F. Pró el "**Lorenzo Domínguez**"; del Prof. Luis Farré "**La Filosofía Inglesa**", y del Prof. Rodolfo Mondolfo "**El Infinito en el Pensamiento de la Antigüedad Clásica**".

Cursillos y conferencias: Dictaron cursillos y conferencias el Prof. Diego F. Pró en el Curso para Maestros sobre la Generación de 1880; en los Cursos de Filosofía Tomista" sobre "El ente y la esencia"; el Prof. Juan Adolfo Vázquez en el Instituto Cultural Anglo Argentino sobre "Algunos aspectos de la Historia del pensamiento en Inglaterra"; el Prof. Hernán Zucchi sobre la "Misión del poeta en Hölderlin" en El Cardón y una "Introducción a Juana de Arco" en Veritas; el Prof. Farré dió clases sobre temas diversos en la Sociedad Sarmiento, Ofempe, Instituto Cultural Femenino Hispano Argentino; la señorita María Eugenia Valentié sobre "Simone de Weil" en El Cardón; el Prof. Gonzalo Casas sobre "Introducción a la Teología" en los Cursos de Filosofía Tomista.

El Instituto patrocinó el cursillo del Prof. Oscar Oñativia dictado en el Instituto de Humanidades de Resistencia, sobre Psicología Infantil. También el Curso de Perfeccionamiento para maestros con la participación de Diego F. Pró, Ricardo Nassif, Oscar Oñativia y María Elena Dappe de Cuenya. Por último los cursillos del R. P. Regis Jolivet sobre existencialismo.

Los profesores del Instituto colaboraron activamente en tareas de investigación con atención de seminarios, publicación de artículos y notas bibliográficas en "Notas y Estudios de Filosofía", "Norte", "Sapientia", "Revista de Filosofía" de Eva Perón, "Sur", etc., y otras publicaciones especializadas. Además de encontrarse en prensa obras de aliento de dichos profesores, están en prensa severas traducciones; todo lo cual irá apareciendo por vía universitaria o de editoriales privadas.

—Del 4 al 12 de Agosto último tuvo lugar en Jerusalén, el VII Congreso Internacional de Historia de las Ciencias. Estuvo al frente del Comité Organizador, como Presidente, el Prof. F. S. Bobenheimer.

—"La Sociedad Italiana de Estudios Religiosos y Filosóficos", está organizando un Congreso de Filosofía que tendrá lugar del 4 al 6 de Octubre próximo en la Universidad Católica del Sacro Cuore de Milán. El tema de la reunión es el siguiente: "Bases de la Metafísica Clásica".

NOTICIAS DEL INSTITUTO DE LETRAS

Jornadas de Lengua y Literaturas Hispanoamericanas

El Rector de la Universidad Nacional de Salamanca (España) Dr. Antonio Tovar y el Director del Instituto de Cultura Hispánica Dr. Alfredo Sánchez Bella, firman como organizadores las invitaciones para las **Jornadas de Lengua y Literatura Hispanoamericanas** que se realizaron en Salamanca, en el mes de julio ppdo. conmemorando el VII Centenario de la tradicional casa de estudios.

Fueron propósitos de esta reunión promover una reunión "familiar, viva y directa, fraterna y creadora, que a todos sirva de ocasión y de esperanza para un nuevo diálogo", planteando y discutiendo los problemas fundamentales de la Lengua. Así se quiso intensificar el conocimiento mutuo,

hispanoamericano, de las literaturas hispánicas actuales, las necesidades de la enseñanza del español, el conocimiento de las múltiples variantes concretas de las hablas, etc.

Para el planteo de estas Jornadas se tuvieron en cuenta, como figuras de irradiación hispánica, no constreñida por límites nacionales, las americanas de Rubén Darío, Leopoldo Lugones, Amado Nervo y demás y las españolas de Marcelino Menéndez y Pelayo, Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset.

Toda comunicación para mayor informaciones sobre las Jornadas que se comentaran debe solicitarse al secretario general de las mismas, Prof. Alonso Zamora Vicente, Universidad de Salamanca, Salamanca, España.

Actividades del Instituto

El profesor encargado de Lingüística, Dr. Clemente Hernando Balmori, realizó dos excursiones en noviembre y diciembre de 1952 a Santiago del Estero (regiones del Salado y del Dulce) con el objeto de recoger y grabar material lingüístico; colaboró en dichas tareas el Sr. Jorge Horacio Ciancaglini.

—El profesor Alfredo A. Roggiano fué contratado por la Universidad de Santiago de Chile para dictar dos cursos, en enero y febrero de 1952, en su escuela de verano, sobre **La evolución de las ideas poéticas** y sobre **El modernismo hispanoamericano**.

—El profesor Dr. Emilio Carilla fué miembro activo de las Primeras Jornadas Históricas de Tucumán. Presentó un trabajo sobre **Contribución al estudio de Alberdi**.

—La profesora señorita María Delia Paladini dictó un cursillo de dicción a pedido de los conjuntos de teatro vocacionales.

—El Instituto rindió homenaje en agosto de 1952 al destacado filólogo Dr. Amado Alonso, con motivo de su muerte. Recordaron su personalidad en los distintos cursos, los profesores María Delia Paladini, Clemente Hernando Balmori, Alfredo A. Roggiano, Emilio Carilla y Vicente A. Billone.

—Para el año 1953 el Instituto realizará por primera vez **EL CERTAMEN LITERARIO**, correspondiente este año al primer grupo de obras (Filología General, Lengua Indígena, Ensayos).

—También ha planeado para 1953 una serie de **Conferencias**. En primer lugar, las que se refieren al Homenaje a **José Martí**, con motivo de cumplirse el primer centenario de su nacimiento y que se realizaron en la Facultad.

INSTITUTO DE HISTORIA

El Instituto de Historia ha preparado durante el año 1952, las Jornadas Históricas (programadas anuales) sobre Historia Regional de Tucumán.

mán, las que se realizaron del 12 al 17 de octubre, habiendo tenido completo éxito.

Se presentaron los siguientes trabajos que fueron aprobados, aconsejándose su publicación: "San José de Lules" por Benjamín Gutiérrez Colombres, estudioso de nuestro ambiente; "El Tucumán en su lucha con los indios del Chaco", por la Prof. Francisca Raimondo, ayudante docente de este Instituto; "Los jesuitas en Tucumán", por la Prof. María Ilda Montaner, Instructora de este Instituto; "Don Alonso de Mercado y Villacorta y la conquista de Calchaquí", por la Prof. Adela Fernández A. de Shorr; "Contribución al estudio de Alberdi", por el Prof. Emilio Carilla; "Apuntes para una Historia de la Educación en el Norte. Catamarca", por la Prof. Aurora Parache Chaves de Voulej Dabuss; "El problema del indio en Tucumán", por la Prof. Natividad Medina Toledo, Instructora del Instituto; "Etimología de la voz Tucumán", por Roberto Zavalía Matienzo, estudioso de nuestro ambiente; y "Los indios Mosquitos y el Río Golden" de un autor inglés: Traducción, prólogo, notas y comentarios, por la Sra. Estela Y. de Rodríguez, auxiliar de este Instituto. Además de estos trabajos, fueron presentados los siguientes: "Belicha" de la Srta. Juana María Macedo, y "Reseña informativa de Viltrán", de la Srta. G. Victoria Díaz Lascano, que no fueron aprobados por estar al margen de las Jornadas.

Por lo que se habrá visto, en estas Jornadas participaron no sólo profesores y personal de este Instituto, sino estudiosos de nuestro medio, algunos de los cuales han sido adscriptos al mismo.

—Los profesores de Historia de América, Historia de las Instituciones e Historia Medieval, que cuentan con alumnos para el doctorado, prepararon planes de cursos de seminario para los mismos y esta Dirección resolvió que sean los cursos especiales para el doctorado, los que fueron aprobados por el Delegado Interventor.

—El Dr. Manuel Lizondo Borda, profesor y director del Instituto, pronunció una conferencia en Salta en el Instituto Belgraniano, sobre "San Martín y Belgrano: Su encuentro en Las Juntas y Yatasto" y fué publicada por el gobierno de esa provincia, en un folleto.

—El Prof. Orlando Lázaro sobre "La enseñanza religiosa en la formación de las generaciones argentinas" auspiciada por la Federación de Profesores y Maestros Católicos de Tucumán en la celebración de las Jornadas Educativas Católicas.

El Prof. Roger P. Labrousse: "Rousseau y el Estado moderno", en la Biblioteca Sarmiento.

INSTITUTO DE CIENCIAS DE LA EDUCACION

(Actividades durante el año 1952)

Cambio de denominación: Por resolución N° 26-2-952 del 14 de enero de 1952, emanada de la Facultad de Filosofía y Letras se simplificó el

antiguo nombre de Instituto de Pedagogía y Ciencias de la Educación sustituyéndoselo por el de Instituto de Ciencias de la Educación.

Dirección: El 2 de julio fué designado director el Prof. Ricardo Nassif. Hasta esa fecha había ocupado el cargo el Prof. Diego F. Pró.

Organización interna: En base a lo establecido en el nuevo Reglamento Interno se constituyeron las siguientes secciones: Sección de Investigaciones Pedagógicas y Didácticas, Sección de Investigaciones Psicológicas, Biológicas y Antropológicas, Sección de Historia de la Educación y Sección de Política, Legislación y Organización Educativas. Fueron designados encargados de las mismas los profesores Ricardo Nassif, Oscar V. Oñativia, María T. G. de Seeligmann y Mercedes O. M. de Vega, respectivamente.

Trabajos del Instituto: En cumplimiento de una de sus funciones específicas el Instituto produjo los siguientes informes:

a) "Bases para una planificación educativa argentina" y "Proyecto de plan de estudios para el bachillerato Agrícola-Ganadero" (ambos enviados al Ministerio de Asuntos Técnicos cuando el Instituto estaba bajo la dirección del Prof. Diego F. Pró).

b) En representación del Instituto los profesores Ricardo Nassif y Oscar V. Oñativia colaboraron en la preparación del material para el "Censo de Nivel Mental y Rendimiento Escolar" proyectado por el gobierno de la Provincia de Tucumán.

c) A pedido de la Dirección del Hogar Escuela "Presidente Perón", dependiente de la Fundación Eva Perón, la dirección del Instituto, con la colaboración de los profesores Oscar V. Oñativia y Beatriz N. P. de Nassif, produjo un informe que contenía una serie de sugerencias relativas al aspecto pedagógico de las actividades de aquel Hogar-Escuela. Además echó las bases para una colaboración más estrecha a concretarse durante el corriente año.

Cursos especiales: a) Desde el 13 de mayo al 31 de octubre se dictó un Curso de Perfeccionamiento para Maestros que estuvo a cargo de los profesores Ricardo Nassif (Pedagogía General), María E. D. de Cuenya (Didáctica de la Escuela Nueva), Oscar V. Oñativia (Psicología Infantil) y Diego F. Pró y Eugenio Ferrazzano (Historia de la Cultura Argentina). Se inscribieron setenta maestros de los cuales 24 cumplieron el 75 por ciento de las asistencias requeridas para obtener el "certificado de asistencia"; 5 rindieron el examen final y único y obtuvieron el "certificado de aprobación".

b) Desde el 16 de octubre hasta el 25 de noviembre el Prof. José R. Mansilla, adscripto a la Sección de Investigaciones Psicológicas, dictó un cursillo sobre "Introducción al Psicodiagnóstico de Rorschach". Se registró una inscripción de 23 alumnos, sin contar con un apreciable número de oyentes; 11 obtuvieron el certificado de asistencia.

c) Desde el 27 de noviembre hasta el 18 de diciembre se dictó un cursillo sobre "Aplicación del Test Goodenough", que estuvo a cargo de los profesores Oscar V. Oñativia y Beatriz N. Padula de Nassif. Su objeto

fué la preparación de un equipo de maestras y de asistentes sociales para la aplicación de la citada técnica psicológica en un "censo de nivel mental y rendimiento escolar" proyectado por el gobierno de la Provincia de Tucumán. El cursillo se organizó en coordinación con la Subsecretaría de Cultura e Instrucción Pública de la Provincia.

Primeras Jornadas Educativas de Tucumán: De acuerdo a lo establecido en el Reglamento Interno y con la doble intención de salir al paso de los problemas reales de la educación primaria argentina a la vez que recoger un material indispensable para las tareas del Instituto, éste organizó las Primeras Jornadas Educativas de Tucumán entre los días 11 y 18 de septiembre. Se enviaron invitaciones a todo el país y se contó con la presencia de delegados de las provincias de Buenos Aires, de San Luis y de Catamarca, sin contar con múltiples adhesiones de instituciones oficiales y privadas de toda la República. El temario general debatido en su transcurso fué el siguiente: 1) La educación primaria desde el punto de vista axiológico; 2) La educación primaria desde el punto de vista social y económico; 3) La educación primaria desde el punto de vista pedagógico; 4) La educación primaria desde el punto de vista psicológico; 5) La educación primaria desde el punto de vista metodológico; 6) La educación primaria desde el punto de vista legislativo; 7) La educación primaria desde el punto de vista histórico; 8) La formación del magisterio primario y otros problemas de la enseñanza elemental. Se recibieron un total de 32 trabajos. Las conclusiones generales fueron las siguientes:

- 1) Es necesaria e imprescindible la reforma de la educación nacional, luego de un estudio detenido, adecuándola a los sabios principios de la Constitución y a la nueva realidad argentina. Ello debe inevitablemente, llevar a una legislación orgánica de la enseñanza hasta ahora desvalida a ese respecto.
- 2) La reforma de la educación ha de respetar nuestra posición filosófico-humanista y conducir a la formación de personas cuya inteligencia y voluntad estén fortalecidas por los principios morales cristianos.
- 3) La reforma de la educación debe atender no sólo a la armazón didáctica de la escuela, sino también, y sobre todo, a su espíritu para que de una vez por todas las escuelas dejen de ser edificios fríos con maestros y alumnos que nada tienen que ver entre sí.
- 4) La reforma de la educación debe partir de un nuevo concepto del maestro y de su función en los planos social, político, económico y profesional.
- 5) La reforma de la educación debe respetar los valores regionales levantándose sobre un fondo común nacional.

De los miembros del Instituto presentaron trabajos los profesores Ricardo Nassif, Aurora P. Ch. de Voulej Dabuss, Oscar V. Oñativia, Oscar E. Sarrulle y Mercedes O. M. de Vega.

Participación en Jornadas y Congresos: a) El Instituto participó directamente en las Jornadas Pedagógicas de Cuyo realizadas en San Luis desde el 3 al 10 de noviembre por la Facultad de Ciencias de la Educa-

ción de la Universidad Nacional de Cuyo. La representación estuvo integrada por los directores de los Institutos de Ciencias de la Educación y de Filosofía. El profesor Nassif presidió la Comisión III y el profesor Pró la Comisión I. Además de los mencionados presentó trabajos el profesor Oñativia.

b) Por iniciativa del Instituto el Sr. Rector de la Universidad convocó el Primer Congreso Argentino de Psicología y en su comisión ejecutiva figuran los siguientes miembros del mismo: profesores Ricardo Nassif, Oscar V. Oñativia, Ricardo V. Moreno, Oscar E. Sarrulle, Manuel E. Marchetti y Beatriz N. P. de Nassif.

Acción Social y de Extensión: Como consecuencia de los cursos y cursillos dictados el Instituto ha logrado acercar a personas e instituciones que llegaron a él con el objeto de solicitar su colaboración y asesoramiento. Habría que destacar en primer término los pedidos formulados por el gobierno de la Provincia, por el Hogar-Escuela "Presidente Perón", por el Centro Cultural Humanístico de Resistencia (Provincia Presidente Perón) que han sido satisfechos en la medida de las posibilidades con que se contaba. También resulta auspicioso señalar que los maestros han concurrido más asiduamente en busca de bibliografía y de consejos para su mejor desempeño profesional.

Proyectos de Extensión para 1953: a) Segundo Ciclo del Curso de Perfeccionamiento para Maestros; b) Cursillos y conferencias pedagógicas en las ciudades de la Provincia de Tucumán, y de otras provincias; c) Formación del Consultorio de asesoramiento pedagógico para maestros y profesores; d) Preparación de bibliografías para los profesores de disciplinas pedagógicas de las Escuelas Normales; e) Cursos de psicometría y técnica de tests con especial referencia a la educación; f) Cursos prácticos de métodos de cuestionarios, entrevistas y fichas psico-pedagógicas.

1 — Congresos, Conferencias, etc. pedagógicos realizados en 1953:

a) En la Argentina:

Primeras Jornadas Educativas de Tucumán (11-18 de septiembre de 1952) organizadas por el Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Tucumán (mayores detalles en la crónica del mencionado Instituto).

Primer Congreso Médico, Pedagógico y Social de la Infancia (en Buenos Aires, 29-31 de octubre de 1952). El temario comprendió: a) Pediatría y Medicina Social; b) Odontología; c) Legislación y Asistencia Social; d) Educación. En el punto relativo a Educación se trataron los siguientes problemas: educación pre-escolar; educación en el medio rural; educación en el medio urbano; educación en el medio suburbano; la educación y la familia; educación del niño difícil; educación estética; educación física; educación técnica; actividades extraescolares.

Jornadas Pedagógicas de Cuyo organizadas por la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Cuyo (R. Argentina) y realizadas en la ciudad de San Luis desde el 3 al 10 de noviembre.

Su temario fué el siguiente: a) Filosofía de la Educación; b) Evolución del hecho y la teoría educativos; c) Política educacional argentina y formación docente; d) El alumno. Psicología del educando; e) Didáctica general y especial; f) Escuelas especiales y fenómenos periescolares. Las Jornadas de Cuyo tuvieron honda repercusión en todo el país y concurrieron delegaciones de casi todas las provincias. La Universidad de Tucumán estuvo oficialmente representada por los directores de los Institutos de Filosofía y de Ciencias de la Educación. De Tucumán enviaron trabajos los profesores Diego F. Pró, Ricardo Nassif, Elizabeth G. de Labrousse, Oscar V. Oñativia, Manuel G. Casas, Celina C. de Carilla y Teresa S. de Pelli.

b) En América:

Conferencia Anual de Estudios de la Asociación Internacional para la Educación de la Infancia (en Filadelfia, 14-18 de abril de 1952).

Seminario de Educación Vocacional en la Universidad de Maryland (EE. UU.), (2 de agosto-6 de septiembre de 1952) con el patronato de la Organización de Estados Americanos, la Oficina Internacional del Trabajo y el Gobierno de los Estados Unidos de Norte América.

Asamblea Internacional de la Organización Mundial de Educación Preescolar (en Méjico, 11-17 de agosto de 1952). Se trataron los tres puntos siguientes: a) ¿Puede la educación contribuir a la formación de un mundo mejor?; b) El niño pregunta: —“¿Cómo me pueden ayudar a ser un hombre?; c) El papel de la escuela maternal en la vida de los padres y las madres. Como se sabe la O. M. E. P. es el órgano consultivo de la Unesco en materia de educación de la segunda infancia. La Secretaría General tiene su sede en Paris y es la que realiza las tareas de coordinación.

c) En Europa:

Seminario Internacional sobre didáctica de las matemáticas (en Ginebra, 3-8 de marzo de 1952) organizado por la Liga Internacional para la Nueva Educación.

Congreso Internacional de la Prensa, el Cine y la Radio para niños (en Milán, Italia, 19-23 de marzo de 1952). Organizado con los auspicios de la UNESCO, del Centro Nacional de Prevención y de Defensa Social de la Federación Nacional Italiana de la Prensa y la de los Editores de Periódicos.

Congreso de Estudio de los medios audio-visuales en la educación de base (en Milán, Italia, 31 de marzo-9 de abril de 1952), convocado por la Comisión Italiana de la UNESCO en colaboración con la Universidad Católica del Sacro Cuore.

Reunión Internacional sobre los “Derechos de los padres en la escuela” (en Salzburgo, Austria, 16-21 de abril de 1952) preparado por Pax Romana.

Jornadas de estudio para la educación cinematográfica del público (en Madrid, España, 19-26 de mayo de 1952). Por iniciativa de la Oficina Católica Internacional del Cine (O. C. I. C.). Su objetivo fundamental fué buscar la manera de integrar el cine en los métodos de educación y cultura.

XV Conferencia Internacional de la Instrucción Pública (en Ginebra del 7 al 16 de julio de 1952) convocada por la UNESCO y la Oficina Internacional de Educación.

Seminario de Política Educativa previsto en el punto II del programa de actividades de la Oficina de Educación Iberoamericana para el período 1952-1953.

2 — Reuniones pedagógicas proyectadas para 1953.

El Primer Congreso de Enseñanza Religiosa convocado por la Corporación de Profesores de Religión y Moral de Buenos Aires para el 8 de noviembre de 1952, fué postergado para este año. Su temario primitivo fué el siguiente: a) Eficacia y problemas de la enseñanza religiosa en los centros docentes y oficiales; b) Formación del profesor laico de religión; c) Problemas de la enseñanza religiosa en la escuela primaria; d) La enseñanza religiosa y el sentimiento nacional; e) Problemas locales sobre situación de los profesores de religión.

* * *

La Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad Central de Ecuador realizó en la ciudad de Quito, entre los días 10 y 15 de abril de 1953 el **Congreso Latino-Americano de Filosofía y Filosofía de la Educación** en cuyo transcurso se trató el siguiente temario: a) Las corrientes más calificadas de la Filosofía Contemporánea; b) La América Latina y la Filosofía; c) La enseñanza y la función de la filosofía en Colegios y Universidades Latino-Americanas; d) La filosofía y sus relaciones con la educación; e) Estudio preliminar del Departamento de Coordinación de Facultades, Escuelas e Institutos de Humanidades o Filosofía y Letras de la Unión de Universidades Latino-Americanas con sede en la Universidad de Montevideo (el estudio definitivo se llevará a efecto en Uruguay en 1954).

* * *

El pasado mes de julio la Escuela Normal de Maestros de Catamarca cumplió cincuenta años de fructífera vida. Como adhesión a los festejos programados el H. Consejo General de Educación de la Provincia de Catamarca, propicia la realización de "Jornadas Pedagógicas" para el magisterio de su dependencia.

* * *

El 13 de septiembre del año en curso se reunirá en Santiago de Chile el **Segundo Congreso Universitario Latino-Americano y Primera**

Asamblea General de Universidades Latino-Americanas, convocado por la Unión de Universidades Latino-Americanas con los auspicios de la Universidad de Chile. Debido a que en su temario se incluye un punto sobre la enseñanza secundaria se ha invitado a todos los Ministerios de Educación Pública a enviar delegados observadores especializados. Los organizadores han solicitado a las Universidades indiquen el tema o temas sobre los cuales se presentarán proposiciones y la participación de las mismas en la exposición de motivos universitarios que se llevará a cabo simultáneamente con la reunión. Para mayores informes dirigirse a la Unión de Universidades Latino-Americanas, Secretaría General. Apartado Postal 422. Guatemala, C. A.

* * *

A fines de 1953 y auspiciado por la Oficina de Educación, Iberoamericana se realizará en San Pablo (Brasil) el **II Congreso Interiberoamericano de Educación**. La convocatoria será precedida de reuniones preparatorias regionales.

* * *

3 — Informaciones de interés para pedagogos y educadores:

A partir del período lectivo de 1953 rige un nuevo plan de estudios para la enseñanza media argentina. Según el mismo el ciclo básico de la enseñanza secundaria comprenderá: a) Formación lingüístico-literaria; b) Formación científica; c) Formación histórico-social y de la conciencia nacional; d) Formación religiosa; e) Formación estética y práctica. Para las Escuelas de Comercio diurnas el plan comprenderá además la formación técnica. También se modifica el segundo ciclo del Bachillerato y de las Escuelas de Comercio.

* * *

El 16 de junio de 1952 cumplió un año de vida efectiva la Oficina de Educación Iberoamericana que cumple una labor de acercamiento entre los educadores de todo el mundo, especialmente entre los latinoamericanos, españoles y portugueses. La Oficina es un organismo Internacional no gubernamental, creado de acuerdo con las resoluciones del I Congreso Interiberoamericano de Educación y está adherido al Instituto de Cultura Hispánica. Sus objetivos fundamentales son "Informar, Documentar y Coordinar". Los Servicios que ofrece son los siguientes: Documentación y asesoramiento sobre legislación, planes y programas de enseñanza; interrelación de educadores iberoamericanos; asesoramiento sobre enseñanza especializada; información bibliográfica; suministro de textos escolares y material de enseñanza; estudios sobre problemas educativos; cooperación con las entidades análogas. Publica un boletín bimestral denominado **Noticias de educación iberoamericano** en el cual se da una visión dinámica y concreta del movimiento educativo mundial y especialmente iberoamericano. La Secretaría General de

la Oficina de Educación Iberoamericana tiene por sede el Instituto de Cultura Hispánica (Avenida de los Reyes Católicos, Ciudad Universitaria, Madrid).

* * *

De acuerdo a una información estadística suministrada por **Noticias de Educación Iberoamericana** (Nos. 15-16 de agosto-septiembre de 1952) la Argentina ocupa, dentro de Iberoamérica —incluyendo España, Guinea Española, Filipinas y Portugal con sus colonias— el quinto lugar en el número de escuelas primarias (España detenta el primero) con un total de 14.722 establecimientos. El mismo puesto le corresponde al número de alumnos (2.119.940) teniendo el Brasil el primer lugar. En el número de maestros ocupa el segundo término (92.554) aventajándole solo Brasil con 110.116. Un índice revelador del estado de la educación primaria en nuestra República se deduce del número de alumnos que promedialmente atiende cada maestro. En Iberoamérica, Argentina, junto con Guatemala y Costa Rica arroja el menor promedio (23 alumnos por maestro). En relación al resto del mundo sólo la aventajan Mónaco (18) y Bélgica (21). Aunque la información no consigna las cifras correspondientes a algunos países no iberoamericanos su presencia no haría variar en mucho la escala.

* * *

El Segundo Plan Quinquenal del Gobierno Argentino, en su cap. IV, establece los objetivos fundamentales, generales y especiales que en materia de educación el país debe cumplir entre los años 1953-1957. Todos sus puntos se basan en los principios de la universalidad de la enseñanza, del libre acceso del pueblo a la educación, de la necesidad de crear una clara conciencia nacional. Entre los objetivos fundamentales asignados a las Universidades se encuentran los siguientes: a) Formar profesionales que posean exacto sentido de la responsabilidad social y plena conciencia de que están obligados a servir al pueblo toda vez que la formación individual superior se logra por el esfuerzo personal del interesado y la colaboración general (económica, social y política) de la comunidad; b) Ser gratuita, eminentemente práctica, especializada y complementada mediante una intensa tarea de investigación científica que auspicie el desarrollo de las vocaciones individuales y promueva el progreso técnico general; c) Librar el acceso a todos los centros de enseñanza universitaria del país, sin más limitaciones que la capacidad de los interesados.

INSTITUTO DE GEOGRAFIA

La Sociedad Argentina de Estudios Geográficos "GAEA" realizó en los días comprendidos entre el 13 al 19 de diciembre la XVI Semana de la Geografía en la ciudad de Comodoro Rivadavia. Dicha reunión se efectuó con los auspicios de la Gobernación Militar de Comodoro Rivadavia

y la colaboración del Instituto Superior de Estudios Patagónicos. La mayor parte de los trabajos presentados versaron sobre asuntos vinculados a la Patagonia, abarcando la más variada gama: desde informes geológicos hasta las posibilidades turísticas, pasando por estudios climáticos, fitogeográficos, edafológicos, económicos, carácter y distribución de la población indígena y actual, como así también proyectos de planificación regional.

La Universidad Nacional de Tucumán se hizo presente nombrando representante al profesor Teodoro R. Ricci; al mismo tiempo el Dr. Guillermo Czajka envió un trabajo titulado "La Patagonia dentro de la asimetría geográfica de los hemisferios Sur y Norte" y el Dr. Gustavo Fochler-Hauke: "La producción petrolífera como propulsora de la transformación de los paisajes naturales y de la estructura social-económica del cercano Oriente".

Representó a la filial Tucumán de la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos su presidente, el profesor Julio C. Bosonetto.

En la sesión de Mesa Redonda se debatió el tema: Clasificación y uso de la tierra, llegándose a la conclusión que es necesario la confección de un Atlas internacional que sirviera para la clasificación y uso de la tierra, que facilitaría el desarrollo de las áreas pobladas, haría posible el de otras que aún carecen de población y de las que se encuentran en el período intermedio.

Atendiendo a estas circunstancias se recomendó la formación regional de equipos científicos que tomarían la responsabilidad del estudio de sus respectivas zonas, con la colaboración de las Universidades y organismos técnicos oficiales para hacer posible un conocimiento integral del problema.

Al finalizar su labor, la Asamblea resolvió que la XVII Semana de Geografía se realice en Córdoba, a fines del año en curso.

INSTITUTO DE PSICOTECNIA Y ORIENTACION PROFESIONAL

Congreso Internacional de Psicotecnia de París

Organizado por la "Association Internationale de Psychotechnique" tuvo lugar en París, entre el 27 de julio y 1 de agosto del corriente año, el **Congreso Internacional de Psicotecnia de París**, bajo la presidencia de honor de H. Piéron y la presidencia ejecutiva de R. Bonnardel.

Esta importante reunión científica de psicología constituye el XI Congreso convocado por la mencionada institución. La primera reunión tuvo efecto en Ginebra en 1920 bajo la presidencia del ilustre psicopedagogo suizo E. Claparède, a cuya iniciativa se debe el origen y eficaz desenvolvimiento de la Asociación Internacional de Psicotecnia.

El temario del Congreso de París, agrupado en cuatro secciones, comprende el estudio de la psicología del trabajo, entre cuyos temas se destacan: nuevos aspectos de la psicología de la organización del trabajo del hombre; psicología de las relaciones industriales y contribuciones de la psicología aplicada a los accidentes de trabajo. La segunda sección se re-

laciona con la **psicología clínica** (colaboración entre psiquiatras y psicólogos y problemas de la psicología de la epilepsia). La tercera se dedica a la **psicología de la educación** y se propone tratar: Psicología de las materias de enseñanza; estudio del retardo en los diferentes niveles de la escolaridad. La última sección corresponde a la **Orientación Profesional**, dividida en los siguientes capítulos: Comparación de la orientación en los diferentes países; relaciones con los diversos órdenes de enseñanza escolar y profesional, y las tendencias actuales de investigación en los dominios de la Orientación.

La Secretaría Técnica del mencionado Congreso tiene su sede en: 41, rue Gay-Lussac, París, V. France.

Movimiento científico en 1952

El director del Instituto, Dr. Benjamín Aybar, ha concretado sus investigaciones en los siguientes trabajos:

- 1 — **“Una concepción de la totalidad del trabajo”**. — Aporte filosófico social para una ley de seguridad integral, basado en su posición original del dinamismo ontológico. Esta comunicación fué leída en el ateneo de Psicotecnia, el día 9 de octubre, en el salón de la Biblioteca Alberdi.
- 2 — **“Una orientación preuniversitaria de las carreras liberales, como parte del sistema de enseñanza secundaria”**. Investigación basada en **“La Espontaneidad Dirigida”** del mismo autor (Reforma psico-pedagógica de la Enseñanza secundaria). Exp. en el Colegio Nacional.
- 3 — **“El dinamismo ontológico, raíz de los valores”**. Aporte original a la teoría general de los valores. Comunicación presentada al Congreso Internacional de Bruselas, como miembro activo del mismo, y que se publicó en las Actas, 254/IIc-4 Congreso de páginas enviadas, en las Actas, 254/IIc-4 Congreso International Philosophie-Bruxelles.
- 4 — **“Sindicalismo y Psicotecnia”**. Concepción de una psicotecnia integral como una de las bases fundamentales del sindicalismo justicialista. Publicación del Boletín del Instituto de Derecho del Trabajo y Política Social de la Facultad de Derecho, N° 5, 1952 U. N. T.

El Jefe de la Sección Orientación Profesional, Prof. Oscar V. Oñativia ha presentado los siguientes trabajos:

- 1 — **“Diccionario Manual de Psicología”**. Ampliación, supervisión, introducción y suplemento bibliográfico de la obra homónima de Horace B. English (Trad. del Inglés) Editorial El Ateneo, 519 págs.
- 2 — **“Percepción y Acción”**. Monografía psicológica N° 5. Publicación de la Sección Psicología. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, 1952.

El jefe de la sección Neurología, **Dr. Carlos E. Rodríguez Zelada**, en el laboratorio de electroencefalografía del Instituto instalado en el Hospicio del Carmen, de esta ciudad se ha dedicado a la investigación de la actividad bioeléctrica en relación con diversos cuadros neurológicos y psiquiátricos (epilepsia, traumatismos craneoencefálicos, esquizofrenia).

Los electroencefalogramas fueron expuestos en el III Congreso de Pediatría, realizado en Tucumán, 1952 y posteriormente en el local del Instituto. La muestra, primera que se realiza en el país, constó de cuatro grandes paneles, dividida en los siguientes capítulos: a) Bases fisiológicas de la E. E. G.; b) Electrogénesis; c) E. E. G. normal y evolutiva; d) Epilepsia y E. E. G.; e) Localizaciones; f) Psiquiatría; g) E. E. G. activada; h) Bibliografía total sobre E. E. G. en pediatría, argentina e internacional, desde 1875 a 1950.

Los electroencefalogramas practicados alcanzan a 178.

El jefe de la Sección Psicotecnia, **Dr. Wenceslao C. Martín** presentó los siguientes trabajos:

- 1 — “Las hernias del disco intervertebral como accidentes de trabajo”. Leído en las sesiones de ateneo del Instituto en la Biblioteca Alberdi en octubre de 1952.
- 2 — “El factor auditivo externo como génesis de perturbaciones del carácter”. Investigación que se realiza en los obreros caldereros de los Talleres de Tafí Viejo de los FF. CC. del Estado, en colaboración con el personal docente y alumnos del Instituto.
- 3 — “Contribución al estudio de la psicosis”. Trabajo de tesis, presentado en la Universidad Nacional de Córdoba, y aprobado para el título de Doctor en Medicina. Fue leído posteriormente en el Ateneo de Psiquiatría de Córdoba, julio de 1952.

Ateneo de psicotecnia — Reuniones de 1952.

Además de los mencionados se leyeron los siguientes trabajos por miembros del Instituto y profesionales adscriptos:

“El color en la fábrica” por Oscar V. Oñativia; “La densidad psicológica de la población” por el Dr. Juan Dalma (Nuevo factor bio-social y demográfico); “La orientación profesional del epiléptico” por el Dr. Carlos Rodríguez Zelada; “El ausentismo en el trabajo” por el Dr. Pedro Apud; “Para un plan de higiene mental” por el Dr. W. C. Martín; “Ventajas de una ley de seguridad integral para la República Argentina” por el Dr. Adolfo Valle; “El trabajo y la vocación en los deficientes mentales” por el Dr. Raúl Doz Costa; “Accidentes del trabajo en el Ingenio San Juan” por el Prof. Oscar V. Oñativia, y “La electroencefalografía en psicología” por el doctor Carlos Rodríguez Zelada.

NECROLOGIA

MUERTE DEL PROFESOR E. ALLISON PEERS

El mundo académico entero ha sufrido una inmensa pérdida con el fallecimiento del distinguido estudioso inglés que desde el año 1922 ha ocupado la Cátedra de Español "Gilmour" en la Universidad de Liverpool. Aun en el mundo hispánico fué reconocido como la autoridad máxima en su campo predilecto, el estudio de los místicos españoles, y es de notar que su interés en los aspectos espirituales de la literatura española correspondía a una fervorosa devoción cristiana personal. Nadie ha hecho más que él para deshacer esa triste muralla de prejuicios religiosos y políticos que ha separado la tradición cultural española de la inglesa desde los días en que los marineros ingleses isabelinos chocaron con los conquistadores españoles en el Nuevo Mundo.

Además de sus investigaciones y ediciones definitivas de los místicos españoles y su fecunda labor docente, el profesor Peers publicó una larga serie de comentarios sobre asuntos españoles contemporáneos, donde su entendimiento —inusitado en un inglés— de los aspectos tradicionalistas y católicos de la política española, ha iluminado mucho a sus compatriotas en las polémicas de los últimos años. Millares de estudiantes recordarán los Cursos de Verano que él organizaba cada año en la Universidad de Santander, y el *Bulletin of Hispanic Studies* que él fundó, sigue evocando su memoria en las mesas de nuestras bibliotecas.

RONALD BARON

JOHN DEWEY (1859-1952)

Con la muerte de John Dewey, acaecida en julio de 1952, la filosofía y la pedagogía pierden uno de sus más altos cultores. Su pluma tuvo siempre un "sentido comprometido y militante" y testigo atento a los problemas de su hora. Fué un buscador empeñado de soluciones. Realista, a pesar de su congénito optimismo, dijo de sí al cumplir siete décadas: "He dedicado cuarenta años de mi vida a explorar la selva virgen de nuestra época; y no ha sido un triste destino porque no me he dejado convencer de que la selva sea la tierra prometida". Y con ello expresaba la consigna de su filosofía: "desbrozar los caminos del pensamiento y abrir las anchas vías que nos lleven al futuro".

Es, entre los filósofos contemporáneos, el que mayor importancia atribuye a la educación y por encima de todas las influencias que reconocía haber recibido en el proceso de su formación intelectual (Hegel, James, Darwin, etc.), colocaba siempre en primer término la circunstancia de no haber dejado nunca de creer en el inmenso valor de la teoría y la práctica educacionales. Por muchos años **Democracia y educación**, continente de sus ideas fundamentales, fué su libro predilecto. "A pesar de ello —dice en su *Autobiografía filosófica*— no creo

que mis críticos hayan recurrido alguna vez a él. Me pregunto —continúa— si esto significa que los filósofos, no obstante estar dedicados a la enseñanza, no han pensado que la educación puede ser encarada con tal seriedad, como para concentrar en ella la visión filosófica y considerarla como el punto en que coinciden todas las cuestiones de interés humano: cosmológicas, morales y lógicas”.

También formó parte de su empresa la superación del viejo dualismo entre ciencia y moral, desde el punto de vista de la lógica y la metodología, tratando de construir una lógica y un método válidos tanto para la teoría como para la práctica, intento en el cual hay que buscar la raíz de su instrumentalismo. Concibió la vida humana en términos de acción, de experiencia activa y creadora, e hizo de la comunicación y la participación las categorías fundamentales de la sociedad. Todos esos elementos lo llevaron a la firme creencia de que la filosofía sólo puede renovarse en armonía con la ciencia moderna y de acuerdo con las necesidades efectivas de la educación, la religión y la moral. La nueva filosofía debe ser producto del postulado según el cual las ciencias sociales y el arte merecen igual atención reflexiva que las ciencias matemáticas y naturales.

Envolver la totalidad de las ciencias en un mismo esfuerzo de comprensión filosófica era para Dewey lo mismo que decir que las ciencias son el mejor medio para reconstruir la sociedad. En él la ciencia no tiene el mero valor especulativo que le otorga la tradición, sino que es una actitud crítica del hombre frente a las cosas. La filosofía no se separa radicalmente de la ciencia pero tampoco se identifica con ella. Mientras el conocimiento científico nos permite captar el mundo, la filosofía nos orienta en la maraña de la realidad ampliando nuestras miras espirituales, liberándonos de la rutina, incitando nuestra capacidad creadora, enseñándonos qué hacer con los datos que nos proporciona la ciencia integrándolos a un sistema de valores. Sin lugar a dudas: la filosofía de Dewey pierde en hondura metafísica, pero gana en funcionalidad para la vida humana.

La producción escrita de Dewey es muy vasta. Entre sus obras más importantes figuran las siguientes:

Psychology (1887); *Leibniz's New Essays Concerning the Human Understanding. A Critical Exposition* (1888); *My Pedagogic Creed* (1897); *The School and Society* (1899); *Outline of a Critical Theory of Ethics* (1899); *The Educational Situation* (1902); *Studies in Logical Theory* (1903, en colaboración); *Ethics* (1908, con J. H. Tufts); *How we Think* (1910); *The Influence of Darwin on Philosophy and other Essays in Contemporary Thought* (1910); *German Philosophy and Politics* (1915); *Essays in Experimental Logic* (1915); *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education* (1916); *Creative Intelligence. Essays in the Pragmatic Attitude* (1917); *Reconstruction in Philosophy* (1920); *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology* (1922); *Experience and Nature* (1925); *The Sources of a Science of Education* (1929); *The Quest for Certainty. A Study of the Relation of Knowledge and Action* (1929); *Art as Experience* (1934); *Logic*,

a *Theory of Inquiry* (1938); *Experience and Education* (1938); *Freedom and Culture* (1939); *Theory of Valuation* (1939); *Education Today* (1940); *Problems of Men* (1946).

RICARDO NASSIF

MARIA MONTESSORI (1870-1952)

Hace poco más de un año, María Montessori educadora por excelencia, dejaba de existir. Puesto de avanzada el suyo subrayó en su hora viejos errores acentuando soluciones que hoy, desbrozado el camino, parecen de tan sencilla verdad. Como homenaje a su memoria insistimos aquí en sus ideas y realizaciones más caras.

Siempre recordada por su método que introdujo un profundo cambio en la educación de la infancia, quizá hubiera preferido una mayor notoriedad para el descubrimiento psicológico que el éxito de aquél hacía evidente. "Todos convienen —afirma— que el Montessori es el método educativo moderno más difuso que existe. ¿Por qué entonces se propaga si no es un modelo perfecto? ¿Cuántos países han reformado las leyes para no obstaculizar la difusión del método Montessori! ¿Y por qué? ¿Sobre qué bases?" Y más adelante: "Se diría que es un fermento transformador o una simiente que se esparce con el viento". Igualmente contradictorio le parece el hecho de que, aplicado en un comienzo (según inspiración de la autora) al "Kindergarten", se haya generalizado su empleo hasta en la escuela primaria, secundaria y universitaria y, aún más, para los niños de edad inferior a los tres años, no sin agudas controversias.

Estas y otras antinomias le llevaron a definir sus procedimientos de manera más precisa. "Si aboliéramos el concepto común de método —expresa— y lo quisiéramos sustituir, hablaríamos de una ayuda a fin de que la personalidad humana pueda conquistar su independencia; de un medio para liberarla de la opresión de los prejuicios antiguos sobre la educación". Encuentra así que siendo la personalidad inherente a lo humano y universal el interés por su mejor desarrollo, poco cuesta explicar el predominio logrado por la escuela montessoriana cuyos principios, dada la imposibilidad de fijar límites a aquél, son aplicables a todas las etapas de la vida del hombre.

Semejante planteo hacía necesario partir de una premisa: **conocimiento científico del niño**. Este es, para nosotros, un "hombre desconocido" imponiéndose el descubrimiento de las leyes que regulan su evolución, ya que la norma fundamental es "ayudar a la vida", entendida como desarrollo y desenvolvimiento. Por lo tanto la tarea de la educación será estimularlos mediante la libertad que es la base para que se manifieste espontáneamente la potencia creadora. Libertad que equivale a suprimir los obstáculos con que el medio ambiente cohibe al niño haciendo de él un "desterrado social" y que unida a la actividad, en armónico juego, constituye la mejor garantía para el despertar de lo individual, meta de la acción educativa.

Su teoría ha sido por cierto, objeto de críticas. Especialmente por no haber sabido decidirse, conservando ideas superadas (psicología atomís-

tica) dentro de un esquema revolucionario. A pesar de todo su acción nos responde con el milagro de haber intuido y encauzado esa "energía maravillosa latente en los niños". O, con palabras de Pestalozzi (al referirse a su propia experiencia), de haber "vislumbrado" el "alma del niño" que "obra por sí solo" haciendo "progresos gigantescos"; llevando así a sus últimas consecuencias el intento que el gran maestro no se atrevió ni pudo completar.

Las escuelas Montessori, dispersas por todo el mundo, son el mejor premio a sus esfuerzos.

Sus obras: *Antropología pedagógica* (1907); *El método de la pedagogía científica aplicada a la educación de la infancia en las "Case dei Bambini"* (1909); *Manual del método* (1913); *La autoeducación en la escuela elemental* (1916); *Fundamentos psicológicos y pedagógicos del método* (1927); *Ideas generales sobre mi método* (1928); *La pedagogía contemporánea* (1928); *Psico-Geometría* (1934); *Psico-Aritmética* (1934); *El niño* (1937); *Formazione dell'uomo. Pregiudizi e nebulæ. Analfabetismo mondiale* (1949) (1).

BEATRIZ N. PADULA DE NASSIF

CLOTILDE GUILLEN DE REZZANO

Fué la Dra. Clotilde Guillén de Rezzano, fallecida en el año 1951, una figura señera en el panorama educativo argentino e hispanoamericano.

Sus amplias miras y su afán inquebrantable de mejorar nuestros métodos de trabajo le llevaron a realizar sugestivas y provechosas experiencias con los métodos nuevos. Producto de esa preocupación son los excelentes resultados obtenidos en el Departamento de Aplicación de la Escuela Normal No. 5 de Buenos Aires, y que tan dignamente dirigiera. Gracias a su tesonera acción, este establecimiento llegó a ocupar un puesto de vanguardia y a ser un ejemplo para las demás escuelas normales del país.

Ese mismo afán la llevó a dirigir la Biblioteca de Cultura Pedagógica de la Editorial Kapelusz; publicándose bajo su activa e inteligente gestión, libros de gran importancia en el campo de la educación.

Esta magnífica educadora no se concretó a la mera práctica, sino que tradujo en obras teóricas todo su saber y experiencia pedagógica.

Enrolada en las nuevas corrientes de la Pedagogía y consciente de las necesidades del país, procuró al par que su propio perfeccionamiento, el perfeccionamiento del magisterio argentino, al que dedicó toda su obra. Dice refiriéndose a la "nueva escuela":

(1) En la mayoría de los casos hemos consignado el año de la primera edición castellana de las obras, excepto la última (*Formazione dell'uomo*) aún no vertida a nuestro idioma.

“Las relaciones entre maestro y alumno son ahora de mutuo respeto: el primero dirige y el segundo trabaja. Y dirección y trabajo se sincronizan de acuerdo con las capacidades y necesidades individuales de los niños. Los libros se han convertido en instrumentos de investigación y siempre que es posible se deja a las manos, abrir el camino a las ideas. La actividad reemplaza al quietismo de brazos cruzados; la cooperación, la ayuda mutua, el espíritu de cuerpo, reemplazan al individualismo egoísta, aislador; la emulación reemplaza a la competencia; los bancos ceden su lugar a las mesas y sillas comunes; el aula se convierte en taller y “estudio”: el aire y el sol bañan la escuela que se abre a la vida y se organiza para la vida.

Refiriéndose a la necesidad de perfeccionamiento del maestro, dice: “Para adaptarse a este nuevo mundo pedagógico el maestro debe rehacer su preparación, leer las obras de los pedagogos modernos, observar la obra realizada por los vanguardistas, ensayar procedimientos nuevos, con todo el cuidado que le exige el sujeto de sus tanteos: el niño”.

Su fecunda labor se tradujo en varias obras destinadas todas ellas al perfeccionamiento del magisterio. Entre las que podemos citar: “Centros de Interés” publicado por la Revista de Pedagogía y más tarde por la Editorial Kapelusz.

“Hacia la Escuela Activa” Bs. Aires. Menéndez. 1934; “Didáctica General y Especial”. Bs. Aires. Kapelusz. 1939; “Didáctica Especial”. Kapelusz. 1939; “Los Jardines de Infantes” Bs. Aires. Kapelusz. 1940; “Manual de Pedagogía”. Bs. Aires. Kapelusz. 1949.

MERCEDES MARTÍNEZ DE VEGA

Dr. MANUEL NUÑEZ REGUEIRO (1)

El 5 de diciembre de 1952 falleció en la ciudad de Rosario el doctor Manuel Núñez Regueiro, profesor titular de filosofía en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional del Litoral. Había nacido en Montevideo (República Oriental del Uruguay) el 21 de marzo de 1883; aunque estudió en Rosario y fué en esta ciudad donde transcurrió casi toda su vida y ejerció la docencia.

Es autor de numerosos libros y artículos en los cuales se hermanan los hallazgos científicos, las concepciones filosóficas y las insinuaciones religiosas. Su problemática está imbuída de religiosidad cristiana, con frecuentación de la Biblia, especialmente del Nuevo Testamento, sin someterse a confesión determinada. Quiso colaborar con todos los que aspiran a un mundo mejor, partiendo del conocimiento socrático de nosotros

(1) Núñez Regueiro ha publicado muchos artículos, comentarios y libros. Me limitaré a indicar su producción, a mi parecer, más expresiva: *Fundamentos de la Anterosofía*, 1924; *Anterosofía Racional*, 1926; *Filosofía Integral*, 1932; *Tratado de Metalógica*, 1936; *Suma contra una nueva Edad Media*, 1938; *Tratado de Filosofía General*, 1945; *Historia Crítica de la Filosofía*, 1947.

mismos, que se difunde en relaciones, hasta que nos veamos integrados dentro de un mundo divino de valores, superior, por lo tanto, a lo físico.

Enseñó que debe aumentarse tanto el potencial de la ciencia como de la razón, pues el progreso de la primera no puede ser indiferente a la segunda. Esto se obtiene mediante el perfeccionamiento de los instrumentos con los cuales analizamos al mundo físico y, a la par, con una mejor utilización de los medios de que se sirve la razón. Núñez Regueiro, que se especializó en estudios de física y química, pero que, a la vez, se dió a una meditación ahondada de los grandes problemas de la filosofía y de la religión, enseña que "la empresa racional no debe ser inferior a la empresa de la ciencia física" que ha utilizado instrumental tan maravilloso en los tiempos modernos.

En extensos y voluminosos libros, en los cuales insiste en ideas que considera básicas y fundamentales, quiere demostrar que no existe ni puede existir divorcio entre lo que es legítimamente científico y aquello que consideramos espiritual. Es la idea que desarrolla en *Tratado de Metalógica* de un modo sistemático. Una razón restaurada que se abre a todas las posibilidades del conocimiento, cuyo método consiste en "la combinación integral de todos los elementos racionales e irracionales, de todos los sistemas atómicos de la vida intelectual completa, consciente e inconsciente". Es la única forma para llegar a ser sabio, pues la sabiduría es "la ciencia de la realidad integral cuya verdad sólo es dable descubrir mediante la razón en función de la vida".

Manuel Núñez Regueiro ha realizado en el país, sobre todo en el Litoral, una elogiada labor de difusión de la filosofía, insistiendo a la vez en los valores religiosos. Nada específicamente nuevo, sino la vigencia de antiguos postulados, a pesar de que se revisten con una novedosa terminología. Ahonda poco en los problemas y se sirve, con excesiva frecuencia, de informadores de segunda mano. Además creemos que, tanto en filosofía como en religión, se atiene demasiado a lo moderno y contemporáneo, en su caso una deficiencia muy lamentable y notable, pues siente realmente el espiritualismo. Autores sentimentalistas y cordialistas, como Pascal, Kant, Schleiermacher, Bergson, Max Scheler y el mismo William James y pensadores considerados modernistas tanto del sector católico como del protestante, le hacen sentir vitalmente lo religioso y, por su intermedio, los grandes problemas metafísicos; pero le falta precisión y aquella paciencia intelectual que busca aclarar conceptos y que, ante la imposibilidad, se resigna frente al misterio. Vemos en Núñez Regueiro un expositor bien intencionado, recto y dispuesto a aceptar ideas alentadoras do quiera que las encuentre. Sus libros exhalan una bondad estimulante; y siempre serán gratos a cierta clase de personas que desean liberarse de lo cotidiano para respirar un poco de espiritualismo.

LUIS FARRÉ



LIBROS
VIII

LIBROS RECIBIDOS

DESLÉE DE BROUWER. 22 Quai au Bois, Bruges, Belgique.

Buytendijk: *Phénoménologie de la Rencontre*.

Varios: *Problèmes actuels de la phénoménologie*.

Buytendijk: *Le football, une étude psychologique*.

Lannoy: *Nietzsche ou l'histoire d'un Egocentrisme athée*.

EDITORIAL LABOR. 9 de Julio 82. S. M. de Tucumán, Argentina.

Marcel de Corte: *Encarnación del Hombre*.

Recio: *Tito Livio*.

G. Ramos: *Molière*.

EDITORIAL AGUILAR, Charcas 1665. Buenos Aires, Argentina.

D'Alambert: *Discurso Preliminar de la Enciclopedia*.

EDITORIAL LAUTARO. J. E. Uriburu 1225. Buenos Aires, Argentina.

Voltaire: *Cartas filosóficas*.

EDITORIAL IMÁN. Sarmiento 1320. Buenos Aires, Argentina.

Terracini: *Conflictos de Lengua y Cultura*.

Croce: *Ética y Política*.

Mondolfo: *El Infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*.

EDITORIAL EL ATENEO. Florida 340. Buenos Aires, Argentina.

Schuré: *Los Grandes Iniciados*.

Pierre Loti: *Obras selectas*.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS. Apartado 466. Madrid, España.

Santo Tomás: *Summa contra Gentiles*. Tomo I.

Juan G. Arintero: *La Evolución Mística*.

EDICIONES ESPIRAL. Bogotá. Colombia.

Octavio Amortegui: *Estampas de Bruma*.

Rafael Maya: *Tiempo de Luz*.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS. Vitrubio 16.
Madrid. España.

A. de Waelhens: *La Filosofía de Martin Heidegger*. 2a. edición.

Octavio Nicolás Derisi: *Los fundamentos metafísicos del Orden Moral*. 2a. edición.

SOC. ED. "VITA E PENSIERO". Via Ludovico Necchi 2. Milán. Italia.

Francesco Olgiati: *Il Sillabario della Teologia*.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO. Facultad de Filosofía. Mitre 740. Men-
doza. Argentina.

Genzález Alvarez, Angel: *Filosofía de la Educación*.

EDICIONES VERDAD Y VIDA. Madrid. España.

José Ma. Rubert Candau: *La Filosofía del Siglo XIV a través de Guillermo Rubió*.



NUESTROS COLABORADORES
IX

RODOLFO MONDOLFO

Figura vastamente conocida en el mundo de la filosofía, el Dr. Mondolfo nació en Senigallia (Italia) en 1877, graduándose de Doctor en Filosofía en la Universidad de Firenze en 1899.

Fué Docente en la Universidad de Padova (1904-1909) y titular de las Universidades de Torino (1910-1913) y Bologna (1914-1952). Actuó como profesor extraordinario contratado por la Universidad de Córdoba (1940-1948) y Tucumán (1948-1953). Desde que actúa en Argentina ha dictado cursillos y conferencias en todas las Universidades del país y en las de Montevideo y Santiago de Chile.

Es socio efectivo de las Academias de Ciencias de Bologna y Ancona; correspondiente de la "Deutsche Gesellschaft für Sociologie"; ex presidente de la Academia de Ciencias Culturales y Artes de la Universidad de Tucumán. Obtuvo el Premio Nacional "Academia Lincei" de Roma en 1949 y ha sido condecorado con la Gran Cruz de Fénix por el Rey y Gobierno de Grecia en 1952.

Publicaciones: Tiene más de 350 publicaciones universalmente conocidas, entre libros, folletos, artículos de revistas científicas, aparecidas en Europa y América: Italia, Francia, Austria, Alemania; Argentina, Estados Unidos, México, Uruguay, Chile y Perú, ocupándose con temas de filosofía, sociología, ética, pedagogía, psicología y especialmente con historia de la filosofía antigua y moderna. Dirige colecciones filosóficas en Italia; edición italiana de la gran obra de Zeller, puesta al día con las nuevas investigaciones; y textos filosóficos antiguos y modernos para las editoriales "Nueva Italia" de Firenze y "Cappelli" de Bologna.

De lo publicado en Argentina, además de los artículos aparecidos en revistas filosóficas y culturales y en publicaciones universitarias de Córdoba, Tucumán, Buenos Aires, Cuyo, Litoral, destacamos los títulos de los siguientes 15 libros editados desde 1936 hasta la fecha:

"Feuerbach y Marx", Claridad, Buenos Aires, 1936; "Moralistas Griegos", Imán, Bs. Aires, 1941; "El materialismo histórico", Ciencia, Rosario 1941; "La filosofía política de Italia del siglo XIX", Imán, 1942; "En los orígenes de la filosofía de la cultura", Imán, 1942; "El pensamiento antiguo", 2 tomos, Losada, Bs. Aires, 1942, 2ª edic. 1945, 3ª edic. 1952; "El genio helénico", Universidad, Tucumán, 1943; "Rousseau y la conciencia moderna", Imán, 1943; "Cesare Beccaria", De Palma, Bs. Aires, 1946; "Interpretaciones de Heráclito", Espasa-Calpe Argentina, 1947; "Ensayos críticos sobre filósofos alemanes", Imán, 1947; "Tres filósofos del Renacimiento", Losada, 1948; "Problemas y Métodos de la investigación en Historia de la Filosofía", Universidad Nacional de Tucumán, 1949; "Ensayos sobre el Renacimiento Italiano", Universidad, Tucumán, 1950; "El Infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica", Imán, 1952.

En la actualidad tiene en prensa dos nuevos libros de próxima aparición: "Breve Historia de la Filosofía Antigua", Losada, y "La Comprensión del sujeto humano en la Cultura Antigua", Imán.

FERMIN DE URMENETA

Nació en Bais (Islas Filipinas), en el seno de una familia española. Por las Facultades de Filosofía y Letras y de Derecho fué graduado, durante 1945, como Licenciado, y durante 1947, como Doctor, en las Universidades de Barcelona y Madrid respectivamente. En 1947, previas las correspondientes oposiciones, fué nombrado Profesor de Filosofía de la Universidad de Barcelona, donde viene explicando diversas disciplinas como Prof. Encargado de Curso. Desempeña además el cargo de Colaborador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en cuyas revistas ("Revista de Filosofía"; "Revista Española de Teología"; "Revista Española de Pedagogía"; "Revista Internacional de Sociología"; "Revista de Ideas Estéticas" y "Arbor") han aparecido diversos estudios suyos. Es también Secretario de la Sección Pedagogía del "Instituto de Estudios Hispánicos" de Barcelona, "Magister" de la "Maioricensis Schola Lullística Studiorum Mediaevalium", Vocal de la Junta del "Instituto Filosófico de Balmesiana" y Director de la Revista "Espíritu", que publica de esta última Institución en forma de cuadernos trimestrales. Ha colaborado asimismo en otras revistas, como "La ciencia tomista" de los Padres Dominicos (Salamanca), "Estudios Franciscanos" de los PP. Capuchinos (Barcelona), "Fomento Social" de los PP. Jesuitas (Madrid) y varias más ("Revista de Psicología General y Aplicada" de Madrid, "Pro infancia y juventud" de Barcelona, "Pensamiento Católico" de México, "Giornale di Metafisica" de Génova, "Révue d'Esthétique" de París, etc.), al igual como en múltiples congresos recientes: Congreso Internacional de Filosofía (Barcelona, 1948), Congreso Internacional de Pedagogía (Barcelona, 1949), Congreso Interiberoamericano de Educación (Madrid, 1949) Congreso de Cooperación Intelectual (Madrid, 1950) y Congreso Luso-Español (Lisboa, 1950). Su nombre figura entre los socios vitalicios de la "Asociación Española para el Progreso de las Ciencias" y entre los socios fundadores tanto de la "Sociedad Española de Filosofía" como de la "Sociedad Española de Pedagogía", así como entre los co-redactores del vicedecano de la Prensa mundial, el "Diario de Barcelona" (el periódico más antiguo del orbe, después del "The Times" de Londres) y en el "Editorial Council" de "The Journal of Aesthetics and Art Criticism", la revista editada por la "American Society for Aesthetics". Sus obras más extensas son las intituladas "La doctrina psicológica y pedagógica de Luis Vives" (año 1949: ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas); "Introducción a la Metafísica de Aristóteles" (año 1950): ed. Rauter); "Principios de Filosofía de la Historia" (año 1951): ed. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, entidad que adjudicó a la obra el llamado premio "Balmes"); "Ética y Cultura" (año 1952: ed. Universidad de Barcelona) y "Supervivencia de Javier" (año 1953, aún inédita: obra premiada por el Ministerio de Educación Nacional Español, mediante Orden inserta en el "Boletín Oficial del Estado" del día 1 de julio último).

DIEGO F. PRO

Egresó en 1938 como profesor en Filosofía y Pedagogía, y fué contratado en 1940 por la Universidad Nacional de Cuyo para dictar la cátedra de Pedagogía en la Academia de Bellas Artes. Desempeñó después, desde 1941 hasta 1948, los cargos de profesor de Lógica y de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de aquella Universidad. Organizó el Instituto de Filosofía y lo dirigió desde 1944 hasta 1947, fundando la revista "Philosophia".

Actualmente, y desde 1948, es profesor de Lógica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán. Dirige, además, el Instituto de Filosofía y la revista "Humanitas" de esa Facultad.

PUBLICACIONES. Libros:

- 1) **Tres aspectos de la cultura.** Edición D'Acurzio. 1942. Mendoza.
- 2) **Estudios de Filosofía.** Edición del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo. 1944. Mendoza.
- 3) **Conversaciones con Bernareggi.** Edición del autor. 1949. Tucumán.
- 4) **Filosofía realista de la educación argentina** (en colaboración). Edición de los autores. 1950. Tucumán.
- 5) **Lorenzo Domínguez.** Edición del autor. 1952. Tucumán.

Revistas:

Tiene publicados numerosos estudios, notas y críticas de filosofía en las revistas "Logos", "Philosophia", "Notas y estudios de Filosofía", "Norte", "Humanitas", etc.

EMILIO CARILLA

Nacido en Buenos Aires, el 6 de mayo de 1914.

Estudios: En la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Títulos: Profesor en Letras; Doctor en Filosofía y Letras.

Cargos actuales: Director del Instituto de Letras; Profesor titular de Literatura castellana, en la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán. Obras principales: **Un olvidado poeta colonial** (1943); **"La Sátira"** de Lavardén (1946, 1949); **El gongorismo en América** (1946); **Hernando Domínguez Camargo** (1948); **Quevedo** (1949); **Pedro Henríquez Ureña y otros estudios** (1949); **Cervantes y América** (1951); **Personalidad humanista de San Martín** (1952).

Distinciones más importantes: Premio Nacional, obras de filosofía, crítica y ensayos (1946-1948), por la obra **El gongorismo en América**; Premio de la Institución Cultural Española. (Bs. Aires), por la obra sobre **Cervantes en la Argentina** (1948); Premio del Ateneo Iberoamericano (Bs. Aires) por su obra sobre **El mundo humano y plástico en los "Trabajos de Persiles y Sigismunda"** (1949); Premio del Congreso Nacional Sanmartiniano por su trabajo sobre **La personalidad moral de San**

Martín (1950); Segundo premio del Primer Congreso de Historia de los Pueblos del Tucumán, por su trabajo sobre Marco Manuel de Avellaneda (1951).

Colaboraciones en revistas: "Revista de Filología Hispánica" (Bs. Aires); "Boletín del Instituto de Cultura Latinoamericana" (Bs. Aires); "Boletín de la Academia Argentina de Letras" (Bs. Aires); Filología (Bs. Aires); "Cuadernos Hispanoamericanos" (Madrid); "Revista de Filología Española" (Madrid); "Mar del Sur" (Lima); "Norte" (Tucumán).

Instituciones culturales a las cuales pertenece: Adscripto al Instituto de Literatura Iberoamericana (F. de F. y Letras, Bs. Aires); miembro de la Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba (España); Socio de honor del Instituto Cultural Femenino Hispanoamericano de Tucumán; miembro del Instituto Cultural Hispanoamericano de Tucumán y de la Sociedad "Amigos del teatro", Tucumán.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

Figura ampliamente conocida en la filosofía argentina, su obra ha trascendido el plano nacional. De hecho puede decirse que el R. P. Octavio Nicolás Derisi es el propulsor del movimiento tomista desarrollado en el país durante los últimos años.

Ordenado como Sacerdote, obtuvo los títulos de Doctor en Teología, Doctor en Filosofía y Ciencias. Posteriormente fué promovido a Canónigo en la Catedral de Eva Perón.

En la Universidad Nacional de Buenos Aires obtuvo el título de Profesor de Enseñanza Normal y en Filosofía y posteriormente se doctoró en Filosofía y Letras. Durante sus estudios obtuvo varios premios que culminaron en el "Carlos Octavio Bunge" del bienio 1940-41 con la tesis "Los fundamentos Metafísicos del Orden Moral". Obtuvo también el primer premio nacional de Filosofía, Crítica y Ensayos, de la Comisión Nacional de Cultura, para el trienio 1943-1945, por su libro "Filosofía Moderna y Filosofía Tomista".

Actualmente es Director del Instituto de Filosofía en la Universidad Nacional de Eva Perón y dicta las Cátedras de Gnoseología y Metafísica de su Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

También dicta Cátedras de Filosofía y Teología en el Seminario Metropolitano "San José" de Eva Perón y es Director de los Cursos de Cultura Católica en la misma ciudad.

Es fundador y Director de la Revista "Sapientia", órgano del movimiento tomista en Argentina y de la Revista de Filosofía que edita el Instituto de Filosofía de Eva Perón.

Tiene publicados numerosos libros y ensayos, entre ellos "La Constitución Esencial del Santo Sacrificio de la Misa", 1930; "Esbozo de una Epistemología Tomista", C.C.C., que se tradujo al italiano por la Universidad del Sacro Cuore de Milán; "La formación de la Personalidad". Adsum, Buenos Aires; "Lo Eterno y lo Temporal en el Arte", Cepa, Bs. Aires, 1942; "La Persona, su esencia, su vida, su mundo", 1950; "La Doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás", C.C.C., Buenos

Aires, 1945. Ha traducido, además, "La Filosofía de la Cultura de Santo Tomás de Aquino", por Martin Grabmann; "El Sentido Común", por Reginaldo Garrigou Lagrange; "La Situación de la Poesía" de Jacques Maritain; "La vida espiritual de Santo Tomás de Aquino" de Martin Grabmann.

Integra instituciones científicas y culturales de Argentina y el extranjero, habiendo participado en diversos Congresos y Jornadas, y dictado conferencias y cursillos especializados en el país, América Latina y Europa.

La obra misma del doctor Derisi es suficiente para calificar la jerarquía de su labor en el terreno de la investigación y la promoción filosófica y cultural.

Nació en Pergamino, Buenos Aires, en 1907. Su Dirección actual es Seminario Mayor San José, calle 24 entre 65 y 66. Eva Perón, Argentina.

HELLMUTH F. G. ALBRECHT

Nació en Leipzig (Alemania), el 26 de febrero de 1901. Después de cursar estudios de jurisprudencia, economía política, periodismo, filosofía, historia y filología germánica en la Universidad de Leipzig, se recibió de "Doctor Philosophiae" en la misma Universidad.

Desde 1936 en la Argentina, profesor de Lengua y Literatura Alemanas de la Institución Cultural Argentino-Germana en Buenos Aires, dictando cursos de idioma alemán, en la Universidad de Buenos Aires.

Desde 1947, Profesor Extraordinario Contratado en la Universidad Nacional de Tucumán.

Publicaciones principales: "La posición del catolicismo político en Alemania en relación con las cuestiones de la enseñanza y educación en los años 1848 a 1850" (Leipzig 1935); "La literatura alemana desde los principios hasta la época actual" (Buenos Aires, 1943); "La novela del Barroco" (Buenos Aires, 1946).

MANUEL GONZALO CASAS

Es Licenciado en Filosofía y Humanidades por el Instituto de Humanidades del Colegio de la Inmaculada, PP. Jesuítas, Santa Fe; y posee Missio Canonica para la enseñanza de la Religión en las Escuelas del Ministerio de Educación de la Nación.

Dictó en la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, las Cátedras de Metafísica y Filosofía Contemporánea. En la Universidad de Tucumán fué profesor de Religión y Moral en el Gymnasium Universitario, y director titular durante tres años de la Escuela y Liceo Vocacional Sarmiento. Actualmente dicta en la Facultad de Filosofía y Letras la cátedra de "Introducción a la Filosofía".

Es autor del libro "Santo Tomás y la Filosofía Existencial", y ha colaborado en revistas especializadas del país y del extranjero como "Philo-

sophy and Phenomenological Research" de N. York; "Luminar" de México, "La Razón" de La Paz, "Sapientia" de Eva Perón, "Revista de Teología" Bs. Aires, "Notas y Est. de Filosofía" Tucumán.

En Tucumán es codirector de la Revista "Norte" que edita la Comisión Provincial de Cultura que integra desde 1950; es miembro fundador de los Cursos de Filosofía Tomista y presidente de la Federación de Maestros y Profesores Católicos.

ORLANDO LAZARO

Egresó en el año 1946 de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, con el título de Profesor de Historia y Geografía. En la docencia universitaria desempeñó los siguientes cargos: Asistente de Introducción a la Historia (1947); Instructor de Historia de América y de Historia de la Argentina (1948-1950); Profesor Adjunto de Historia de la Argentina (desde 1951); Encargado de Introducción a la Historia (1953). En la docencia secundaria se desempeñó como profesor de Historia y Geografía en la Escuela de Agricultura y Sacarotecnia (1947-1949), en la Escuela Industrial y en la Escuela y Liceo Vocacional Sarmiento como profesor de Historia de la Argentina (desde 1950).

"San Martín y Rosas" fué su mejor trabajo de investigación que fué premiado en el Congreso Nacional de Historia del Libertador General San Martín, celebrado en Mendoza en 1950. En 1951, en el Congreso de Historia de los pueblos de Tucumán, obtuvo el 2º premio con su trabajo "Alejandro Heredia, patriarca federal del Norte Argentino", actualmente en prensa.

Es además, Miembro de Número del Instituto Belgraniano Tucumano y Presidente de la Asociación Amigos de la Historia.

CALOTINA SCANDALIARI

De nacionalidad griega, la Sta. Calotina Scandaliari obtuvo su título como Profesora de Filosofía y Letras en la Universidad Nacional de Atenas, especializándose luego en estudios de lenguaje, filología clásica, etc.

Radicada en Argentina fué directora del Colegio griego "Panolinión" de Buenos Aires y también directora del Colegio griego "Platón" en la ciudad de Eva Perón.

En la Universidad Nacional de Tucumán se desempeñó durante el período 1948/49 como Instructora de Griego, a cargo de la cátedra de Lengua Griega I y II.

Desde el año 1950 fué contratada como profesora extraordinaria para la Cátedra de Lengua y Literatura Griegas, dictando además cursos de Filología, de Arqueología y un cursillo sobre Mitología Griega.

También dicta un curso de griego en el Gymnasium Universitario y ha dictado otros cursos libres de la misma lengua.

Publicaciones: Tradujo al griego moderno la "Electra" de Sófocles, que fué representada por el "Centro Cultural Calimnos" de Buenos Aires.

Se ocupó con un ensayo sobre "El Dodecaneso y sus Derechos" que fué presentado por la Legación Real de Grecia de Buenos Aires a la "Organización de las Naciones Unidas" en Washington y publicado en el Boletín Oficial de aquella entidad.

Colabora sistemáticamente con trabajos de índole cultural en los diarios griegos de Buenos Aires "Patris", "Hellas" y "Eleytheros Logos", habiendo comentado en Tucumán (Diario Trópico) la traducción de la "Electra", de Sófocles, aparecida en Espasa Calpe.

Actualmente tiene para publicación inmediata una "Gramática Griega" y un trabajo "Vida privada de los antiguos helenos"; la primera en publicaciones de la Universidad y el segundo entregado a Humanitas.

RICARDO NASSIF

Nació en la ciudad de San Luis, en donde hizo sus estudios de maestro. En 1948 obtuvo el título de Profesor en Filosofía y Ciencias de la Educación en la Facultad de Humanidades de la Universidad de La Plata. En la Capital Federal fué director de la Sección Bachillerato del Instituto Adscripto "J. M. Estrada" y profesor en el mismo. El 1 de septiembre de 1949 se incorporó al Instituto de Pedagogía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Tucumán. Desde entonces dicta Pedagogía General y Filosofía de la Educación en la Facultad de Filosofía y Letras, siendo hoy profesor adjunto encargado de dicha cátedra. En 1952 tuvo a su cargo honorariamente el curso de Introducción a la Pedagogía en la misma Facultad y a partir de julio de ese año dirige el Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad. Además es profesor de Política Educativa y de Crítica y Comentario de Obras Pedagógicas en la Escuela Sarmiento de Tucumán.

Entre sus escritos se cuentan: "Cultura, educación y pedagogía" (inédito); "La ciencia pedagógica en Dilthey y en Spranger" (Nº 1 de 1951 de la "Revista de Educación" de la Prov. de Buenos Aires); "Profesión y educación profesional en la pedagogía cultural de los valores" (a publicarse en el "Boletín de Educación" de San Luis); "Sentido y estructura de los estudios del magisterio" (Primeras Jornadas Educativas de Tucumán); "Aspectos del problema epistemológico de la pedagogía" y "Formación y perfeccionamiento del maestro" (Jornadas Pedagógicas Cuyanas), etc. Ha colaborado en las Revistas "Notas y estudios de filosofía" y "Norte" de Tucumán. Actualmente prepara una "Introducción a la Pedagogía".

OLSEN A. GHIRARDI

El doctor Olsen A. Ghirardi es uno de los jóvenes universitarios argentinos que con mayor severidad ha orientado sus estudios e investiga-

ciones hacia los problemas de la epistemología. Su obra "La individualidad del corpúsculo", favorablemente comentada en el país y el extranjero, revela esta índole de preocupaciones.

El Prof. Ghirardi nació en 1924 en Col. Marina (Córdoba). Cursó sus estudios en la Universidad Nacional de Córdoba obteniendo los siguientes grados: Licenciado en Filosofía en 1946; Abogado en 1951; Doctor en Filosofía en 1949 y Especialista en Filosofía del Derecho en 1951.

Es Profesor adjunto de la Cátedra de "Filosofía de lo Orgánico" en la Facultad de Filosofía y Humanidades de Córdoba, desde 1948; habiéndosele encargado el dictado de la Cátedra en los años 1949-1951. También dicta Biología Teórica en el Colegio "San José" de Córdoba.

Participó en el Primer Congreso Nacional de Filosofía de Mendoza como delegado de la Facultad en la que se desempeña. Su comunicación "La Física moderna y el problema de la individualidad" se publica en las Actas del Congreso.

Ha publicado en "Letras da Provincia", (Limeira, Brasil); "Los Principios" y "Guión" (Córdoba).

Su libro "La Individualidad del Corpúsculo" ("Un ensayo de Filosofía de la Naturaleza"); edit. Cervantes, 1950 ha sido comentado en "Pensamiento", Madrid; "Sapientia", Eva Perón; "Notas y Estudios de Filosofía", Tucumán; "Norte", Tucumán.

Domicilio actual: Liniers 656, Córdoba.

BRANIMIRO MALES

Nació el 31 de diciembre de 1897 en Arbe (Dalmacia) de familia eslavica por parte de su padre y de habla y cultura italiana por parte de la madre.

Estudió ciencias naturales en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Belgrado. Es doctor de Filosofía. Su tesis —trabajo experimental de varios años sobre la producción calórica de los animales heterotermos— la publicó la Real Academia Serbia de Belgrado (1927).

Permaneció más de un año en el Instituto de Fisiología Humana de la Facultad de Medicina de la Universidad de Roma, donde publicó varios trabajos bajo la guía del académico de Italia Prof. Silvestre Baglioni. Estudió también unos problemas de locomoción de los peces en la Estación Zoológica (Acuario) de Nápoles.

Estudió Psicología Experimental con el Prof. Zeñkowsky.

Al iniciar su carrera universitaria se vinculó estrechamente con las instituciones de medicina preventiva de Yugoslavia. Organizó un laboratorio de psicología experimental y psicotecnia en el Instituto de Medicina Social de Belgrado y después su Laboratorio de Antropología Racial y Fisiológica en el Instituto Central de Higiene yugoslavo. Colaboró sobre terreno en investigaciones etnohigiénicas, médico-sociales y sociográficas, auspiciadas por la Sociedad de las Naciones y la Fundación Rockefeller (Serbia, Montenegro, Dalmacia, Macedonia, Herzegovina). Organizó y dirigió la primera misión médico-científica etnohigiénica en Yugoslavia (Zica, 1930).

Sus primeros trabajos en antropometría étnica sobre la población serbia campesina fueron publicados en la Sociedad Romana de Antropología (1929-1934). Desde entonces se dedicó casi exclusivamente a estudios antropológicos (tipología racial y características funcionales, no olvidando el estudio de las condiciones sociales y de sus aportes a la formación morfológica y funcional). Su especialidad, además de la Antropología Social, es el estudio de los tipos raciales dináricos (adriáticos) y en general la tipología de los Európidos. Es alumno y colaborador del Prof. Sergio Sergi de la Universidad de Roma.

El profesor Males publicó más de cien trabajos de investigación científica en serbocroata, italiano, castellano, francés, alemán y checo. Fue elegido miembro de varias sociedades e instituciones científicas y culturales, como por ejemplo del Instituto Italiano de Antropología, de la Sociedad de Antropología y Etnología de Florencia, de la Sociedad Italiana de Biología Experimental, de la Academia de Doctores de Madrid; es miembro honorífico del Instituto de Antropología de Madrid, colaborador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, miembro honorífico de la Asociación Cultural Cristóbal Colón, etc., etc. Es miembro nacional argentino del Comité Permanente de los Congresos Internacionales de Antropología y Etnología. Tuvo la beca científica de la Fundación Rockefeller (la beca interna para investigaciones médico-sociales y la beca del Education Board de París) y de la Humboltsstiftung.

Inició su carrera científica en 1919 como ayudante universitario.

Fue docente de fisiología y de antropología en la Universidad de Belgrado.

A la Argentina se trasladó en 1946 con su hijo Liubimiro, su más fiel colaborador. Fue nombrado jefe de sección (Antropología Racial) del Instituto Etnico Nacional (Ministerio del Interior), y en 1948 fue contratado como profesor extraordinario y encargado de cátedra por la Universidad de Tucumán. Además desempeña el cargo de Director del Instituto de Antropología (Etnología) y está encargado de la organización y dirección del Instituto Etnico del Norte Argentino (Salta). El Dr. Males es argentino naturalizado.

ALEJANDRO CANALE CANOVA

Nació en Turín (Italia) en el año 1919. Se doctora en Pedagogía y Filosofía en la Universidad Nacional de Turín. Fue alumno, en Filosofía de Nicolás Abbagnano y Gallo Galli, y en Pedagogía, de Angiolo Gambaro. Fue profesor en su patria en el Colegio "San Giuseppe", "Scuola Moderna". Siempre en Italia, desarrolló una intensa actividad cultural y periodística abarcando temas de Literatura, Filosofía, Pedagogía e Historia, como asimismo de Música, siendo también profesor de Violín, Organó y Composición. (Estudios estos cursados en el Conservatorio Nacional de Turín).

Llegó a la República Argentina en abril del año 1950. El 11 de mayo de 1950 fue contratado por la Universidad Nacional de Cuyo para la

Cátedra de Historia de la Filosofía Moderna en la Facultad de Ciencias de la Educación de San Luis, cargo que desempeña todavía.

En la República Argentina ha dictado numerosas conferencias y colaborado en Revistas y diarios con trabajos de su especialización.

Ha conducido en particular los siguientes estudios:

"Gaetano Filangieri a la luz del Iluminismo".

"Angel Mosso y el Positivismo" (en publicación en Anales de pedagogía de la Facultad de Ciencias de la Educación. San Luis).

"La libertad del espíritu como fundamento para una nueva pedagogía, en la filosofía de Hegel" (en publicación en Anales de Pedagogía de la Facultad de Ciencias de la Educación).

"Otto Decroly y la Escuela Activa", Teoría y realización práctica.

"Figuras menores de la Literatura italiana en el Siglo XIX".

"Relaciones entre Filosofía e Historiografía de la Filosofía". (Public. en Revista "Philosophia" de la Universidad Nacional de Cuyo. No. 16).

"Las fuentes del pensamiento hegeliano" (Public. en Revista "San Luis" No. 14, año IV (1951).

"La indagación histórica", (Public. en Revista "San Luis", Año V. Nº 17, 1952).

"Perfiles Musicales", (Conjunto conferencias musicales dictadas por Radio San Luis L. V. 13, en publicación editorial "San Luis").

"Texto de Pedagogía Vocal Infantil", (En publicación por la Secretaría de Informaciones y Turismo del Gobierno de la Provincia de San Luis).

"Apuntes de Historia de la Filosofía Moderna" (Publicación "Fundación Eva Perón", Buenos Aires).

LUIS FARRE

Es profesor contratado de la Universidad Nacional de Tucumán, a cargo de las cátedras de Estética e Historia de Filosofía Medieval. Siguió estudios de filosofía en la Universidad de Córdoba donde se doctoró en 1945 con la tesis "Las modernas teorías de los valores y su relación con la filosofía griega, especialmente Aristóteles". Viajó a Estados Unidos, becado conjuntamente por la Universidad del Sur de California (en Los Angeles) y la Universidad de Córdoba. Ha representado a la Universidad de Tucumán en el Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona (1948) y participó como miembro activo en el Congreso de Mendoza. Es miembro de la Asociación "P. Francisco Suárez" de Madrid.

Ha publicado los siguientes libros: "Los utilitaristas" (Futuro, 1944); "Gramática Especulativa" (Losada, 1947); "Estética" (Cervantes, 1950); "Espíritu de la Filosofía Inglesa" (Losada, 1952). Próximamente aparecerán los siguientes: "Cincuenta años de filosofía en la Argentina" (Peuser); "Filosofía norteamericana" y "Axiología y Filosofía antigua" (Universidad de Tucumán); "Vida y pensamiento de Jorge Santayana" y "Categorías estéticas".

Ha colaborado o colabora, entre otras, en las siguientes publicaciones: "Revista de la Universidad de Buenos Aires", "Sur", "Histonium", "Minerva"; diarios "La Nación" y "La Prensa" (Argentina); "Philosophic Abstracts" y "The Personalist" (Estados Unidos); "Revista de Filosofía" y "Revista de Ideas Estéticas" (España); "América Latina" (Italia).

JOSE ANTONIO RAZQUIN

Nació en 1918 en la Capital de Luxemburgo, realizando sus estudios universitarios de Filosofía y Filología Clásica en la Universidad de Lovaina, Bélgica, y en París. Allí obtuvo su doctorado en Filosofía y Letras, graduándose luego de Profesor en Letras en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Ha explicado literatura clásica y francesa en Londres, Nueva York y N. Jersey.

En Argentina, de 1950-1952 dictó Literatura Francesa y Latín en la Escuela Superior de Lenguas Clásicas y Modernas de la Universidad Nacional de Córdoba. En la misma Universidad fué Ayudante Técnico en el Instituto de Filosofía Jurídica de la Facultad de Derecho.

Desde 1952 es profesor contratado de Lengua y Cultura Latinas en la Universidad Nacional de Tucumán.

Publicaciones: "El clasicismo francés".

"Humanismo comparado".

"Gramática y Sintaxis Latina".

"Instituciones romanas" (en preparación)

"Poesía Latina Medieval" (en preparación).



HUMANITAS. REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD
NACIONAL DE TUCUMÁN, SE TERMINÓ DE
IMPRIMIR EL DÍA 15 DE SEPTIEMBRE DE 1953,
EN LA IMPRENTA DE LA UNIVERSIDAD.

